

ТРУДЫ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.  
ВЫПУСКЪ II.

---

# ИММАНУИЛЬ КАНТЪ

ПРОЛЕГОМЕНИ КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИКЪ,  
МОГУЩЕЙ ВОЗНИКНУТЬ ВЪ СМЫСЛЪ НАУКИ.

ПЕРЕВОДЪ

**Владимира Соловьева.**

СО Д Е Р Ж А Н И Е:

1. Предисловіе *Н. Я. Грота.*
2. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ.
3. Приложение: Критика Кантовской философіи Куно-Фишера. Переводъ *Н. А. Иванцова.*

---

МО С Е В А.

Типографія А. Гатцука, Никитскій бульв., собственный домъ.

1889.

Birkbeck

B

2787

.R8

56

1889

7

96-03-19 m

Предлагая русским читателямъ второй выпускъ «Трудовъ Московскаго Психологическаго Общества», мы прежде всего считаемъ своею обязанностию выразить признательность за тотъ приемъ, который былъ оказанъ русскимъ обществомъ и печатью первому выпуску—сборнику статей о Шопенгауерѣ. Это первое изданіе наше встрѣчено было сочувственно, окупилось матеріально и дало возможность Психологическому Обществу продолжать печатаніе его трудовъ.

Согласно обѣщанію, данному въ предисловіи къ первому выпуску, мы издаемъ теперь переводъ одного изъ капитальныхъ и самыхъ важныхъ трудовъ Канта: его «Пролегомень или предисловія ко всякой будущей метафизикѣ». Сочиненіе это появилось въ 1783, черезъ два года по обнародованіи «Критики чистаго разума». Значеніе этого сочиненія для уразумѣнія Кантовской философіи выяснено самимъ Кантомъ въ

его предисловіи и мы не будемъ на немъ останавливаться. Еще менѣе представляется необходимымъ оправдывать важность серьезнаго изученія Канта для развитія истинно-философскаго мышленія. Кантъ—создатель новѣйшей философіи, новой точки зрѣнія, новаго метода и задачъ философіи и безъ глубокаго пониманія Канта нѣльзя въ наше время считать себя въ правѣ произносить слова «философія, философскій» и др. под. Легкомысленно думать, что основоположенія кантовской философіи кѣмъ-либо окончательно опровергнуты или даже серьезно поколеблены. Лица, думающія такъ, обыкновенно не понимаютъ и не въ состояніи понять даже самыхъ вопросовъ, надъ рѣшеніемъ которыхъ трудился Кантъ. Для тѣхъ-же, кто понимаетъ эти вопросы,—ясно, что отъ Канта должно отправляться и понынѣ всякое философское ученіе, имѣющее притязаніе быть существеннымъ и основательнымъ, хотя бы точкою отправленія и являлась строгая критика Кантовскихъ положеній.

Въ прошломъ выпускѣ «Трудовъ Общества» былъ помѣщенъ рядъ статей о философіи Шопенгауера. Но для полнаго пониманія Шопенгауера, какъ и самъ онъ признаетъ, нужно знать Канта. Во многихъ частяхъ своего ученія Шопенгауеръ является только блестящимъ популяризаторомъ Канта; въ другихъ частяхъ своей философіи Шопенгауеръ сдѣлалъ шагъ назадъ по отношенію къ Канту (напр. въ своемъ нравствен-

номъ ученіи, въ отрицательныхъ ученіяхъ о духѣ и о Богѣ). Поэтому переходъ отъ изученія Шопенгауера къ изученію Канта является только исторически шагомъ назадъ, а теоретически долженъ быть признанъ, во многихъ отношеніяхъ, шагомъ впередъ. Не всегда послѣдующее совершеннѣе предъидущаго. Движеніе впередъ въ историческомъ развитіи сопровождается постоянно отступленіями назадъ.

Классическое произведеніе Канта предлагается русской публикѣ въ мастерскомъ, по своей точности и литературнымъ достоинствамъ, переводѣ Владимира Сергѣевича Соловьева, сдѣланномъ имъ еще въ началѣ 70-хъ годовъ и нынѣ исправленномъ и дополненномъ. Лучшаго перевода Канта у насъ нѣтъ и вѣроятно никогда не будетъ. Если и въ этомъ переводѣ Кантъ покажется темнымъ и тяжелымъ, то вина лежитъ не на переводчикѣ, а на авторѣ, хотя мы должны замѣтить, что глубина и серьезность ученія Канта отчасти объясняютъ трудность его пониманія и что Кантъ, подобно неприступной крѣпости, долженъ быть взятъ съ бою—терпѣливой, послѣдовательной и долгой работой мысли. Кантъ не говоритъ, какъ это дѣлаетъ Шопенгауеръ (въ Мирѣ какъ воля и представленіе), что его сочиненіе должно быть прочитано для полнаго пониманія два раза, но едвали не само собою подразумѣвается, что философское сочиненіе, касающееся самыхъ глубокихъ вопросовъ знанія и жизни, и представляющее опытъ

полной реформы въ приѣмахъ ихъ изслѣдованія, должно быть перечитано и передумано не дважды, а многократно. Подобно истинному художнику, Кантъ, при каждомъ новомъ чтеніи какого-либо его произведенія, доставляетъ все новыя откровенія и новыя наслажденія и поэтому, подобно Платону и Аристотелю, Канта будутъ читать, изучать, истолковывать, пока живо будетъ человѣчество.

Для облегченія пониманія сочиненія Канта, мы присоединяемъ къ нему, въ приложеніи, переводъ превосходной монографіи Куно-Фишера о Кантовской философіи. Переводъ сдѣланъ однимъ изъ членовъ общества, магистрантомъ зоологіи при Московскомъ Университетѣ, Н. А. Иванцовымъ. Имя знаменитаго современнаго нѣмецкаго историка новой философіи достаточно извѣстно русской публикѣ. Между толкователями и критиками Канта Куно-Фишеръ признается однимъ изъ лучшихъ авторитетовъ. Переводъ его сочиненія, повѣренный нами, сдѣланъ вполнѣ добросовѣстно и литературно. Онъ также хорошо передаетъ Куно-Фишера, какъ переводъ В. С. Соловьева—Канта. Мы увѣрены, что полное и систематическое изложеніе и критика философіи Канта, въ трудѣ Куно-Фишера, помогутъ русскому читателю разобратся въ трудныхъ,—на первый взглядъ недоступныхъ—формулахъ Кантовскаго ученія о познаніи.

Оканчивая печатаніе настоящаго *второго* выпуска «Трудовъ Психологическаго Общества», мы считаемъ полезнымъ предупредить, что, по постановленію Общества, вслѣдъ за нимъ начнется печатаніе *третьяго* выпуска, который будетъ содержать въ себѣ рядъ рефератовъ и статей его членовъ (Грота, Бугаева, Лопатина, Звѣрева, Астафьева) *о свободѣ воли*.

Первый выпускъ трудовъ Общества былъ преимущественно *критическимъ*,—второй можно назвать *историческимъ*,—третій будетъ носить *теоретическій* характеръ, заключаая въ себѣ рядъ самостоятельныхъ попытокъ русскихъ мыслителей подвергнуть новому пересмотру и приблизиться къ рѣшенію одного изъ труднѣйшихъ, но вѣчно жизненныхъ вопросовъ философіи.

За этими тремя выпусками «Трудовъ Психологическаго Общества», послѣдуетъ съ 1-го ноября нынѣшняго года изданіе періодическаго органа по философіи и психологій, программу и списокъ сотрудниковъ котораго читатель найдетъ на послѣднихъ страницахъ этой книги.

Въ предисловіи къ первому выпуску мы выразили надежду, что «со временемъ изъ трудовъ Общества можетъ быть возникнетъ и періодическій органъ по философіи и психологій, необходимость котораго сознается просвѣщенными русскими людьми». Надежда наша осуществляется гораздо ранѣе, чѣмъ мы о томъ мечтали. Будемъ уповать, что русское общество и его органы

отнесутся доброжелательно и къ этому новому шагу на пути развитія самостоятельной русской философіи, т. е.—умственного и нравственного самосознанія и самопознанія русскаго народа. Много нужно сочувствія — *искренняго и дѣтельнаго* сочувствія,—чтобы побѣдить и обезсилить предубѣжденія, которыя выпадали со всѣхъ сторонъ на долю философіи въ нашемъ отечествѣ. Нужна чистая любовь къ истинѣ, добру и красотѣ, какъ вѣчнымъ идеаламъ чело-вѣческаго духа, — необходима любовь къ чело-вѣку и къ своей родинѣ для того, кто поже-лаетъ понять настоящее значеніе предпринимаемаго изданія перваго органа *всѣхъ русскихъ фило-софовъ и мыслителей*, безъ различія направленій и теоретическихъ приемовъ мышленія; но мы вѣримъ въ возможность этого обилія любви въ русскихъ людяхъ и призываемъ къ нему.

Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества

Проф. Н. Я. Гротъ.

Москва, 8 мая 1889 г.



## ОГЛАВЛЕНІЕ.

---

	<i>Стран.</i>
Предисловіе <i>Н. Я. Грота</i> . . . . .	III—X
I. Прологомены Канта. Переводъ <i>В. С. Соловьева</i> . . . . .	I—200
II. Приложение: Критика Кантовской философіи Куно-Фишера. Переводъ <i>Н. А. Иванцова</i> . . . . .	201—367

---



ИММАНУИЛА КАНТА

ПРОЛЕГОМЕНЫ КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИЗИКѢ.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

ASTOR LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS

# ИММАНУИЛА КАНТА

ПРОЛЕГОМЕНИ КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИЗИКѢ,

МОГУЩЕЙ ВОЗНИКНУТЬ ВЪ СМЫСЛѢ НАУКИ.

ПЕРЕВОДЪ

**Влад. Серг. Соловьева,**

ДѢЙСТВИТ. ЧЛЕНА ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

**МОСКВА.**

ТИПОГРАФІЯ А. ГАТЦУКА, НИКИТСКІЙ БУЛЬВ., СОБСТВЕННЫЙ ДОМЪ.

1889.



## СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стран.</i>
Предисловіе . . . . .	I
Предварительныя замѣчанія объ особенностяхъ всякаго метафизическаго познанія. . . . .	17
Общій вопросъ пролегомень: возможна ли вообще метафизика?	26
Какъ возможно познаніе изъ чистаго разума . . . . .	33
Главнаго трансцендентальнаго вопроса:	
Часть I: Какъ возможна чистая математика? . . . . .	40
Часть II: Какъ возможно чистое естествовѣдѣніе? . . . . .	62
Какъ возможна сама природа? . . . . .	98
Приложеніе къ чистому естествознанію . . . . .	104
Часть III: Какъ возможна метафизика вообще? . . . . .	110
Предварительное замѣчаніе къ діалектикѣ чистаго разума . . . . .	117
I. Психологическая идея . . . . .	119
II. Космологическая идея. . . . .	126
III. Теологическая идея . . . . .	143
Общее примѣчаніе къ трансцендентальнымъ идеямъ . . . . .	144
Заключеніе: объ опредѣленіи границъ чистаго разума . . . . .	146
Разрѣшеніе общаго вопроса пролегомень: Какъ возможна метафизика въ смыслѣ науки? . . . . .	170
Приложеніе: О томъ, что можетъ случиться, чтобы сдѣлать дѣйствительною метафизику какъ науку. . . . .	179





## ПРЕДИСЛОВІЕ КАНТА.

Эти „пролегомены“ назначаются не для учениковъ, а для будущихъ учителей, да и этимъ послѣднимъ они должны служить руководствомъ не для преподаванія науки уже существующей, но для созданія этой науки.

Есть ученые, для которыхъ исторія философіи (какъ древней такъ и новой) есть сама ихъ философія; настоящія пролегомены написаны не для нихъ. Имъ слѣдуетъ подождать, пока тѣ, которые стараются черпать изъ источниковъ самого разума, кончатъ свое дѣло,— тогда чередъ будетъ за ними извѣстить міръ о совершившемся. А то нельзя ничего сказать, что-бы по ихъ мнѣнію не было уже сказано,—и это можетъ даже служить безошибочнымъ предсказаніемъ для всего будущаго; ибо такъ какъ человѣческой умъ много столѣтій мечталъ различнымъ образомъ о безчисленныхъ предметахъ, то нѣтъ ничего легче, какъ ко всякой новой мысли подыскать какую-нибудь старую, нѣсколько на нее похожую.

Мы намѣрены убѣдить всѣхъ, занимающихся метафизикой, что необходимо пока отложить ихъ работу, считать все до сихъ поръ сдѣланное несдѣланнымъ, и прежде всего поставить вопросъ: возможно ли еще вообще то, что называется метафизикой?

Если метафизика — наука, то почему она не можетъ подобно другимъ наукамъ достигнуть общаго и постояннаго признанія? Если же она не наука, то откуда происходитъ, что она между тѣмъ постоянно величается подъ видомъ науки и задерживаетъ умъ человѣческій никогда не исчезающими, но и никогда не исполняемыми, надеждами? Итакъ, придется-ли доказывать свое знаніе, или же незнаніе, но во всякомъ случаѣ нужно наконецъ дойти до чего-нибудь положительнаго касательно природы этой предполагаемой науки, потому-что въ прежнемъ положеніи оставаться ей невозможно. — Кажется почти смѣшнымъ, что между тѣмъ какъ всякая другая наука непрестанно идетъ впередъ, въ метафизикѣ, которая хочетъ быть самою мудростью, и къ рѣшеніямъ которой обращается каждый,—постоянно приходится вертѣться на одномъ мѣстѣ, не дѣлая ни шага впередъ. Правда, что она и растеряла не мало своихъ приверженцевъ, и не видно, чтобы тѣ, которые считаютъ себя достаточно сильными чтобы блистать въ другихъ наукахъ, хотѣли рисковать своею славой въ этой, гдѣ всякій, невѣжественный по всѣмъ прочимъ предметамъ, приписываетъ себѣ рѣшающее сужденіе, такъ какъ въ этой области дѣйствительно нѣтъ никакой вѣрной мѣры и вѣса, чтобы отличить основательность отъ поверхностной болтовни.

Впрочемъ нѣтъ ничего необыкновеннаго въ томъ, что послѣ долгаго изученія извѣстной науки, когда думаютъ, что она Богъ вѣсть какъ далеко ушла, наконецъ кому-нибудь приходитъ въ голову вопросъ: да возможна ли еще вообще такая наука, и если возможна, то какъ? Разумъ человѣческій такъ склоненъ къ созиданію, что много разъ уже онъ возводилъ башню, а потомъ опять сносилъ ее, чтобы посмотрѣть, крѣпко-ли лежитъ фундаментъ? Никогда не поздно взяться за умъ; но если разумное пониманіе приходитъ поздно, то труднѣе бываетъ дать ему ходъ.

Вопросъ: возможна ли извѣстная наука предполагаетъ сомнѣніе въ ея дѣйствительности; но такое сомнѣніе оскорбляетъ всякаго, у кого все имущество состояло быть можетъ въ этой мнимой драгоценности, а потому высказывающій это сомнѣніе всегда долженъ ожидать противодѣйствія со всѣхъ сторонъ. Одни въ гордомъ сознаніи всего стараго, а потому и почитаемаго законнымъ, обладанія, со своими метафизическими учебниками въ рукахъ, будутъ смотрѣть на него съ презрѣньемъ; другіе, которые никогда не видятъ ничего кромѣ того, что одинаково съ тѣмъ, что они уже гдѣ-нибудь прежде видали, не поймутъ его; и нѣкоторое время все останется такъ, какъ будто-бы не случилось ничего такого, что заставляло-бы позаботиться о близкой перемѣнѣ или надѣяться на неѣ.

Какъ-бы то ни было я берусь предсказать, что самостоятельно мыслящій читатель этого введенія не только усумнится въ существующей метафизикѣ, но въ послѣдствіи и вполне убѣдится, что такой науки совсѣмъ не

можетъ быть, если не исполнены тѣ условія, которыя будутъ мною здѣсь высказаны; а такъ какъ они еще никогда не были исполнены, то читатель долженъ будетъ убѣдиться, что вообще никакой метафизики еще не существуетъ. Но такъ какъ между тѣмъ запросъ на неѣ никогда не можетъ исчезнуть \*), потому что интересъ общаго человѣческаго разума слишкомъ тѣсно съ нею связанъ, то нужно будетъ признать, что неизбежно предстоитъ, какъ этому ни сопротивляйся, полная реформа или, лучше сказать, новое рожденіе метафизики по совершенно неизвѣстному до сихъ поръ плану.

Съ опытовъ Локка и Лейбница, или вѣрнѣе—съ самаго возникновенія метафизики не было событія столь рѣшительнаго для ея судьбы, какъ то нападеніе, которое сдѣлалъ на неѣ Давидъ Юмъ. Онъ не внесъ свѣта въ эту область знанія, но выбилъ искру, изъ которой можно бы было зажечь огонь, если-бы только онъ нашелъ пригодный для этого матерьялъ.

Юмъ исходилъ главнымъ образомъ только изъ одного, но важнаго понятія метафизики, именно понятія *о связи причины и дѣйствія* (съ вытекающими отсюда понятіями о силѣ и дѣйствиіи и т. д.); онъ вызывалъ разумъ, имѣющій притязаніе на произведеніе этого понятія, отвѣчать: по какому онъ праву мыслить, что нѣчто можетъ имѣть такое свойство, что черезъ его положе-

---

\*) Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille  
Labitur et labetur in omne volubilis ævum.

Horatius.

ніе необходимо должно полагаться еще что-нибудь другое (ибо таковъ смыслъ понятія причинности)? Онъ неопровержимо доказаль, что для разума совершенно невозможно мыслить а ргіогі и *изъ понятій* такую связь; ибо эта связь заключаетъ въ себѣ необходимость, а между тѣмъ невозможно понять: какимъ образомъ отъ того, что нѣчто *есть* необходимо, должно также быть нѣчто *другое*, и слѣдовательно какимъ образомъ можетъ быть введено а ргіогі понятіе о такой связи? Отсюда онъ заключиль, что разумъ себя совершенно обманываетъ этимъ понятіемъ, принимая его за свое собственное дѣтище, тогда какъ оно есть ничто иное, какъ незаконный плодъ воображенія, которое, оплодотворившись опытомъ, связало извѣстныя представленія закономъ ассоціаціи и подсуноло происходящую отсюда субъективную необходимость, т. е. привычку, на мѣсто объективной, разумной необходимости. Отсюда же Юмъ заключаетъ, что разумъ вовсе неспособенъ даже вообще мыслить подобныя соотношенія (ибо иначе его понятія были-бы простыми выдумками), а что всѣ его мнимо-априорныя познанія суть ничто иное, какъ ложно обозначенные общіе результаты опыта, или—другими словами,—что вообще нѣтъ и не можетъ быть никакой метафизики \*).

---

\*) Правда Юмъ назвалъ самъ эту разрушительную философію метафизикой и придалъ ей высокое значеніе. „Метафизика и мораль, говорить онъ („Опыты“, IV часть, 214 стр. нѣмецкаго перевода) суть важнѣйшія отрасли науки; математика и естествовѣдѣніе не имѣють и наполовину такого значенія.“ Но этотъ про-

Какъ ни было поспѣшно и невѣрно это заключеніе Юма, однако оно было основано по крайней мѣрѣ на изслѣдованіи, стоившемъ того, чтобы лучшіе умы его времени соединились для болѣе счастливаго, если возможно, разрѣшенія задачи въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ ее предположилъ, что произвело-бы скоро совершенную реформу науки.

Но издавна неблагопріятная метафизикѣ судьба захотѣла, чтобы Юмъ не былъ никѣмъ понятъ. Нельзя равнодушно видѣть, какъ его противники—Ридъ, Освальдъ, Битти и наконецъ Пристли — совершенно не попадаютъ въ главный пунктъ его задачи, какъ они постоянно принимаютъ за признанное именно то, въ чемъ онъ сомнѣвался, и напротивъ съ жаромъ доказываютъ то, въ чемъ сомнѣваться ему не приходило и въ голову; они совершенно не поняли его преобразовательной попытки, такъ что все осталось въ прежнемъ состояніи и послѣ него. Вопросъ былъ не въ томъ, правильно-ли понятіе причинности, пригодно-ли оно и необходимо-ли для изученія природы: въ этомъ Юмъ никогда не сомнѣвался; но мыслится-ли это понятіе разумомъ а

---

нищательный философъ имѣлъ здѣсь въ виду только ту отрицательную пользу, которую могло-бы принести ограниченіе излишнихъ притязаній спекулятивнаго разума, чрезъ упраздненіе столькихъ безконечныхъ и фанатическихъ споровъ, смущающихъ роль человѣческой, но онъ при этомъ упустилъ изъ виду положительный вредъ, который произойдетъ, если у разума будутъ отняты тѣ важнѣйшія перспективы, которыя однѣ только даютъ ему возможность ставить для *воли* высочайшую цѣль всѣхъ ея стремленій.

ргіогі и имѣть-ли оно такимъ образомъ независимую отъ всякаго опыта внутреннюю истинность, а чрезъ это и неограниченное одними предметами опыта примѣненіе—касательно этого Юмъ требовалъ объясненій. Рѣчь шла о происхожденіи понятія, а не о необходимости его употребленія; еслибъ было объяснено его происхожденіе, то отсюда вышли-бы сами собою условія его употребленія и объемъ его приложимости.

Но, чтобы сколько-нибудь удовлетворить задачѣ, противники Юма должны-бы были глубоко проникнуть въ природу чистаго разума, что для нихъ было неудобно. Поэтому они выдумали болѣе удобное средство сопротивляться безо всякаго пониманія — именно аппеляцію къ общему человѣческому разуму или здравому смыслу. Правда, это великій даръ неба—обладать прямымъ (или, какъ недавно стали говорить, *простымъ*) человѣческимъ разумомъ. Но его нужно доказывать на дѣлѣ разсудительностью своихъ мыслей и словъ, а не тѣмъ, что ссылаешься на него какъ на оракуль, когда не умѣешь ничего разумнаго сказать въ пользу своего мнѣнія. Когда пониманіе и знаніе приходятъ къ концу—тогда, и не раньше—сослаться на здравый человѣческій смыслъ—это одно изъ тѣхъ остроумныхъ изобрѣтеній новѣйшихъ временъ, благодаря которымъ пустѣйшій болтунъ можетъ безопасно начинать и выдерживать споръ противъ человѣка съ самымъ основательнымъ умомъ. Но пока есть еще малѣйшій остатокъ пониманія, всякій остережется прибѣгнуть къ этому крайнему средству. Если разсмотрѣть хорошенько, эта аппеляція къ здравому смыслу есть ничто иное какъ ссылка на

сужденіе толпы, отъ одобреній которой философъ кра-  
снѣтъ, а популярный болтунъ торжествуетъ и дѣлает-  
ся дерзкимъ. Но, я думаю, Юмъ могъ-бы изъяснить такъ  
же притязаніе на здравый разумъ, какъ и какой  
нибудь Битти, да сверхъ того еще на нѣчто такое,  
чѣмъ Битти конечно не обладалъ, именно на критичес-  
кій разумъ, который держитъ въ границахъ обыкно-  
венный разумъ, чтобы онъ не забирался въ умозрѣ-  
нія и не желалъ-бы давать о нихъ своего рѣшенія, не  
будучи самъ въ состояніи оправдать свои положенія;  
только въ такихъ границахъ остается онъ здравымъ  
разумомъ. Топоръ и пила вполнѣ годятся для обра-  
ботки строеваго лѣса, но для гравированія нужна  
гравировальная игла. Такъ и здравый разумъ и  
умозрительный, оба должны быть употребляемы, но  
каждый въ своей сферѣ; первый—въ сужденіяхъ, имѣю-  
щихъ свое непосредственное примѣненіе въ опытѣ,  
второй-же—въ общихъ сужденіяхъ изъ чистыхъ понятій,  
напр., въ метафизикѣ, гдѣ здравый разумъ (называ-  
ющій такъ самъ себя, но часто *per antiphrasin*) не  
долженъ имѣть совершенно никакого сужденія.

Я охотно признаюсь: указаніе Давида Юма было  
именно то, что впервые—много лѣтъ тому назадъ—  
прервало мою догматическую дремоту и дало моимъ  
изысканіямъ въ области умозрительной философіи со-  
вершенно иное направленіе. Но я далеко не послѣ-  
довалъ за нимъ въ его заключенія, явившихся только  
вслѣдствіе того, что онъ не представилъ себѣ своей  
задачи въ ея цѣлости, а попалъ лишь на одну ея часть,  
отдѣльное изслѣдованіе которой не можетъ привести



ни къ какому результату. Когда начинаешь съ основательной, хотя и не выполненной мысли, доставшейся намъ отъ другого, то можно надѣяться при продолженномъ размышленіи довести дѣло дальше, чѣмъ докуда дошелъ проницательный человѣкъ, которому мы обязаны первою искрой этого свѣта.

Итакъ я сначала попробоваль, нельзя ли представить въ общемъ видѣ возраженіе Юма, и скоро нашель, что понятіе причинности далеко не есть единственное, въ которомъ разсудокъ мыслить а ргіогі соотношенія вещей, и что даже вся метафизика вполнѣ состоитъ изъ такихъ понятій. Я постарался удостовѣриться въ ихъ числѣ, и когда это мнѣ удалось и притомъ такъ, какъ я хотѣлъ, именно посредствомъ одного единственнаго принципа, то я приступилъ къ дедукціи этихъ понятій относительно которыхъ я теперь убѣдился, что они не выведены изъ опыта, какъ это думалъ Юмъ, а произошли изъ чистаго разсудка. Эта дедукція, которая казалась невозможною моему проницательному предшественнику, и которая кромѣ него никому даже въ голову не могла прійти, хотя всякій смѣло пользовался этими понятіями, не спрашивая, на чемъ основывается ихъ объективное значеніе,—эта дедукція, говорю я, была самымъ труднымъ изо всего, что когда-либо было предпринято для метафизики, и, что хуже всего, сама метафизика, сколько ея ни на есть, не могла мнѣ при этомъ оказать ни малѣйшей помощи, потому-что только сама моя дедукція должна была рѣшить вопросъ о возможности метафизики вообще. Такъ какъ мнѣ удалось разрѣшить Юмову задачу не только

въ одномъ частномъ случаѣ, но и относительно всей способности чистаго разума, то я и могъ теперъ идти твердыми, хотя все еще медленными, шагами къ тому, чтобъ наконецъ опредѣлить вполне и на общихъ принципахъ весь объемъ чистаго разума, какъ въ его границахъ, такъ и въ его содержаніи; а это было именно то, въ чемъ нуждалась метафизика для возведенія своей системы по вѣрному плану.

Но я опасаюсь, что съ разрѣшеніемъ Юмовой задачи въ ея наибольшемъ объемѣ (я говорю именно о критикѣ чистаго разума) случится тоже, что случилось съ самой задачей, когда она впервые была поставлена. О моей критикѣ разума будутъ неправильно судить, потому-что не поймутъ ее; а не поймутъ потому, что не захотятъ продумать ее; и это потому, что книга суха, темна, противорѣчитъ всѣмъ привычнымъ понятіямъ и притомъ слишкомъ обширна. Признаюсь, мнѣ странно слышать жалобы на недостатокъ популярности, занимательности и легкости, когда дѣло идетъ о существованіи необходимаго для человѣчества познанія, которое можетъ быть доказано не иначе, какъ по строжайшимъ правиламъ школьной точности; со временемъ придетъ и популярность, но быть въ началѣ она никакъ не можетъ. Что касается до извѣстной неясности, происходящей отчасти отъ обширности плана, вслѣдствіе которой нельзя хорошенько обозрѣть главные пункты изслѣдованія,—то въ этомъ отношеніи жалобы справедливы, и ихъ-то я намѣренъ удовлетворить настоящимъ введеніемъ. При этомъ критика чистаго разума остается все-таки необходимымъ основаніемъ для этого ве-

денія въ метафизику; ибо та критика должна уже существовать вполне какъ наука въ системѣ и до малѣйшихъ своихъ подробностей, прежде чѣмъ можно будетъ допустить мысль или даже отдаленную надежду на появленіе метафизики. Уже давно вошло въ обычай обновлять старыя изношенныя ученія, вырывая ихъ изъ прежней связи и прилаживая къ нимъ подѣ новыми названіями систематическое одѣяніе собственнаго излюбленнаго покроя; и большинство читателей заранѣе не ожидаетъ ничего иного и отъ моей критики.

Но настоящее введеніе заставить ихъ понять, что критика разума есть совершенно новая наука, которая прежде ни у кого и въ мысляхъ не была, даже само понятіе которой было неизвѣстно, такъ что изо всего прежняго философскаго матерьяла для нея нельзя было воспользоваться ничѣмъ, кромѣ развѣ намека, заключающагося въ сомнѣніяхъ Юма; но и Юмъ не предчувствовалъ возможности подобной формальной науки: онъ съумѣлъ только посадить свой корабль для безопасности на мель скептицизма, гдѣ и оставилъ его гнить, тогда какъ мое дѣло—дать этому кораблю кормчаго, который съ помощью достовѣрныхъ началъ мореплавателя искусства, почерпнутыхъ изъ познанія земнаго шара, снабженный полною морскою картою и компасомъ, могъ бы безопасно привести корабль къ цѣли.

То обстоятельство, что къ новой наукѣ, совершенно изолированной и единственной въ своемъ родѣ, приступаютъ съ намѣреніемъ судить о ней посредствомъ своихъ, уже прежде приобрѣтенныхъ, мнимыхъ познаній, въ реальности которыхъ именно и нужно прежде

всего усомниться, — это зависит от того, что вследствие сходства словъ вездѣ думаютъ видѣть лишь то, что уже прежде было извѣстно; при этомъ въ новой наукѣ все должно казаться крайне безсмысленнымъ и нелѣпымъ, потому что за основаніе берутся не мысли автора, а всегда лишь свой собственный образъ мыслей, сдѣлавшійся отъ долгой привычки второю природою. Но пространность труда, зависящая отъ самой науки, а не отъ изложенія, неизбежная при этомъ сухость и схоластическая точность суть свойства хотя весьма полезныя для самого дѣла, но во всякомъ случаѣ невыгодныя для книги. Хотя не всякому дано писать такъ тонко и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ привлекательно какъ Давидъ Юмъ, или такъ основательно, и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ изящно, какъ Моисей Мендельсонъ; однако я могъ-бы сообщить популярность своему изложенію, еслибы я хотѣлъ только набросить планъ и предоставить его исполненіе другимъ, и еслибы я не принималъ такъ сильно къ сердцу благо науки, столь долго меня занимавшей; ибо въ сущности не мало нужно было упорства и даже самоотверженія, чтобы пожертвовать приманкою ранняго благосклоннаго приѣма расчету на позднее, но прочное одобреніе. Составлять планы дѣло легкое и тщеславное, посредствомъ котораго даешь себѣ видъ творческаго генія, требуя того, чего самъ не можешь исполнить, порицая то, чего не умѣешь исправить и предлагая то, чего самъ не знаешь гдѣ найти; хотя правда, даже для порядочнаго плана общей критики разума нужно уже больше, чѣмъ думаютъ, если не сдѣлать

изъ него простой декламации добрыхъ желаній. Но чистый разумъ есть такая обособленная и внутри себя самой настолько солидарная сфера, что нельзя тронуть ни одной ея части, не коснувшись всѣхъ прочихъ, и нельзя ничего достигнуть, не опредѣливши сначала для каждой части ея мѣста и ея вліянія на другія; дѣйствительно, такъ какъ нѣтъ ничего внѣ чистаго разума, что-бы могло руководить нашимъ сужденіемъ, то значеніе и употребленіе каждаго его элемента зависитъ отъ того отношенія, въ которомъ онъ находится къ прочимъ элементамъ въ самомъ разумѣ; и какъ въ строеніи органическаго тѣла, такъ и тутъ—назначеніе каждаго отдѣльнаго члена можетъ быть выведено только изъ полнаго понятія о цѣломъ организмѣ. Поэтому о такой критикѣ можно сказать, что она никогда не достовѣрна, если не *довѣрена вполне* и до малѣйшихъ элементовъ чистаго разума, и что въ этой сферѣ нужно опредѣлять и выводить или уже *все*, или же *ничего*.

Но если общій планъ, предшествуя критикѣ чистаго разума, былъ бы непонятенъ, недостовѣренъ, и бесполезенъ, то тѣмъ полезнѣе, напротивъ, онъ будетъ, если послѣдуетъ за этой критикой. Ибо онъ даетъ возможность обозрѣть все цѣлое, провѣрить главные пункты науки въ отдѣльности и изложить ихъ лучше, чѣмъ при первомъ исполненіи труда.

Въ настоящемъ сочиненіи содержится такой *планъ*, слѣдующій за оконченнымъ уже трудомъ и изложенный по *аналитической* методѣ, тогда какъ самый *трудъ* долженъ былъ быть составленъ *вполнѣ* по *синтетическому* способу, для того чтобы наука представила всѣ

свои расчлененія какъ организацию цѣлой и самостоятельной познавательной способности, въ ея естественной связи. Кто найдетъ темнымъ и этотъ предварительный планъ всякой будущей метафизики, тотъ пусть сообразить, что вѣдь нѣтъ вовсе необходимости каждому заниматься именно метафизикой, что бываютъ таланты, которые весьма успѣваютъ въ основательныхъ и даже глубокихъ наукахъ болѣе близкихъ къ чувственному созерцанію, но которымъ не удаются изслѣдованія чисто-отвлеченныя, и что въ такомъ случаѣ слѣдуетъ посвящать свои дарованія другимъ предметамъ; но кто хочетъ судить о метафизикѣ, или самъ составить метафизическую систему, тотъ долженъ вполнѣ удовлетворить требованіямъ изложеннымъ въ этой книгѣ, т. е. онъ долженъ или принять мое разрѣшеніе задачи, или же основательно его опровергнуть и поставить на его мѣсто другое,—потому-что просто его устранить онъ не имѣетъ права. И наконецъ да будетъ принято во вниманіе, что эта пресловутая темнота (жалобами на которую обыкновенно прикрываютъ свою собственную лѣность или непроницательность) имѣетъ и свою пользу, ибо всѣ тѣ, которые относительно прочихъ наукъ хранятъ знаменательное молчаніе, въ вопросахъ метафизики говорятъ какъ мастера и даютъ смѣлыя рѣшенія, если ихъ невѣжество не сталкивается здѣсь—не говорю съ познаніями другихъ, а—съ тѣми настоящими критическими принципами, о которыхъ можно сказать: *ignavum, fucos, pecus a graesepibus argent.* Virg. (т. е., что они отдаляютъ лѣнивый рой шмелей отъ конюшенъ).

---

# ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЯ ЗАМѢЧАНІЯ

## ОЪ ОСОВѢННОСТИ

### ВСЯКАГО МЕТАФИЗИЧЕСКАГО ПОЗНАНІЯ.

---

#### § 1.

#### **Объ источникахъ метафизики.**

Когда нужно представить какое-нибудь познаніе какъ *науку*, то прежде всего должно въ точности опредѣлить ту отличительную особенность, которую оно не раздѣляетъ ни съ какимъ другимъ познаніемъ, и которая, такимъ образомъ, исключительно ему свойственна; въ противномъ случаѣ границы всѣхъ наукъ сольются; и ни одну изъ нихъ нельзя будетъ основательно изложить сообразно съ ея природой.

Идея возможной науки и ея области основывается прежде всего именно на такой отличительной особенности, въ чемъ бы она ни состояла: въ различіи ли *предмета*, или *источниковъ познанія*, или же *рода познанія*, или, наконецъ, въ различіи нѣкоторыхъ, если не всѣхъ, этихъ отношеній вмѣстѣ.

Во первыхъ, что касается источниковъ метафизическаго познанія, то уже въ его понятіи полагается, что они не могутъ быть эмпирическими. Слѣдовательно принципы метафизики (куда принадлежатъ не только ея *основныя положенія*, но и ея *основныя понятія*) никогда не должны браться изъ опыта; ибо она должна быть познаніемъ не физическимъ, а метафизическимъ, т. е. лежащимъ за предѣлами опыта. Итакъ въ ея основаніе не ляжетъ ни внѣшній опытъ, служащій источникомъ собственно физикѣ, ни внутренній, на которомъ основывается эмпирическая психологія. Метафизика есть такимъ образомъ познаніе *a priori*, или изъ чистаго разсудка и чистаго разума.

Но въ этомъ она не имѣла бы еще ничего отличительнаго отъ чистой математики; поэтому она должна будетъ называться чистымъ *философскимъ* познаніемъ; касательно же значенія этого выраженія я ссылаюсь на Критику чистаго разума (ст. 712 и слѣд.), гдѣ разница между этими двумя родами разумнаго познанаія изложена ясно и удовлетворительно. — Вотъ и все объ источникахъ метафизическаго познанія.

§ 2.

**О томъ родѣ познанія, который единственно можетъ называться метафизическимъ.**

а) *О различіи синтетическихъ и аналитическихъ сужденій вообще.*

Метафизическое познаніе должно содержать исключительно сужденія *a priori*,—этого требуетъ особен-



ность его источниковъ. Но какое-бы происхождение и какую-бы логическую форму ни имѣли сужденія, во всякомъ случаѣ у нихъ есть различіе по содержанію, въ силу котораго они бываютъ или просто *поясняющія* и не прибавляютъ ничего къ содержанію познанія, или же бываютъ *расширяющія*, и увеличиваютъ данное познаніе; первыя могутъ быть названы *аналитическими*, вторыя—*синтетическими* сужденіями.

Аналитическія сужденія высказываютъ въ предикатѣ только то, что уже было въ понятіи субъекта мыслимо дѣйствительно, хотя не такъ ясно и не съ равною сознательностью. Когда я говорю: всѣ тѣла протяженны, я нисколько не расширяю своего понятія о тѣлѣ, а только разлагаю его, такъ какъ протяженность была въ дѣйствительности мыслима объ этомъ понятіи еще прежде сужденія, хотя и не была ясно высказана; это сужденіе, такимъ образомъ, аналитично. Напротивъ, положеніе: нѣкоторыя тѣла имѣютъ тяжесть, содержитъ въ предикатѣ нѣчто такое, что въ общемъ понятіи тѣла дѣйствительно еще не мыслится; такимъ образомъ это положеніе увеличиваетъ мое познаніе, прибавляя нѣчто новое къ моему понятію, и поэтому оно должно называться синтетическимъ сужденіемъ.

б) *Общій принципъ всѣхъ аналитическихъ сужденій есть законъ противорѣчія.*

Всѣ аналитическія сужденія основываются вполнѣ на законѣ противорѣчія и по своей природѣ суть познанія *a priori*, причемъ все равно—имѣютъ ли понятія, служащія имъ матеріей, эмпирической характеръ, или нѣтъ. Ибо, такъ какъ предикатъ утвердительнаго ана-

литического сужденія уже заранѣе мыслится въ понятіи субъекта, то онъ и не можетъ безъ противорѣчія быть относительно его отрицаемъ; точно также противоположное этого предиката должно необходимо отрицаться относительно субъекта въ отрицательномъ аналитическомъ сужденіи, и притомъ также на основаніи закона противорѣчія. — Таковы, напримѣръ, положенія: всякое тѣло протяженно, и: никакое тѣло *не* не-протяженно (просто).

Вслѣдствіе того-же всѣ аналитическія положенія суть сужденія *a priori*, хотя-бы ихъ понятія и были эмпиричны, напр. — золото есть желтый металл; чтобы знать это, я не нуждаюсь ни въ какомъ дальнѣйшемъ опытѣ, кромѣ моего понятія о золотѣ, которое содержитъ въ себѣ, что это тѣло желто и есть металл, ибо эти-то свойства и составляли мое понятіе, и мнѣ нужно было только разложить его, не ища кромѣ этого ничего другого.

в) *Синтетическія сужденія нуждаются въ другомъ принципѣ, помимо закона противорѣчія.*

Существуютъ синтетическія сужденія *a posteriori*, происхожденіе которыхъ эмпирично; но существуютъ и такія, которыя достовѣрны *a priori* и проистекають изъ чистаго разсудка и разума. Но и тѣ и другія сходятся между собою въ томъ, что они никогда не могутъ быть обусловлены однимъ только основоположеніемъ анализа, именно закономъ противорѣчія; они требуютъ еще совершенно иного принципа, хотя, каково бы ни было это ихъ основоположеніе, во всякомъ случаѣ они должны выводиться *согласно съ закономъ противо-*

*рѣчія*; ибо ничто не должно противорѣчить этому закону, хотя и не все можетъ быть изъ него выведено.—Я сначала подведу синтетическія сужденія подъ классы:

1) *Опытныя сужденія* всегда синтетичны; потому что было бы нелѣпо аналитическое сужденіе основывать на опытѣ, тогда какъ для составленія такого сужденія мнѣ вовсе не нужно выходить изъ моего понятія, и такимъ образомъ нѣтъ надобности ни въ какомъ свидѣтельствѣ опыта. Что тѣло протяженно,—это есть положеніе достовѣрное *a priori*, а не опытное сужденіе. Ибо, прежде чѣмъ я приступлю къ опыту, я уже имѣю всѣ условія для моего сужденія въ понятіи, изъ котораго я могу по закону противорѣчія только вывести предикатъ и чрезъ это вмѣстѣ съ тѣмъ сознать *необходимость* сужденія, чему опытъ не могъ бы меня научить.

2) *Математическія сужденія* всѣ синтетичны. Это положеніе, кажется, не только было до сихъ поръ совершенно не замѣчено философами, разчленявшими человѣческой разумъ, но даже прямо противорѣчить всѣмъ ихъ предположеніямъ, хотя оно безспорно достовѣрно и весьма важно по своимъ слѣдствіямъ. Находя, что заключенія математиковъ всѣ совершаются по закону противорѣчія,—(чего требуетъ природа всякой аподиктической достовѣрности)—на основаніи этого убѣдились, что и *основоположенія* математики познаются изъ закона противорѣчія, въ чемъ очень ошиблись, потому что синтетическое положеніе конечно можетъ быть понимаемо по закону противорѣчія, но никогда не само по себѣ,

а только въ томъ случаѣ, если предполагается другое синтетическое положеніе, изъ котораго оно выводится какъ слѣдствіе.

Прежде всего нужно замѣтить, что собственно математическія положенія всегда суть сужденія *a priori*, а не эмпирическія, такъ какъ они имѣютъ въ себѣ необходимость, которая не можетъ быть взята изъ опыта. Если же мнѣ этого не уступятъ, то я ограничиваю мое положеніе *чистою математикой*, которая уже по своему понятію содержитъ не эмпирическое, а только чистое апріорное познаніе.

Сначала можно подумать, что положеніе  $7+5=12$  есть простое аналитическое положеніе, слѣдующее изъ понятія суммы семи и пяти по закону противорѣчія. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что понятіе суммы 7 и 5 не содержитъ ничего, кромѣ соединенія этихъ двухъ чиселъ въ одно, причѣмъ вовсе не мыслится, *какое* именно это одно число, обнимающее собою оба данныя. Когда я мыслю только соединеніе семи и пяти, то чрезъ это еще нисколько не мыслится понятіе двѣнадцати, и сколько-бы я ни разлагалъ свое понятіе такой возможной суммы, я никогда не найду въ немъ двѣнадцати. Нужно выйти за предѣлы этихъ понятій и взять въ помощь воззрѣніе (*Anschauung*), соотвѣтствующее одному изъ чиселъ,—хотя бы свои пять пальцевъ, или пять точекъ,—и затѣмъ прибавлять послѣдовательно единицы данныхъ въ воззрѣніи пяти къ понятію семи. Такимъ образомъ наше понятіе дѣйствительно расширяется этимъ положеніемъ  $7+5=12$ , и къ первому понятію прибавляется другое

новое, которое въ немъ вовсе не мыслилось; другими словами—ариметическое положеніе всегда синтетично, что можно еще яснѣе понять, если взять большія числа; потому что тутъ уже совершенно очевидно, что, какъ-бы мы ни вертѣли наше понятіе, мы никогда не могли-бы найти сумму посредствомъ простаго разложенія нашихъ понятій, не прибѣгая къ помощи воззрѣнія.

Точно также и изъ основоположеній чистой геометрии ни одно не аналитично. Что прямая линия есть кратчайшая между двумя точками,—это синтетическое положеніе. Ибо мое понятіе прямого не содержитъ ничего о величинѣ, а выражаетъ только качество. Понятіе кратчайшаго, слѣдовательно, вполне приводить, и ни чрезъ какое разчлененіе не можетъ быть извлечено изъ понятія прямой линии. Здѣсь должно быть взято въ помощь воззрѣніе, посредствомъ котораго только и возможенъ синтезисъ.

Нѣкоторыя другія основоположенія, предполагаемыя геометрами, хотя и дѣйствительно аналитичны и основываются на законѣ противорѣчія, но они служатъ только въ качествѣ тождественныхъ положеній для методической связи, а не какъ принципы; таковы напримѣръ:  $a=a$ —цѣлое равно самому себѣ, или  $(a+b) > a$ —цѣлое больше своей части. Но даже и эти положенія, хотя и получаютъ свое значеніе отъ простыхъ понятій, въ математикѣ допускаются только потому, что могутъ быть представлены въ воззрѣніи. Только двусмысленность выраженія заставляетъ тутъ думать, что предикать такихъ аподиктическихъ сужденій уже лежитъ

въ нашемъ понятіи, и что сужденіе, такимъ образомъ, аналитично. Въ самомъ дѣлѣ, мы *должны* прибавить мысленно извѣстный предикатъ къ данному понятію, и эта необходимость сопряжена уже съ самими понятіями. Но вопросъ не въ томъ, что мы *должны мыслить* при данныхъ понятіяхъ, а въ томъ, что мы въ нихъ *дѣйствительно*, хотя-бы только неясно, *мыслимъ*; и тутъ оказывается, что предикатъ хотя и связанъ съ этими понятіями необходимо, но не прямо, а посредствомъ воззрѣнія, которое и должно привзойти.

§ 3.

**Примѣчаніе къ общему раздѣленію сужденій на аналитическія и синтетическія.**

Это раздѣленіе необходимо въ отношеніи критики человѣческаго разсудка, и потому заслуживаетъ быть въ ней *классическимъ*; иначе я не знаю, чтобы оно имѣло значительную пользу въ какомъ-нибудь другомъ отношеніи. Тутъ же я нахожу и причину, почему догматическіе философы, искавшіе источниковъ метафизическихъ сужденій всегда только въ самой метафизикѣ, а не внѣ ея, въ законахъ чистаго разума вообще,—почему они пренебрегали этимъ раздѣленіемъ, которое, кажется, представляется само собою,—и почему знаменитый *Вольфъ* и его остроумный послѣдователь *Баумгартенъ* могли искать въ законѣ противорѣчія доказательствъ для закона о достаточномъ основаніи, который очевидно синтетиченъ. Напротивъ, въ опытахъ о чело-

вѣческомъ разсудкѣ Локка я уже нахожу намекъ на это раздѣленіе. Именно въ 4-й книгѣ, въ 3-й главѣ, въ § 9 и слѣд., онъ говоритъ о различномъ соединеніи представленій въ сужденіяхъ и о ихъ источникахъ, изъ которыхъ одинъ онъ полагаетъ въ тождествѣ и противорѣчій (аналитическія сужденія), а другой—въ существованіи представленій въ субъектѣ (синтетическія сужденія); далѣе признается (въ § 10), что наше познаніе о послѣднемъ источникѣ весьма ограничено и почти совершенно ничтожно. Но въ томъ, что онъ говоритъ объ этомъ родѣ познанія, такъ мало опредѣленности и правильности, что нельзя удивляться, почему никто, не исключая и Юма, не нашель здѣсь повода къ изслѣдованію синтетическихъ положеній. Дѣйствительно, такимъ общимъ и между тѣмъ опредѣленнымъ принципамъ трудно научиться отъ другихъ, которымъ они только неясно представлялись. Нужно сначала дойти до нихъ собственнымъ размышленіемъ,—тогда найдешь ихъ и у другихъ, гдѣ бы прежде ихъ и не замѣтилъ, потому что сами авторы не знали, что въ основаніи ихъ замѣчаній лежитъ какая-нибудь подобная идея. Впрочемъ тѣ, которые сами не размышляютъ, имѣютъ однако достаточно проникательности, чтобы выслѣживать то, что имъ показали; въ томъ, что говорилось ранѣе и въ чемъ прежде никто этихъ идей не находилъ.

---

## ОБЩІЙ ВОПРОСЪ ПРОЛЕГОМЕНЪ: ВОЗМОЖНА-ЛИ ВООБЩЕ МЕТАФИЗИКА?

### § 4.

Если бы дѣйствительно существовала такая метафизика, которая могла бы утверждать себя какъ науку, еслибы можно было сказать: здѣсь метафизика, выучите только ее, и она непреодолимо и неизмѣнно убѣдитъ васъ въ своей истинѣ,—тогда этотъ вопросъ былъ-бы не нуженъ, и оставался-бы только другой, касающійся болѣе упражненія нашей проницательности, нежели доказательства существованія самой вещи,—именно'вопросъ: какъ возможна метафизика, и какъ разумъ ея достигаетъ? Но человѣческій разумъ не былъ такъ счастливъ въ этомъ случаѣ. Нельзя указать ни на одну книгу, какъ указываютъ, напримѣръ, на геометрію Эвклида, и сказать: вотъ метафизика, здѣсь вы найдете важнѣйшую цѣль этой науки—познаніе высочайшаго существа и другого міра, доказанное изъ принциповъ чистаго разума. Хотя, правда, можно указать на многія положенія, которыя достовѣрны аподиктически и никогда не оспаривались, но всѣ они аналитичны и касаются болѣе матерьяла метафизики, нежели расширенія самага познанія, а это расширеніе, между тѣмъ, составляетъ настоящую нашу цѣль въ метафизикѣ (§ 2, в). Можно, пожалуй, привести и нѣсколько синтетическихъ положеній (напр. положеніе о достаточномъ основаніи), которыя всякій охотно допустить, хотя ихъ и нельзя, какъ это бы слѣдовало, доказать изъ одного разума, т. е. *a priori*; но



употребленіе подобныхъ положеній для нашей главной цѣли приводитъ къ столь нетвердымъ и недостовернымъ утвержденіямъ, что постоянно одна метафизика противорѣчила другой, или относительно самихъ утверженій, или же ихъ доказательствъ, чрезъ что уничтожалась для метафизики вообще возможность прочнаго успѣха. Попытки создать такую науку были даже, безъ сомнѣнія, первою причиною возникшаго столь рано скептицизма, въ которомъ разумъ дѣйствуетъ самъ противъ себя такъ насильственно, что подобный образъ мыслей могъ появиться только при совершенномъ отчаяніи достигнуть удовлетворительнаго разрѣшенія важнѣйшихъ задачъ разума. Въ самомъ дѣлѣ, прежде чѣмъ начали методично вопрошать природу, спрашивали только свой отдѣльный разумъ, искусившійся уже въ извѣстной мѣрѣ посредствомъ ежедневнаго опыта; — вѣдь разумъ всегда при насъ, тогда какъ законы природы должны быть обыкновенно съ трудомъ отыскиваемы; — и, такимъ образомъ, метафизика всплывала наверхъ, какъ пѣна, и притомъ такъ, что когда эту пѣну вычерпывали, и она исчезала, — сейчасъ-же показывалась на поверхность другая, которую всегда одни жадно собирали, другіе же, вмѣсто того, чтобы узнать въ глубинѣ причины этого явленія, удовлетворялись тѣмъ, что осмѣивали напрасный трудъ первыхъ.

Существенное и отличительное въ чистомъ математическомъ познаніи ото всякаго другого познанія *a priori* состоитъ въ томъ, что оно должно проистекать совсѣмъ не изъ *понятій*, а всегда только изъ *конструкціи* понятій (Критика, [стр. 713]. Такъ какъ, слѣдовательно,

чистая математика въ своихъ положеніяхъ должна перейти за предѣлы понятія къ тому, что содержится въ соответствующемъ понятію воззрѣніи; то ея положенія не могутъ и не должны никогда получаться чрезъ разложеніе понятій, т. е. аналитически, и поэтому всѣ они синтетичны.

Но я не могу не указать на тотъ вредъ, который произошелъ для философіи отъ того, что было упущено изъ виду это на первый взглядъ легкое и незначительное замѣчаніе. Юмъ, — когда онъ почувствовалъ достойное философіи призваніе бросить свои взоры на все поле чистаго познанія *a priori*, въ которомъ человѣческой разсудокъ являетъ столь великія притязанія, — Юмъ неосмотрительно исключилъ отсюда цѣлую и притомъ самую важную область, именно чистую математику; онъ воображалъ, что ея природа и, такъ сказать, ея конституція основывается на совершенно иныхъ принципахъ, именно на законѣ противорѣчія; и хотя онъ не совершилъ раздѣленія положеній въ такомъ формальномъ и общемъ видѣ и подъ тѣмъ названіемъ, какъ это было сдѣлано мною, однако его мнѣніе было равносильно тому, какъ еслибъ онъ сказалъ, что чистая математика содержитъ только *аналитическія* положенія, метафизика же синтетическія *a priori*. Въ этомъ онъ очень ошибался, и эта ошибка имѣла рѣшительно невыгодныя послѣдствія для всего его пониманія. Не будь ея — онъ не ограничилъ бы своего вопроса о происхожденіи нашихъ синтетическихъ сужденій однимъ своимъ метафизическимъ понятіемъ причинности, а распространилъ бы этотъ вопросъ и на возможность математики *a priori*;

потому что онъ долженъ-бы былъ признать и за нею точно также синтетическій характеръ. А тогда-бы ужъ онъ никакъ не могъ основывать своихъ метафизическихъ положеній на простомъ опытѣ, потому что въ такомъ случаѣ онъ и аксіомы чистой математики подчинилъ-бы также опыту, а для этого онъ былъ слишкомъ проникателенъ. Хорошее общество, въ которомъ тогда очутилась бы метафизика, предохранило бы ее отъ опасности грубаго обращенія; потому что удары, назначаемые для нея, попадали бы и на математику, чего Юмъ не желалъ и не могъ желать; такимъ образомъ этотъ проникательный философъ пришелъ бы къ размышленіямъ въ родѣ тѣхъ, которыми мы теперь занимаемся, но которыя отъ его неподражаемо-прекраснаго изложенія безконечно-бы выиграли.

*Собственно метафизическія сужденія всѣ синтетичны.* Нужно различать принадлежащія къ *метафизикѣ* сужденія отъ собственно *метафизическихъ*. Между первыми очень многія аналитичны, но они служатъ только средствомъ для метафизическихъ сужденій, которыя единственно составляютъ цѣль науки и которыя всегда синтетичны. Если извѣстныя понятія принадлежатъ къ *метафизикѣ*, наприм. понятіе субстанціи, то и сужденія, происходящія изъ простаго разложенія этихъ понятій, необходимо также принадлежатъ къ *метафизикѣ*, наприм. сужденіе: субстанція есть то, что существуетъ только какъ субъектъ и проч.; и посредствомъ многихъ такихъ аналитическихъ сужденій мы стараемся достигнуть опредѣленія понятія. Но анализъ чистаго разсудочнаго понятія (какія содержитъ метафизика) происходитъ не

иначе, какъ и разложеніе всякаго другого, эмпирическаго, понятія, не принадлежащаго къ метафизикѣ (наприм. воздухъ есть упругій газъ, упругость котораго не уничтожается никакою извѣстною степенью холода); поэтому собственно метафизично только понятіе, а не аналитическое сужденіе; дѣйствительно, особенность метафизики заключается въ произведеніи ея познаній *a priori*, которое, такимъ образомъ, должно различаться отъ того, что метафизика имѣетъ общимъ со всѣми другими разсудочными познаніями; такъ наприм. положеніе: все субстанціальное въ вещахъ неизмѣнно — есть синтетическое и собственно метафизическое положеніе.

Когда понятія *a priori*, составляющія матерьялъ метафизики, будутъ сначала собраны по извѣстнымъ принципамъ, — тогда разложеніе этихъ понятій получить большое значеніе; оно даже можетъ быть излагаемо какъ особенная часть (какъ бы *philosophia definitiva*), содержащая только аналитическія, принадлежащія къ метафизикѣ, положенія, отдѣльно ото всѣхъ синтетическихъ положеній, составляющихъ саму метафизику. Въ самомъ дѣлѣ эти разложенія не приносятъ значительной пользы нигдѣ, кромѣ метафизики, т. е. по отношенію къ тѣмъ синтетическимъ положеніямъ, которыя должны быть произведены изъ этихъ, сначала разчлененныхъ, понятій.

Итакъ, заключеніе этого параграфа такое: метафизика имѣетъ дѣло собственно съ синтетическими положеніями *a priori*, и они одни составляютъ ея цѣль, для достиженія которой, правда, она нуждается во всякомъ случаѣ, во многихъ разложеніяхъ ея понятій, слѣдо-

вательно въ аналитическихъ сужденіяхъ; но эти разложенія совершаются не иначе, какъ и во всякомъ другомъ родѣ познанія, когда требуется только уяснить свои понятія чрезъ разчлененіе ихъ. *Произведеніе* же познанія *a priori* какъ въ воззрѣніи, такъ и въ понятіяхъ, и далѣе произведеніе синтетическихъ положеній *a priori*, и притомъ въ *философскомъ* познаніи, — это составляетъ существенное содержаніе метафизики.

Наскучивши, такимъ образомъ, догматизмомъ, который насъ ничему не научаетъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и скептицизмомъ, который совсѣмъ ничего намъ не обѣщаетъ, не обѣщаетъ даже успокоенія въ дозволительномъ незнаніи, побуждаемые важностью искомага познанія и недовѣрчивые ко всякому знанію, которымъ мы думаемъ обладать, или которое намъ предлагаютъ подъ именемъ чистаго разума, — мы принуждены обратиться къ единственному критическому вопросу, который намъ остается, и отвѣтъ на который можетъ обусловить нашъ будущій образъ дѣйствій;—это вопросъ: *возможна ли вообще метафизика?* Но не должно отвѣчать на этотъ вопросъ скептическими возраженіями противъ извѣстныхъ утвержденій какой-нибудь существующей метафизики (потому что мы пока не признаемъ никакой): онъ долженъ быть разрѣшенъ изъ *проблематическаго* еще понятія такой науки.

Въ *Критикѣ чистаго разума* относительно этого вопроса я приступилъ къ дѣлу синтетически, именно такъ, что я дѣлалъ изслѣдованія въ самомъ чистомъ разумѣ, и въ самомъ этомъ источникѣ старался опредѣлить по принципамъ какъ элементы, такъ и законы его чистаго

употребленія. Эта работа трудна и требует отъ читателя рѣшимости вдумываться мало по малу въ такую систему, которая не кладетъ въ основаніе ничего даннаго кромѣ самого разума, и старается, такимъ образомъ, не опираясь ни на какой фактъ, развить познаніе изъ его первоначальныхъ зародышей. *Пролегомены*, напротивъ, должны быть предварительными упражненіями: они должны болѣе указывать, что нужно сдѣлать, чтобы осуществить, если возможно, извѣстную науку, — нежели излагать саму эту науку. Они должны поэтому опираться на что-нибудь достовѣрно извѣстное, откуда можно съ увѣренностью отправиться и достигнуть неизвѣстныхъ источниковъ, открытіе которыхъ не только объяснить намъ то, что мы знали, но и представить вмѣстѣ съ тѣмъ объемъ многихъ познаній, которыя всѣ вмѣстѣ проистекаютъ изъ общихъ источниковъ. Метода пролегомень, въ особенности приготавливающихъ къ будущей метафизикѣ, есть, такимъ образомъ, *аналитическая*.

По счастью, хотя мы не можемъ признать дѣйствительность метафизики какъ науки, однако мы можемъ съ достовѣрностью сказать, что извѣстныя чисто синтетическія познанія *a priori* дѣйствительно намъ даны, именно *чистая математика* и *чистая естественная наука*; потому что обѣ содержатъ положенія, частію аподиктически достовѣрныя изъ одного разума, частію-же такія, которыя по общему признанію, хотя берутся и изъ опыта, однако независимы отъ опыта. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, нѣкоторое, по крайней мѣрѣ *неоспариваемое*, синтетическое познаніе *a priori*, и должны

спрашивать не о томъ, возможно-ли оно (потому что оно дѣйствительно), а только о томъ, какъ оно возможно, чтобы изъ принципа *данной* возможности вывести также возможность и всего прочаго.

## ПРОЛЕГОМЕНЫ. ОБЩІЙ ВОПРОСЪ:

### КАКЪ ВОЗМОЖНО ПОЗНАНІЕ ИЗЪ ЧИСТАГО РАЗУМА?

#### § 5.

Мы видѣли выше важное различіе между аналитическими и синтетическими сужденіями. Возможность аналитическихъ положеній могла быть легко понята; потому что она основывается единственно на законѣ противорѣчія. Возможность синтетическихъ положеній *a posteriori*, т. е. почерпаемыхъ изъ опыта, также не нуждается ни въ какомъ особенномъ объясненіи; потому что самъ опытъ есть ничто иное, какъ непрерывное соединеніе (синтезъ) воспріятій. Намъ остаются, такимъ образомъ, только синтетическія положенія *a priori*, возможность которыхъ должна быть изыскана или изслѣдована, такъ какъ она должна основываться на другихъ принципахъ, помимо закона противорѣчія.

Но намъ здѣсь не нужно искать простой *возможности* такихъ положеній, т. е. спрашивать, возможны ли они. Ибо есть достаточно такихъ положеній, и притомъ данныхъ дѣйствительно съ безспорною достовѣрностью, и такъ какъ наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнемъ съ признанія, что та-

кое синтетическое, но чистое разумное познание дѣйствительно существуетъ; но затѣмъ, однако, мы должны *изслѣдовать* основаніе этой возможности и спросить: *какъ* возможно это познание, съ тѣмъ, чтобы мы могли изъ принциповъ его возможности опредѣлить условія его употребленія, его объемъ и границы. Итакъ, настоящая задача, отъ которой все зависитъ, выраженная съ школьною точностью, такова:

*Какъ возможны синтетическія положенія a priori?*

Выше я выразилъ эту задачу, ради популярности, нѣсколько иначе, именно какъ вопросъ о познаніи изъ чистаго разума; я могъ это сдѣлать безъ ущерба для надлежащаго пониманія, потому что, такъ какъ тутъ дѣло идетъ единственно о метафизикѣ и ея источникахъ, то я надѣюсь, что всякій будетъ помнить, согласно съ предшествовавшими замѣчаніями, что подъ познаніемъ изъ чистаго разума я никогда не разумѣю аналитическое, а всегда только синтетическое \*).

---

\*) Съ успѣхами познанія неизбежно происходитъ, что извѣстныя выраженія, ставшія уже классическими и идущія еще изъ дѣтства науки, въ послѣдствіи должны оказаться недостаточными и дурно прилаженными, и извѣстное новое и болѣе пригодное употребленіе должно подвергнуться опасности смѣшенія со старымъ. Аналитическая метода, насколько она противопоставляется синтетической, есть нѣчто совсѣмъ другое, нежели совокупность аналитическихъ положеній; она означаетъ только, что исходить изъ искомаго какъ изъ даннаго, и восходить къ условіямъ, при которыхъ оныхъ оно возможно. Въ этой методѣ часто пользуются чисто синтетическими положеніями, какъ на примѣръ въ математическомъ анализѣ, и ее лучше бы назвать *регрессивной* методой въ отличіе отъ синтетиче-



Отъ разрѣшенія этой задачи вполне зависитъ существованіе метафизики. Съ какою-бы кто видимостью ни излагалъ свои метафизическія утвержденія, какъ бы онъ ни накоплялъ заключенія на заключенія,—если онъ сначала не отвѣтитъ удовлетворительно на тотъ вопросъ, я имѣю право сказать: все это—пустая беспочвенная философія и ложная мудрость. Ты говоришь посредствомъ чистаго разума и имѣешь притязаніе какъ бы создавать *a priori* познанія, такъ какъ ты не разлагаешь только данныя понятія, а представляешь новыя соединенія, не основанныя на законѣ противорѣчія, и которыя ты будто-бы усматриваешь совершенно независимо ото всякаго опыта;—какъ же ты до этого доходишь, и какъ оправдаешь ты такія притязанія? Ссылаться на согласіе общаго человѣческаго разума, — не можетъ быть тебѣ позволено; ибо это есть свидѣтельство, значеніе котораго основано только на молвѣ толпы.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

Horat.

Но насколько разрѣшеніе этого вопроса необходимо, настолько же оно и трудно; и главная причина, почему его уже давно не постарались разрѣшить, состоитъ въ томъ, что никому и въ голову не приходило, чтобы можно было спрашивать о чемъ-нибудь подобномъ, вторая же причина заключается въ томъ, что удовле-

---

ской или *прогрессивной*. Названіе аналитики встрѣчается еще какъ главная часть логики, именно какъ логика истины, и противопоставляется діалектикѣ, не взирая собственно на то, аналитичны или синтетичны принадлежащія сюда познанія.

творительный отвѣтъ на одинъ этотъ вопросъ требуетъ гораздо болѣе продолжительнаго, глубокаго и труднаго размышленія, нежели любой, самый пространный трудъ по метафизикѣ, общавшій при первомъ появленіи безсмертіе своему автору. И всякій проницательный читатель, обдумавши старательно эту задачу и ея требованія, сначала долженъ утрашиться ея трудности, счесть ее за неразрѣшимую, и—если-бы не было дѣйствительно такого чисто синтетическаго познанія *a priori*—долженъ признать ее даже за совершенно невозможную; это дѣйствительно и случилось съ Давидомъ Юмомъ, хотя онъ, правда, далеко не представлялъ себѣ этого вопроса въ такой общности, въ какой онъ представляется здѣсь и долженъ представляться, чтобы его разрѣшеніе могло имѣть рѣшающее значеніе для всей метафизики. Какъ могу я, говорилъ этотъ проницательный философъ,—какъ могу я, если мнѣ дано извѣстное понятіе, выйти за его предѣлы и связать съ нимъ другое, въ немъ нисколько не заключающееся, и притомъ такъ, какъ будто-бы оно *необходимо* къ нему принадлежало? Только опытъ можетъ дать намъ такія соединенія (такъ заключалъ онъ изъ этой трудности, считая ее за невозможность), и вся эта мнимая необходимость,—или что то-же—принимаемое за нее познаніе *a priori* суть ничто иное, какъ долгая привычка признавать что-нибудь истиннымъ и чрезъ это принимать субъективную необходимость за объективную.

Еслибы читатель сталъ жаловаться на тотъ трудъ, который я ему доставлю разрѣшеніемъ этой задачи,

то пускай попытается разрѣшить ее болѣ легкимъ способомъ. Тогда онъ, можетъ быть, признаетъ себя обязаннымъ тому, кто взялъ на себя за него трудъ такого глубокаго изслѣдованія, и пожалуй даже удивится легкости разрѣшенія сравнительно съ трудностью самаго дѣла; многихъ лѣтъ труда стоило, чтобы эту задачу разрѣшить во всей ея общности (въ математическомъ смыслѣ, т. е. для всѣхъ случаевъ) и затѣмъ представить и въ аналитическомъ видѣ, въ какомъ читатель найдетъ ее здѣсь.

Итакъ всѣ метафизики торжественно и законно увольняются отъ своихъ занятій до тѣхъ поръ, пока они не отвѣтятъ удовлетворительно на вопросъ: *какъ возможны синтетическія познанія a priori?* Ибо только въ этомъ отвѣтѣ состоитъ полномочіе, которое они должны показывать каждый разъ, какъ представляютъ намъ что-нибудь во имя чистаго разума, а безъ этого полномочія они могутъ ожидать только того, что разумные люди, обманутые уже столько разъ, отстраняютъ ихъ безъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія.

Если же они захотятъ заниматься своимъ дѣломъ не какъ *наукой*, а какъ искусствомъ убѣжденій, полезныхъ и доступныхъ общему человѣческому разсудку, то имъ не можетъ быть, конечно; отказано въ этомъ ремеслѣ. Тогда они должны будутъ говорить скромнымъ языкомъ разумной вѣры, должны будутъ признать, что имъ непозволено даже *предполагать*, не говоря уже — *знать*, о чемъ-нибудь, лежащемъ за предѣлами всякаго возможнаго опыта, а что они могутъ только *принимать* что-нибудь (не для умозрительнаго употребленія — отъ

него они должны отказаться—а единственно для практического)—принимать то, что возможно и даже необходимо для управления разсудкомъ и волею въ жизни. Только такимъ образомъ могутъ они носить имя полезныхъ и мудрыхъ людей, и это тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе они откажутся отъ имени метафизиковъ; ибо эти послѣдніе хотятъ быть умозрительными философами и такъ какъ, когда дѣло идетъ о сужденіяхъ *a priori*, нельзя полагаться на пустыя вѣроятности (такъ какъ апріорность познанія предполагаетъ его необходимость), то имъ и не можетъ быть позволено играть въ предположенія, а ихъ утвержденія должны быть или наукою или же совсѣмъ ничѣмъ.

Можно сказать, что вся трансцендентальная философія, необходимо предшествующая всякой метафизикѣ, сама есть ничто иное, какъ полное разрѣшеніе предложенной здѣсь задачи, только въ систематическомъ порядкѣ, и во всѣхъ подробностяхъ, такъ что до сихъ поръ еще не было никакой трансцендентальной философіи. Ибо то, что носить это названіе, есть собственно часть метафизики, тогда какъ настоящая трансцендентальная философія должна еще только вывести возможность метафизики и, слѣдовательно, должна ей предшествовать. Если нужна цѣлая наука, лишенная всякой посторонней помощи и, слѣдовательно, совершенно новая—нужна для того только, чтобы удовлетворительно отвѣтить на одинъ единственный вопросъ—то нечего удивляться, что разрѣшеніе этого вопроса сопряжено съ большими трудностями и даже съ нѣкоторою темнотою.

Приступая къ этому разрѣшенію и слѣдуя аналитической методѣ, въ которой предполагается, что такія познанія изъ чистаго разума дѣйствительно существуютъ,—мы можемъ ссылаться только на двѣ *теоретическія науки* (только о такихъ здѣсь и рѣчь),—именно на *чистую математику* и *чистую естественную науку*; потому что только онѣ могутъ представлять намъ предметъ въ (чувственномъ) созерцаніи и чрезъ это, въ случаѣ познанія *a priori*, могутъ показать его истинность или согласіе его съ объектомъ *in concreto*, т. е. его *дѣйствительность*, отъ которой затѣмъ и можно перейти аналитическимъ путемъ къ основанію ея возможности. Это очень облегчаетъ дѣло—когда общія разсужденія не только примѣняются къ фактамъ, но и исходятъ отъ нихъ, тогда такъ при синтетической методѣ они должны быть выведены совершенно абстрактно изъ понятій.

Но, чтобы отъ этихъ дѣйствительныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ обоснованныхъ познаній *a priori* перейти къ возможной, искомой нами, метафизикѣ какъ наукѣ, мы должны въ свой главный вопросъ включить и естественную основу такой науки, то есть то, что служить ей поводомъ и, въ качествѣ естественно даннаго, хотя и сомнительнаго въ своей истинности познанія *a priori*, лежитъ въ основаніи метафизики (обыкновенно это названіе дается такимъ познаніямъ, которыя обрабатываются безо всякаго критическаго изслѣдованія ихъ возможности). Такимъ образомъ мы будемъ отвѣчать послѣдовательно на главный трансцендентальный вопросъ, раздѣливши его на четыре другіе вопроса:

- 1) *Какъ возможна чистая математика?*
- 2) *Какъ возможно чистое естествовѣдѣніе?*
- 3) *Какъ возможна метафизика вообще?*
- 4) *Какъ возможна метафизика какъ наука?*

Можно видѣть, что, хотя разрѣшеніе этихъ задачъ главнымъ образомъ должно представить существенное содержаніе критики, однако оно имѣетъ и нѣчто свое особенное, достойное вниманіе уже само по себѣ,—именно то, что здѣсь отыскиваются источники данныхъ наукъ въ самомъ разумѣ и чрезъ это на самомъ дѣлѣ изслѣдуется и измѣряется способность разума къ апіорному познанию; такимъ образомъ сами эти науки выигрываютъ, если не относительно своего содержанія, то относительно своего правильного употребленія и, уясняя посредствомъ своего общаго происхожденія нашъ высшій вопросъ, онѣ вмѣстѣ съ тѣмъ даютъ поводъ къ лучшему уясненію ихъ собственной природы.

## ГЛАВНАГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАГО ВОПРОСА

### Часть первая:

#### КАКЪ ВОЗМОЖНА ЧИСТАЯ МАТЕМАТИКА?

#### § 6.

Тутъ мы имѣемъ дѣло съ великимъ и испытаннымъ познаниемъ, объемъ котораго и теперь изумительно обширенъ, въ будущемъ же обѣщаетъ безграничное расширеніе,—съ познаниемъ, имѣющимъ въ себѣ совершенно аподиктическую достовѣрность, т. е. абсолютную

необходимость, не основанномъ, слѣдовательно, ни на какихъ опытныхъ основаніяхъ, представляющимъ собою, поэтому, чистый продуктъ разума,—и наконецъ сверхъ того — съ познаніемъ вполне синтетическимъ: какъ же возможно человѣческому разуму произвести такое познаніе совершенно *a priori*? Не предполагаетъ-ли эта способность,—такъ какъ она не опирается и не можетъ опираться на опытъ,—не предполагаетъ-ли она какой-нибудь апіорной основы познанія, которая лежитъ глубоко скрытою, но должна открыться чрезъ эти свои дѣйствія, если только прослѣдить прилежно ихъ первыя начала?

### § 7.

Но мы находимъ, что математическое познаніе имѣетъ ту особенность, что оно должно представить свое понятіе сначала въ воззрѣніи (*Anschauung*), и притомъ *апіорномъ* или чистомъ, а не эмпирическомъ: безъ этого средства математика не можетъ сдѣлать ни шагу; поэтому ея сужденія всегда *воззрительны* (*intuitiv*), тогда какъ философія должна удовлетворяться *дискурсивными* сужденіями *изъ однихъ понятій* и можетъ только пояснять свои аподиктическія ученія воззрѣніемъ, но никогда не выводитъ ихъ изъ него. Это наблюдение относительно природы математики уже даетъ намъ указаніе на первое и высшее условіе ея возможности, именно: въ ея основаніи должно лежать какое-нибудь *чистое воззрѣніе*, въ которомъ она можетъ представлять всѣ свои понятія *конкретно* и между тѣмъ *a priori*, или,

какъ это называютъ, *конструировать* ихъ. Если мы можемъ отыскать это чистое воззрѣніе и его возможность, то отсюда легко объяснится, какъ возможны въ чистой математикѣ синтетическія положенія *a priori* и, слѣдовательно, какъ возможна сама эта наука; ибо, какъ эмпирическое воззрѣніе безъ труда позволяетъ расширять синтетически въ опытѣ понятіе, составленное нами о какомъ-либо предметѣ воззрѣнія, расширять его новыми предикатами, которые доставляются самимъ воззрѣніемъ,—такъ будетъ это и въ чистомъ воззрѣніи, съ тою только разницей, что тутъ синтетическое сужденіе уже аподиктично и достоверно *a priori*, потому что содержитъ въ себѣ то, что необходимо находится въ чистомъ воззрѣніи *a priori*, которое, какъ такое, неразрывно связано съ понятіемъ *прежде всякаго опыта* или отдѣльнаго воспріятія; опытное же синтетическое сужденіе, напротивъ, достоверно только эмпирически, *a posteriori*, потому что содержитъ только то, что встрѣчается въ случайномъ эмпирическомъ воззрѣніи.

§ 8.

Однако съ этимъ шагомъ трудность, кажется, скорѣе возрастаетъ, чѣмъ уменьшается. Теперь вопросъ выражается такъ: *какъ возможно созерцать что-либо a priori?* Созерцаніе (воззрѣніе) есть представленіе, какъ бы непосредственно зависящее отъ присутствія предмета. Поэтому кажется невозможнымъ созерцать *первоначально a priori*, такъ какъ тогда созерцаніе должно происходить безъ всякаго предмета — настоящаго или преж-



няго, къ которому бы оно относилось, — и, слѣдовательно, не можетъ быть созерцаніемъ. Нѣкоторыя *понятія*, правда, именно тѣ, которыя содержатъ только мышленіе предмета вообще, могутъ составляться нами совершенно *a priori*, безъ всякаго непосредственнаго отношенія къ предмету, наприм. понятіе величины, причины и т. д.; но даже и они, чтобы получить значеніе и смыслъ, нуждаются въ извѣстномъ *конкретномъ* употребленіи, т. е. въ примѣненіи къ какому-либо воззрѣнію, дающему имъ какой-нибудь предметъ. Но какъ же можетъ воззрѣніе предмета предшествовать самому предмету?

§ 9.

Если бы въ нашемъ созерцаніи должны были представляться вещи такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ; тогда не было бы совсѣмъ никакого воззрѣнія *a priori*, а было бы только эмпирическое. Ибо то, что содержится въ предметѣ самомъ по себѣ, — я могу узнать только тогда, когда онъ у меня на лицо, когда онъ мнѣ данъ. Правда и тогда не понятно, какимъ образомъ воззрѣніе настоящей вещи позволяетъ мнѣ познать ее саму въ себѣ, — такъ какъ вѣдь не могутъ же ея свойства перейти въ мое представленіе; но если допустить эту возможность, то такое воззрѣніе во всякомъ случаѣ не будетъ происходить *a priori*, т. е. прежде, чѣмъ мнѣ представится предметъ; иначе нельзя придумать никакого основанія для отнесенія моего представленія къ предмету, — развѣ только допустить вдохновеніе. Такимъ образомъ, чтобы мое воззрѣніе предшествовало какъ по-

знание *a priori* дѣйствительному предмету,—это возможно только въ томъ единственномъ случаѣ, если это воззрѣніе не содержитъ ничего, кромѣ формы чувственности,— формы, предшествующей въ нашемъ субъектѣ всякимъ дѣйствительнымъ впечатлѣніямъ, получаемымъ нами отъ предметовъ. Ибо, что предметы чувствъ могутъ быть созерцаемы только согласно съ этой формой чувственности,—это я могу знать *a priori*. Отсюда слѣдуетъ: положенія, касающіяся только этой формы чувственного воззрѣнія, будутъ возможны и пригодны для предметовъ чувствъ; точно также наоборотъ: воззрѣнія, возможные *a priori*, никогда не касаются другихъ вещей, кромѣ предметовъ нашихъ чувствъ.

§ 10.

Такимъ образомъ, мы можемъ созерцать *a priori* вещи только посредствомъ формы чувственного созерцанія, въ которой при этомъ мы можемъ признавать вещи только такими, какими онѣ намъ (нашимъ чувствамъ) являются, а не такими, каковы онѣ сами по себѣ; это предположеніе необходимо, если должно допустить возможность синтетическихъ положеній *a priori*,—въ случаѣ же ихъ дѣйствительнаго существованія оно необходимо для того, чтобы понять и заранѣе опредѣлить ихъ возможность.

Пространство и время—вотъ тѣ воззрѣнія, которыя чистая математика полагаетъ въ основу всѣхъ своихъ познаній и сужденій, являющихся сразу—и аподиктическими, и необходимыми; ибо математика должна представлять свои понятія сначала въ воззрѣніи, а чистая

математика въ чистомъ воззрѣннн, т. е. она должна ихъ конструировать, безъ чего (такъ какъ она не можетъ дѣйствовать аналитически, чрезъ разложеніе понятій, а лишь синтетически), ей нельзя сдѣлать ни шагу, потому что только въ чистомъ воззрѣннн можетъ быть дана матерія для синтетическихъ сужденій *a priori*. Геометрія кладетъ въ основу чистое воззрѣніе пространства. Ариѳметика производитъ свои числовыя понятія чрезъ послѣдовательное прибавленіе единицъ во времени; но въ особенности чистая механика можетъ производить свои понятія о движеніи только посредствомъ представленія времени. Но оба представленія суть только воззрѣннн; дѣйствительно, если изъ эмпирическихъ воззрѣннн тѣль и ихъ измѣненій (движеній) исключить все эмпирическое, именно принадлежащее къ ощущенію, то останутся только пространство и время, которыя суть, такимъ образомъ, чистыя воззрѣннн, лежащія *a priori* въ основаннн эмпирическихъ, и поэтому сами они не могутъ никогда быть исключены; но именно то, что они суть чистыя воззрѣннн *a priori*, доказываетъ, что они суть только формы нашей чувственности, предшествующія всякому эмпирическому воззрѣннн, т. е. воспріятію дѣйствительныхъ предметовъ,—формъ, посредствомъ которыхъ предметы могутъ быть познаваемы *a priori*, но только такъ, какъ они намъ являются.

## § II.

Задача настоящаго отдѣла, такимъ образомъ разрѣшена. Чистая математика, какъ синтетическое познаніе *a priori*, возможна только потому, что она относится

исключительно къ однимъ предметамъ чувствъ, эмпирическое воззрѣніе которыхъ основывается на чистомъ воззрѣніи (пространства и времени) и притомъ *a priori*; а можетъ оно основываться на такомъ чистомъ воззрѣніи потому, что это послѣднее есть только форма чувственности, предшествующая дѣйствительному явленію предметовъ, обуславливая это явленіе. Однако эта способность созерцать *a priori* касается не матеріи явленія, т. е. не ощущенія,—потому что оно составляетъ эмпирическое содержаніе явленія,—а только формы его: пространства и времени. Если-бы кто сталъ сомнѣваться въ томъ, что пространство и время суть опредѣленія, нисколько не касающіяся вещей самихъ по себѣ, а только ихъ отношеній къ чувственности,—если-бы кто въ этомъ усумнился, то я бы спросилъ: какъ возможна въ такомъ случаѣ апріорность нашихъ воззрѣній пространства и времени, т. е. почему прежде всякаго знакомства съ вещами, прежде, чѣмъ онѣ намъ даны,—почему можемъ мы знать, каково будетъ ихъ воззрѣніе? Но это дѣлается вполне понятнымъ, какъ скоро признать пространство и время только формальными условіями нашей чувственности, а предметы—простыми явленіями; потому что тогда форма явленія, т. е. чистое воззрѣніе, можетъ во всякомъ случаѣ представляться изъ насъ самихъ, т. е. *a priori*.

§ 12.

Для поясненія и подтвержденія обратимся только къ обыкновенной и необходимой методѣ геометровъ. Всѣ доказательства полного равенства двухъ данныхъ фи-

гурь (когда одна во всѣхъ своихъ частяхъ можетъ занять мѣсто другой) сводятся въ концѣ къ тому, что онѣ другъ друга покрываютъ; а это очевидно есть нечто иное, какъ синтетическое положеніе, основанное на непосредственномъ возрѣніи, которое должно быть дано чисто и *a priori*, такъ какъ иначе положеніе не могло-бы считаться достовѣрнымъ аподиктически, а имѣло бы только эмпирическую достовѣрность. Тогда бы можно было только сказать: каждый разъ замѣчалось, что дѣло происходитъ такимъ образомъ, и это имѣло бы значеніе лишь настолько, насколько простиралось до сихъ поръ наше наблюденіе. Что полное пространство (т. е. не ограничивающее собою другого пространства) имѣетъ три измѣренія, и что пространство вообще не можетъ имѣть большаго числа измѣреній,—это опирается на томъ положеніи, что въ одной точкѣ могутъ пересѣкаться подъ прямымъ угломъ не болѣе какъ три линіи; а это положеніе никакъ не можетъ быть доказано изъ понятій, но основывается непосредственно на возрѣніи, и притомъ на чистомъ апіорномъ, такъ какъ оно достовѣрно аподиктически. Тотъ постулатъ, что линія можетъ быть продолжена до безконечности (*in indefinitum*), или что рядъ измѣненій (наприм. пройденныя движеніемъ пространства) можетъ продолжаться безконечно, — такой постулатъ предполагаетъ представленіе пространства и времени, зависящее только отъ возрѣнія, именно насколько оно само по себѣ ничѣмъ не ограничено; потому что изъ понятій нельзя-бы было заключить ничего подобнаго. Такъ, дѣйствительно въ основѣ математики лежатъ чис-

тыя воззрѣнія *a priori*, дѣлающія возможными ея синтетическія аподиктическія положенія; поэтому наша трансцендентальная дедукція понятій пространства и времени объясняетъ вмѣстѣ съ тѣмъ возможность чистой математики, которую пожалуй можно допустить, но никакъ нельзя понять безъ такой дедукціи и безъ признанія слѣдующаго положенія: все, что можетъ быть дано нашимъ чувствамъ (внѣшнимъ въ пространствѣ, внутреннему — во времени) созерцается нами только такъ, какъ оно намъ является, а не какъ оно есть само по себѣ.

§ 13.

Тѣ, которые никакъ не могутъ отдѣлаться отъ понятія, что пространство и время суть дѣйствительныя свойства вещей самихъ по себѣ,—пусть попробуютъ свое остроуміе на слѣдующемъ ниже парадоксѣ; и если ихъ попытки разрѣшить его останутся безуспѣшны, то пусть признаются, освободившись хоть на нѣсколько мгновеній отъ предразсудковъ,—пусть признаются, что низведеніе пространства и времени въ простыя формы нашего чувственного воззрѣнія можетъ быть и имѣть основаніе.

Если двѣ вещи во всѣхъ своихъ частяхъ, которыя только могутъ быть узнаны въ каждой отдѣльно (т. е. во всѣхъ опредѣленіяхъ величины и качества), — если онѣ вполне одинаковы, то вѣдь должно слѣдовать, что во всѣхъ случаяхъ и отношеніяхъ одинъ изъ этихъ предметовъ можетъ быть замѣщенъ другимъ, такъ что обмѣнъ не произведетъ никакого различія. Такъ это и есть относительно плоскихъ фигуръ въ геометріи; но

въ различныхъ сферическихъ фигурахъ, несмотря на полное ихъ внутреннее согласованіе, оказывается такое внѣшнее отношеніе, по которому одна фигура никакъ не можетъ быть замѣщена другою; такъ напримѣръ два сферическіе треугольника обоихъ полушарій, имѣющіе общимъ основаніемъ извѣстную дугу экватора, могутъ быть вполне равны и сторонами и углами, такъ что если описывать въ отдѣльности и подробно одинъ изъ нихъ, то не найдется ничего такого, чего бы не было также и въ описаніи другого; и между тѣмъ одинъ не можетъ быть поставленъ на мѣсто другого (именно въ противоположномъ полушаріи); и тутъ вѣдь есть какое-то *внутреннее* различіе обоихъ треугольниковъ, которое не можетъ быть показано разсудкомъ, какъ внутреннее, а открывается только чрезъ внѣшнее отношеніе въ пространствѣ. Но я приведу болѣе обыкновенные случаи, взятые изъ ежедневной жизни.

Что можетъ быть болѣе похоже на мою руку или на мое ухо, какъ ихъ изображенія въ зеркалѣ? И однако такую руку, какая видится въ зеркалѣ, я не могу поставить на мѣсто ея оригинала; потому что если это была правая рука, то въ зеркалѣ будетъ лѣвая, и изображеніе праваго уха будетъ лѣвымъ, и никогда не можетъ его замѣстить. Тутъ нѣтъ никакихъ внутреннихъ различій, мыслимыхъ для разсудка; а между тѣмъ эти различія внутреннія, какъ показываютъ чувства: лѣвая и правая руки, не смотря на все свое подобіе и равенство, не могутъ быть заключены между одинакими границами (не могутъ совпасть); перчатка одной руки не можетъ быть употребляема для другой. Какое же

будеть разрѣшеніе? Эти предметы не суть представленія вещей, каковы онѣ сами по себѣ и какими-бы ихъ представлялъ чистый разумъ, а они суть чувственныя воззрѣнія, т. е. явленія, возможность которыхъ основывается на отношеніи неизвѣстныхъ по себѣ (an sich) вещей къ чему-то другому, именно къ нашей чувственности. Форма внѣшняго воззрѣнія этой чувственности есть пространство, а внутреннее опредѣленіе всякаго пространства зависитъ только отъ опредѣленія внѣшнихъ отношеній къ цѣлому пространству, котораго каждое есть часть (отношенія къ внѣшнему чувству), т. е. часть возможна только посредствомъ цѣлаго; а это имѣетъ мѣсто только относительно однихъ явленій, а никакъ не относительно вещей самихъ по себѣ, какъ предметовъ чистаго разсудка. Поэтому мы не можемъ объяснить различіе подобныхъ и равныхъ, но не совпадающихъ вещей (напр. раковинъ улитокъ съ противоположными по направленію извилинами), никакимъ однимъ понятіемъ; это различіе понятно только чрезъ отношеніе къ правой и лѣвой рукѣ, которое дается непосредственнымъ воззрѣніемъ.

#### Примѣчаніе I.

Чистая математика, и именно чистая геометрія можетъ имѣть объективную реальность только подъ тѣмъ условіемъ, что она относится единственно къ предметамъ чувствъ, а относительно ихъ твердо установлено положеніе: что наше чувственное представленіе никакъ не есть представленіе вещей самихъ по себѣ, а только такихъ, какими онѣ намъ являются. Отсюда слѣдуетъ,



что положенія геометріи не суть опредѣленія какихъ-нибудь созданій нашей фантазіи, которыя нельзя бы было отнести съ достовѣрностью къ дѣйствительнымъ предметамъ, но что эти положенія необходимо примѣняются къ пространству, а потому и ко всему, что въ немъ встрѣчается, такъ какъ пространство есть ничто иное, какъ форма всѣхъ внѣшнихъ явленій, въ которой одной только могутъ быть намъ даны чувственные предметы. Возможность внѣшнихъ явленій основывается на чувственномъ возрѣніи, форму котораго геометрія кладетъ себѣ въ основу; такимъ образомъ эти явленія не могутъ никогда ничего содержать кромѣ того, что имъ предписываетъ геометрія. Совсѣмъ иначе было-бы, если бы чувства должны были представлять предметы такъ, какъ они суть сами по себѣ. Ибо тогда изъ представленія пространства, которое со всякими его свойствами геометръ кладетъ въ основу своего познанія,—изъ этого представленія еще далеко не слѣдовало-бы, что все это вмѣстѣ съ выводимыми отсюда заключеніями такъ и существуетъ дѣйствительно въ природѣ. Пространство геометра считали-бы за простую выдумку и не придавали-бы ему никакого объективнаго значенія, потому что никакъ нельзя понять, почему вещи должны необходимо согласоваться съ тѣмъ образомъ, который мы составляемъ о нихъ заранѣе и сами собою. Но если этотъ образъ или, лучше, это формальное созерцаніе есть существенное свойство нашей чувственности, чувственность же эта представляетъ не вещи сами по себѣ, а только ихъ явленія,—то становится вполне понятнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ неопровержимо

доказаннымъ: что всѣ внѣшніе предметы нашего чув- ственнаго міра необходимо должны согласоваться во всей точности съ положеніями геометріи, такъ какъ сама чувственность дѣлаетъ возможными эти предметы, какъ простыя явленія, только посредствомъ своей фор- мы внѣшняго воззрѣнія (пространство), которою зани- маются геометры. Всегда останется замѣчательнымъ явленіемъ въ исторіи философіи, что было время, когда даже геометры, бывшіе вмѣстѣ съ тѣмъ философами, начали сомнѣваться если не въ правильности своихъ положеній, насколько они касаются только простран- ства, то въ объективномъ значеніи и примѣненіи къ при- родѣ самаго этого понятія и всѣхъ его геометричес- кихъ опредѣленій; они опасались, не состоитъ ли линія въ природѣ изъ физическихъ точекъ, а слѣдовательно истинное пространство въ объектѣ—изъ простыхъ час- тей, тогда какъ то пространство, которое мыслить гео- метръ, нисколько изъ этого не состоитъ. Они не зна- ли, что только это мыслимое пространство дѣлаетъ воз- можнымъ физическое, т. е. протяженіе самой матеріи; что пространство никакъ не есть свойство вещей са- михъ по себѣ, а только форма нашего чувственнаго представленія; что всѣ предметы въ пространствѣ суть только явленія, т. е. не вещи сами по себѣ, а пред- ставленія нашего чувственнаго созерцанія; что, такъ какъ пространство, мыслимое геометромъ, есть въ точ- ности форма чувственнаго созерцанія, находимая нами въ себѣ *a priori* и содержащая основаніе для возмож- ности всѣхъ внѣшнихъ явленій (по ихъ формѣ),—то эти явленія необходимо и во всей точности должны согла-

соваться съ положеніями геометра, которыя онъ выводитъ не изъ какого-нибудь выдуманнаго понятія, а изъ самой субъективной основы всѣхъ внѣшнихъ явленій, именно изъ самой чувственности. Только этимъ и никакимъ другимъ способомъ можетъ геометръ быть обезпеченъ относительно несомнѣнной объективной реальности своихъ положеній противъ нападковъ поверхностной метафизики, не восходящей до источниковъ своихъ понятій.

### Примѣчаніе II.

Все, что намъ дается какъ предметъ, должно быть дано намъ въ воззрѣніи. Но всякое наше воззрѣніе происходитъ только посредствомъ чувствъ; разсудокъ ничего не созерцаетъ, а только рефлектируетъ. А такъ какъ теперь доказано, что чувства никогда и ни въ чемъ не дозволяютъ намъ познавать вещей самихъ въ себѣ, а только ихъ явленія, которыя суть просто представленія чувственности, — то, слѣдовательно, всѣ тѣла вмѣстѣ съ пространствомъ, въ которомъ они находятся, должны быть признаваемы только за простыя представленія въ насъ самихъ, и не существуютъ нигдѣ иначе, какъ только въ нашихъ мысляхъ. “Но не есть ли это очевидный идеализмъ?”

Идеализмъ состоитъ въ утвержденіи, что существуютъ только мыслящія существа, а что остальные вещи, которыя мы думаемъ воспринимать въ воззрѣніи, суть только представленія мыслящихъ существъ, не имѣющія внѣ ихъ на самомъ дѣлѣ никакого соответствующаго предмета. Я же, напротивъ, говорю: намъ даны ве-

щи въ качествѣ находящихся внѣ насъ предметовъ нашихъ чувствъ, но о томъ, каковы онѣ могутъ быть сами по себѣ, мы ничего не знаемъ, а знаемъ только ихъ явленія, т. е. представленія, которыя онѣ въ насъ производятъ, дѣйствуя на наши чувства. Слѣдовательно я признаю во всякомъ случаѣ, что внѣ насъ существуютъ тѣла, т. е. вещи, хотя сами по себѣ совершенно намъ неизвѣстныя, но о которыхъ мы знаемъ по представленіямъ, возбуждаемымъ въ насъ ихъ вліяніемъ на нашу чувственность и получающимъ отъ насъ названіе тѣлъ,—названіе, означающее, такимъ образомъ, только явленіе того для насъ неизвѣстнаго, но тѣмъ не менѣе дѣйствительнаго, предмета. Можно ли же назвать это идеализмомъ? Это его прямая противоположность.

Что не смотря на дѣйствительное существованіе внѣшнихъ вещей, о множествѣ ихъ предикатовъ можно сказать: они не принадлежатъ къ этимъ вещамъ самимъ по себѣ, а только къ ихъ явленіямъ, и внѣ нашего представленія не имѣютъ никакого собственнаго существованія,—это было еще за долго до временъ Локка, но въ особенности стало послѣ него общепринятымъ и признаннымъ мнѣніемъ. Сюда принадлежатъ теплота, цвѣтъ, вкусъ и проч. А что я по важнымъ причинамъ причислилъ къ простымъ явленіямъ сверхъ этихъ и остальные качества тѣлъ, называемыя *первичными*, какъ то: протяженіе, мѣсто, пространство вообще со всѣмъ, къ нему принадлежащимъ (непроницаемость или матеріальность, форма и проч.)—такъ не допускать этого нѣтъ ни малѣйшаго основанія, и какъ тотъ, кто признаетъ, что цвѣта суть не свойства предмета самаго по

себѣ, а только видоизмѣненія зрительнаго чувства, не можетъ называться за это идеалистомъ,—такъ и мое ученіе не можетъ называться идеалистическимъ за то, что я считаю не одни эти, но даже *всѣ свойства составляющія созерцательный образъ тѣла*,—принадлежащими только къ его явленію; вѣдь существованіе являющейся вещи чрезъ это не отрицается, какъ въ настоящемъ идеализмѣ, а показывается только, что мы посредствомъ чувствъ никакъ не можемъ познать этой вещи, какова она есть сама по себѣ:

Я бы очень хотѣлъ знать, каковы же должны быть мои утвержденія, чтобы не содержать въ себѣ идеализма. Безъ сомнѣнія я долженъ былъ сказать, что представленіе пространства не просто соотвѣтствуетъ отношенію нашей чувственности къ предметамъ (потому что это я сказалъ), но что это представленіе даже вполне подобно самому предмету; но такое утвержденіе для меня такъ же бессмысленно какъ и то, что ощущеніе краснаго, напримѣръ, имѣетъ подобіе со свойствомъ киновари, возбуждающей во мнѣ это ощущеніе.

### Примѣчаніе III.

Отсюда легко отразить ничтожное возраженіе, которое я предвижу: именно, что чрезъ идеальность пространства и времени весь чувственный міръ превратился бы въ чистый призракъ. Послѣ того какъ сначала всякое философское пониманіе природы чувственнаго познанія было извращено тѣмъ, что чувственность признали только за смутный родъ представленія, по которому

мы все-таки познаемъ вещи, какъ онѣ суть, и только не имѣемъ возможности въ этомъ нашемъ представленіи привести все къ ясному сознанию; и когда нами, напротивъ, было доказано, что отличіе чувственности состоитъ вовсе не въ этомъ логическомъ различіи ясности или неясности, а въ генетическомъ различіи самаго происхожденія, такъ какъ чувственное познаніе совсѣмъ не представляетъ вещи, какъ онѣ суть, а только какъ онѣ дѣйствуютъ на наши чувства, такъ что этимъ даются разсудку для рефлексіи только явленія, а не сами вещи: послѣ этой то необходимой поправки возбуждается возраженіе, основанное на непростительномъ и почти преднамѣренномъ извращеніи, — то возраженіе, что будто бы всѣ вещи чувственнаго міра превращаются моимъ ученіемъ въ чистый призракъ.

Когда намъ только дано явленіе, мы еще вполне свободны въ своемъ сужденіи о немъ. Это явленіе основано на чувствахъ, сужденіе же на разсудкѣ, и спрашивается только, есть ли въ опредѣленіи предмета истина, или нѣтъ? А различіе между истинною и призракомъ познается не изъ свойства представленій, относимыхъ къ предметамъ, такъ какъ оно у обоихъ одинаково, а изъ соединенія ихъ по тѣмъ правиламъ, которыя опредѣляютъ связь представленій въ понятіи объекта и возможность ихъ сосуществованія въ опытѣ. И это зависитъ совсѣмъ не отъ явленій, если наше познаніе принимаетъ призракъ за истину, т. е. если созерцаніе, дающее намъ объектъ, принимается за понятіе предмета или его существованія, которое можетъ быть мыслимо только разсудкомъ. Чувства представляютъ

намъ ходъ планеть то поступательнымъ, то отступательнымъ, и тутъ нѣтъ ни обмана ни истины, такъ какъ пока мы помнимъ, что это только явленіе, мы не произносимъ никакого сужденія объ объективномъ свойствѣ этихъ движеній. Но когда разсудокъ забываетъ предостеречь, чтобы это субъективное представленіе не было принято за объективное, вслѣдствіе чего легко возникаетъ ложное сужденіе,—тогда говорятъ: *кажется*, что планета идетъ назадъ; но въ этомъ *кажется* виноваты не чувства, а разсудокъ, такъ какъ только ему приходится произносить объективное сужденіе о явленіи.

Такимъ образомъ, если мы даже совѣмъ не размышляемъ о происхожденіи нашихъ представленій и соединяемъ въ пространствѣ и времени наши чувственные созерцанія, что бы они ни содержали, по правиламъ общей связи всякаго познанія въ опытѣ,—то, смотря по тому, поступаемъ ли мы неосторожно, или же предусмотрительно,—можетъ возникнуть обманчивый призракъ, или же истина; это касается только употребленія чувственныхъ представленій въ разсудкѣ, а не ихъ происхожденія. Точно также, если я считаю всѣ представленія чувствъ вмѣстѣ съ ихъ формой—пространствомъ и временемъ—за ничто болѣе, какъ за явленія; если я признаю пространство и время только за форму чувственности, совѣмъ не существующую внѣ этой чувственности въ самихъ объектахъ, и если я пользуюсь этими представленіями только по отношенію къ возможному опыту;—то тутъ нѣтъ ни малѣйшаго повода къ заблужденію, и въ моемъ признаніи этихъ представленій за простыя явленія не заключается еще признанія

ихъ призрачности; потому что, не смотря на то, они могутъ правильно соотноситься въ опытѣ по законамъ истины. Такимъ образомъ всѣ геометрическія положенія о пространствѣ примѣняются равно ко всѣмъ предметамъ чувствъ и, слѣдовательно, ко всему возможному опыту,—признаю ли я пространство за простую форму чувственности, или же за свойство самихъ вещей; хотя только въ первомъ случаѣ я могу понять, какъ возможно знать *a priori* эти положенія обо всѣхъ предметахъ внѣшняго опыта; затѣмъ по отношенію ко всякому возможному опыту все остается такъ, какъ если-бы я нисколько не расходился въ этомъ вопросѣ съ общимъ мнѣніемъ.

Но когда-бы я рѣшился выйти съ своими понятіями пространства и времени за предѣлы всякаго возможнаго опыта, что и неизбежно, если выдавать эти понятія за свойства вещей самихъ по себѣ (ибо что мнѣ помѣшаетъ прилагать мои понятія къ этимъ вещамъ даже и въ томъ случаѣ, если-бы мои чувства были иначе устроены и не годились-бы къ такому воспріятію?)—тогда могло бы произойти всякое заблужденіе, основанное на видимости, такъ какъ я въ этомъ случаѣ придавалъ-бы моему субъективному условію созерцанія вещей, имѣющему несомнѣнно значеніе только для всѣхъ чувственныхъ предметовъ и поэтому для всего возможнаго опыта,—придавалъ бы этому субъективному условію всеобщее значеніе, относя его къ вещамъ самимъ по себѣ, вмѣсто того, чтобы ограничить условіями опыта.



Такимъ образомъ мое ученіе объ идеальности пространства и времени не только не дѣлаетъ всего чувственнаго міра простыми призраками, но, напротивъ оно есть единственное средство, чтобы обезпечить дѣйствительность одного изъ важнѣйшихъ познаній, именно апріорной математики, которую иначе можно бы было считать за простую выдумку; дѣйствительно, безъ признанія этой идеальности было-бы совершенно невозможно доказать, что наши воззрѣнія пространства и времени, не взятыя ни изъ какого опыта, а между тѣмъ лежащія *a priori* въ нашемъ представленіи,—что эти воззрѣнія не суть только произвольныя бредни, которымъ не соотвѣтствуетъ, по крайней мѣрѣ адекватно, никакой предметъ,—а въ такомъ случаѣ и геометрія была бы чисто призрачнымъ знаніемъ; напротивъ, ея безспорная достовѣрность относительно всѣхъ предметовъ чувственнаго міра могла быть нами выведена именно изъ того, что всѣ эти предметы суть только явленія.

Во вторыхъ, эти мои принципы, опредѣляющіе чувственныя представленія какъ явленія, не только не превращаютъ этимъ опыта изъ истины въ призракъ, но, напротивъ, они представляютъ собою единственное предохранительно средство противъ трансцендентальной видимости (Schein), обманывавшей издавна метафизику и приводившей ее къ дѣтскому стремленію — гоняться за мыльными пузырями, принимая явленія, т. е. простыя представленія, за вещи сами по себѣ,—откуда возникли всѣ тѣ замѣчательныя антиноміи разума, о которыхъ я упомяну впослѣдствіи и которыя разрѣша-

ются тѣмъ единственнымъ замѣчаніемъ, что явленіе истинно, только пока употребляется въ опытѣ, какъ скоро-же оно выходитъ за его предѣлы и становится трансцендентнымъ, — оно не производитъ ничего, кромѣ чистаго призрака.

Итакъ, я оставляю вещамъ, представляемымъ нами посредствомъ чувствъ, ихъ дѣйствительность и ограничиваю только наше чувственное воззрѣніе этихъ вещей такимъ образомъ, что оно во всѣхъ своихъ частяхъ, не исключая даже чистыхъ воззрѣній пространства и времени, представляетъ только явленія тѣхъ вещей, а никогда не свойства ихъ самихъ по себѣ; слѣдовательно, я тутъ вовсе не приписываю природѣ совершенной призрачности, и мой протестъ противъ всякаго обвиненія въ идеализмъ такъ убѣдителенъ и очевиденъ, что онъ казался бы даже излишнимъ, если-бы не было непризванныхъ судей, которые, охотно давая старое названіе каждому отклоненію отъ ихъ превратнаго, хотя бы и общаго, мнѣнія, и обращая вниманіе только на букву, а не на духъ философскихъ названій, — всегда готовы поставить свою собственную выдумку на мѣсто хорошо опредѣленныхъ понятій, которыя чрезъ это извращаются и обезображиваются. Если я самъ назвалъ эту свою теорію трансцендентальнымъ идеализмомъ, такъ это еще на даетъ никому права смѣшивать ее съ эмпирическимъ идеализмомъ *Декарта* (хотя этотъ идеализмъ былъ только задачей, вслѣдствіе неразрѣшимости которой, всякій, по мнѣнію Декарта, имѣлъ право отрицать существованіе тѣлеснаго міра, такъ какъ оно никогда не могло быть удовлетворительно доказано) или

К

же съ мистическимъ и мечтательнымъ идеализмомъ *Беркли* (противъ котораго и другихъ подобныхъ бредней наша критика, напротивъ, содержитъ настоящее противоядіе). Дѣйствительно мой, такъ названный, идеализмъ не касался существованія вещей, сомнѣваться въ которомъ мнѣ и въ голову не приходило (а именно это сомнѣніе и составляетъ собственно идеализмъ въ принятомъ значеніи слова), а относился только къ чувственному представленію вещей, куда прежде всего принадлежать пространство и время; о нихъ только, и слѣдовательно вообще о всѣхъ *явленіяхъ*, я показалъ, что они суть не вещи и не опредѣленія вещей самихъ по себѣ (а только различные роды представленія). Само слово *трансцендентальный*, которое у меня никогда не означаетъ отношенія нашего познанія къ вещамъ, а только къ познавательной способности, должно-бы было предотвратить это ложное истолкованіе. Но, чтобы оно впередъ не подавало повода къ недоразумѣніямъ, я беру его назадъ и замѣняю названіемъ *критическій*. Если это дѣйствительно негодный идеализмъ — превращать вещи (а не явленія) въ простыя представленія, то какимъ же именемъ назвать ту теорію, которая, наоборотъ дѣлаетъ простыя представленія вещами? Я полагаю, ее можно назвать *ирезящимъ* идеализмомъ въ отличіе отъ перваго, который можетъ называться *мечтательнымъ*, и оба они должны быть отвращены моимъ такъ называемымъ трансцендентальнымъ или, лучше, *критическимъ* идеализмомъ.

К

## ГЛАВНАГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАГО ВОПРОСА

### часть вторая.

#### КАКЪ ВОЗМОЖНО ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОВѢДѢНІЕ?

##### § 14.

*Природа* есть *существованіе* (Daseyn) вещей, насколько оно опредѣлено общими законами. Если-бы природа означала существованіе вещей *самихъ по себѣ*, то мы бы никогда не могли ее познать, ни *a priori*, ни *a posteriori*. Это невозможно *a priori*, ибо какъ будемъ мы знать, что принадлежитъ вещамъ самимъ по себѣ, когда мы никакъ не можемъ этого узнать чрезъ разчлененіе нашихъ понятій (аналитическія положенія), такъ какъ я хочу знать не о томъ, что содержится въ моемъ понятіи о вещи (это принадлежитъ только къ его логическому существу), но о томъ, что въ дѣйствительности вещи привходитъ къ этому понятію, и чѣмъ сама вещь опредѣляется въ своемъ существованіи внѣ моего понятія. Мой разумъ съ тѣми условіями, подъ которыми онъ только можетъ связывать опредѣленія вещей въ ихъ существованіи, — не предписываетъ самимъ вещамъ никакихъ правилъ; не вещи соображаются съ моимъ разумомъ, а мой разумъ долженъ-бы примѣняться къ вещамъ; слѣдовательно, онѣ должны-бы быть прежде мнѣ даны, чтобы взять съ нихъ эти опредѣленія; но тогда онѣ не были-бы познаваемы *a priori*.

И *a posteriori* было-бы невозможно такое познание природы вещей самих по себѣ. Ибо, если опытъ долженъ сообщать мнѣ законы, которымъ подчинено существованіе самихъ вещей, то эти законы, насколько они касаются вещей самихъ по себѣ, должны бы *необходимо* принадлежать этимъ вещамъ и внѣ моего опыта. Между тѣмъ опытъ хотя и научаетъ меня тому, что существуетъ и какъ оно существуетъ, но никогда не показываетъ, что это необходимымъ образомъ должно быть такъ, а не иначе. Слѣдовательно опытъ никогда не дастъ познанія о природѣ вещей самихъ по себѣ.

§ 15.

Тѣмъ не менѣе мы дѣйствительно обладаемъ чистою естественною наукою, которая *a priori* и со всею необходимостью, потребною для аподиктическихъ положеній, сообщаетъ законы, управляющіе природой. Мнѣ достаточно сослаться здѣсь на ту пропедевтику естествовѣдѣнія, которая подъ именемъ общей естественной науки предшествуетъ всякой физикѣ, основанной на эмпирическихъ принципахъ. Тутъ мы находимъ математику, примѣненную къ явленіямъ, а также чисто дискурзивныя основоположенія (изъ понятій), составляющія философскую часть чистаго естествознанія. Но и въ этой дисциплинѣ есть многое, что не вполне чисто и независимо отъ опытныхъ источниковъ; таковы понятія *движенія*, *непроницаемости* (на которой основывается эмпирическое понятіе матеріи), *инерціи* и многія другія, препятствующія ей быть вполне чистою естественной

наукой; притомъ она относится только къ предметамъ внѣшнихъ чувствъ, слѣдовательно не даетъ примѣра общей естественной науки въ строгомъ смыслѣ; потому что такая наука должна подводить подъ общіе законы всю природу вообще, касается ли она предмета внѣшнихъ чувствъ, или же внутренняго чувства (т. е. какъ физики, такъ и психологіи). Но между принципами той общей физики находятся нѣкоторыя, имѣющіе дѣйствительно требуемую общность; таковы положенія: *субстанція пребываетъ неизмѣнною и постоянною; все, что совершается, всегда определено извѣстною причиною* по постояннымъ законамъ, и т. д. Это дѣйствительно общіе законы природы, существующіе вполнѣ *a priori*. И такъ въ самомъ дѣлѣ есть чистая естественная наука, и теперь вопросъ въ томъ: *какъ она возможна?*

§ 16.

Слово *природа* принимаетъ еще другое значеніе, опредѣляющее именно *объектъ*, тогда какъ въ прежнемъ значеніи оно имѣло смыслъ только *закономерности* въ опредѣленіяхъ существованія вещей вообще. И такъ, природа въ *матеріальномъ* отношеніи есть *совокупность вѣсхъ предметовъ опыта*. Мы имѣемъ здѣсь дѣло только съ этой природой, такъ какъ познаніе природы такихъ вещей, которыя никогда не могутъ сдѣлаться предметами опыта, повело бы насъ къ понятіямъ, значеніе которыхъ никогда не могло-бы быть дано *in concreto* (на какомъ нибудь примѣрѣ изъ возможнаго опыта); слѣдовательно о природѣ этихъ вещей мы должны-бы

были составить только такія понятія, реальность которыхъ всегда оставалась бы сомнительною, т. е. совершенно нельзя-бы было рѣшить, относятся ли они дѣйствительно къ предметамъ, или же суть только произведенія мысли. Познаніе того, что не можетъ быть предметомъ опыта, было-бы гиперфизично, но мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ такимъ, а съ естественнымъ познаніемъ, реальность котораго можетъ подтверждаться опытомъ, хотя оно и возможно *a priori* и предшествуетъ всякому опыту.

### § 17.

Формальной же стороной природы въ этомъ тѣсномъ смыслѣ будетъ, слѣдовательно, закономѣрность всѣхъ предметовъ опыта, и притомъ закономѣрность *необходимая*, насколько она познается *a priori*. А уже было показано, что законы природы никогда не могутъ познаваться *a priori*, если разумѣть подъ ними законы вещей самихъ по себѣ безъ отношенія къ возможному опыту. Но мы здѣсь и не имѣемъ дѣла съ вещами самими по себѣ (ихъ мы оставляемъ въ сторонѣ со всѣми ихъ свойствами), а только съ вещами какъ предметами возможнаго опыта, и совокупность этихъ предметовъ и есть собственно то, что мы здѣсь называемъ природой. Теперь вопросъ о возможности апіорнаго познанія этой природы можетъ быть выраженъ или такимъ образомъ: какъ возможно познать *a priori* необходимую законмѣрность вещей какъ предметовъ опыта?—или же такъ: какъ возможно познать *a priori* необходимую законмѣр-

ность самаго *опыта* относительно всѣхъ его предметовъ вообще? Какая же изъ этихъ двухъ формъ вопроса лучше?

Собственно говоря разрѣшеніе этой задачи по отношенію къ чистому естествознанію (а въ немъ вся суть вопроса) будетъ совершенно одинаково при томъ или другомъ способѣ выраженія. Дѣйствительно, субъективные законы, дѣлающіе возможнымъ опытное познаніе вещей, примѣняются и къ этимъ вещамъ какъ предметамъ возможнаго опыта (но конечно не примѣняются къ нимъ какъ вещамъ самимъ по себѣ, до которыхъ намъ здѣсь и нѣтъ никакого дѣла). Рѣшительно все равно, скажу ли я такъ: безъ закона причинности никогда никакое сужденіе не можетъ имѣть значеніе опыта; или же я такъ выражусь: все, что дается опытомъ, должно имѣть причину.

Однако удобнѣе взять первую формулу. Дѣйствительно, мы можемъ *a priori* и прежде всякихъ данныхъ предметовъ познавать тѣ условія, при которыхъ только возможенъ опытъ относительно этихъ предметовъ; а какимъ законамъ подчинены эти предметы сами по себѣ безъ отношенія къ возможному опыту,—этого мы никогда не можемъ знать; слѣдовательно мы можемъ изучать *a priori* природу вещей не иначе, какъ изслѣдуя общіе (хотя и субъективные законы), обусловливающіе возможность такого познанія какъ опыта (по одной формѣ), посредствомъ чего уже опредѣляется и возможность вещей какъ предметовъ опыта. Если же я изберу второй способъ выраженія и стану отыскивать а ргіогі условія, подъ которыми возможна *природа* какъ *предметъ* опыта, то я легко могу впасть въ недоразумѣ-



ніе и вообразить себѣ, что имѣю дѣло съ природою, какъ вещью самой по себѣ; и тогда я бесплодно потрачу свои усилія на отысканіе законовъ для такихъ вещей, которыя мнѣ совершенно не доступны.

Итакъ, мы будемъ имѣть здѣсь дѣло только съ опытомъ и съ общими апіорными условіями его возможности, и отсюда опредѣлимъ природу какъ цѣлый предметъ всего возможнаго опыта. Я полагаю, поймутъ, что я не разумѣю здѣсь правила для *наблюденія* природы, уже данной,—правила, уже предполагающія опытъ. Дѣло не въ томъ, какъ мы можемъ научиться у природы ея законамъ (посредствомъ опыта), такъ какъ такіе законы не были бы апіорными и не составляли бы *чистой* естественной науки; а дѣло въ томъ, какимъ образомъ апіорныя условія возможности опыта суть вмѣстѣ съ тѣмъ источники, изъ которыхъ должны быть выведены всѣ законы природы.

### § 18

Прежде всего мы должны замѣтить, что хотя всѣ опытыя сужденія эмпиричны, т. е. основаны на непосредственномъ воспріятіи чувствъ, однако нельзя сказать обратно, что всѣ эмпирическія сужденія тѣмъ самымъ суть и опытыя сужденія; но чтобы имъ быть опытыими, для этого къ эмпирическому данному чувственнаго созерцанія должны присоединиться особыя понятія, имѣющія свое происхожденіе совершенно *a priori* въ чистомъ разсудкѣ; каждое воспріятіе должно быть сначала подведено подъ эти понятія, и тогда

уже посредствомъ нихъ можетъ быть превращено въ опытъ.

*Эмпирическія сужденія, насколько они имѣютъ объективное значеніе, суть опытные сужденія; тѣ же, которыя имѣютъ только субъективное значеніе, я называю простыми сужденіями воспріятія (Wahrnehmungsurtheile). Послѣднія не нуждаются ни въ какомъ чистомъ разсудочномъ понятіи, а требуютъ только логической связи воспріятія въ мыслящемъ субъектѣ. Первыя-же всегда требуютъ сверхъ представленій чувственнаго созерцанія еще особыхъ, первоначально произведенныхъ въ разсудкъ, понятій, которыя и придаютъ опытному сужденію объективное значеніе.*

Всѣ наши сужденія сперва суть простыя сужденія воспріятія; они имѣютъ значеніе только для насъ, т. е. для нашего субъекта, и лишь впослѣдствіи мы имѣемъ новое отношеніе, именно къ объекту, и хотимъ, чтобы оно имѣло постоянное значеніе для насъ и также для всѣхъ другихъ; ибо, если одно сужденіе согласуется съ предметомъ, то и всѣ сужденія о томъ-же предметѣ должны согласоваться между собою, такъ что объективное значеніе опытнаго сужденія есть нечто иное, какъ его необходимая всеобщность. Но и наоборотъ, если мы имѣемъ причины считать извѣстное сужденіе за необходимо всеобщее (что никогда не основывается на воспріятіи, а всегда на чистомъ разсудочномъ понятіи, подъ которое воспріятіе подводится), — то мы должны признавать его и объективнымъ, т. е. выражающимъ не простое отношеніе воспріятія къ субъекту, а свойство предмета; ибо на какомъ основа-

нии должны-бы были сужденія другихъ необходимо согласоваться съ моимъ, если-бы не было единства въ предметъ, къ которому всѣ они относятся, которому они должны соотвѣтствовать, а поэтому должны также согласоваться и между собою.

§ 19.

Такимъ образомъ объективное значеніе и необходимая всеобщность суть тождественныя понятія, и хотя мы не знаемъ объекта самого по себѣ, но когда мы придаемъ сужденію всеобщность и чрезъ то необходимость, то этимъ самымъ придаемъ ему и объективное значеніе. Въ этомъ сужденіи мы познаемъ объектъ (хотя при этомъ остается неизвѣстнымъ, каковъ онъ самъ по себѣ)—познаемъ объектъ посредствомъ всеобщей и необходимой связи данныхъ воспріятій, и такъ какъ это относится ко всѣмъ чувственнымъ предметамъ, то слѣдовательно опытные сужденія заимствуютъ свое объективное значеніе не отъ непосредственнаго познанія предмета (которое невозможно), а только отъ условія всеобщности эмпирическихъ сужденій; всеобщность же эта, какъ было показано, никогда не зависитъ отъ эмпирическихъ и вообще чувственныхъ условий, а всегда отъ чистаго разсудочнаго понятія. Объектъ самъ по себѣ всегда остается неизвѣстнымъ; но когда посредствомъ разсудочнаго понятія связь представленій, полученныхъ объ этомъ объектѣ нашей чувственностью, опредѣляется какъ всеобщая, то этимъ отношеніемъ опредѣляется предметъ, и сужденіе въ такомъ случаѣ имѣетъ объективное значеніе.

Пояснимъ это: что комната тепла, сахаръ сладокъ, полынь горька \*)—это сужденія, имѣющія только субъективное значеніе. Я вовсе не требую, чтобы я самъ во всякое время, а также всякій другой находилъ это такимъ, какимъ я это теперь нахожу; эти сужденія выражаютъ только отношеніе двухъ ощущеній къ тому же субъекту, именно ко мнѣ, и то только въ моемъ теперешнемъ состояніи воспріятія, и поэтому они не должны прилагаться къ объекту; это я называю сужденіями воспріятія. Совершенно иначе въ опытныхъ сужденіяхъ. Что опытъ показываетъ мнѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ, тоже самое долженъ онъ показывать мнѣ всегда, а также и всякому другому, и значеніе опытныхъ сужденій не ограничивается субъектомъ или его опредѣленнымъ состояніемъ. Поэтому я придаю всѣмъ такимъ сужденіямъ объективное значеніе; такъ напр., когда я говорю: воздухъ упругъ, то это сначала есть только сужденіе воспріятія, я здѣсь ставлю только

---

\*) Я сознаюсь, что эти примѣры представляютъ такіа сужденія воспріятія, которыя никогда не могутъ слѣдаться опытными сужденіями, даже и чрезъ присоединеніе разсудочнаго понятія, такъ какъ они относятся только къ чувству, которое всякій знаетъ за субъективное и къ объекту неприменимое, и слѣдовательно никогда не могутъ слѣдаться объективными; я хотѣлъ дать первый попавшійся примѣръ такого сужденія, которое имѣетъ только субъективное значеніе и не содержитъ никакого основанія для необходимой всеобщности и чрезъ это для отношенія къ объекту. Примѣръ такихъ сужденій воспріятія, которые чрезъ присоединеніе разсудочнаго понятія становятся опытными сужденіями, слѣдуетъ въ ближайшемъ примѣчаніи.

въ соотношеніе два ощущенія въ моихъ чувствахъ. Если я хочу сдѣлать это опытнымъ сужденіемъ, то я требую, чтобы оно стояло подъ такимъ условіемъ, которое дѣлаетъ его всеобщимъ; т. е. я хочу, чтобы я самъ во всякое время, а также чтобы и всякій другой долженъ былъ необходимо соединять эти воспріятія одинакимъ образомъ при одинакихъ обстоятельствахъ.

§ 20.

Итакъ, мы должны будемъ анализировать вообще опытъ, чтобы посмотрѣть, что содержится въ этомъ продуктѣ чувствъ и разсудка, и какъ возможно само опытное сужденіе. Въ основаніи лежитъ воззрѣніе, которое я сознаю, т. е. воспріятіе (*perceptio*), принадлежащее только чувствамъ. Но во вторыхъ сюда принадлежитъ также сужденіе (которое дается только разсудкомъ); это сужденіе можетъ быть двоякимъ: во первыхъ, когда я только сравниваю воспріятія и соединяю ихъ въ сознаніи моего состоянія, или же, во вторыхъ, когда я ихъ соединяю въ сознаніи вообще. Первое сужденіе есть только сужденіе воспріятія и имѣетъ поэтому лишь субъективное значеніе,—это есть простая связь воспріятій въ моемъ чувственномъ состояніи, безъ отношенія къ предмету. Поэтому для опыта недостаточно, какъ обыкновенно воображаютъ, сравнивать воспріятія и связывать ихъ въ извѣстномъ сознаніи посредствомъ сужденія; чрезъ это еще не возникаетъ никакой всеобщности и необходимости сужденія, благодаря которымъ только оно и получаетъ объективность и становится опытомъ.

Такимъ образомъ превращенію воспріятія въ опытъ предшествуетъ еще совершенно другое сужденіе. Данное воззрѣніе должно быть подведено подъ такое понятіе, которое опредѣляетъ форму сужденія вообще относительно воззрѣнія, показываетъ отношеніе эмпирическаго сознанія этого воззрѣнія съ сознаніемъ вообще и чрезъ это сообщаетъ всеобщность эмпирическимъ сужденіямъ; такое понятіе есть чистое разсудочное понятіе *a priori*, служащее только къ тому, чтобъ опредѣлять способъ, какимъ воззрѣніе можетъ быть употреблено для сужденій. Пусть такимъ понятіемъ будетъ понятіе причины; оно опредѣляетъ подведенное подъ него воззрѣніе относительно сужденія вообще; такъ напримѣръ, эмпирическое воззрѣніе воздуха относится къ растяженію въ гипотетическомъ сужденіи какъ предъидущее къ послѣдующему. Понятіе причины есть такимъ образомъ чистое разсудочное понятіе, совершенно отличное отъ всякаго возможнаго воспріятія и служащее только къ тому, чтобы опредѣлять содержимое подъ нимъ представленіе относительно сужденія вообще и чрезъ это дѣлать возможнымъ всеобщее сужденіе.

Прежде чѣмъ эмпирическое сужденіе станетъ опытомъ, нужно подвести воспріятіе подъ какое-нибудь изъ разсудочныхъ понятій; такъ напр., воздухъ подводится подъ понятіе причины, и это понятіе опредѣляетъ сужденіе о воздухѣ (по отношенію къ растяженію) какъ гипотетическое \*). Такимъ образомъ это рас-

---

\*) Какъ болѣе легкій примѣръ возьмемъ слѣдующій: когда солнце

тяженіе не представляется принадлежащимъ только моему воспріятію воздуха въ моемъ состояніи, или во многихъ моихъ состояніяхъ, или въ состояніи воспріятія другихъ, но оно представляется принадлежащимъ необходимо воспріятію воздуха вообще; и сужденіе: воздухъ упругъ, становится всеобщимъ и чрезъ то опытнымъ сужденіемъ только благодаря извѣстнымъ предшествующимъ сужденіямъ, которыя подводятъ воззрѣніе воздуха подъ понятіе причины и дѣйствія, опредѣляютъ этимъ воспріятію не только относительно другъ друга въ моемъ субъектѣ, но относительно формы сужденія вообще (здѣсь гипотетической) и сообщаютъ такимъ образомъ всеобщее значеніе эмпирическому сужденію.

Если разложить всѣ наши синтетическія сужденія, насколько они объективны, то окажется, что они никогда не состоятъ изъ однихъ воззрѣній, связанныхъ, какъ обыкновенно полагаютъ, въ сужденіе чрезъ простое сравненіе; они были бы невозможны, если бы къ отвлеченнымъ отъ воззрѣнія понятіямъ не было присоединено еще чистое разсудочное понятіе, подъ

---

освѣщаетъ камень, то онъ становится теплымъ,—это сужденіе есть простое сужденіе воспріятія и не содержитъ никакой необходимости: какъ бы часто мы это ни воспринимали, можно сказать только, что воспріятія обыкновенно связаны такимъ образомъ. Если же я говорю: солнце *согрѣваетъ* камень, то тутъ уже сверхъ воспріятія приводитъ еще разсудочное понятіе причины, связывающее *необходимо* съ понятіемъ солнца понятіе теплоты, и синтетическое сужденіе становится необходимо всеобщимъ, слѣдовательно объективнымъ и изъ воспріятія превращается въ опытъ.

которое тѣ понятія подводятся и только такимъ образомъ связываются въ сужденіе, имѣющее объективную цѣну. Даже сужденія чистой математики въ ея простѣйшихъ аксіомахъ не исключаются изъ этого условія. Положеніе: прямая линія есть кратчайшая между двумя точками—предполагаетъ, что линія подведена подъ понятіе величины; а это понятіе конечно не есть простое воззрѣніе, но имѣетъ свое мѣсто исключительно въ разсудкѣ и служитъ къ тому, чтобы опредѣлить воззрѣніе (линіи) по отношенію къ сужденіямъ о немъ, относительно ихъ количества, именно множественности (какъ *judicia plurativa* \*), такъ какъ подъ ними разумѣется, что въ данномъ воззрѣніи содержится многое однородное.

§ 21.

Итакъ, чтобы вывести возможность опыта, насколько онъ основывается на чистыхъ разсудочныхъ понятіяхъ а priori, мы должны сперва представить въ полной таблицѣ то, что принадлежитъ къ сужденію вообще, и различные моменты разсудка въ сужденіи; чистыя же

\*) Такъ лучше, я полагаю, называть тѣ сужденія, которыя въ логикѣ называются *particularia*. Потому что это послѣднее выраженіе уже содержитъ въ себѣ мысль, что они не всеобщи. Но когда я отправляюсь отъ единства (въ отдѣльныхъ сужденіяхъ) и перехожу къ всеобщности, то я еще не могу примѣшивать никакого отношенія къ всеобщности; я мыслю только множественность *безъ* всеобщности, а не исключеніе изъ послѣдней. Это необходимо, когда логическіе моменты должны быть подставлены подъ чистыя разсудочныя понятія; но въ логическомъ употребленіи можно оставить по старому.



разсудочныя понятія являються вполнѣ имъ параллельными, будучи только понятіями воззрѣній вообще, насколько эти послѣднія опредѣлены необходимымъ и всеобщимъ образомъ по отношенію къ тому или другому изъ моментовъ разсудка. Этимъ же вполнѣ точно опредѣляются и апріорныя принципы возможности всякаго опыта, какъ объективнаго эмпирическаго познанія; ибо они суть ничто иное, какъ положенія, подводящія всякое воспріятіе подъ чистыя разсудочныя понятія (сообразно извѣстнымъ всеобщимъ условіямъ воззрѣнія).

### Логическая таблица сужденій:

#### 1.

*По количеству:*

Всеобщія.

Особенныя.

Единичныя.

#### 2.

*По качеству:*

Утвердительныя.

Отрицательныя.

Безконечныя.

#### 3.

*По отношенію:*

Безусловныя.

Условныя.

Раздѣлительныя.

#### 4.

*По модальности:*

Возможныя.

Дѣйствительныя.

Необходимыя (аподиктическія).

**Трансцендентальная таблица разсудочныхъ понятій:**

1.

*По количеству:*

Единство (мѣра).

Множественность (величина).

Всеобщность (цѣлое).

2.

*По качеству:*

Реальность.

Отрицаніе.

Ограниченіе.

3.

*По отношенію:*

Субстанція.

Причина.

Взаимодѣйствіе.

4.

*По модальности:*

Возможность.

Существованіе.

Необходимость.

**Чистая физиологическая таблица  
всеобщихъ принциповъ естественной науки:**

1.

*Аксиомы*

возврънія.

2.

*Предваренія*

воспріятія.

3.

*Аналогіи*

опыта.

4.

*Постулаты*

эмпирическаго мышленія вообще.

§ 21 а.

Чтобы соединить все предъидущее въ одно понятіе, прежде всего необходимо напомнить читателю, что здѣсь рѣчь идетъ не о происхожденіи опыта, а о его составѣ. Первое принадлежитъ эмпирической психологій, но и въ ней оно никогда не могло-бы быть какъ слѣдуетъ развито безъ изслѣдованія состава опыта, что составляетъ задачу критики познанія и въ особенности разсудка.

Опытъ состоитъ изъ воззрѣній, принадлежащихъ чувственности, и изъ сужденій, которыя суть исключительно дѣло разсудка. Но такимъ сужденіямъ, которыя разсудокъ составляетъ изъ однихъ чувственныхъ воззрѣній, еще далеко до опытныхъ сужденій. Они связываютъ воспріятія только такъ, какъ они даны въ чувственномъ воззрѣніи, тогда какъ опытные сужденія выражаютъ содержаніе опыта вообще, а не простаго воспріятія, значеніе котораго чисто субъективно. Слѣдовательно, опытное сужденіе къ чувственному воззрѣнію и логической его связи (послѣ того, какъ она чрезъ сравненіе стала всеобщей) должно присоединить еще нѣчто, опредѣляющее синтетическое сужденіе, какъ необходимое и чрезъ то какъ всеобщее; а этимъ можетъ быть только понятіе, которое представляетъ воззрѣніе опредѣленнымъ въ себѣ по отношенію къ одной формѣ сужденія преимущественно передъ другою, — т. е. понятіе того синтетическаго единства воззрѣній, которое можетъ быть представлено только чрезъ данную логическую функцію сужденій.

§ 22.

Итогъ отсюда такой: дѣло чувствъ—созерцать, разсудка мыслить. Мыслить же значить соединять представленія въ сознаниі. Это соединеніе происходитъ или только относительно субъекта,—тогда оно случайно и субъективно; или же оно происходитъ вообще, и тогда оно необходимо и объективно. Соединеніе представленій въ сознаниі есть сужденіе. Слѣдовательно мышленіе есть то-же, что сужденіе, или отнесеніе представленій къ сужденіямъ вообще. Поэтому сужденія или только субъективны,—когда представленія относятся къ сознанию одного только субъекта и въ немъ соединяются; или же они объективны, когда представленія соединяются въ сознаниі вообще, т. е. необходимо. Логическіе моменты всѣхъ сужденій суть различные возможные способы соединять представленія въ сознаниі. Если же они служать какъ понятія, то это понятія необходимаго соединенія представленій въ сознаниі, или принципы сужденій съ объективнымъ значеніемъ. Это соединеніе въ сознаниі или аналитично, чрезъ тождество, или же синтетично чрезъ сопоставленіе и присоединеніе различныхъ представленій другъ къ другу. Опытъ состоитъ въ синтетическомъ соединеніи явленій (воспріятій) въ сознаниі, насколько это соединеніе имѣетъ характеръ необходимости. Поэтому, чистыя разсудочныя понятія суть тѣ, подъ которыя должны быть подведены всѣ воспріятія, прежде чѣмъ имъ сдѣлаться опытными сужденіями,

представляющими синтетическое единство восприятий какъ необходимое и всеобщее \*).

§ 23.

Сужденія, насколько они разсматриваются только какъ условіе для соединенія данныхъ представленій въ сознаніи, суть правила. Эти правила, представляя соединеніе необходимымъ, суть правила *a priori*; а такъ какъ они не выводятся ни изъ какихъ высшихъ принциповъ, то они суть основныя положенія (принципы),—причемъ относительно возможности всякаго опыта, если разсматривать тутъ только форму мышленія, не существуетъ никакихъ условій для опытныхъ сужденій выше тѣхъ основоположеній, которыя подводятъ явленія, по различной формѣ ихъ воззрѣнія, подъ чистыя разсудочныя

---

\*) Но какъ это положеніе: что опытные сужденія должны содержать необходимость въ синтезѣ восприятий — какъ согласуется оно съ моимъ много разъ прежде выраженнымъ положеніемъ, что опытъ какъ познаніе *a posteriori*, можетъ давать только случайныя сужденія? Когда я говорю, что опытъ меня чему-нибудь научаетъ, то я всегда разумѣю только находящееся въ немъ воспріятіе, какъ напримѣръ, что за освѣщеніемъ камня солнцемъ слѣдуетъ всякій разъ теплота; постольку, слѣдовательно, опытное положеніе всегда случайно. Что это согрѣваніе необходимо происходитъ изъ солнечнаго освѣщенія,—это хотя и содержится въ опытномъ сужденіи (посредствомъ понятія причины), но научаются этому не изъ опыта а напротивъ самъ опытъ производится только чрезъ это прибавленіе разсудочнаго понятія (причины) къ воспріятію. Какимъ образомъ воспріятіе доходитъ до этого прибавленія, — объ этомъ смотри въ Критикѣ чистаго разума въ отдѣлѣ о трансцендентальномъ разсудкѣ (глава: о схематизмѣ чистыхъ разсудочныхъ понятій).

понятія, дающія эмпирическому сужденію объективность; поэтому эти основоположенія суть принципы *a priori* возможнаго опыта.

А принципы возможнаго опыта суть вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщіе законы природы, которые могутъ быть познаны *a priori*. Такимъ образомъ разрѣшена задача, лежащая въ нашемъ второмъ вопросѣ: *какъ возможна чистая наука природы?* Дѣйствительно, здѣсь дана вполнѣ систематичность, необходимая для формы науки, такъ какъ выше показанныхъ формальныхъ условій всѣхъ сужденій вообще, а слѣдовательно и всѣхъ логическихъ правилъ вообще, — выше этихъ условій не возможны никакія другія, и они поэтому составляютъ логическую систему; основанныя же на нихъ понятія, содержащія условія *a priori* для всѣхъ синтетическихъ и необходимыхъ сужденій, составляютъ по той же причинѣ трансцендентальную систему; наконецъ, тѣ основоположенія, посредствомъ которыхъ всѣ явленія подводятся подъ эти понятія, составляетъ физиологическую систему, т. е. систему природы, которая предшествуетъ всякому эмпирическому естествознанію, обуславливаетъ его возможность и поэтому можетъ быть названа настоящей всеобщей и чистой естественной наукой.

И

§ 24.

Первый изъ тѣхъ физиологическихъ принциповъ (аксіомы воззрѣнія) подводитъ всѣ явленія, какъ воззрѣнія въ пространствѣ и времени, подъ понятіе *величины* и составляетъ поэтому принципъ примѣненія математики

къ опыту. Второй физиологическій принципъ подводитъ собственно эмпирическое, именно ощущение, составляющее реальный элементъ возрѣній, — подводитъ его не прямо подъ понятіе *величины*, такъ какъ ощущение не есть возрѣніе, *содержащее* пространство или время, хотя оно и ставитъ соотвѣтствующій предметъ въ обѣ эти формы; однако между реальностью (ощутительнымъ представленіемъ), и совершенной пустотой возрѣнія во времени, есть различіе, имѣющее извѣстную величину; дѣйствительно, между всякой данной степенью свѣта и темнотою, между всякой степенью теплоты и совершеннымъ холодомъ, всякой степенью тяжести и абсолютной легкостью, всякой степенью наполненія пространства и абсолютной пустотой — всегда могутъ быть мыслимы еще меньшія степени; даже между всякой степенью сознанія и полной безсознательностью (психологическою темнотою) всегда еще существуютъ меньшія степени; поэтому не возможно никакое воспріятіе, показывающее абсолютный недостатокъ, невозможна напримѣръ, такая психологическая темнота, которую нельзя-бы было разсматривать какъ сознаніе, только перевѣшенное другимъ сильнѣйшимъ; такъ-же и во всѣхъ другихъ случаяхъ ощущенія. Благодаря этому разсудокъ можетъ предварять (*anticipare*) даже ощущенія, составляющія собственное качество эмпирическихъ представленій (явленій), — предварять посредствомъ того принципа, что всѣ они вмѣстѣ, т. е. реальное всѣхъ явленій имѣетъ степени, и эти предваренія представляютъ второе примѣненіе математики (*mathesis intensorum*) къ естественной наукѣ.

§ 25.

Касательно отношенія явленій, и притомъ исключительно въ разсужденіи ихъ существованія, — опредѣленіе этого отношенія есть не математическое, а динамическое, и не можетъ никогда имѣть объективнаго значенія, т. е. быть годнымъ для опыта, если не стоитъ подъ апріорными принципами, которые дѣлаютъ возможнымъ опытное познаніе въ данномъ отношеніи. Поэтому явленія должны быть подведены во первыхъ подъ понятіе субстанции, которое какъ понятіе самой вещи, служить основаніемъ всякому опредѣленію существованія; во вторыхъ — подъ понятіе дѣйствія относительно причины, поскольку въ явленіяхъ находится временная послѣдовательность, или происхожденіе; наконецъ насколько сосуществованіе познается объективно, т. е. чрезъ опытное сужденіе, — явленія подводятся подъ понятіе взаимности (взаимодѣйствія); такимъ образомъ, въ основаніи объективныхъ, хотя и эмпирическихъ, сужденій лежатъ принципы *a priori*, т. е. возможность опыта, насколько онъ соединяетъ предметы въ природѣ по существованію. Эти принципы суть настоящіе законы природы, которые могутъ быть названы динамическими.

Наконецъ къ опытнымъ же сужденіямъ принадлежитъ познаніе отношенія явленій, — но не между собою въ ихъ взаимномъ согласованіи и связи, — а ихъ отношенія къ опыту вообще; отношеніе же это содержитъ или согласованіе явленій съ формальными условіями



разсудка, или же связь ихъ съ матерьяломъ чувствъ и воспріятія или, наконецъ, соединяетъ и то и другое въ одно понятіе, слѣдовательно содержитъ возможность, дѣйствительность и необходимость по всеобщимъ законамъ природы, изъ чего можно составить физиологическую методологію (различеніе истины отъ гипотезъ и опредѣленіе границъ для достовѣрности этихъ послѣднихъ).

§ 26.

Хотя третья таблица основоположеній, выведенная *изъ природы самаго разсудка* по критической методѣ, далеко превосходитъ своимъ совершенствомъ все, что напрасно пытались или будутъ пытаться сдѣлать въ этой области по догматической методѣ на основаніи *самихъ вещей*: превосходитъ именно тѣмъ, что въ ней всѣ синтетическія основоположенія аргюгі выражены вполнѣ и по одному принципу (именно способности къ сужденіямъ вообще), составляющему сущность опыта относительно разсудка, такъ что можно быть увѣреннымъ, что не существуетъ никакихъ еще другихъ подобныхъ основоположеній (увѣренность, которую никогда не можетъ дать догматическая метода); — однако это еще далеко не составляетъ величайшую заслугу этой таблицы.

Нужно обратить вниманіе на доводъ, показывающій возможность этого апріорнаго познанія и вмѣстѣ съ тѣмъ ограничивающій всѣ такія основоположенія однимъ условіемъ, которое никогда не можетъ быть пропущено, если только понимать его какъ слѣдуетъ и не распространять въ употребленіи за предѣлы первоначальнаго

смысла, вложеннаго въ него разсудкомъ: именно, что эти основоположенія содержатъ только условія возможнаго опыта вообще, насколько онъ подчиненъ законамъ *a priori*. Поэтому я не говорю: что вещи *сами по себѣ* имѣютъ величину, что ихъ реальность имѣетъ степень, что ихъ существованіе содержитъ связь принадлежностей въ субстанціи и т. д., ибо этого никто не можетъ доказать, такъ какъ такая синтетическая связь изъ однихъ понятій, гдѣ съ одной стороны отсутствуетъ всякое отношеніе къ чувственному воззрѣнію, а съ другой—всякая связь понятій въ возможномъ опытѣ, просто невозможна. Итакъ, существенное ограниченіе понятій въ этихъ основоположеніяхъ есть слѣдующее: всѣ вещи только какъ *предметы опыта* находятся необходимо *a priori* подъ названными условіями.

Отсюда слѣдуетъ во вторыхъ специфически особенный способъ доказательства, что указанные принципы примѣняются даже не прямо къ явленіямъ и ихъ отношенію, а къ возможности опыта, которому явленія даютъ только матерію, а не форму; т. е. что эти принципы относятся къ объективнымъ и всеобщимъ синтетическимъ положеніямъ, чѣмъ именно и отличаются опытные сужденія отъ простыхъ сужденій воспріятія. Это происходитъ посредствомъ того, что явленія какъ простыя воспріятія, *занимающія часть пространства и времени*, находятся подъ понятіемъ величины, соединяющимъ ихъ разнообразное содержаніе синтетически *a priori* по правиламъ; далѣе, такъ какъ воспріятіе содержитъ кромѣ воззрѣнія также и ощущеніе, между которымъ и нулемъ, т. е. совершеннымъ его отсутствіемъ, всегда сущест-

уесть переходъ чрезъ уменьшеніе, то реальность явленій должна имѣть степень; именно, хотя она сама и не *занимаетъ части пространства или времени* \*), но переходъ къ ней отъ пустого времени или пространства возможенъ только во времени; слѣдовательно, хотя ощущение, какъ качество эмпирическаго воззрѣнія, никогда не можетъ быть познано *a priori* относительно своего специфическаго отличія отъ другихъ ощущений,—однако какъ величина воспріятія, оно можетъ быть интензивно отличено въ возможномъ опытѣ вообще отъ всякаго другаго однороднаго ощущенія. Этимъ обуславливается и опредѣляется примѣненіе математики къ природѣ относительно чувственнаго воззрѣнія, въ которомъ она намъ дается.

Но болѣе всего читатель долженъ обратить вниманіе на способъ доказательства тѣхъ основоположеній, которыя названы аналогіями опыта. Ибо, такъ какъ они

---

\*) Теплота, свѣтъ и т. д. въ маломъ пространствѣ такъ же велики (по степени) какъ и въ большемъ; равно и внутреннія представленія, боль, сознаніе вообще не измѣняются въ степени отъ большей или меньшей продолжительности. Поэтому величина здѣсь такова же въ одной точкѣ и въ одномъ мгновеніи, какъ въ какомъ угодно большемъ пространствѣ или времени. Степени, такимъ образомъ имѣютъ величину, но не въ созерцаніи, а только въ ощущеніи, значить ощущение можетъ быть оцѣнено какъ величина, только чрезъ отношеніе  $i$  къ  $o$ , т. е. посредствомъ того, что каждое ощущение можетъ въ извѣстное время уменьшиться чрезъ безконечныя промежутки до исчезновенія, или же отъ нуля чрезъ безконечныя моменты возрасти до извѣстнаго, опредѣленнаго ощущенія. *Quantitas qualitatis est gradus* (величина качества есть степень).

не касаются произведенія воззрѣній, подобно принципамъ примѣненія математики къ природѣ, а относятся къ синтезу ихъ существованія въ опытѣ; синтезъ-же этотъ есть ничто иное, какъ опредѣленіе существованія во времени по необходимымъ законамъ, дающимъ ему объективное значеніе опыта;—то и доказательство не касается синтетическаго единства въ связи самихъ *вещей*, а лишь *воспріятій*, и притомъ не въ ихъ содержаніи, а во временномъ опредѣленіи и отношеніи существованія въ немъ, по всеобщимъ законамъ. Эти всеобщіе законы должны содержать, такимъ образомъ, необходимость въ опредѣленіи существованія во времени вообще (слѣдовательно по правилу разсудка а priori), чтобы эмпирическое опредѣленіе въ относительномъ времени имѣло объективное значеніе опыта, т. е. было опытомъ.—Я не могу больше распространяться здѣсь, въ Прологоменахъ; могу только посоветовать читателю, который издавна привыкъ считать опытъ простымъ эмпирическимъ соединеніемъ воспріятій и поэтому нисколько не думаетъ о томъ, что опытъ идетъ гораздо дальше воспріятій, давая эмпирическимъ сужденіямъ всеобщность, для чего онъ нуждается въ чистомъ априорномъ разсудочномъ единствѣ,—такому читателю я советую обратить хорошенько вниманіе на это различіе опыта отъ простой совокупности воспріятій и обсудить съ этой точки зрѣнія мой способъ доказательства.

§ 27.

Теперь время разрѣшить основательно сомнѣніе Юма. Онъ справедливо утверждалъ: что мы никакимъ обра-

зомъ не понимаемъ посредствомъ разума возможность причинности, т. е. отношенія существованія извѣстной вещи къ существованію чего-либо другого, необходимо полагаемого первымъ. Къ этому я прибавляю еще, что мы такъ-же мало разумѣемъ понятіе субстанции, т. е. необходимости того, чтобы въ основѣ существованія вещей лежалъ субъектъ, который самъ не можетъ быть предикатомъ никакой другой вещи; я прибавляю, что мы даже не можемъ составить себѣ никакого понятія о возможности такого субъекта (хотя и можемъ указать въ опытѣ примѣры его употребленія); наконецъ точно также нельзя понять и общенія (взаимодѣйствія) вещей, нельзя понять, какъ изъ состоянія одной вещи можно вывести заключеніе о состояніи совершенно другихъ вещей внѣ ея, и какъ субстанции, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое собственное отдѣльное существованіе, могутъ зависѣть другъ отъ друга, и притомъ еще необходимо. Но точно также я далекъ и отъ того, чтобы считать эти понятія взятыми просто изъ опыта, а необходимость, которая въ нихъ представляется, считать простой выдумкой, — обманомъ долгой привычки; напротивъ я достаточно показалъ, что эти понятія и основанные на нихъ принципы существуютъ *a priori* прежде всякаго опыта и имѣютъ свою несомнѣнную объективную правильность, но конечно только относительно опыта.

§ 28.

Хотя я, такимъ образомъ, не имѣю ни малѣйшаго понятія о подобной связи вещей самихъ по себѣ, т. е.

о томъ, какъ могутъ онѣ существовать въ качествѣ субстанціи, или дѣйствовать какъ причина, или же находиться въ общеніи съ другими (какъ части реального цѣлаго); и хотя я еще менѣ могу мыслить такія свойства въ явленіяхъ какъ явленіяхъ (ибо тѣ понятія не содержатъ ничего, находящагося въ явленіяхъ, а лишь то, что должно мыслиться однимъ разсудкомъ); однако мы имѣемъ понятіе о такой связи *представленій въ нашемъ разсудкѣ*, именно въ сужденіяхъ вообще: мы знаемъ, что представленія въ одномъ родѣ сужденій относятся какъ субъектъ къ предикатамъ, въ другомъ— какъ причина къ слѣдствію, и въ третьемъ— какъ части, составляющія вмѣстѣ цѣлое возможное познаніе. Далѣе мы познаемъ *a priori*: что если не опредѣлить представленія объекта относительно того или другого изъ этихъ моментовъ, то невозможно имѣть никакого познанія о предметѣ; между тѣмъ если-бы мы имѣли дѣло съ предметомъ *самимъ по себѣ*, то не могло-бы быть ни одного признака, по которому-бы мы могли узнать, что предметъ опредѣленъ относительно того или другого изъ указанныхъ моментовъ, т. е. принадлежитъ ли онъ къ понятію субстанціи, или—причины, или же къ понятію общности (относительно другихъ субстанцій): о возможности такой связи *существованія* я не имѣю никакого понятія. Но и вопросъ не въ томъ, какъ опредѣлены вещи по себѣ относительно моментовъ сужденія, а въ томъ какъ опредѣлено относительно этихъ моментовъ опытное *познаніе*, т. е. какимъ образомъ вещи, какъ предметы опыта, могутъ и должны быть подведены подъ разсудочныя понятія. И тутъ уже ясно, что я

вполнѣ усматриваю не только возможность, но и необходимость, подводитъ всѣ явленія подъ эти понятія, какъ принципы возможности опыта.

§ 20.

Возьмемъ для примѣра проблематическое понятіе Юма (этотъ его *cruх metaphysicorum*), именно понятіе причины. Во первыхъ мнѣ дана *a priori* посредствомъ логики форма условнаго сужденія вообще, т. е. употребленіе какого-либо даннаго познанія какъ основанія, а другого—какъ слѣдствія. Но возможно въ воспріятіи встрѣтить такое правило отношенія: что за извѣстнымъ явленіемъ постоянно слѣдуетъ другое (но не наоборотъ), и это есть случай для примѣненія гипотетическаго сужденія; такъ напримѣръ: когда тѣло освѣщается достаточно долго солнцемъ, то оно согрѣвается. Но тутъ еще нѣтъ необходимой связи, — нѣтъ понятія причины. Однако я продолжаю и говорю: чтобы это положеніе, выражающее лишь субъективную связь воспріятій, сдѣлалось опытнымъ положеніемъ, — оно должно быть признано необходимымъ и всеобщимъ. Въ этомъ случаѣ оно выразится такъ: солнце есть причина теплоты тѣла. Тутъ прежнее эмпирическое правило является закономъ, и имѣющимъ притомъ значеніе не просто для явленій, а для нихъ по отношенію къ возможному опыту, нуждающемуся во всеобщихъ и слѣдовательно необходимыхъ правилахъ. Я очень хорошо понимаю, такимъ образомъ, понятіе причины, какъ необходимо принадлежащее къ *формѣ* опыта, я понимаю его возможность,

какъ синтетическаго соединенія воспріятій въ сознаниі вообще; возможности же *вещи* вообще какъ причины— я совсѣмъ не понимаю, и это потому, что понятіе причины есть условіе, нисколько не принадлежащее *вещамъ*, а только *опыту*; оно означаетъ, что опытъ лишь въ томъ случаѣ можетъ быть объективнымъ познаніемъ явленій и ихъ послѣдовательности во времени, если предъидущее можетъ быть связано съ послѣдующимъ по правилу гипотетическихъ сужденій.

§ 30.

Поэтому чистыя разсудочныя понятія теряютъ всякое значеніе, если ихъ отвлечь отъ предметовъ опыта и отнести къ вещамъ самимъ по себѣ (*Noumena*). Они служатъ какъ-бы для *складыванія* явленій, чтобъ можно было читать ихъ какъ опытъ; основоположенія, происходящія изъ отношенія этихъ понятій къ чувственному міру, служатъ нашему разсудку только для опытнаго употребленія; а за его предѣлами—это произвольныя комбинаціи безъ объективной реальности, и возможность которыхъ нельзя познать *a priori*, и отношеніе ихъ къ предметамъ нельзя подтвердить или пояснить примѣрами, такъ какъ всѣ примѣры могутъ быть взяты только изъ возможнаго опыта, слѣдовательно и предметы этихъ понятій могутъ находиться только въ возможномъ опытѣ.

Это полное, хотя и противное его предположеніямъ, разрѣшеніе Юмовой задачи, сохраняетъ такимъ образомъ за чистыми разсудочными понятіями ихъ апріорное происхожденіе, а за всеобщими законами природы ихъ значеніе, какъ законовъ разсудка, но лишь ограничивая



ихъ употребленіе опытомъ, такъ какъ возможность ихъ имѣть свое основаніе только въ отношеніи разсудка къ опыту; но не такъ, что эти законы выводятся изъ опыта, а напротивъ, опытъ выводится изъ нихъ, что Юму никогда не приходило въ голову.

Итакъ результатъ всѣхъ предъидущихъ изслѣдованій таковъ: всѣ синтетическія основоположенія *a priori* суть ничто иное, какъ принципы возможнаго опыта, и никогда не могутъ относиться къ вещамъ самимъ по себѣ, а только къ явленіямъ, какъ предметамъ опыта. Поэтому и чистая математика и чистая естественная наука могутъ имѣть дѣло лишь съ одними явленіями и представлять только—или условія опыта вообще, или же выведенное изъ этихъ условій содержаніе возможнаго опыта.

§ 31.

Итакъ теперь есть нѣчто опредѣленное, за что можно держаться при всѣхъ метафизическихъ предпріятіяхъ, которыя до сихъ поръ смѣло, но слѣпо, брались за все безъ различія. Что цѣль ихъ исканій такъ близка,—это не приходило въ голову догматическимъ мыслителямъ, даже такимъ, которые, наперекоръ своему мнимому здравому разуму, употребляли, хотя законныя и естественныя, но назначенныя лишь для опытнаго употребленія понятія и принципы чистаго разума—употребляли ихъ для такихъ умозрѣній, которымъ они не знали и не могли знать опредѣленныхъ границъ; такъ какъ они никогда не размышляли или не могли размышлять

о природѣ и даже возможности такого чистаго разсудка.

Впрочемъ иной естествоиспытатель чистаго разума (я разумѣю здѣсь того, кто считаетъ себя призваннымъ рѣшать дѣло метафизики безъ помощи науки) будетъ оправдываться пожалуй тѣмъ, что онъ уже давно, пророческимъ даромъ здраваго разсудка не только предположилъ, но узналъ и понялъ, „что мы со всѣмъ нашимъ разумомъ не можемъ выйти за предѣлы опытной области“,—положеніе, которое здѣсь было преподано съ такими сложными приготовлениями или, если ему угодно, съ такой многорѣчивой педантической пышностью. Однако, если у него вывѣдать постепенно его основоположенія разума, то онъ долженъ будетъ сознаться, что многіе изъ нихъ не почерпнуты имъ изъ опыта, независимы отъ этого послѣдняго и имѣютъ значеніе а priori. Какимъ-же способомъ и на какихъ основаніяхъ будетъ онъ сдерживать въ должныхъ границахъ и самого себя, и догматика, употребляющаго эти понятія и положенія внѣ области всякаго возможнаго опыта,—именно потому, что они отъ опыта независимы. Да и самъ онъ, этотъ приверженецъ здраваго разсудка, не можетъ быть увѣренъ, что несмотря на эту дешево приобрѣтенную имъ мудрость, не будетъ незамѣтно для себя попадать за предѣлы опыта въ область химеръ. Онъ обыкновенно достаточно глубоко въ нихъ запутанъ, хотя при помощи популярной рѣчи и даетъ нѣкоторое оправданіе своимъ произвольнымъ притязаніямъ, выдавая ихъ лишь за вѣроятности, разумныя предположенія и аналогіи.

§ 32.

Уже съ древнѣйшихъ временъ философы, изслѣдователи чистаго разума, признавали, кромѣ чувственныхъ вещей или явленій (*Phaenomena*), составляющихъ чувственный міръ, — еще особыя умственные сущности (*Noumena*), составляющія интеллектуальный міръ; а такъ какъ они (что вполне извинительно для незрѣлой эпохи) смѣшивали явленія съ призраками, то они и признавали дѣйствительность исключительно за умственными сущностями.

Въ самомъ дѣлѣ, считая, какъ и слѣдуетъ, предметы чувствъ за простыя явленія, мы однако вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ, что въ основѣ ихъ лежитъ вещь сама по себѣ, хотя мы познаемъ не ее саму, а только ея явленіе, т. е. способъ, какимъ это неизвѣстное нѣчто дѣйствуетъ на наши чувства. Такимъ образомъ разсудокъ, принимая явленія, тѣмъ самымъ признаетъ и существованіе вещей самихъ по себѣ; такъ что мы можемъ сказать, что представленіе такихъ сущностей, лежащихъ въ основѣ явленій, т. е. чистыхъ умственныхъ сущностей, не только допустимо, но и неизбѣжно.

Наша критическая дедукція также нисколько не исключаетъ такихъ вещей (*Noumena*), а напротивъ, ограничиваетъ законы чувственнаго міра, признавая, что они не простираются на всѣ вещи, — чрезъ это все превратилось-бы въ простое явленіе, — но имѣютъ значеніе только для предметовъ возможнаго опыта. Такимъ образомъ тутъ допускаются умственные сущности, но

только съ утверждениемъ того безъизъятнаго правила, что объ этихъ чистыхъ умственныхъ сущностяхъ мы не знаемъ и не можемъ знать ничего опредѣленнаго, такъ какъ наши чистыя разсудочныя понятія, равно какъ и чистыя воззрѣнія, относятся только къ предметамъ возможнаго опыта, т. е. къ простымъ чувственнымъ вещамъ, въ которыхъ эти понятія теряютъ всякое значеніе.

§ 33.

Правда наши чистыя разсудочныя понятія очень заманчивы для трансцендентнаго употребленія (такъ я называю употребленіе ихъ, выходящее за предѣлы всякаго возможнаго опыта). Наши понятія субстанции, силы, дѣйствія, реальности и т. д. не только вполне независимы отъ опыта и не содержатъ никакого чувственнаго явленія, такъ что повидимому они относятся къ вещамъ самимъ по себѣ (*Nothens*), но что еще усиливаетъ это предположеніе—они заключаютъ въ себѣ необходимость опредѣленія, которой опытъ никогда не соотвѣтствуетъ. Понятіе причины содержитъ правило, по которому за однимъ состояніемъ *необходимо* слѣдуетъ другое; но опытъ можетъ намъ только показать, что часто или обыкновенно за однимъ состояніемъ вещей слѣдуетъ другое, и такимъ образомъ онъ не можетъ сообщить ни строгой всеобщности, ни необходимости.

Поэтому и кажется, что разсудочныя понятія имѣютъ слишкомъ много значенія и содержанія, чтобы исчерпываться однимъ опытнымъ употребленіемъ; и вотъ разсудокъ незамѣтно пристраиваетъ къ зданію опыта

болѣе обширное помѣщеніе для чистыхъ мысленныхъ сущностей, не замѣчая, что онъ съ своими—впрочемъ правильными—понятіями забрался за предѣлы ихъ употребленія.

§ 34.

Такимъ образомъ нужны были два важныя и необходимыя, хотя въ высшей степени сухія изслѣдованія (см. въ Критикѣ чистаго разума главы: „о схематизмѣ чистыхъ разсудочныхъ понятій“ и „объ основаніи раздѣленія всѣхъ предметовъ вообще на феномены и ноумены“), изъ которыхъ въ первомъ было показано, что чувства даютъ не чистыя разсудочныя понятія, а только схему для ихъ употребленія, а соотвѣтствующій этой схемѣ предметъ встрѣчается только въ опытѣ (какъ продуктъ разсудка и матерьяловъ чувственности). Во второмъ изслѣдованіи показано, что несмотря на независимость нашихъ чистыхъ разсудочныхъ понятій и положеній отъ опыта и ихъ повидимому большій объемъ,—однако внѣ области опыта посредствомъ нихъ совсѣмъ ничего не можетъ быть мыслимо; дѣйствительно, они могутъ опредѣлять только логическую форму сужденій относительно данныхъ воззрѣній; но такъ какъ за областью чувственности нѣтъ совсѣмъ никакого воззрѣнія, то тутъ чистыя понятія и теряютъ всякое значеніе, не имѣя средствъ къ своему конкретному осуществленію; слѣдовательно всѣ такіе *ноумены* и совокупность ихъ—умопостигаемый (*intelligible*) \*) міръ—суть

---

\*) А не интеллектуальный міръ, какъ обыкновенно выражаются. *Интеллектуальными* бывають познанія посредствомъ разсудка, и они

ничто иное, какъ представленіе задачи, предметъ которой самъ по себѣ возможенъ, но разрѣшеніе — по природѣ нашего разсудка — совершенно невозможно; ибо нашъ разсудокъ есть способность не воззрѣнія, а только соединенія данныхъ воззрѣній—въ опытъ; и этотъ опытъ долженъ содержать всѣ предметы для нашихъ понятій, но внѣ его всѣ понятія лишены значенія, такъ какъ имъ не можетъ быть подставлено никакое воззрѣніе.

§ 35.

Воображенію пожалуй можно простить, если оно иногда замечается, не держась осторожно въ предѣлахъ опыта: оно по крайней мѣрѣ оживляется и укрѣпляется такимъ свободнымъ полетомъ, и всегда легче бываетъ ограничить его смѣлость, чѣмъ помочь его вялости. Но что разсудокъ, который долженъ *мыслить*, вмѣсто того *мечтаетъ*,—это никогда ему не можетъ быть прощено; уже потому, что на немъ основаны всѣ сред-

---

могутъ относиться и къ нашему чувственному міру; *умопостижаемыми* же называются *предметы*, насколько они могутъ представляться *посредствомъ* одного *разсудка*, такъ что къ нимъ не можетъ относиться никакое наше чувственное воззрѣніе. Но такъ какъ каждому предмету должно соотвѣтствовать какое-нибудь возможное воззрѣніе, то нужно-бы было мыслить такой разсудокъ, который-бы непосредственно самъ созерцалъ вещи; а о такомъ мы не имѣемъ понятія,—слѣдовательно, и о тѣхъ *разсудочныхъ сущностяхъ*, которыя онъ долженъ познавать.

ства для ограниченія, гдѣ это нужно, мечтательности воображенія.

Правда, онъ начинаетъ это дѣло весьма невинно и и прилично. Сперва онъ приводитъ въ порядокъ элементарныя познанія, которыя присущи ему прежде всякаго опыта, однако должны всегда имѣть свое примѣненіе въ опытѣ. Постепенно онъ освобождается отъ этихъ ограниченій,—да и что ему въ этомъ помѣшаетъ, если разсудокъ взялъ совершенно свободно свои принципы изъ самого себя? И вотъ являются сначала новоизобрѣтенныя силы въ природѣ, а вскорѣ затѣмъ и существа внѣ природы,—новый міръ, для созданія котораго не можетъ быть недостатка въ матерьялѣ, такъ какъ онъ обильно доставляется плодovитой фантазіей, и хотя не подтверждается опытомъ, но и никогда имъ не опровергается. По этой-то причинѣ юные мыслители такъ и любятъ настоящую догматическую метафизику и часто жертвуютъ ей своимъ временемъ и талантомъ, годнымъ для другого.

Но было-бы совершенно бесполезно стараться умѣрить эти бесплодныя попытки чистаго разума, напоминая трудность разрѣшенія такихъ глубокихъ вопросовъ, жалуясь на границы нашего разума и низводя утвержденія въ простыя предположенія. Тѣ напрасныя стремленія никогда не будутъ совершенно покинуты, если не будетъ ясно доказана ихъ *невозможность*, и если *самопознаніе* разума не сдѣлается истинной наукой, различающей съ геометрической достовѣрностью правильное употребленіе разума отъ ничтожнаго и бесплоднаго.



### Какъ возможна сама природа?

Этотъ вопросъ, составляющій высшій пунктъ, котораго можетъ касаться трансцендентальная философія и къ которому она должна прійти, какъ къ своей границѣ и завершенію;—содержитъ собственно два вопроса.

*Во первыхъ:* какъ вообще возможна природа въ *материальномъ* значеніи, именно относительно чувственного возрѣнія—какъ совокупность явленій, или какъ возможны пространство, время и то, что ихъ наполняетъ—предметъ ощущенія? Отвѣтъ: посредствомъ устройства нашей чувственности, по которому на нее свойственнымъ ей образомъ дѣйствуютъ предметы, неизвѣстные ей сами по себѣ и совершенно отличные отъ тѣхъ явленій. Этотъ отвѣтъ данъ въ „Критикѣ чистаго разума“ трансцендентальной эстетики, а здѣсь въ Прологоменахъ — разрѣшеніемъ перваго главнаго вопроса.

*Во вторыхъ:* какъ возможна природа въ *формальномъ* значеніи, какъ совокупность правилъ, подъ которыми должны находиться всѣ явленія, если мыслить ихъ связанными въ опытѣ? Отвѣтъ можетъ быть единственно такой: она возможна только посредствомъ устройства нашего разсудка, по которому всѣ представленія чувственности необходимо относятся къ сознанію, и посредствомъ котораго только и возможенъ особенный образъ нашего мышленія,—именно по правиламъ,—а чрезъ это возможенъ и опытъ, который нужно отличать отъ познанія предметовъ самихъ по себѣ. Этотъ отвѣтъ данъ Критикой въ трансцендентальной логикѣ, а Прологоменами—въ разрѣшеніи втораго главнаго вопроса.



Но какъ возможно это особенное свойство нашей чувственности, или нашего разсудка и той необходимой апперцепціи, которая лежитъ въ основѣ его и всякаго мышленія,—этотъ вопросъ разрѣшить нельзя, такъ какъ для его разрѣшенія, какъ и для всякаго мышленія, мы уже нуждаемся въ этихъ свойствахъ.

Есть много законовъ природы, которые мы можемъ знать только посредствомъ опыта, но закономерность въ связи явленій, т. е. природу вообще мы не можемъ познать ни изъ какого опыта, такъ какъ самъ опытъ нуждается въ такихъ законахъ, на которыхъ основывается *a priori* его возможность.

Такимъ образомъ возможность опыта вообще есть вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщій законъ природы, и принципы перваго суть законы послѣдней. Ибо мы знаемъ природу только какъ совокупность явленій, т. е. представлений въ насъ; поэтому мы можемъ получить законъ связи этихъ явленій только изъ принциповъ ихъ связи въ насъ, т. е. изъ условій такого необходимаго соединенія въ сознаниі, которое даетъ возможность опыта.

Развитое во всемъ этомъ отдѣлѣ главное положеніе, что всеобщіе законы природы могутъ познаваться *a priori*, уже само собою приводитъ къ положенію: что высшее законодательство природы должно находиться въ насъ самихъ, т. е. въ нашемъ разсудкѣ, и что мы не должны искать этихъ всеобщихъ законовъ въ природѣ посредствомъ опыта, а наоборотъ—должны природу въ ея всеобщей закономерности выводить только изъ условій возможности опыта, лежащихъ въ нашей чувственности и разсудкѣ. Какъ иначе было-бы

возможно познавать *a priori* эти законы, которые вѣдь не суть правила аналитическаго познанія, а дѣйстви- тельныя синтетическія расширенія познанія? Такое не- обходимое согласованіе принциповъ возможнаго опыта съ законами возможности природы можетъ происходить только изъ двухъ причинъ: или эти законы заимствуются отъ природы посредствомъ опыта, или же наоборотъ, природа выводится изъ законовъ возможности опыта и вполне тождественна съ его всеобщей закономѣр- ностью. Первое противорѣчитъ само себѣ, такъ какъ все- общіе законы природы могутъ и должны быть познавае- мы *a priori* (т. е. независимо отъ всякаго опыта) и лежать въ основѣ всякаго эмпирическаго употребленія разсуд- ка: и такъ остается только второе \*).

Но мы должны отличать эмпирическіе законы приро- ды, предполагающіе всегда особыя воспріятія, отъ чис- тыхъ или всеобщихъ законовъ природы, которые, не основываясь на особыхъ воспріятіяхъ, содержатъ толь- ко условія ихъ необходимаго соединенія въ опытѣ. От- носительно послѣднихъ природа и *возможный* опытъ— совершенно одно и то-же, и такъ какъ тутъ законо- мѣрность основывается на необходимой связи явленій въ опытѣ (безъ которой мы совсѣмъ не можемъ поз-

\*) *Крузіусъ* одинъ только нашелъ нѣчто среднее, а именно что духъ, не могущій ни ошибаться, ни обманывать, первоначально вложилъ въ насъ эти законы. Но такъ какъ къ нимъ примѣшиваются невѣрныя положенія, чему много примѣровъ и въ системѣ этого ученаго, то при отсутствіи твердыхъ критеріевъ для различенія настоящаго ихъ происхожденія отъ ненастоящаго, примѣненіе упомянутаго принци- па становится весьма опаснымъ, такъ какъ никогда нельзя навѣр- ное знать, что именно ввухили намъ духъ истины и что—отецъ лжи.

нать никакого чувственного предмета),—основывается слѣдовательно на первоначальныхъ законахъ разсудка, то будетъ хотя и странно, но тѣмъ не менѣе истинно, если я скажу: разсудокъ не почерпаетъ свои законы (a priori) изъ природы, а предписываетъ ихъ ей.

§ 37.

Мы пояснимъ это повидимому слишкомъ смѣлое положеніе примѣромъ, который долженъ показать, что законы, открываемые нами въ предметахъ чувственного созерцанія—особенно если они познаются какъ необходимые—признаются уже нами самими за вложенные въ природу разсудкомъ, хотя они во всемъ подобны тѣмъ законамъ природы, которые мы приписываемъ опыту.

§ 38.

Если разсматривать свойства круга, благодаря которымъ эта фигура соединяетъ въ себѣ, въ одномъ всеобщемъ правилѣ, столько произвольныхъ опредѣленій пространства, то нельзя не приписать этому геометрическому предмету нѣкоторой особой природы. Такъ, на примѣръ, каждая два діаметра, пересѣкающіе другъ друга въ кругѣ дѣлятся всегда такимъ образомъ, что прямоугольникъ, построенный изъ отрѣзковъ одного равенъ прямоугольнику изъ отрѣзковъ другого. Я спрашиваю: лежитъ ли этотъ законъ въ кругѣ, или же въ разсудкѣ, т. е. содержитъ ли эта фигура независимо отъ разсудка основаніе этого закона въ себѣ, или же разсудокъ, конструируя самъ фигуру по своимъ понятіямъ (равенства радиусовъ), влагаетъ въ нее вмѣстѣ съ тѣмъ законъ, по которому хорды пересѣкаются въ геометрической про-

порціи? Доказательства этого закона приводятъ къ убѣжденію, что онъ можетъ быть выведенъ только изъ того условія, которое кладется разсудкомъ въ основу конструкціи этой фигуры, именно условія равенства радіусовъ. Если мы расширимъ это понятіе, изслѣдуя далѣе единство разнообразныхъ свойствъ геометрическихъ фигуръ подъ общими законами, и будемъ разсматривать кругъ какъ коническое сѣченіе, находящееся подъ одинаковыми основными условіями конструкціи съ остальными коническими сѣченіями, то мы найдемъ, что всѣ хорды, пересѣкающіяся въ этихъ сѣченіяхъ—эллипсисъ, параболъ, гиперболъ,—пересѣкаются такъ, что прямоугольники изъ ихъ частей хотя и не равны, но всегда находятся въ равныхъ отношеніяхъ между собою. Идя далѣе, къ основнымъ ученіямъ физической астрономіи, мы видимъ распространенный на всю матерьяльную природу законъ взаимнаго притяженія, по которому оно уменьшается въ обратномъ отношеніи къ квадрату разстояній отъ каждой точки притяженія, тогда какъ шаровыя поверхности, въ которыхъ эта сила распространяется, въ той же мѣрѣ возрастаютъ; и это кажется лежащимъ необходимо въ самой природѣ вещей и потому познаваемымъ *a priori*. Какъ ни просты источники этого закона, основанные на отношеніи шаровыхъ поверхностей различныхъ радіусовъ, однако слѣдствіе изъ него такъ превосходно относительно разнообразія его связи и правильности, что не только всевозможныя орбиты небесныхъ тѣлъ должны быть выражены въ коническихъ сѣченіяхъ, но еще происходитъ такое отношеніе ихъ между собою, что никакой другой законъ

притяженія, кромѣ отношенія обратнаго квадрату разстояній, не можетъ быть пригоднымъ для міровой системы.

Итакъ здѣсь природа основывается на законахъ, которые разсудокъ познаетъ *a priori* и преимущественно изъ всеобщихъ принциповъ пространственнаго опредѣленія. Теперь я спрашиваю: находятся-ли эти законы природы въ пространствѣ, такъ что разсудокъ познаетъ ихъ, лишь изслѣдуя богатый содержаніемъ смыслъ пространства; или же они лежатъ въ разсудкѣ и въ томъ способѣ, какимъ онъ опредѣляетъ пространство по условіямъ синтетическаго единства, къ которому сводятся всѣ его понятія? Пространство есть нѣчто столь однообразное и столь неопредѣленное относительно всѣхъ особенныхъ свойствъ, что въ немъ конечно не стануть искать сокровища естественныхъ законовъ. Напротивъ то, что опредѣляетъ пространство фигурами круга, конуса и шара,—есть разсудокъ, насколько онъ содержитъ основанія для единства ихъ построенія. Простая всеобщая форма воззрѣнія, называемая пространствомъ, конечно есть субстратъ всѣхъ воззрѣній опредѣленныхъ объектовъ, и въ пространствѣ лежитъ условіе возможности и разнообразія этихъ воззрѣній; но единство объектовъ опредѣляется исключительно разсудкомъ по условіямъ, лежащимъ въ его собственной природѣ. Такимъ образомъ разсудокъ есть источникъ всеобщаго порядка природы, ибо подводитъ всѣ явленія подъ свои собственные законы и чрезъ это производитъ опытъ (по его формѣ) *a priori*, въ силу чего всякое опытное познаніе необходимо подчинено его законамъ. Мы имѣемъ дѣло не съ природой *вещей самихъ по себѣ*, которая независима

отъ условій какъ нашей чувственности, такъ и разсудка, — а съ природой, какъ предметомъ возможнаго опыта, — и тутъ разсудокъ, дѣлая возможнымъ этотъ опытъ, производитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то, что чувственный міръ или совсѣмъ не долженъ быть предметомъ опыта, или долженъ быть *природой*.

§ 39.

Приложеніе къ чистому естествознанію.

О системѣ категорій.

Для философа не можетъ быть ничего желательнѣе, какъ если ему удастся вывести изъ одного принципа *a priori* и соединить этимъ въ одно познаніе все разнообразіе понятій и сужденій, которыя прежде, въ ихъ конкретномъ употребленіи, представлялись ему разсѣянными. Прежде онъ только вѣрилъ въ полноту тѣхъ познаній, которыя оставались ему послѣ извѣстнаго отвлеченія и, чрезъ сравненіе между собою, повидимому составляли особый родъ познанія, — но это было только *аиреатъ*; теперь же онъ знаетъ, что именно столько познаній, — ни больше, ни меньше, — составляютъ родъ знанія: онъ видитъ необходимость своего раздѣленія, т. е. понимаетъ его, и теперъ только имѣетъ онъ *систему*.

Отыскивать въ обыкновенномъ познаніи тѣ понятія, которыя не основываются ни на какомъ особенномъ опытѣ, а между тѣмъ находятся во всякомъ опытномъ познаніи, какъ форма его связи, — предполагаетъ такъ же мало размышленія и пониманія, какъ и отыскивать

въ какомъ-нибудь языкѣ правила дѣйствительнаго употребленія словъ вообще, и такимъ образомъ собирать элементы грамматики (оба изысканія дѣйствительно очень близки между собою),—не умѣя однако привести основаніе, почему каждый языкъ имѣетъ именно это, а не другое формальное устройство, и еще менѣе, почему существуетъ именно столько, — ни больше и ни меньше, — такихъ формальныхъ опредѣленій языка.

*Аристотель* собралъ десять такихъ чистыхъ элементарныхъ понятій подъ именемъ категорій \*), или предикаментовъ. Потомъ онъ былъ принужденъ прибавить къ нимъ еще пять постпредикаментовъ \*\*), которые впрочемъ частью уже заключались въ прежнихъ (както—*prius, simul, motus*). Но эта рапсодія могла получить значеніе и одобреніе скорѣе какъ намекъ для будущаго изслѣдователя, чѣмъ какъ правильно проведенная идея; поэтому съ дальнѣйшимъ развитіемъ философіи она была отброшена какъ бесполезная.

При изслѣдованіи чистыхъ (ничего эмпирическаго не содержащихъ) элементовъ человѣческаго познанія мнѣ удалось сначала, послѣ долгаго размышленія, отличить и отдѣлить съ достовѣрностью чистыя элементарныя понятія чувственности (пространство и время) отъ понятій разсудка. Черезъ это изъ *Аристотелева* списка

---

\*) 1. *Substantia*. 2. *Qualitas*. 3. *Quantitas*. 4. *Relatio*. 5. *Actio*. 6. *Passio*. 7. *Quando*. 8. *Ubi*. 9. *Situs*. 10. *Habitus*. (субстанція; качество; количество; отношеніе; дѣйствіе; страданіе; когда; гдѣ; положеніе; состояніе).

\*\*) *Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere*, (противуположность; прежде; выѣстъ; движеніе; имѣть).

были исключены категоріи: 7-я, 8-я и 9-я. Остальныя не могли мнѣ ни къ чему служить за отсутствіемъ принципа, по которому-бы можно было вполне измѣрить разсудокъ и опредѣлить съ полнотою и точною всѣ его функціи, откуда проистекаютъ его чистыя понятія.

А чтобы открыть этотъ принципъ, я сталъ искать такого разсудочнаго дѣйствія, которое содержитъ всѣ прочія и различается только видоизмѣненіями или моментами въ приведеніи разнообразныхъ представленій къ единству мышленія; и вотъ я нашелъ, что это дѣйствіе разсудка состоитъ въ сужденіи. Тутъ передо мной лежали уже готовые, хотя и не совсѣмъ свободные отъ недостатковъ, труды логиковъ, съ помощью которыхъ я и былъ въ состояніи представить полную таблицу чистыхъ разсудочныхъ функцій, не опредѣляя ихъ относительно какого-либо объекта. Затѣмъ я отнесъ эти функціи сужденія къ объектамъ вообще, или скорѣе къ условію, опредѣляющему объективное значеніе сужденій; такимъ образомъ явились чистыя разсудочныя понятія, относительно которыхъ я могъ не сомнѣваться, что именно только онѣ и именно только въ такомъ количествѣ могутъ составлять все наше познаніе вещей изъ чистаго разсудка. Я назвалъ ихъ старымъ именемъ *категорій*, причемъ я предоставилъ себѣ присоединить, подъ названіемъ *предикабилій*; всю полноту понятій, выводимыхъ изъ категорій, или посредствомъ соединенія ихъ другъ съ другомъ или съ чистой формой явленій (пространствомъ и временемъ), или же съ ихъ матеріей, насколько она еще не опредѣлена эмпирически (предметъ ощущенія вообще); это выве-



деніе предикабилій было-бы дѣломъ системы трансцендентальной философіи, ради которой я имѣю дѣло теперь только съ критикой разума.

Но существенное въ этой системѣ категорій, чѣмъ она отличается отъ той старой безначальной рапсодіи, и почему она одна заслуживаетъ быть отнесенной къ философіи,—состоитъ въ томъ, что посредствомъ нея можно было точно опредѣлить истинное значеніе чистыхъ разсудочныхъ понятій и условіе ихъ употребленія. Ибо тутъ оказалось, что сами эти понятія суть только логическія функціи и, какъ таковыя, не даютъ ни малѣйшаго понятія объ объектѣ самомъ по себѣ, и нуждаются въ чувственномъ воззрѣніи, какъ въ своей основѣ; но и тутъ они служатъ только къ тому, чтобы опредѣлять относительно функцій сужденія эмпирическія положенія—безразличныя къ нимъ и неопредѣленныя,—сообщать имъ чрезъ это всеобщее значеніе и такимъ образомъ дѣлать возможными опытные сужденія.

Такое пониманіе природы категорій, ограничивающее ихъ однимъ опытнымъ употребленіемъ, не приходило въ голову ни Аристотелю, ни кому-либо другому послѣ него; но безъ этого пониманія (вполнѣ зависящаго отъ ихъ выведенія) категоріи вполнѣ бесполезны и представляютъ только ничтожный списокъ названій, безъ объясненія и правила для ихъ употребленія. Еслибы что-нибудь подобное пришло на мысль древнимъ, то безъ сомнѣнія вся наука о чистомъ разумномъ познаніи, подъ именемъ метафизики погубившая въ теченіи многихъ вѣковъ не одну хорошую голову, дошла-бы до насъ въ совершенно иномъ видѣ и просвѣтила-бы

человѣческой разумокъ, вмѣстѣ того чтобы, какъ это было дѣйствительно, истощить его въ туманныхъ и безплодныхъ умствованіяхъ и сдѣлать негоднымъ для истинной науки.

Эта система категорій дѣлаеть систематическимъ изученіе каждаго предмета чистаго разума и служить несомнѣннымъ указаніемъ или путеводной нитью для всякаго полнаго метафизическаго изслѣдованія; ибо эта система исчерпываетъ всѣ моменты разсудка, подъ которые должно быть подведено всякое другое понятіе. Такимъ образомъ явилась таблица основоположеній, въ полнотѣ которой можно быть увѣреннымъ только посредствомъ системы категорій; и даже при дѣленіи понятій, выходящихъ за предѣлы фізіологическаго употребленія разсудка \*), можетъ служить все та-же путеводная нить, образующая замкнутый кругъ, если ее проводить всегда чрезъ одни и тѣ-же постоянные пункты, опредѣленные *a priori* въ человѣческомъ разсудкѣ; этимъ не оставляется никакого сомнѣнія въ томъ, что предметъ чистаго разсудочнаго и разумнаго понятія, насколько онъ разсматривается философски по апріорнымъ принципамъ, можетъ быть познанъ такимъ образомъ вполне. Я даже не могъ не воспользоваться этимъ руководствомъ относительно одного изъ отвлеченнѣйшихъ онтологическихъ раздѣленій, именно при разнообразномъ разграниченіи понятій *нѣчто и ничто*, и со-

---

\*) См. Критику чистаго разума, въ главѣ „о парализмахъ чистаго разума“ и въ первомъ отдѣлѣ антиномій чистаго разума: „систему космологическихъ идей“.

образно съ этимъ \*) я составилъ правильную и необходимую таблицу (См. Кр. ч. р., конецъ отдѣла „объ амфиболіи рефлексивныхъ понятій“)⁴.

Эта система,—какъ и всякая истинная система, основанная на всеобщемъ принципѣ,—приноситъ въ высшей степени важную пользу еще тѣмъ, что она опредѣляетъ каждому познанію его мѣсто и исключаетъ всѣ чуждыя понятія, которыя могли-бы прокрасться между чистыми понятіями разсудка. Тѣ понятія, которыя я подъ именемъ рефлексивныхъ понятій также соединилъ въ таблицу

\*) Относительно предложенной таблицы категорій можно слѣдующимъ образомъ замѣчаний по добнымъ слѣдующимъ: 1) третья категорія происходитъ изъ первой и второй, связанныхъ въ одно понятіе; 2) въ категоріяхъ величины и качества замѣчается только прогрессъ отъ единичности къ всеобщности, или отъ нѣчто къ ничему (для этого категоріи качества должны стоять такъ: реальность, ограниченіе, полное отрицаніе) безъ *Correlata* или *Opposita*, которыя напротивъ находятся при категоріяхъ отношенія и модальности; 3) какъ въ логическомъ отношеніи категорическія сужденія лежатъ въ основѣ всѣхъ другихъ, такъ и категорія субстанціи лежитъ въ основѣ всѣхъ понятій о дѣйствительныхъ вещахъ; 4) какъ модальность въ сужденіи не составляетъ особаго предиката, такъ и модальныя понятія не прибавляютъ никакого опредѣленія къ вещамъ, и т. д.; всѣ такія размысленія имѣютъ свою значительную пользу. Если кромѣ того исчислить всѣ предикабиліи (которыя можно въ достаточной полнотѣ найти во всякой хорошей онтологіи, напр. Баумгартена) и подвести ихъ подъ категоріи по классамъ, присоединивши при этомъ возможно полный анализъ всѣхъ этихъ понятій, — то возникнетъ чисто аналитическая часть метафизики, не содержащая еще ни одного синтетическаго положенія; она могла-бы предшествовать второй, синтетической части и была-бы не только полезна своею опредѣленностью и полнотой, но сверхъ того по своей систематичности имѣла-бы извѣстное формальное совершенство.

И

соотвѣтственно категоріямъ,—эти понятія совершенно произвольно и безъ законныхъ правъ смѣшиваются въ онтологіи съ чистыми разсудочными понятіями, хотя эти послѣднія суть понятія связи и чрезъ это самогò объекта, а тѣ служатъ только для сравненія уже данныхъ понятій и поэтому имѣютъ совершенно иную природу и употребленіе; моимъ правильнымъ раздѣленіемъ они выдѣляются изъ этого смѣшенія. Но еще очевиднѣе будетъ польза отдѣльной таблицы категорій, когда мы теперь отдѣлимъ отъ тѣхъ разсудочныхъ понятій таблицу трансцендентальныхъ понятій разума, имѣющихъ совершенно иную природу и происхождение (а поэтому и другую форму); это столь необходимое отдѣленіе не было однако совершено ни въ одной системѣ метафизики; тамъ эти идеи разума переплетались безъ различія съ разсудочными понятіями, какъ бы члены одной семьи; и такого смѣшенія при отсутствіи особой системы категорій никакъ нельзя было избѣжать.

## ГЛАВНАГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАГО ВОПРОСА

### Часть третья:

#### КАКЪ ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА ВООБЩЕ?

#### § 40.

Чистая математика и чистое естествовѣдѣніе для своей собственной достовѣрности не нуждались-бы въ такой обосновкѣ, какую мы имъ дали; ибо первая опирается на свою собственную очевидность; второе-же,

хотя и проистекаетъ изъ чистыхъ источниковъ разсудка, однако опирается на опытъ и его постоянное подтвержденіе (отъ этой опоры оно не можетъ совершенно отказаться, потому что при всей своей достовѣрности, оно въ качествѣ общей науки никогда не можетъ сравняться съ математикой). Итакъ, обѣ науки нуждались въ означенномъ изслѣдованіи не для себя, а для другой науки, именно для метафизики.

Метафизика же, кромѣ естественныхъ понятій, находящихъ всегда свое примѣненіе въ опытѣ, имѣетъ еще дѣло съ чистыми понятіями разума, которыя никогда не даются ни въ какомъ возможномъ опытѣ,—слѣдовательно съ понятіями, которыхъ объективная реальность, (т. е. что они не суть просто выдумки), и съ утвержденіями, которыхъ истина или ложность, не можетъ быть подтверждена или открыта никакимъ опытомъ; и сверхъ того именно эта часть метафизики составляетъ существенную цѣль, къ которой все остальное относится лишь какъ средство, и такимъ образомъ эта наука нуждается въ нашемъ выведеніи *для себя самой*. Итакъ предложенный нами теперь третій вопросъ относится какъ бы къ зерну и къ исключительной особенности метафизики, именно къ занятію разума исключительно самимъ собою и къ такому познанію объектовъ, которое онъ получаетъ будто-бы непосредственно изъ размышленія надъ своими собственными понятіями, не нуждается для этого въ посредствѣ опыта, и даже вообще не будучи въ состояніи достигнуть такого познанія чрезъ опытъ.

Разумъ никогда не удовлетворитъ себя, если не разрѣшитъ этого вопроса \*). Опытное употребленіе, которымъ разумъ ограничиваетъ чистый разсудокъ, не выполняетъ всего назначенія самаго разума. Каждый отдѣльный опытъ есть только часть всей области опыта, но абсолютное цѣлое всего возможнаго опыта само уже не есть опытъ, однако представляетъ необходимую задачу для разума, одно представленіе которой требуетъ совершенно иныхъ понятій, чѣмъ тѣ чистыя разсудочныя понятія, которыхъ употребленіе только *имманентно*, т. е. относится къ опыту, насколько онъ можетъ быть даннымъ; тогда какъ понятія разума относятся къ полнотѣ, т. е. къ коллективному единству цѣлаго возможнаго опыта и, выходя такимъ образомъ за предѣлы всякаго даннаго опыта, становятся *трансцендентными*.

Итакъ, какъ разсудокъ нуждается для опыта въ категоріяхъ, такъ разумъ содержитъ въ себѣ основаніе идей, подъ чѣмъ я разумѣю необходимыя понятія, предметъ которыхъ *не можетъ* быть данъ ни въ какомъ опытѣ. Эти идеи такъ же лежатъ въ природѣ разума, какъ категоріи—въ природѣ разсудка, и если первыя имѣютъ въ себѣ обманчивость, могущую легко соблазнить, то

---

\*) Если можно сказать, что извѣстная наука *дѣйствительна*—по крайней мѣрѣ въ понятіи всѣхъ людей,—какъ скоро доказано, что задачи къ ней ведущія по природѣ человѣческаго разума представляются каждому, такъ что неизбѣжны многія, хотя и ошибочныя, попытки къ ихъ разрѣшенію,—въ такомъ случаѣ должно сказать, что и метафизика субъективно (и притомъ необходимымъ образомъ) дѣйствительна, а поэтому мы имѣемъ право спросить: какъ она (объективно) возможна?

эта обманчивость неизбежна, хотя и можно остерегаться отъ ея искушенія.

Такъ какъ всякая обманчивость состоитъ въ томъ, что субъективное основаніе сужденія принимается за объективное, то самопознаніе чистаго разума въ его запредѣльномъ употребленіи будетъ единственнымъ предохранительнымъ средствомъ противъ тѣхъ заблужденій, въ которыя впадаетъ разумъ, ложно понимая свое назначеніе и перенося запредѣльно на объектъ то, что относится лишь къ его собственному субъекту и къ путеводительству его во всякомъ имманентномъ употребленіи.

§ 41.

Различеніе *идей*, т. е. чистыхъ разумныхъ понятій, отъ категорій или чистыхъ разсудочныхъ понятій, какъ познаній совершенно различнаго рода, происхожденія и употребленія,—различеніе ихъ столь важно при основаніи той науки, которая должна содержать систему всѣхъ этихъ познаній *a priori*, что безъ такого различенія метафизика просто невозможна или по крайней мѣрѣ представляютъ неправильную безсвязную попытку—безъ знанія матеріаловъ, которые употребляешь, и безъ знанія ихъ пригодности—къ постройкѣ карточныхъ домиковъ для той или другой цѣли. Еслибы дѣло критики чистаго разума состояло только въ этомъ различеніи, то и тогда она сдѣлала-бы этимъ однимъ больше, для проясненія нашего понятія и для направленія изслѣдованій въ области метафизики, чѣмъ всѣ бесплодныя попытки разрѣшенія запредѣльныхъ задачъ

Н  
чистаго разума, — попытки, при осуществленіи которыхъ употребляли понятія разума какъ совершенно однородныя съ разсудочными, не замѣчая, что находились тутъ въ области совершенно отличной отъ области разсудка.

§ 42.

Всѣ чистыя разсудочныя познанія имѣютъ въ себѣ ту особенность, что ихъ понятія даются въ опытѣ и ихъ положенія опытомъ подтверждаются; напротивъ запредѣльныя познанія разума не получаютъ своихъ *идей* изъ опыта и *положенія* ихъ никогда не могутъ быть ни подтверждены, ни опровергнуты опытомъ; возможная тутъ ошибка не можетъ поэтому быть открыта ничѣмъ инымъ, кромѣ самого разума; но это очень трудно, потому что самый этотъ разумъ посредствомъ своихъ идей естественнымъ образомъ становится діалектическимъ, и эта неизбежная обманчивость не можетъ быть ограничена никакими объективными и догматическими изслѣдованіями вещей, а только субъективнымъ изслѣдованіемъ самого разума какъ источника идей.

§ 43.

Я всегда обращалъ въ критикѣ всего больше вниманія на то, чтобы не только заботливо различить всѣ роды познанія, но и вывести всѣ, принадлежащія къ каждому роду, понятія изъ ихъ общаго источника; чрезъ это я не только могъ съ достовѣрностью опредѣлить употребленіе понятій, зная откуда они происхо-



дять, но имѣлъ еще и ту неизвѣстную до сихъ поръ и неощнимую выгоду, что я могъ быть увѣреннымъ *a priori*, слѣдовательно на основаніи принциповъ, въ совершенной полнотѣ при исчисленіи, классификаціи и обособленіи понятій. А безъ этого въ метафизикѣ все есть чистая рапсодія, въ которой никогда не знаешь, достаточно ли того, что уже имѣешь, или же недостаетъ чего-нибудь и чего именно. Правда этой выгодой обладаетъ только чистая философія, но тутъ ужъ она имѣетъ существенное значеніе.

Такъ какъ я нашелъ источникъ категорій въ четырехъ логическихъ функціяхъ всѣхъ сужденій разсудка, то было совершенно естественно искать источника идей въ трехъ функціяхъ разумныхъ заключеній (*Vernunftschlüsse*), ибо разъ такія чистыя разумныя понятія (трансцендентальныя идеи) даны, то если не считать ихъ врожденными, онѣ могутъ быть открыты лишь въ томъ самомъ дѣйствиі разума, которое, насколько оно касается формы, составляетъ логическій элементъ въ разумныхъ заключеніяхъ, а насколько оно представляетъ разсудочныя сужденія опредѣленными а priori относительно той или другой формы,—образуетъ трансцендентальныя понятія чистаго разума.

Формальное различіе въ разумныхъ заключеніяхъ дѣлаетъ необходимымъ ихъ раздѣленіе на изъяснительныя, условныя и раздѣлительныя. Основанныя на этомъ понятія разума содержатъ такимъ образомъ, во первыхъ, идею полнаго субъекта (существенное), во вторыхъ идею полнаго ряда условій, въ третьихъ опредѣленіе всѣхъ понятій въ идеѣ, представляющей собою полную сово-

купность всего возможнаго \*). Первая идея—психологическая, вторая космологическая, третья теологическая, и такъ какъ всѣ три подають поводъ къ діалектикѣ, но каждая особымъ образомъ, то на этомъ основывается раздѣленіе всей діалектики чистаго разума на: паралогизмъ, антиномію, и, наконецъ, идеаль разума. Это выведеніе даетъ совершенную увѣренность въ томъ, что всѣ притязанія чистаго разума представлены здѣсь вполнѣ безъ единого исключенія, такъ какъ тутъ совершенно исчерпана сама способность разума, изъ которой проистекають эти его притязанія.

§ 44.

Тутъ вообще замѣчательно еще то, что идеи разума не приносятъ, подобно категоріямъ, какой-либо пользы при употребленіи разсудка относительно опыта, а напротивъ не только совершенно бесполезны въ этомъ отношеніи, но даже противорѣчатъ правиламъ рассу-

---

\*) Въ раздѣлительномъ сужденіи мы разсматриваемъ *всю возможность* относительно извѣстнаго понятія, какъ раздѣленную. Онтологическій принципъ полной опредѣленности вещи вообще (изо всѣхъ возможныхъ противоположныхъ предикатовъ каждой вещи принадлежитъ одинъ), составляющій вмѣстѣ и принципъ всѣхъ раздѣлительныхъ сужденій, полагаетъ въ основаніе совокупность всей возможности, и въ этой совокупности возможность каждой вещи вообще разсматривается какъ опредѣленная. Это служитъ нѣкоторымъ поясненіемъ для нашего положенія: что дѣйствіе разума въ раздѣлительныхъ разумныхъ заключеніяхъ тождественно по формѣ съ дѣйствіемъ, производящимъ идею о совокупности всякой реальности, содержащей въ себѣ положительный элементъ всѣхъ противоположныхъ сказуемыхъ.

дочнаго познаванія природы, хотя онѣ и необходимы для другой цѣли, которую нужно еще опредѣлить. Простая-ли субстанція душа, или нѣтъ—это совершенно безразлично для объясненія душевныхъ явленій, ибо мы не можемъ никакимъ опытомъ сдѣлать идею о простомъ существѣ понятною чувственно, *in concreto*, и потому эта идея совершенно пуста относительно всякаго предполагаемаго проникновенія въ причину явленій, и не можетъ служить никакимъ принципомъ для объясненія того, что дается внутреннимъ или внѣшнимъ опытомъ. Такъ-же мало могутъ служить космологическія идеи о началѣ міра, или его вѣчности (*a parte ante*), для объясненія какого-нибудь событія въ самомъ мірѣ. Наконецъ, согласно хорошему правилу естественной науки мы должны избѣгать объясненія естественныхъ явленій волею высшаго существа, ибо это будетъ уже не естественная наука, а признаніе въ томъ, что наши средства пришли къ концу. Итакъ эти идеи назначаются для совершенно другого употребленія, чѣмъ тѣ категоріи, которыя вмѣстѣ съ основанными на нихъ принципами обуславливаютъ возможность самаго опыта. Между тѣмъ наша трудная аналитика разсудка была-бы совершенно излишней, если-бы мы имѣли въ виду лишь одно познаніе природы, данное въ опытѣ; ибо разумъ какъ въ математикѣ, такъ и въ естественной наукѣ, совершенно хорошо исполняетъ свое дѣло и безъ такой замысловатой дедукціи; поэтому наша критика разсудка соединяется съ идеями чистаго разума для такой цѣли, которая лежитъ за предѣлами опытнаго употребленія разсудка, и о которой мы однако

выше замѣтили, что она въ этомъ отношеніи совершенно невозможна, не имѣя предмета или значенія. Но однако же между природой разума и разсудка должно быть согласіе,—разумъ долженъ способствовать полнотѣ разсудка и никакъ не можетъ его запутывать.

Этотъ вопросъ разрѣшается слѣдующимъ образомъ: чистый разумъ въ своихъ идеяхъ не относится къ особымъ предметамъ, лежащимъ за предѣлами опыта, но онъ требуетъ лишь полноты разсудочнаго познания въ совокупной связи опыта. Но эта полнота можетъ быть лишь полнотою принциповъ, а не воспріятій и предметовъ. Однако, чтобы представить себѣ опредѣленно эту полноту, разумъ мыслить ее какъ познаніе объекта, вполнѣ опредѣленное относительно тѣхъ правилъ; но объектъ этотъ есть лишь идея, служащая къ тому, чтобы какъ можно болѣе приблизить разсудочное познаніе къ той полнотѣ, которая выражается въ идеѣ.

#### § 45.

### **Предварительное замѣчаніе къ діалектикѣ чистаго разума.**

Мы показали выше (§§ 33, 34), что чистота категорій ото всякой примѣси чувственныхъ опредѣленій можетъ побуждать разумъ распространить ихъ употребленіе совсѣмъ за предѣлы опыта до вещей самихъ по себѣ, несмотря на то, что эти категоріи, какъ чисто логическія функціи, хотя и могутъ представлять вещь вообще, но не могутъ однѣ дать никакого опредѣленнаго понятія о какой-либо вещи, такъ какъ имъ самимъ не со-

отвѣтствуетъ никакое чувственное воззрѣніе, которое могло-бы имъ сообщить конкретное значеніе и смыслъ. Такіе гиперболическіе объекты суть такъ называемые *ноумены* или чистыя умопостигаемыя существа (разсудочности), какъ на примѣръ *субстанція*, мыслимая *безъ постоянства во времени*, или *причина*, *дѣйствующая не во времени* и т. д.; къ нимъ въ самомъ дѣлѣ прилагаются такія сказуемыя, которыя служатъ лишь къ тому, чтобы сдѣлать возможною закономѣрность опыта, а между тѣмъ всѣ тѣ условія воззрѣнія, при которыхъ только возможенъ опытъ, отъ нихъ отнимаются,—вслѣдствіе чего эти понятія опять теряютъ всякое значеніе.

Но нѣтъ никакой опасности, чтобы разсудокъ, самъ собою, безъ понужденія со стороны чуждыхъ ему законовъ, выходилъ такъ охотно за свои границы въ область чисто мысленныхъ существъ. Но когда разумъ, не удовлетворяющійся вполне никакимъ опытнымъ употребленіемъ разсудочныхъ правилъ, которое все еще обусловлено, требуетъ довершенія этой цѣли условій,—тогда разсудокъ выходитъ изъ своей сферы и съ одной стороны представляетъ опытные предметы въ такомъ распространенномъ ряду, который недоступенъ ни для какого опыта; съ другой-же стороны (для довершенія ряда) разсудокъ ищетъ уже совершенно внѣ опыта *ноумены*, къ которымъ вся цѣпь и прикрѣпляется и, освободившись чрезъ это наконецъ отъ опытныхъ условій, достигаетъ полной законченности. Таковы трансцендентальныя идеи. Онѣ, можетъ быть, согласно съ истинной, но скрытой цѣлью нашего разумнаго естества, назначены не для образованія опредѣленныхъ понятій, а лишь для

неограниченнаго расширенія опытнаго употребленія; однако чрезъ неизбѣжную иллюзію эти идеи заманивають разсудокъ въ обманчивыя *запредѣльныя* умозрѣнія, которыя не могутъ быть ограничены однимъ намѣреніемъ оставаться въ предѣлахъ опыта, а ограничиваются лишь съ большимъ трудомъ посредствомъ научнаго изслѣдованія.

§ 46.

**I. Психологическая идея.**

(Кр. ч. р., глава о паралогизмахъ).

Уже давно замѣтили, что во всѣхъ субстанціяхъ намъ неизвѣстенъ настоящій субъектъ, именно то, что остается по выдѣленіи всѣхъ принадлежностей (какъ предикатовъ), т. е. само *существенное*,—и много жаловались на такую ограниченность нашего пониманія. Но тутъ нужно замѣтить, что человѣческій разсудокъ долженъ быть обвиняемъ не въ томъ, что онъ не знаетъ, т. е. не можетъ самъ собою опредѣлить, сущность вещей, а напротивъ въ томъ, что онъ требуетъ такого опредѣленнаго познанія этой сущности какъ даннаго предмета, тогда какъ это есть только идея. Чистый разумъ требуетъ, чтобы мы искали для каждаго предиката вещи принадлежащій ему субъектъ,—для этого же, который необходимо также является предикатомъ, искали бы опять его субъекта и такъ далѣе въ безконечность (или куда хватить силъ). Но отсюда слѣдуетъ, что мы не должны считать ничего нами достигнутаго за послѣдній

субъектъ, и что само существенное никогда не может быть мыслимо нашимъ разсудкомъ, какъ бы далеко онъ ни проникалъ, и хотя-бы ему была открыта вся природа; ибо особенность нашего разсудка состоитъ въ томъ, что онъ мыслить все дискурзивно, т. е. въ понятіяхъ или посредствомъ однихъ предикатовъ, причеиъ слѣдовательно абсолютный субъектъ никогда не можетъ быть достигнутъ. Поэтому всѣ реальныя свойства, по которымъ мы познаемъ тѣла, суть только принадлежности,—даже и непроницаемость, которую приходится представлять себѣ только какъ дѣйствіе силы неизвѣстнаго намъ субъекта.

Но кажется, что въ нашемъ самосознаніи (въ мыслящемъ субъектѣ) мы находимъ это существенное и притомъ въ непосредственномъ созерцаніи; ибо всѣ предикаты внутренняго чувства относятся къ *я*, какъ субъекту, который не можетъ быть мыслимъ далѣе какъ предикатъ какого-либо другого субъекта. Итакъ кажется, что здѣсь полнота въ отношеніи данныхъ понятій, какъ предикатовъ къ субъекту, дана въ опытѣ не какъ идея только, а какъ предметъ, именно самъ *абсолютный субъектъ*. Но эта надежда оказывается тщетной. Ибо *я* вовсе не есть понятіе \*), а только обозначеніе

---

\*) Еслибы представленіе апперцепціи—*я*—было понятіемъ, которымъ бы что-нибудь мыслилось, тогда оно могло бы употребляться какъ предикатъ другихъ вещей, или же содержать въ себѣ такіе предикаты. На дѣлѣ же оно есть ничто иное, какъ чувство существованія безъ всякаго понятія, и лишь представленіе того, къ чему относится всякое мышленіе какъ принадлежность (*relatione accidentis*).

для предмета внутренняго чувства, насколько мы его не познаемъ никакимъ дальнѣйшимъ предикатомъ; по-этому, хотя оно и не можетъ быть само по себѣ предикатомъ другой вещи, но точно также не можетъ оно быть и опредѣленнымъ понятіемъ абсолютнаго субъекта, а выражаетъ лишь, какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ, отношеніе внутреннихъ явленій къ ихъ неизвѣстному субъекту. Однако эта идея (которая служить, какъ регулятивный принципъ къ тому, чтобы совершенно уничтожить всякія матеріалистическія объясненія внутреннихъ явленій нашей души) даетъ поводъ, посредствомъ вполнѣ естественнаго недоразумѣнія, къ тому, чтобы изъ мнимаго познанія нашей мыслящей сущности заключать о ея природѣ, насколько она лежитъ совершенно за предѣлами опыта во всей его совокупности.

§ 47.

Эту мыслящую самость (душу) можно пожалуй называть субстанціей какъ послѣдній субъектъ мышленія, котораго уже нельзя представить предикатомъ другой вещи; но понятіе это все-таки останется совершенно пустымъ и безо всякихъ послѣдствій, если нельзя доказать, что ему принадлежитъ предикатъ постоянства или пребыванія, которое именно дѣлаетъ плодотворнымъ въ опытѣ понятіе субстанцій.

Но постоянство никогда не можетъ быть доказано изъ понятія субстанціи, какъ вещи самой по себѣ, а только относительно опыта. Это достаточно доказано



въ первой аналогіи опыта (Кр. ч. р., отд. объ аналогіяхъ); кого же это доказательство не убѣдитъ, тотъ пусть попробуетъ: изъ понятія субъекта, не составляющаго предиката другой вещи, доказать, что его существованіе вполнѣ постоянно, и не можетъ произойти или уничтожиться ни само собою, ни какою-либо естественною причиною. Такія синтетическія положенія *a priori* никогда не могутъ быть доказаны сами по себѣ, а всегда только по отношенію къ вещамъ какъ предметамъ возможнаго опыта.

§ 48.

Итакъ, если мы заключаемъ изъ понятія души, какъ субстанціи, о ея постоянствѣ, то это можетъ имѣть значеніе для нея только по отношенію къ возможному опыту, а не относится къ ней какъ вещи самой по себѣ, внѣ всякаго возможнаго опыта. Но субъективное условіе всего возможнаго намъ опыта есть жизнь; слѣдовательно можно заключить о постоянствѣ души лишь въ жизни, ибо смерть человѣка есть конецъ всякаго опыта, а поэтому и души какъ предмета опыта, если только не будетъ доказано противное, въ чемъ и заключается вопросъ. Такимъ образомъ, можно доказать постоянство души лишь при жизни человѣка (отъ этого доказательства насъ конечно уволятъ), а не послѣ его смерти (а это-то собственно намъ и нужно)—и это на томъ общемъ основаніи, что понятіе субстанціи необходимо связано съ понятіемъ постоянства лишь по прин-

ципу возможнаго опыта и слѣдовательно только по отношенію къ опыту \*).

§ 49.

Что нашимъ внѣшнимъ воспріятіямъ соотвѣтствуетъ и должно соотвѣтствовать нѣчто дѣйствительное внѣ насъ— это точно также можетъ быть доказано не въ смыслѣ связи вещей самихъ по себѣ, а по отношенію къ опыту.

---

\*) Весьма удивительно въ самомъ дѣлѣ, что метафизики всегда беззаботно пропускали принципъ постоянства субстанцій, никогда не пытаясь его доказать; вѣроятно потому, что съ понятіемъ субстанціи для нихъ совершенно исчезали всякія доказательства. Обыкновенный разумъ, хорошо видѣвшій, что безъ этого предположенія невозможно никакое соединеніе воспріятій въ опытѣ, восполнялъ этотъ недостатокъ постулатомъ; ибо изъ самаго опыта никакъ нельзя извлечь этого принципа отчасти потому, что опытъ не можетъ слѣдовать за матеріями (субстанціями) во всѣхъ ихъ измѣненіяхъ и разложеніяхъ такъ далеко, чтобы находить всегда вещество въ неизмѣнномъ количествѣ, отчасти же потому, что этотъ принципъ содержитъ въ себѣ необходимость, какъ всегдашній знакъ апріорности. Метафизики смѣло примѣнили этотъ принципъ къ понятію души какъ *субстанціи* и заключили о ея необходимомъ пребываніи по смерти человѣка (тѣмъ болѣе, что простота этой субстанціи, выведенная изъ нераздѣльности сознанія, какъ-бы предохраняла ее отъ разложенія). Еслибы они нашли настоящий источникъ этого принципа (что потребовало-бы изслѣдованій гораздо болѣе глубокихъ, чѣмъ какіе они когда-либо предпринимали), то они увидали-бы, что этотъ законъ о постоянствѣ субстанцій имѣетъ мѣсто только для опыта, и примѣняется поэтому къ вещамъ лишь настолько, насколько онѣ познаются и связываются съ другими въ опытѣ, а никогда не примѣняется къ нимъ безъ отношенія къ возможному опыту,—непримѣнимъ слѣдовательно и къ душѣ послѣ смерти.

Это значить: можно доказать, что нѣчто существуетъ внѣ насъ эмпирическимъ образомъ, т. е. какъ явленіе въ пространствѣ; ибо до другихъ предметовъ, кромѣ принадлежащихъ къ возможному опыту, намъ нѣтъ дѣла,—именно потому, что они не могутъ быть намъ даны ни въ какомъ опытѣ, слѣдовательно для насъ со-всѣмъ не существуютъ. Эмпирически внѣ меня находится то, что созерцается въ пространствѣ; пространство-же вмѣстѣ со всѣми содержащимися въ немъ явленіями, принадлежитъ къ представленіямъ, связь которыхъ по опытнымъ законамъ доказываетъ ихъ объективную истинность точно также, какъ связь явленій внутренняго чувства доказываетъ дѣйствительность моей души (какъ предмета внутренняго чувства); такимъ образомъ посредствомъ внѣшняго опыта я сознаю дѣйствительность тѣлъ какъ внѣшнихъ явленій въ пространствѣ, точно также какъ посредствомъ внутренняго опыта я сознаю существованіе моей души во времени; вѣдь и душу мою, какъ предметъ внутренняго чувства, я познаю чрезъ явленія, образующія внутреннее мое состояніе; а сущность сама по себѣ, лежащая въ основѣ этихъ явленій, мнѣ неизвѣстна. Картезіанскій идеализмъ отличаетъ лишь внѣшній опытъ отъ сновидѣнія, и законо-мѣрность, какъ критерій истины перваго, отъ безпорядочности и обманчивой призрачности втораго. Онъ предполагаетъ въ обоихъ пространство и время какъ условія существованія предметовъ, и спрашиваетъ только: находятся-ли дѣйствительно<sup>о</sup> въ пространствѣ тѣ предметы внѣшнихъ чувствъ, которые мы тамъ полагаемъ во время бодрствованія,—такъ-же, какъ предметъ

внутренняго чувства — душа — дѣйствительно существуетъ во времени, — т. е. отличается ли опытъ вѣрными критеріями отъ фантазіи. Здѣсь сомнѣніе легко разрѣшается, и мы его всегда разрѣшаемъ въ обыкновенной жизни тѣмъ, что изслѣдуемъ связь явленій по общимъ законамъ опыта, и если представленіе внѣшнихъ вещей вполне согласуется съ этими законами, то мы не можемъ сомнѣваться, что оно составляетъ истинный опытъ. Поэтому, такъ какъ явленія разсматриваются какъ явленія только по ихъ связи въ опытѣ, то матеріальный идеализмъ упраздняется очень легко; что тѣла существуютъ внѣ насъ (въ пространствѣ) — это такой же достовѣрный опытъ, какъ и то, что я самъ существую по представленію внутренняго чувства (во времени); ибо понятіе: *внѣ насъ* означаетъ только существованіе въ пространствѣ. Но такъ какъ я въ положеніи: *я есмь* означаетъ не только предметъ внутренняго чувства (во времени), но и субъектъ сознанія, какъ и тѣло означаетъ не только внѣшнее созерцаніе (въ пространствѣ), но и лежащую въ его основѣ вещь *саму по себѣ*; то если можно безо всякаго опасенія отвѣчать отрицательно на вопросъ: существуютъ ли тѣла (явленія внѣшняго чувства) *внѣ моихъ мыслей* какъ тѣла, — точно также должно отрицательно отвѣтить и на вопросъ: существую ли я самъ какъ *явленіе внутренняго чувства* (душа по эмпирической психологіи) внѣ моего представленія во времени. Такимъ образомъ все, будучи сведено къ своему истинному значенію, разрѣшается и дѣлается достовѣрнымъ. Формальный идеализмъ (иначе названный мною трансцендентальнымъ)

упраздняетъ дѣйствительно матеріальный или картезіанскій; ибо если пространство есть ничто иное, какъ форма моей чувственности, то оно какъ представленіе во мнѣ такъ-же дѣйствительно, какъ я самъ, и остается только вопросъ объ эмпирической истинѣ явленій въ пространствѣ. Если-же это не такъ, а пространство и явленія въ немъ суть нѣчто внѣ насъ существующее, то всѣ критеріи опыта внѣ нашего воспріятія никогда не могутъ доказать дѣйствительности этихъ предметовъ внѣ насъ.

§ 50.

## II. Космологическая идея.

(Крит. ч. р., глава объ антиноміяхъ).

Это произведеніе чистаго разума въ его запредѣльномъ употребленіи представляетъ замѣчательнѣйшее его явленіе и всего сильнѣе содѣйствуетъ тому, чтобы пробудить философію изъ ея догматической дремоты и подвинуть на трудное дѣло критики разума.

Я называю эту идею по тому космологической, что она всегда беретъ свой объектъ только въ чувственномъ мірѣ и употребляетъ только такія понятія, предметъ которыхъ есть объектъ чувствъ; такимъ образомъ, не выходя въ этомъ отношеніи за предѣлы опыта, это пока еще не есть и идея; напротивъ, мыслить душу какъ простую субстанцію это уже значитъ мыслить такой предметъ (простое), какого чувства никакъ не могутъ представить. Однако космологическая идея расширяетъ

связь обусловленнаго съ его условіемъ (математическимъ или же динамическимъ) настолько, что опытъ никогда ей не можетъ соотвѣтствовать, и такимъ образомъ въ этомъ отношеніи это есть все таки идея, адэкватный предметъ которой не можетъ никогда быть данъ ни въ какомъ опытѣ.

§ 51.

Здѣсь прежде всего польза системы категорій выказывается такъ ясно и несомнѣнно, что еслибы и не было многихъ другихъ доказательствъ, это одно достаточно-бы доказывало необходимость категорій въ системѣ чистаго разума. Запредѣльныхъ космологическихъ идей не болѣе чѣмъ четыре—столько-же, сколько классовъ категорій; но для cadaго класса идея выражаетъ только абсолютную полноту въ рядѣ условій даннаго обусловленнаго. Соотвѣтственно этимъ космологическимъ идеямъ, существуетъ только четыре рода діалектическихъ утвержденій чистаго разума, каждому изъ которыхъ, какъ діалектическому, противустоитъ обратное утвержденіе, исходящее изъ такого-же мнимаго принципа чистаго разума; и этого противорѣчія нельзя избѣгать самымъ тончайшимъ метафизическимъ искусствомъ различенія, но оно принуждаетъ философа обратиться къ первымъ источникамъ чистаго разума. Эта антиномія,—не выдуманная произвольно, но основанная въ природѣ человеческого разума, поэтому неизбѣжная и безконечная,—содержитъ слѣдующія четыре положенія съ ихъ противуположеніями:

1.

*Положеніе:*

Міръ имѣетъ *начало* (границу) во времени и въ пространствѣ.

*Противуположеніе:*

Міръ во времени и въ пространствѣ *безконеченъ*.

2.

*Положеніе:*

Все въ мірѣ состоитъ изъ *простого* (недѣлимаго).

*Противуположеніе:*

Нѣтъ ничего простого, а все *сложно*.

3.

*Положеніе:*

Въ мірѣ существуютъ *свободныя* причины.

*Противуположеніе:*

Нѣтъ никакой свободы, а все есть *природа* (т. е. необходимость).

4.

*Положеніе:*

Въ ряду міровыхъ причинъ есть нѣкое *необходимое существо*.

*Противуположеніе:*

Въ этомъ ряду нѣтъ ничего необходимаго, а все *случайно*.

§ 52.

Здѣсь мы видимъ удивительнѣйшее явленіе человѣческаго разума, не имѣющее ничего себѣ подобнаго въ какой-либо другой его области. Когда мы, какъ это обыкновенно случается, мыслимъ явленія чувственнаго міра какъ вещи сами по себѣ,—когда мы принимаемъ законы ихъ соединенія не за пригодные только для опыта, а за законы вещей самихъ по себѣ, что такъ обыкновенно, а безъ нашей критики и неизбѣжно,—то неожиданно оказывается противорѣчіе, не устранимое обыкновеннымъ догматическимъ путемъ, ибо какъ положеніе такъ и противоположеніе могутъ быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами—за правильность ихъ всѣхъ я ручаюсь; такимъ образомъ разумъ видитъ себя раздвоеннымъ въ противорѣчій съ самимъ собою—состояніе, радующее скептика, критическаго же философа повергающее въ безпокойство и раздумье.

§ 52 b.

Въ метафизикѣ можно беззаботно врать всякій вздоръ. Если только не противорѣчить самому себѣ—что очень возможно въ синтетическихъ, хотя бы и совершенно выдуманныхъ положеніяхъ—то никакъ не можешь быть опровергнуть опытомъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда соединяемая понятія суть просто идеи, которыя никакъ не могутъ (по всему своему содержанію) быть даны въ опытѣ. Какъ можно, въ самомъ дѣлѣ, рѣшить



посредствомъ опыта: существуетъ-ли міръ отъ вѣчно-сти, или же имѣеть начало? дѣлится-ли матерія до без-конечности, или же состоитъ изъ простыхъ частей? Такія понятія не могутъ быть даны ни въ какомъ даже самомъ обширномъ опытѣ, поэтому вѣрность утверди-тельного или отрицательнаго положенія не можетъ быть открыта этимъ критеріемъ.

Разумъ могъ бы невольно открыть свою тайную діалектику, которую онъ ложно выдаетъ за догматику, лишь въ томъ единственномъ случаѣ, если-бы онъ основывалъ извѣстное утвержденіе на какомъ-нибудь общепризнанномъ положеніи, а изъ другого столь-же достовѣрнаго принципа выводилъ бы съ величайшею логическою правильностью прямо противоположное ут-вержденіе. И этотъ-то случай осуществляется здѣсь (въ антиноміяхъ), именно по отношенію къ четыремъ естественнымъ идеямъ разума, откуда съ правильною послѣдовательностью изъ общепризнанныхъ принциповъ вытекаютъ съ одной стороны четыре положенія, а съ другой—столько-же противоположеній, чѣмъ и откры-вается діалектическая обманчивость чистаго разума въ употребленіи этихъ принциповъ, которая иначе всегда оставалась-бы скрытой.

Здѣсь такимъ образомъ представляется намъ рѣши-тельный опытъ, который долженъ необходимо открыть намъ неправильность, скрытую въ предположеніяхъ ра-зума \*). Два противорѣчащія другъ другу положенія

---

\*) Я желаю поэтому, чтобы критическій читатель занялся преиму-щественно этою антиноміей, такъ какъ повидимому сама природа

могутъ быть оба ложны только тогда, когда лежащее въ основѣ ихъ обоихъ понятіе само себѣ противорѣчить; такъ наприм. два положенія: четверугольная окружность круга, и четверугольная окружность не круга—оба ложны. Что касается перваго, то ложно, что названная окружность круга, такъ какъ она четверугольна; но также ложно и то, что она не круга, т. е. угольна, такъ какъ она есть окружность. Ибо логическій признакъ невозможности даннаго понятія состоитъ именно въ томъ, что при его предположеніи два противурѣчивыхъ положенія будутъ одинаково ложны, и слѣдовательно,—такъ какъ между ними не мыслимо никакое третье, — даннымъ понятіемъ не будетъ выражаться *совсѣмъ ничего*.

§ 52 с.

Такое-то противурѣчивое понятіе лежитъ въ основѣ двухъ первыхъ антиномій, которыя я называю математическими, такъ какъ онѣ занимаютъ составленіемъ или дѣленіемъ однороднаго; этимъ я объясняю, какимъ образомъ у обѣихъ тезисъ и антитезисъ одинаково ложны.

---

создала ее, чтобы остановить разумъ въ его дерзкихъ притязаніяхъ и принудить къ самоиспытанію. Я отвѣчаю за каждое мое доказательство какъ тезиса, такъ и антитезиса, и такимъ образомъ берусь доказать достовѣрность неизбѣжной антиноміи разума. Если это странное явленіе побудитъ читателя къ разсмотрѣнію основнаго предположенія, то онъ увидитъ себя принужденнымъ изслѣдовать со мною глубже первую основу всякаго чисто разумнаго познанія.

Когда я говорю о предметахъ во времени и пространствѣ, то я говорю не о вещахъ самихъ по себѣ, о которыхъ я ничего не знаю, а о вещахъ въ явленіи, т. е. объ опытѣ, какъ особенномъ родѣ познанія объектовъ, единственно доступномъ человѣку. Что я мыслю въ пространствѣ или во времени, о томъ я не могу сказать, что оно само по себѣ и безъ этихъ моихъ мыслей существуетъ въ пространствѣ и времени; ибо тогда я буду себѣ противорѣчить, такъ какъ пространство и время со всѣми явленіями въ нихъ не суть что либо существующее само по себѣ и внѣ моихъ представлений, а суть сами лишь способы представленія, а очевидно нелѣпо будетъ сказать, что простой способъ представленія существуетъ и внѣ нашего представленія. Предметы чувствъ такимъ образомъ существуютъ лишь въ опытѣ; напротивъ, приписывать имъ собственное самостоятельное существованіе помимо опыта и прежде него — значитъ представлять себѣ, что опытъ дѣйствителенъ и безъ опыта, или прежде него.

Если я теперь спрашиваю о величинѣ міра въ пространствѣ и во времени, то для всѣхъ моихъ понятій одинаково невозможно признать міръ безконечнымъ, какъ и конечнымъ. Ибо ни то, ни другое не можетъ содержаться въ опытѣ, такъ какъ опытъ невозможенъ и относительно *безконечнаго* пространства или безконечнаго времени, и относительно *ограниченія* міра пустымъ пространствомъ или предшествующимъ пустымъ временемъ; это все только идеи. Такимъ образомъ эта величина міра, опредѣленная такъ или иначе, должна-бы принадлежать ему самому, помимо всякаго опыта. Но это про-

творѣчить понятію чувственнаго міра, который есть лишь содержаніе явленія, существованіе и связь котораго имѣетъ мѣсто только въ представленіи, именно въ опытѣ, такъ какъ это не есть вещь сама по себѣ, а лишь способъ представленія. Отсюда слѣдуетъ, что, такъ какъ понятіе существующаго для себя чувственнаго міра противорѣчитъ самому себѣ, то разрѣшеніе вопроса о величинѣ этого міра всегда будетъ ложно, какъ бы ни пытались его разрѣшить: утвердительно, или отрицательно.

То-же самое относится и ко второй антиноміи, касающейся дѣленія явленій. Ибо эти послѣднія суть только представленія, и части существуютъ лишь въ представленіи ихъ, слѣдовательно въ самомъ дѣленіи, т. е. въ возможномъ опытѣ, въ которомъ онѣ даются, и дѣленіе не можетъ идти дальше этого опыта. Принимать, что извѣстное явленіе, напр. тѣло, содержитъ само по себѣ прежде всякаго опыта всѣ части, до которыхъ только можетъ дойти возможный опытъ,—это значить: простому явленію, могущему существовать только въ опытѣ, давать вмѣстѣ съ тѣмъ собственное предшествующее опыту существованіе, или утверждать, что простыя представленія существуютъ прежде, нежели представляются, что противорѣчитъ самому себѣ, а слѣдовательно нелѣпо и всякое разрѣшеніе этой ложно понятой задачи, утверждаютъ-ли въ этомъ разрѣшеніи, что тѣла состоятъ сами по себѣ изъ бесконечно многихъ частей, или же изъ конечнаго числа простыхъ частей.

§ 53.

Въ первомъ классѣ антиноміи (математическомъ) ложность предположенія состояла въ томъ, что противорѣчащее себѣ (именно явленіе какъ вещь сама по себѣ) представлялось соединимымъ въ одномъ понятіи. Что же касается второго, именно динамическаго класса антиноміи, то тутъ ложность предположенія состоитъ въ томъ, что соединимое представляется противорѣчащимъ; слѣдовательно, тогда какъ въ первомъ случаѣ оба противоположныя утвержденія ложны, здѣсь, напротивъ, утвержденія, противоположенныя другъ другу только по недоразумѣнію, могутъ быть оба истинны.

Именно, математическая связь необходимо предполагаетъ однородность соединяемаго (въ понятіи величины), динамическая-же нисколько этого не требуетъ. Когда дѣло идетъ о величинѣ протяженнаго, то всѣ части должны быть однородны между собою и съ цѣлымъ; напротивъ въ связи причины и дѣйствія хотя и можетъ встрѣчаться однородность, но она не необходима; ибо ея по крайней мѣрѣ не требуетъ понятіе причинности (гдѣ посредствомъ одного полагается нѣчто другое совершенно отъ него отличное).

Если-же принять предметы чувственнаго міра за вещи сами по себѣ, и приведенные выше естественные законы за законы вещей самихъ по себѣ, то противорѣчіе будетъ неизбѣжно. Точно также, если представлять субъектъ свободы подобно прочимъ предметамъ какъ простое явленіе, то также нельзя избѣжать про-

творѣчія; ибо придется вмѣстѣ утверждать и отрицать одно и то-же объ одинаковомъ предметѣ въ одномъ и томъ же значеніи. Если же относить естественную необходимость только къ явленіямъ, а свободу только къ вещамъ самимъ по себѣ, то можно безо всякаго противорѣчія признать оба эти рода причинности, какъ-бы ни было трудно или невозможно понять причинность свободную.

Въ явленіи каждое дѣйствіе есть событіе, или нѣчто, происходящее во времени; ему должно предшествовать по всеобщему закону природы каузальное опредѣленіе его причины (извѣстное ея состояніе), за которымъ дѣйствіе слѣдуетъ по постоянному закону. Но это опредѣленіе причины къ дѣйствованію должно быть также чѣмъ-то случающимся или *происходящимъ*; причина должна начать дѣйствовать, ибо иначе между нею и дѣйствіемъ не мыслима была-бы никакая временная послѣдовательность: дѣйствіе существовало-бы всегда какъ и производительность причины. Итакъ, въ явленіяхъ *опредѣленіе* причины къ дѣйствію должно также происходить, т. е. являться, какъ и дѣйствіе, событіемъ, которое должно опять имѣть свою причину и т. д.; слѣдовательно естественная необходимость должна быть условіемъ, опредѣляющимъ дѣйствующія причины. Если же извѣстныя причины явленій свободны, то эта свобода относительно явленій, какъ событій, должна быть способностью начинать ихъ *сама собою* (*sponte*), т. е. безъ того, чтобы производящая сила причины сама нуждалась въ началѣ и слѣдовательно въ другомъ, опредѣляющемъ это начало, основаніи. Но тогда *причина* въ своей

дѣйствующей силѣ не должна подчиняться временнымъ опредѣленіямъ ея состоянія, т. е. должна быть совѣмъ не явленіемъ, т. е. она должна быть признана какъ вещь сама по себѣ, *дѣйствія*-же только какъ *явленія* "). Если такое вліяніе умопостигаемыхъ существъ на явленія можетъ быть мыслимо безъ противорѣчія, то хотя всякая связь причины и дѣйствія въ чувственномъ мірѣ будетъ подчинена естественной необходимости, однако съ другой стороны будетъ признана свобода за той причиной, которая сама не есть явленіе (хотя и лежитъ въ основѣ явленій); такимъ образомъ природа и свобода могутъ безъ противорѣчія быть приписаны той-

---

\*) Идея свободы имѣетъ мѣсто единственно въ отношеніи *интеллектуальнаго*, какъ причины, къ *явленію*, какъ дѣйствию. Поэтому мы не можемъ признать свободу за матеріей относительно ея непрерывнаго дѣйствія, которымъ она наполняетъ пространство, хотя это дѣйствіе происходитъ изъ внутренняго принципа. Точно также никакое понятіе свободы не соотвѣтствуетъ чистымъ умопостигаемымъ существамъ, напр. Богу, насколько его дѣйствіе имманентно. Ибо Его дѣйствіе, хотя и независимое отъ внѣшнихъ опредѣляющихъ причинъ, однако опредѣляется Его вѣчнымъ Разумомъ, т. е. Божественной природою. Только когда чрезъ дѣйствіе *что-нибудь начинается*, вслѣдствіе чего дѣйствіе должно находиться въ временномъ ряду, слѣдовательно въ чувственномъ мірѣ (напр. начало міра), — только тогда возникаетъ вопросъ, должна-ли начаться сама произволящая сила причины, или же она можетъ произвести дѣйствіе и не начинаясь сама. Въ первомъ случаѣ понятіе этой причинности есть понятіе естественной необходимости, во второмъ — Свободы. Отсюда читатель видитъ, что объясняя свободу какъ способность начинать событіе само собою, я прямо пришелъ къ тому понятію, которое составляетъ задачу метафизики.

же самой вещи, но въ различномъ отношеніи: въ одномъ случаѣ какъ явленію, въ другомъ — какъ вещи самой по себѣ.

Мы имѣемъ въ себѣ способность, которая съ одной стороны стоитъ въ связи съ своими субъективно опредѣлительными основаніями, представляющими естественныя причины ея дѣйствій, и такимъ образомъ это есть способность существа, которое само принадлежитъ къ явленіямъ; но съ другой стороны эта способность относится и къ объективнымъ чисто-идеальнымъ основаніямъ, насколько они ее могутъ опредѣлять; и эта связь выражается чрезъ *долженствованіе*. Способность эта называется *разумомъ*, и насколько мы разсматриваемъ извѣстное существо (человѣка) исключительно по отношенію къ этому объективно опредѣляемому разуму, настолько оно не можетъ считаться чувственнымъ существомъ: его разумъ есть свойство вещи самой по себѣ, возможность котораго мы никакъ не можемъ понять, именно не можемъ понять, какимъ образомъ то, что *должно* быть, но еще не случилось, можетъ опредѣлять дѣятельность и быть причиною дѣяній, слѣдствіе которыхъ есть явленіе въ чувственномъ мірѣ. Между тѣмъ, причинность разума относительно дѣйствій въ чувственномъ мірѣ есть свобода, насколько *объективныя основанія*, которыя сами суть идеи, признаются опредѣляющими эти дѣйствія. Ибо тогда дѣйствіе зависитъ не отъ субъективныхъ и поэтому временныхъ условий, слѣдовательно и не отъ естественнаго закона, ихъ опредѣляющаго, такъ какъ основанія разума даютъ дѣйствіямъ правила со всеобщимъ характеромъ изъ



принциповъ, безъ вліянія обстоятельствъ времени или мѣста.

Приведенное здѣсь имѣеть лишь значеніе поясняющаго примѣра и не относится необходимо къ нашему вопросу, который долженъ быть разрѣшенъ изъ чистыхъ понятій независимо отъ свойствъ, находимыхъ нами въ дѣйствительномъ мірѣ.

Я могу сказать безъ противорѣчія: всѣ дѣйствія разумныхъ существъ, поскольку они суть явленія (находятся въ какомъ-либо опытѣ), подчинены естественной необходимости; но по отношенію исключительно къ разумному субъекту и его способности дѣйствовать по одному разуму—тѣ-же самыя дѣйствія свободны. Ибо что требуется для естественной необходимости? Ничего, кромѣ того, чтобы каждое событіе въ чувственномъ мірѣ опредѣлялось постоянными законами, т. е. относилось къ извѣстной причинѣ въ явленіи, причѣмъ лежащая въ основаніи вещь сама по себѣ со своей дѣйствующей силой остается неизвѣстной. Но я говорю: *естественный законъ остается* во всякомъ случаѣ—производитъ ли разумное существо дѣйствія въ чувственномъ мірѣ изъ разума, т. е. свободно, или же напротивъ не опредѣляется разумными основаніями. Ибо въ первомъ случаѣ—дѣяніе совершается по правиламъ, которыхъ дѣйствіе всегда сообразуется съ постоянными законами; во второмъ же случаѣ, т. е. когда дѣяніе совершается не по принципамъ разума, оно подчинено эмпирическимъ законамъ чувственности,—и въ обоихъ случаяхъ, дѣйствія (въ явленіи) находятся между собою въ постоянномъ законѣрномъ соотношеніи; а вѣдь большаго

мы не требуемъ отъ естественной необходимости; да большаго въ ней и не знаемъ. Но въ первомъ случаѣ разумъ есть причина этихъ естественныхъ законовъ и такимъ образомъ свободенъ, во второмъ же случаѣ, дѣйствія происходятъ по однимъ естественнымъ законамъ чувственности, потому что разумъ не оказываетъ на нихъ никакого вліянія; но онъ самъ, разумъ, чрезъ то нисколько не опредѣляется чувственностью (что невозможно), а потому и въ этомъ случаѣ свободенъ. Итакъ свобода не препятствуетъ естественному закону явленій, равно какъ и этотъ законъ не нарушаетъ свободы практическаго употребленія разума, стоящаго въ связи съ вещами самими по себѣ, какъ опредѣляющими основаніями.

Этимъ сохраняется практическая свобода, именно та, въ которой разумъ дѣйствуетъ какъ причина по объективно опредѣляющимъ основаніямъ, — сохраняется безъ малѣйшаго ущерба для естественной необходимости тѣхъ-же самыхъ дѣйствій какъ явленій. Это же можетъ служить къ поясненію того, что мы говорили о трансцендентальной свободѣ и ея совмѣстимости съ естественною необходимостью (въ одномъ и томъ-же субъектѣ, но не въ одномъ и томъ-же отношеніи). Ибо когда извѣстное существо дѣйствуетъ по объективнымъ причинамъ, то каждое начало его дѣянія есть *первое начало* относительно этихъ опредѣляющихъ основаній, хотя тоже самое дѣяніе въ ряду явленій есть лишь *второстепенное начало*, которому должно предшествовать извѣстное состояніе причины, опредѣляющее это дѣяніе и само точно также опредѣленное предшествую-

шимъ состояніемъ; такъ что, не вступая въ противорѣчіе съ естественными законами, можно мыслить въ разумныхъ существахъ, или вообще въ существахъ, насколько ихъ причинность опредѣляется въ нихъ какъ въ вещахъ самихъ по себѣ,—можно мыслить у этихъ существъ извѣстную способность начинать само собою рядъ состояній. Ибо отношеніе дѣянія къ объективнымъ основаніямъ разума не есть временное отношеніе; здѣсь то, что опредѣляетъ причинность, не предшествуетъ по времени дѣянію, потому что такія опредѣляющія основанія не представляютъ отношеніе предметовъ къ чувствамъ, т. е. къ причинамъ въ явленіи, но представляютъ опредѣляющія причины какъ вещи сами по себѣ, не подчиненныя условіямъ времени. Такимъ образомъ можно разсматривать дѣяніе относительно причинности разума какъ первое начало, вмѣстѣ-же съ тѣмъ относительно ряда явленій—какъ лишь второстепенное начало, можно признавать его безъ противорѣчія въ первомъ отношеніи какъ свободное, во второмъ-же (гдѣ оно есть только явленіе)—какъ подчиненное естественной необходимости.

Что касается до *четвертой* антиноміи, то она разрѣшается такимъ-же образомъ, какъ и противорѣчіе разума съ самимъ собою въ третьей. Ибо если только различать *причину въ явленіи* отъ *причины явленій* насколько она можетъ быть мыслима какъ *вещь сама по себѣ*,—то оба положенія могутъ быть равно допущены; именно съ одной стороны то положеніе, что для чувственного міра вообще нѣтъ никакой причины (по одинакимъ законамъ причинности), существованіе которой было-бы

просто необходимо, а съ другой стороны то положеніе, что этотъ міръ тѣмъ не менѣе связанъ съ нѣкоторымъ необходимымъ существомъ какъ своей причиной (но другого рода и по другому закону); и противорѣчіе этихъ двухъ положеній основывается исключительно на недоразумѣніи, по которому то, что имѣеть значеніе только для явленій, распространяется на вещи сами по себѣ и вообще эти два понятія смѣшиваются въ одномъ.

§ 54.

Итакъ вотъ постановка и разрѣшеніе антиноміи, въ которой запутывается разумъ при примѣненіи своихъ принциповъ въ чувственномъ міру; одна ея постановка была-бы уже важной заслугой для познанія человѣческаго разума, хотя-бы разрѣшеніе этого противорѣчія и не вполнѣ еще удовлетворяло читателя, которому приходится здѣсь бороться съ естественнымъ обманомъ, на который ему въ первый разъ указываютъ какъ на обманъ, тогда какъ онъ до сихъ поръ всегда считалъ его за истину. Ибо одно слѣдствіе отсюда неизбѣжно: именно то, что такъ какъ совершенно невозможно выйти изъ этого противорѣчія разума съ самимъ собою, пока принимаешь предметы чувственного міра за вещи сами по себѣ, а не за то, чѣмъ они суть въ самомъ дѣлѣ, т. е. за простыя явленія,—то читатель принуждается этимъ снова предпринять выведеніе всего нашего познанія а ргіогі и провѣрить мое выведеніе, чтобы придти къ какому-нибудь заключенію. А большаго я теперь не требую; ибо если онъ при этомъ занятіи

достаточно глубоко вдумается въ природу чистаго разума, то чрезъ это онъ познакомится съ тѣми понятіями, посредствомъ которыхъ только возможно разрешить противорѣчіе разума, а безъ этого я не могу ожидать полнаго одобренія даже отъ самаго внимательнаго читателя.

§ 55.

**III. Теологическая идея.**

(Кр. ч. р., отд. объ трансцендентальномъ идеалѣ).

Третья трансцендентальная идея, дающая основаніе самому важному примѣненію разума, которое однако при исключительно умозрительномъ направленіи становится запредѣльнымъ и потому діалектическимъ—это *идеаль* чистаго разума. При психологической и космологической идеѣ разумъ начинаетъ съ опыта и чрезъ подборъ основаній старается гдѣ возможно достигнуть до абсолютной полноты причиннаго ряда; здѣсь-же напротивъ разумъ совершенно оставляетъ опытъ, и отъ однихъ понятій объ абсолютной полнотѣ всего существующаго, т. е. отъ идеи всесовершенной первосущности, нисходитъ къ опредѣленію возможности, а потому и дѣйствительности всѣхъ другихъ вещей; поэтому здѣсь легче отличить *идею*, т. е. простое предположеніе существа, хотя мыслимаго и не въ опытномъ рядѣ, однако на потребу опыта—для объясненія его связности, порядка и единства,—легче отличить эту идею отъ разсудочнаго понятія, чѣмъ въ предъидущихъ случаяхъ. Поэтому здѣсь легко могла быть обнаружена діалекти-

ческая обманчивость, происходящая отъ того, что мы принимаемъ субъективныя условія нашего мышленія за объективныя условія самихъ вещей и гипотезу необходимую для удовлетворенія нашего разума—за догматъ; и мнѣ не нужно здѣсь далѣе распространяться о притязаніяхъ трансцендентальной теологіи, такъ какъ сказанное объ этомъ въ критикѣ—понятно, ясно и рѣшительно.

§ 56.

**Общее примѣчаніе къ трансцендентальнымъ идеямъ.**

Предметы, которые даются намъ опытомъ, непонятны для насъ во многихъ отношеніяхъ и многіе вопросы, къ которымъ приводитъ естественный законъ, доведенные до извѣстной глубины (но всетаки сообразно съ тѣми-же законами), становятся совершенно неразрѣшимыми, какъ напр. почему вещества притягиваютъ другъ друга? Но когда мы совсѣмъ оставимъ природу, или же при продолженіи ея причинной связи выйдемъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта,—тогда мы не можемъ сказать, что предметъ для насъ непонятенъ и что природа вещей представляетъ намъ неразрѣшимыя задачи; ибо тутъ мы имѣемъ дѣло уже совсѣмъ не съ природой или вообще съ данными объектами, а только съ понятіями, имѣющими свой источникъ исключительно въ нашемъ разумѣ, и съ чисто мысленными сущностями, относительно которыхъ всѣ задачи, вытекающія изъ ихъ понятія, могутъ быть разрѣшены, такъ какъ разумъ во всякомъ случаѣ можетъ и долженъ давать

полный отчетъ въ своемъ собственномъ дѣйствованіи.\*) Такъ какъ психологическія, космологическія и теологическія идеи суть только чистыя разумныя понятія, которыя не могутъ быть даны ни въ какомъ опытѣ, то вопросы, представляемые намъ о нихъ разумомъ, задаются не предметами, а только правилами разума ради его самоудовлетворенія, и всѣ эти вопросы могутъ быть удовлетворительно разрѣшены однимъ указаніемъ на то, что они суть принципы, служащіе для приведенія нашей разсудочной дѣятельности къ совершенной ясности, полнотѣ и синтетическому единству, а поэтому имѣютъ значеніе только для опыта, но въ его *цѣломъ*.

Но хотя абсолютная цѣлость опыта и невозможна, однако только идея цѣлости познанія по принципамъ можетъ вообще доставить нашему познанію особый родъ единства, именно единство системы, безъ котораго оно есть нѣчто безсвязное и негодное для высшей цѣли

---

\*) Поэтому Платнеръ въ своихъ афоризмахъ остроумно замѣчаетъ: „Если разумъ служить критеріемъ, то невозможно никакое понятіе, непонятное для человѣческаго разума—только *въ дѣйствительномъ* есть непонятное. Здѣсь является непонятность по недостаточности пріобрѣтенныхъ идей“. Поэтому только повидимому будетъ парадоксально, а въ дѣйствительности вовсе не странно, если сказать что въ природѣ намъ многое непонятно (наприм. производящая способность), но когда мы поднимаемся выше и выйдемъ изъ природы, то опять все станетъ намъ понятно, ибо тутъ мы совершенно покидаемъ предметы, которые могутъ быть намъ даны, и занимаемся однѣми идеями, причемъ конечно мы можемъ хорошо понимать тотъ законъ, который разумъ этими идеями предписываетъ разсудку для его опытнаго употребленія,—такъ какъ этотъ законъ есть собственный продуктъ нашего разума.

(которая всегда есть лишь система всѣхъ цѣлей); я разумѣю здѣсь не только практическую, но и высшую умозрительную цѣль разума.

Трансцендентальныя идеи выражаютъ такимъ образомъ особенное назначеніе разума, именно какъ принципа систематическаго единства разсудочной дѣятельности. Если-же принимаютъ это единство познанія за единство познаваемаго объекта, дѣлая его такимъ образомъ изъ *результативнаго—конститутивнаго*, и воображаютъ, что можно посредствомъ этихъ идей расширить свое знаніе за предѣльнымъ образомъ далѣ всякаго возможнаго опыта, тогда какъ эти идеи служатъ только къ тому, чтобы приблизить какъ можно болѣе опытъ къ его завершенности въ немъ самомъ, т. е. не ограничивать его ничѣмъ постороннимъ,—то это есть просто недоразумѣніе въ оцѣнкѣ собственнаго назначенія нашего разума и его принциповъ, это есть діалектика, которая съ одной стороны запутываетъ опытное прирѣненіе разума, а съ другой раздвояетъ разумъ съ самимъ собою.

## ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

### ОВЪ ОПРЕДѢЛЕНІИ ГРАНИЦЪ ЧИСТАГО РАЗУМА.

#### § 57.

По самымъ яснымъ доказательствамъ, которыя мы дали выше, было-бы нелѣпостью надѣяться узнать о какомъ-нибудь предметѣ больше того, что заключается въ возможномъ опытѣ; такъ-же нелѣпо было-бы надѣ-



ятыся на какое-нибудь познаніе о такой вещи, о которой мы признаемъ, что она не есть предметъ возможнаго опыта; нелѣпо было-бы имѣть притязаніе опредѣлить такую вещь въ ея свойствѣ, какъ она есть сама по себѣ; ибо посредствомъ чего мы сдѣлаемъ такое опредѣленіе, когда время, пространство, всѣ разсудочныя понятія и кромѣ того всѣ тѣ понятія, которыя отвлечены отъ эмпирическаго воззрѣнія или воспріятія въ чувственномъ мірѣ,—не имѣютъ и не могутъ имѣть никакого другого употребленія, какъ только обуславливать возможность опыта; если же мы отнимемъ даже у чистыхъ разсудочныхъ понятій это условіе, тогда они совсѣмъ не опредѣлятъ никакого объекта и вообще не будутъ имѣть никакого значенія.

Но съ другой стороны еще бѣльшею нелѣпостію будетъ, если мы не признаемъ совсѣмъ никакихъ вещей самихъ по себѣ, или станемъ считать нашъ опытъ за единственный способъ познанія вещей, слѣдовательно наше воззрѣніе въ пространствѣ и времени—за единственно возможное воззрѣніе, нашъ дискурсивный разсудокъ—за первообразъ всякаго возможнаго разсудка, и слѣдовательно примемъ принципы возможности опыта за всеобщія условія вещей самихъ по себѣ.

Наши принципы, ограничивающіе употребленіе разума однимъ возможнымъ опытомъ, могли-бы такимъ образомъ сами стать *трансцендентными*, выдавая предѣлы нашего разума за предѣлы возможности самихъ вещей (чему примѣромъ могутъ служить Юмовы діалоги), если-бы заботливая критика не охраняла границъ нашего разума и относительно его эмпирическаго употребленія,

а также не останавливала-бы его притязаній. Скептицизмъ первоначально произошелъ изъ метафизики и ея безуправной діалектики. Сначала онъ, можетъ быть, только на пользу опытнаго употребленія разума выдавалъ все, что его превосходить, за ничтожное и обманчивое; но мало по малу, когда поняли, что тѣ-же самые предметы а ргіогі, которыми пользуются въ опытѣ, незамѣтно и какъ казалось съ одинакимъ правомъ ведутъ еще и далѣе опыта, — то начали сомнѣваться и въ самихъ опытныхъ законахъ. Это конечно не бѣда, потому что здравый разумокъ всегда сохранить здѣсь свои права; однако отсюда произошло особенное замѣшательство въ наукѣ, не позволявшее опредѣлить, насколько и почему именно настолько, а не дальше—можно довѣрять разуму; замѣшательство-же это можно устранить и на будущее время отъ него предохраниться только формальнымъ и изъ принциповъ выведеннымъ опредѣленіемъ границъ нашей разумной дѣятельности.

Это правда: за предѣлами всякаго возможнаго опыта мы не можемъ дать никакого опредѣленнаго понятія о томъ, чѣмъ могутъ быть вещи сами по себѣ. Однако при вопросѣ объ этомъ мы не свободны вполне воздержаться отъ всякаго отвѣта, ибо опытъ никогда не удовлетворяетъ разуму вполне; онъ отсылаетъ насъ при отвѣтѣ на вопросы все далѣе назадъ и оставляетъ неудовлетворенными относительно ихъ полнаго разрѣшенія, какъ это каждый можетъ достаточно усмотрѣть изъ діалектики чистаго разума, которая именно поэтому имѣетъ свое законное субъективное основаніе. Кто можетъ допустить, что относительно природы нашей

души мы достигаемъ до яснаго сознанія субъекта и вмѣстѣ съ тѣмъ до убѣжденія, что его явленія не могутъ быть объяснены матеріалистически,—и не спросить при этомъ, что-же такое собственно душа? А такъ какъ тутъ недостаточно никакого опытнаго понятія, то во всякомъ случаѣ приходится принять нарочно для этого нѣкоторое разумное понятіе (простого нематеріальнаго существа), хотя-бы мы никакъ не могли доказать объективную реальность этого понятія. Кто можетъ удовлетвориться однимъ опытнымъ познаніемъ во всѣхъ космологическихъ вопросахъ о продолжительности и величинѣ міра, о свободѣ и естественной необходимости, когда, какъ-бы мы ни начали, каждый отвѣтъ, данный на основаніи опытныхъ законовъ, всегда порождаетъ новый вопросъ, который точно также требуетъ отвѣта и этимъ ясно показываетъ недостаточность всѣхъ физическихъ объясненій для удовлетворенія разума? Наконецъ, при совершенной случайности и относительности всего того, что мы мыслимъ и принимаемъ только по опытнымъ принципамъ, кто не видитъ невозможности остановиться на этихъ принципахъ и не чувствуетъ себя принужденнымъ—несмотря на всякія запрещенія—пускаться въ область запредѣльныхъ идей, не чувствуетъ себя принужденнымъ искать успокоенія и удовлетворенія за предѣлами всякихъ опытныхъ понятій,—въ понятіи существа, котораго идея сама по себѣ хотя и не можетъ быть ни доказана, ни опровергнута въ своей возможности, такъ какъ касается чисто мысленной сущности, но безъ которой (идеи) разумъ долженъ-бы былъ навсегда остаться неудовлетвореннымъ?

Границы (Grenzen, у протяженныхъ существъ) всегда предполагають нѣкоторое пространство, находящееся внѣ извѣстнаго опредѣленнаго мѣста и его заключающее; предѣлы (Schranken) въ этомъ не нуждаются, а суть простыя отрицанія, которымъ подлежитъ извѣстная величина, насколько она не имѣетъ абсолютной полноты. Но нашъ разумъ какъ-бы видитъ вокругъ себя пространство для познанія вещей самихъ по себѣ, хотя онъ не можетъ никогда имѣть о нихъ опредѣленныхъ понятій и ограничивается только явленіями.

Покуда познаніе разума однородно, для него не мыслимы никакія опредѣленные границы. Въ математикѣ и естественной наукѣ человѣческой разумъ правда признаетъ предѣлы, но не границы, т. е. признаетъ только, что тутъ внѣ его находится нѣчто, до чего онъ никогда не можетъ достигнуть, а не то, чтобы онъ самъ въ своемъ внутреннемъ процессѣ достигъ-бы гдѣ-нибудь своего завершенія. Расширеніе познанія въ математикѣ и возможность новыхъ открытій простирается до безконечности; точно также и открытіе новыхъ естественныхъ свойствъ, новыхъ силъ и законовъ посредствомъ постоянного опыта и его объединенія разумомъ. Но тѣмъ не менѣ здѣсь очевидны и предѣлы, ибо математика имѣетъ дѣло только съ явленіями, и что—какъ понятія метафизики и этики—не можетъ быть предметомъ чувственного созерцанія, то лежитъ совершенно внѣ ея сферы и никогда для нея не достижимо; но она въ этомъ совсѣмъ и не нуждается. Въ ней поэтому нѣтъ никакого непрерывнаго прогресса и приближенія къ этимъ наукамъ (метафизикѣ и этикѣ),—какъ-бы точки

или линіи соприкосновенія съ ними. Естественная наука никогда не откроетъ намъ внутренняго содержанія вещей, т. е. того, что не будучи явленіемъ, можетъ однако же служить высшимъ основаніемъ для объясненія явленій; но она въ этомъ и не нуждается для своихъ физическихъ объясненій; и если-бы ей даже было предложено со стороны что-нибудь подобное (напр. дѣйствіе духовныхъ существъ), то она должна-бы была отказаться и не вводить ничего такого въ ходъ своихъ объясненій, а основывать ихъ всегда только на томъ, что, какъ предметъ чувствъ, можетъ принадлежать къ опыту и можетъ быть приведено въ связь съ нашими дѣйствительными воспріятіями и опытными законами.

Но метафизика приводитъ насъ въ діалектическихъ попыткахъ чистаго разума (которыя не были начаты произвольно или охотно, но къ которымъ побуждаетъ природа самого разума) къ извѣстнымъ границамъ, и трансцендентальныя идеи именно потому, что мы не можемъ безъ нихъ обойтись, а между тѣмъ никогда не можемъ и осуществить ихъ, служатъ къ тому, чтобы не только указать намъ дѣйствительно на границы въ употребленіи чистаго разума, но и указать способъ опредѣленія этихъ границъ; и въ этомъ также заключается цѣль и польза этой естественной способности нашего разума, породившей какъ свое любимое дѣтище метафизику,—порожденіе, которое, какъ и всякое другое въ мірѣ, должно быть приписано не случаю, а первоначальному зародышу, мудро устроенному для великихъ цѣлей. Ибо метафизика въ своихъ основныхъ чертахъ заложена въ насъ самой природой можетъ быть крѣпче,

чѣмъ всякая другая наука, и на нее невозможно смотрѣть какъ на произведеніе вольнаго выбора или какъ на случайное расширеніе при развитіи опыта (отъ котораго она совсѣмъ отдѣляется).

Разумъ, при всѣхъ своихъ понятіяхъ и законахъ разсудка, достаточныхъ ему для эмпирическаго употребленія, т. е. внутри чувственнаго міра, не находитъ однакоже себѣ тутъ никакого удовлетворенія: ибо у него отнимается всякая надежда на *полное* разрѣшеніе такихъ вопросовъ, которые постоянно и безъ конца возвращаются снова. Такія задачи разума суть трансцендентальныя идеи, имѣющія въ виду именно эту полноту. Но разумъ ясно видитъ, что такую полноту не можетъ содержать чувственный міръ, а слѣдовательно и тѣ понятія, которыя служатъ только къ пониманію этого міра: пространство, время, и все то, что мы привели подъ именемъ чистыхъ разсудочныхъ понятій. Чувственный міръ есть ничто иное, какъ цѣпь явленій, связанныхъ по общимъ законамъ,—онъ не имѣетъ такимъ образомъ никакой самостоятельности, не есть собственно вещь сама по себѣ, и слѣдовательно имѣетъ необходимое отношеніе къ тому, что содержитъ основаніе этого явленія,—къ существамъ, которыя могутъ быть познаваемы не какъ явленія только, а какъ вещи сами по себѣ. Только въ познаніи этихъ сущностей разумъ можетъ надѣяться удовлетворить наконецъ свое стремленіе къ полнотѣ и законченности въ переходѣ отъ обусловленнаго къ его условіямъ.

Выше (§ 33, 34) мы показали предѣлы разума относительно всякаго познанія чистыхъ мысленныхъ сущно-

стей; теперь, когда однако-же трансцендентальныя идеи необходимо доводятъ насъ до нихъ, доводятъ какъ-бы до соприкосновенія наполненнаго пространства (опыта) съ пустымъ (т. е. съ тѣмъ, о чемъ мы ничего не можемъ знать—съ ноуменами),—теперь мы можемъ опредѣлить и границы чистаго разума; ибо во всѣхъ границахъ есть нѣчто положительное (напр. плоскость есть граница тѣлеснаго пространства, но и сама—пространство, линия есть пространство, составляющее границу плоскости, точка—границу линии, но все-таки представляетъ извѣстное мѣсто въ пространствѣ), тогда какъ предѣлы, напротивъ, содержатъ одни отрицанія. Указанныя въ приведенномъ параграфѣ границы еще не достаточны послѣ того какъ мы нашли, что за ними лежитъ еще нѣчто (хотя мы никогда и не узнаемъ что это такое само въ себѣ). Ибо теперь спрашивается, какъ дѣйствуетъ нашъ разумъ, связывая то, что мы знаемъ, съ тѣмъ, чего мы не знаемъ и знать никогда не будемъ? Тутъ есть дѣйствительная связь извѣстнаго съ совершенно неизвѣстнымъ (что бы оно ни было), и если при этомъ неизвѣстное ничуть не станетъ извѣстнѣе,—на что и въ самомъ дѣлѣ нельзя надѣяться,—однако мы должны имѣть возможность опредѣлить и привести въ ясность. понятіе объ этой связи.

Итакъ мы должны мыслить нематеріальную сущность, умопостигаемый міръ и высочайшее изъ всѣхъ существъ (чистые ноумены), потому что только въ нихъ, какъ вещахъ самихъ по себѣ, разумъ находитъ полноту и удовлетвореніе, на которыя онъ никогда не можетъ надѣяться при выведеніи явленій изъ ихъ однородныхъ

оснований, и еще потому, что сами эти явления дѣйствительно относятся къ чему-то отъ нихъ отличному (слѣдовательно совершенно неоднородному), такъ какъ явленія во всякомъ случаѣ предполагаютъ вещь саму въ себѣ и указываютъ на нее, хотя бы дальнѣйшее ея познание и было невозможно.

Такъ какъ мы никогда не можемъ познать эти умственные сущности, каковы онѣ сами въ себѣ, т. е. опредѣленно, и однако-же должны ихъ признавать по отношенію къ чувственному міру и связывать съ нимъ посредствомъ разума, то намъ будетъ возможно по крайней мѣрѣ мыслить эту связь посредствомъ такихъ понятій, которыя выражаютъ отношеніе этихъ ноуменовъ къ чувственному міру. Ибо, если мы мыслимъ, умственную сущность только чрезъ разсудочныя понятія, то мы тутъ въ дѣйствительности не мыслимъ ничего опредѣленнаго и наше понятіе не имѣетъ значенія; если-же мы ее мыслимъ со свойствами, взятыми изъ чувственнаго міра, то это уже будетъ не разсудочная сущность, а одно изъ явленій, принадлежащее къ чувственному міру. Возьмемъ для примѣра понятіе высочайшаго существа.

*Дейстическое* понятіе есть совершенно чистое понятіе разума, которое однако представляетъ лишь совокупность всѣхъ реальностей, не будучи въ состояніи опредѣлить ни одной изъ этихъ реальностей, такъ какъ для этого пришлось-бы брать опредѣленіе изъ чувственнаго міра, а въ такомъ случаѣ я всегда имѣлъ-бы дѣло лишь съ чувственнымъ предметомъ, а не съ чѣмъ-нибудь со-



вершено разнороднымъ, совсѣмъ не могущимъ быть предметомъ чувствъ. Припишу я напримѣръ высшему существу умъ; но я не знаю никакого ума, кромѣ своего собственнаго, т. е. такого, который долженъ получать посредствомъ чувствъ впечатлѣнія и который занимается тѣмъ, что подводитъ ихъ подъ правила единства сознанія. Но тогда элементы моего понятія будутъ находиться непремѣнно въ явленіи; а между тѣмъ именно недостаточность явленій принудила меня выйти за ихъ предѣлы и обратиться къ понятію такого существа, которое совсѣмъ не зависитъ отъ явленій, или не связано съ ними, какъ съ условіями своего опредѣленія. Если-же я отдѣлю умъ отъ чувственности, чтобы получить чистый умъ, то не останется ничего, кромѣ пустой безсодержательной формы мышленія, посредствомъ которой я не могу мыслить ничего опредѣленнаго, слѣдовательно никакого предмета. Мнѣ нужно мыслить особаго рода умъ, созерцающій предметы, но о такомъ я не имѣю ни малѣйшаго понятія, такъ какъ человѣческій умъ дискурсивенъ и можетъ познавать только чрезъ общія понятія. Точно то-же случится со мной, если я припишу высочайшему существу волю. Ибо я получаю это понятіе лишь извлекая его изъ моего внутренняго опыта; но при этомъ въ основѣ лежитъ зависимость моего довольства отъ предметовъ, въ которыхъ мы нуждаемся, слѣдовательно чувственность, что совершенно противорѣчитъ чистому понятію о высочайшемъ существѣ.

Возраженія Юма противъ деизма слабы и касаются лишь доказательствъ, а нисколько не основнаго утверж-

денія деизма. Но что касается теизма, происходящаго чрезъ ближайшее опредѣленіе нашего, выше еще только трансцендентнаго, понятія о высочайшемъ существѣ, то возраженія Юма сильны, а для нѣкоторыхъ опредѣленій этого понятія (на дѣлѣ для ббльшей части) неопровержимы. Юмъ постоянно держится за то, что чрезъ одно понятіе первичнаго существа, которому мы не придаемъ никакихъ другихъ предикатовъ, кромѣ онтологическихъ (вѣчности, вездѣсущія, всемогущества), мы въ дѣйствительности не мыслимъ ничего опредѣленнаго, такъ что должны привзойти свойства, дающія конкретное понятіе; недостаточно сказать: это существо есть причина, но еще какова его причинность, на примѣръ разумная и свободная; и тутъ начинаются его нападенія на самое дѣло, именно на теизмъ, тогда какъ прежде онъ нападалъ лишь на доказательства деизма, что не представляетъ особенной опасности. Опасные-же его аргументы относятся всѣ къ антропоморфизму, который онъ полагаетъ нераздѣльнымъ отъ теизма, и между тѣмъ вводящимъ въ него внутреннее противорѣчіе: если же исключить антропоморфизмъ, то падаетъ и теизмъ—и остается лишь деизмъ, изъ котораго ничего нельзя сдѣлать, который ни къ чему не полезенъ, и не можетъ служить никакимъ основаніемъ для религіи и нравственности. Если-бы эта неизбѣжность антропоморфизма была несомнѣнна, то каковы-бы ни были доказательства о бытіи высочайшаго существа, если-бы и всѣ они были допущены, мы всё таки никогда не могли-бы опредѣлить понятія объ этомъ существѣ, не впадая въ противорѣчія.

Если мы соединимъ требованіе избѣгать всякихъ за-предѣльныхъ сужденій чистаго разума съ противоположнымъ повидимому требованіемъ дойти до понятій, лежащихъ внѣ области имманентнаго (эмпирическаго) употребленія, то мы увидимъ, что оба эти требованія могутъ быть совмѣщены, но только лишь на *границѣ* всего дозволеннаго употребленія разума; ибо эта граница принадлежитъ столько-же къ области опыта, сколько и къ области мысленныхъ сущностей, и мы вмѣстѣ съ тѣмъ научаемся, какъ трансцендентальныя идеи служатъ къ опредѣленію границъ человѣческаго разума: именно онѣ съ одной стороны препятствуютъ безпредѣльному расширенію опытнаго познанія до того, что будто-бы намъ нѣчего познавать кромѣ міра (внѣшняго),— съ другой-же стороны эти идеи не позволяютъ выходить за границы опыта и судить о вещахъ внѣ его, какъ о вещахъ самихъ по себѣ.

Но мы держимся этого предѣла, если ограничиваемъ наше сужденіе только отношеніемъ міра къ тому существу, само понятіе о которомъ лежитъ внѣ всякаго познанія, доступнаго намъ внутри міра. Ибо тогда мы не приписываемъ высочайшему существу *самому по себѣ* никакого изъ тѣхъ свойствъ, въ которыхъ мыслятся предметы опыта, и тѣмъ избѣгаемъ *догматическаго* антропоморфизма; но однако-же мы придаемъ эти свойства отношенію высочайшаго существа къ міру и дозволяемъ себѣ *символическій* антропоморфизмъ, который дѣйствительно касается лишь языка, и не самого объекта.

Когда я говорю: мы принуждены смотрѣть на міръ такъ, какъ *будто-бы* онъ былъ дѣломъ высочайшаго ра-

зума и воли, то я не говорю дѣйствительно ничего кромѣ слѣдующаго: какъ относятся часы къ часовщику, корабль къ плотнику, управление къ государю,—такъ чувственный міръ (или все то, что составляетъ основу этой совокупности явленій) относится къ неизвѣстному, которое я тутъ хотя и не познаю такимъ, каково оно есть само въ себѣ, однако познаю такимъ, каково оно есть для меня,—именно относительно міра, котораго я составляю часть.

§ 58.

Такое познаніе есть познаніе *по аналогіи*, что не означаетъ, какъ обыкновенно понимаютъ это слово, несовершенное подобіе двухъ вещей, но совершенное подобіе двухъ отношеній между совершенно неподобными вещами \*). Посредствомъ этой аналогіи все-таки остается

---

\*) Такъ есть аналогія между правовымъ отношеніемъ человѣческихъ дѣйствій и механическимъ отношеніемъ движущихъ силъ; я никогда не могу слѣлать что-нибудь другому, не давши ему тѣмъ права слѣлать мнѣ при тѣхъ-же условіяхъ то-же самое; точно также какъ никакое тѣло не можетъ дѣйствовать своею движущею силой на другое тѣло, не производя этимъ съ его стороны равнаго воздѣйствія. Здѣсь право и движущая сила вещи совершенно неподобныя, но ихъ отношенія совершенно подобны. Посредствомъ такой аналогіи я могу такимъ образомъ дать относительное понятіе о вещахъ мнѣ абсолютно неизвѣстныхъ. Напримѣръ: какъ споспѣшествованіе счастію дѣтей= $a$  относится къ любви родителей= $b$ , такъ благо рода человѣческаго= $v$  относится къ неизвѣстному въ Богѣ= $x$ , которое мы называемъ любовью; не то чтобы оно имѣло малѣйшее подобіе съ какой-либо человѣческой склонностью, но потому что мы можемъ уподобить отношеніе его къ міру тому, которое имѣютъ

понятіе о высочайшемъ существѣ, достаточно опредѣленное *для насъ*, хотя мы и выпустили все, что могло-бы опредѣлять его безотносительно *въ немъ самомъ*; ибо мы все таки опредѣляемъ его относительно міра и слѣдовательно относительно насъ; а въ болышемъ мы и не нуждаемся. Нападки Юма на тѣхъ, которые хотятъ опредѣлить это понятіе безусловно, и между тѣмъ заимствуютъ матеріалы для него отъ себя самихъ и отъ міра,—эти нападки насъ не касаются, онъ не можетъ намъ также возразить, что у насъ не останется ничего, если отнять объективный антропоморфизмъ отъ нашего понятія о высочайшемъ существѣ.

Ибо если только уступать намъ сначала (что дѣлаетъ и Юмъ въ лицѣ Филона противъ Клеанта въ своихъ діалогахъ), какъ необходимую гипотезу, *действическое* понятіе о первоначальномъ существѣ, гдѣ это существо мыслится посредствомъ чисто-онтологическихъ предикатовъ—субстанціи, причины и т. д. (*а это необходимо*, такъ какъ иначе разумъ не получить никакого удовлетворенія, опредѣляясь въ чувственномъ мірѣ лишь такими условіями, которыя сами-же всегда опять обусловлены; и притомъ это понятіе *можно* мыслить, не впадая въ тотъ антропоморфизмъ, который переноситъ предикаты изъ чувственного міра на совершенно отличное отъ этого міра существо, тогда какъ тѣ онтологическіе предикаты суть лишь категоріи, которыя хотя и не даютъ никакого опредѣленнаго понятія о высочай-

---

между собою вещи въ мірѣ. Относительное-же понятіе есть здѣсь чистая категорія, именно понятіе причины, не имѣющее ничего общаго съ чувственностью.

шемъ существѣ, но именно поэтому не даютъ и понятія, ограниченнаго условіями чувственности); — итакъ, если намъ будетъ уступлено деистическое понятіе, то ничто не можетъ помѣшать намъ приписать высочайшему существу *разумную причинность* по отношенію къ міру, и перейти такимъ образомъ къ *теизму*, не имѣя нужды придавать ему этотъ разумъ какъ его собственный, какъ принадлежащее ему въ немъ самомъ свойство. Ибо *во первыхъ* единственное возможное средство довести употребленіе разума въ чувственномъ мірѣ, относительно всего возможнаго опыта, до высочайшей степени внутренняго единства—это признать высшій разумъ-же какъ причину всѣхъ связей въ мірѣ; такой принципъ долженъ быть для разума вообще выгоденъ и ни въ какомъ случаѣ не можетъ ему повредить въ его естественномъ употребленіи; а *во вторыхъ* здѣсь разумность переносится не какъ свойство на первоначальное существо въ немъ самомъ, а лишь *на его отношеніе* къ чувственному міру, такъ что антропоморфизмъ совершенно избѣгается. Ибо тутъ разсматривается лишь *причина* разумной формы, находимой повсюду въ мірѣ, и хотя высочайшему существу, насколько оно содержитъ основаніе этой разумной формы міра, приписывается разумъ, но это только по аналогіи, т. е. насколько это выраженіе указываетъ на отношеніе высшей причины къ міру,—именно, что она опредѣляетъ въ немъ все въ высшей степени разумно. Это намъ позволяетъ пользоваться свойствомъ разума не для того, чтобы мыслить Бога, но чтобы мыслить міръ такъ, какъ это необходимо для наибольшаго употребленія разума относительно міра

сообразно единому принципу. Этимъ мы признаемъ, что высочайшее существо само въ себѣ для насъ совершенно неизслѣдимо и даже не мыслимо *опредѣленнымъ образомъ*; и это намъ помѣшаетъ дѣлать запредѣльное употребленіе изъ нашихъ понятій о разумѣ какъ дѣйствующей причинѣ (посредствомъ воли), чтобы опредѣлять божественную природу такими свойствами, которыя всегда берутся изъ человѣческой природы, причемъ мы терялись бы въ грубыхъ или же мечтательныхъ понятіяхъ; съ другой-же стороны это помѣшаетъ намъ наполнять изученіе міра сверхъестественными объясненіями сообразно съ нашими понятіями о человѣческомъ разумѣ, перенесенными на божество; такія объясненія отклоняли-бы естественную науку отъ ея собственнаго назначенія, по которому она должна быть изученіемъ только природы *посредствомъ* разума, а не выведеніемъ естественныхъ явленій *изъ* высочайшаго разума. Нашимъ слабымъ понятіямъ будетъ соответствовать слѣдующее выраженіе: мы мыслимъ себѣ міръ такъ, *какъ будто бы* онъ по своему существованію и внутреннему опредѣленію происходилъ отъ нѣкотораго высшаго разума; этимъ мы отчасти познаемъ свойство самаго міра, не имѣя однако притязанія опредѣлять внутреннее свойство міровой причины (Бога), отчасти же съ другой стороны мы полагаемъ основаніе этого свойства (разумной формы міра) *въ отношеніи* высшей причины къ міру, не находя для этого достаточнымъ міра самого по себѣ \*).

\*) Я сказалъ бы: причинность высшаго существа относительно міра есть то-же самое, что человѣчскій разумъ относительно сво-

Такимъ образомъ затрудненія, противостоящія повидимому теизму, исчезаютъ вслѣдствіе того, что съ принципомъ Юма—не распространять догматически употребленіе разума за область всякаго возможнаго опыта—соединяется другой принципъ, именно: не предполагать, что область возможнаго опыта ограничиваетъ сама себя въ глазахъ нашего разума. Критика разума обозначаетъ здѣсь средній путь между догматизмомъ, съ которымъ боролся Юмъ, и скептицизмомъ, который онъ напротивъ хотѣлъ ввести,—средній путь, не похожій на другіе средніе пути, выбираемые какъ-бы механически (кой-что отсюда, кой-что оттуда) и никого ничему не научающіе, но такой средній путь, который можетъ быть опредѣленъ съ точностью по принципамъ.

§ 59.

Въ началѣ этого примѣчанія я пользовался чувственнымъ образомъ *границы*, чтобы установить предѣлы разума относительно принадлежащаго ему употребленія. Чувственный міръ содержитъ только явленія, которыя не суть еще вещи о себѣ (ноумены); а эти послѣднія должны быть приняты разсудкомъ именно потому, что

---

ихъ искусственныхъ произведеній. При этомъ природа самой высшей причины остается мнѣ неизвѣстной; я только сравниваю ея извѣстное мнѣ дѣйствіе (міровой порядокъ) и его разумность съ извѣстными мнѣ дѣйствіями человѣческаго разума и называю поэтому ту причину разумомъ, не приписывая ей этимъ ни свойствъ человѣческаго разума, ни чего-либо другого мнѣ извѣстнаго.



онъ признаетъ предметы опыта за простые явленія. Нашъ разумъ обнимаетъ вмѣстѣ и тѣ и другія, и потому спрашивается: какъ дѣйствуетъ разумъ, чтобы ограничить разсудокъ относительно обихъ областей? Опытъ, содержащій все, что принадлежитъ къ чувственному міру, не ограничиваетъ самъ себя; онъ переходитъ отъ каждаго условнаго всегда къ другому столь-же условному. То, что должно ограничивать опытъ, должно находиться совершенно внѣ его, и это-то есть область чистыхъ умственныхъ сущностей. Но что карается до *отра-  
дѣленія* природы этихъ сущностей, то эта область есть для насъ пустое пространство, и такимъ образомъ, если имѣть въ виду догматически опредѣленные понятія, то мы не можемъ выйти за предѣлы возможнаго опыта. Но такъ какъ сама граница есть нѣчто положительное, принадлежащее какъ тому, что внутри ея заключается, такъ и лежащему внѣ даннаго объема, то это есть дѣйствительное положительное познаніе, доступное разуму только тогда, когда онъ распространяется до этой границы, не пытаясь однако перейти за нее, ибо тамъ онъ найдетъ лишь пустое пространство, въ которомъ для него хотя мыслимы формы вещей, но никакъ не самыя вещи. Но *ограниченіе* опытной области чѣмъ-то неизвѣстнымъ въ прочихъ отношеніяхъ для разума, есть все-таки же познаніе, остающееся у насъ при этой точкѣ зрѣнія, — познаніе, посредствомъ котораго разумъ, не заключааясь внутри чувственнаго міра, но и не фантазируя за его предѣлами, ограничивается тѣмъ, что свойственно знанію границы, именно отношеніемъ того, что лежитъ внѣ границы, къ тому, что содержится внутри ея.

Естественная теологія есть именно такое пограничное понятие чело́вческаго разума, который принуждён обратиться къ идеѣ высочайшаго существа (а въ практическомъ отноше́ніи также къ идеѣ умственнаго міра) не для того чтобы опредѣлять что-либо относительно этой чисто умственной сущности, слѣдовательно внѣ чувственнаго міра, но чтобы только направлять свое собственное употребленіе внутри опытаго міра по принципамъ наибольшаго (какъ теоретическаго, такъ и практическаго) единства; для этой надобности употребляется отноше́ніе міра къ самостоятельному разуму, какъ причинѣ всѣхъ разумныхъ связей, причемъ высочайшее существо не *выдумывается* только, но такъ какъ внѣ чувственнаго міра необходимо есть нѣчто, мыслимое лишь чистымъ умомъ, то такимъ способомъ оно *опредѣляется* хотя лишь по аналогіи.

Такимъ образомъ сохраняется наше прежнее положеніе, составляющее результатъ всей критики: „что разумъ со всѣми своими апріорными принципами опредѣляетъ лишь предметы возможнаго опыта и въ нихъ лишь то, что познаваемо въ опытѣ“; но это ограниченіе не мѣшаетъ разуму доводить насъ до объективной границы опыта, именно до отноше́нія къ тому, что само не можетъ быть предметомъ опыта, но должно служить высшимъ его основаніемъ, причемъ разумъ познаетъ это необходимое нѣчто не въ немъ самомъ, а лишь въ его отноше́ніи къ собственному полному и направленному къ высшимъ цѣлямъ употребленію разума въ области возможнаго опыта. Но это и есть все, чего здѣсь

можно разумно желать и чѣмъ можно быть основательно довольнымъ.

§ 60.

Итакъ мы представили метафизику какъ она дана дѣйствительно въ природной способности человѣческаго разума, — представили подробно относительно ея существенной цѣли съ точки зрѣнія ея субъективной возможности. Между тѣмъ мы нашли, что это чисто-естественное употребленіе метафизической способности нашего разума при отсутствіи ограничивающей его научно-критической дисциплины запутываетъ насъ въ запредѣльныхъ понятіяхъ отчасти просто призрачныхъ, а отчасти даже противорѣчащихъ другъ другу, и кромѣ того такая резонирующая метафизика совершенно не нужна и даже вредитъ познанію природы; однако тѣмъ не менѣе остается достойная изслѣдованія задача отыскать тѣ *естественныя цѣли*, къ которымъ можетъ быть направлена эта способность запредѣльныхъ понятій въ нашемъ разумѣ, такъ какъ вѣдь все, находящееся въ природѣ, должно имѣть первоначально какое-нибудь полезное назначеніе.

Такое изслѣдованіе трудно; и, признаюсь, все, что я могу сказать, будутъ только предположенія, какъ всегда, гдѣ дѣло идетъ о первыхъ цѣляхъ природы; впрочемъ въ этомъ случаѣ предположенія позволительны, такъ какъ вопросъ касается не объективнаго значенія метафизическихъ сужденій, а естественной способности къ этимъ сужденіямъ и слѣдовательно принадлежитъ не къ системѣ метафизики, а къ антропологии.

Сравнивая всѣ трансцендентальныя идеи, совокупность которыхъ составляетъ собственную задачу естественнаго чистаго разума, принуждающаго разумъ оставить простое изслѣдованіе природы, выйти за предѣлы возможнаго опыта и въ этомъ стремленіи произвести такъ называемую метафизику (будь она знаніемъ или фантазіей), — разсматривая эти идеи, я прихожу къ тому мнѣнію, что эта естественная способность направлена къ тому, чтобы освободить наше понятіе отъ оковъ опыта и границъ простаго изслѣдованія природы хотя настолько, чтобы нашъ разумъ могъ видѣть передъ собою открытую область чисто умственныхъ сущностей, недостижимыхъ ни для какой чувственности; и это не ради того, чтобы мы спекулятивно изслѣдовали эти сущности (для чего у насъ нѣтъ почвы), а ради того, что практическія начала, не находя такой области для своего необходимаго ожиданія и надежды, не могли-бы расширяться до той всеобщности, въ которой необходимо нуждается разумъ для моральной цѣли.

И вотъ я нахожу, что *психологическая* идея, хотя и не открываетъ мнѣ ничего относительно чистой сверхъ-опытной природы человѣческой души, однако по крайней мѣрѣ довольно ясно показываетъ неудовлетворительность опытныхъ понятій объ этомъ предметѣ и этимъ отклоняетъ меня отъ материализма, какъ такого психологическаго понятія, которое не годится ни для какого естественнаго объясненія и сверхъ того суживаетъ разумъ въ практическомъ отношеніи. Точно также *космологическія* идеи, показывая очевидную недо-

статочность всего возможнаго естествознанія къ удовлетворенію законныхъ запросовъ разума, удерживаютъ насъ отъ натурализма, принимающаго природу самоодѣлющею. Наконецъ, такъ какъ всякая естественная необходимость въ чувственномъ мірѣ всегда обусловлена, предполагая зависимость вещей отъ другихъ, такъ что безусловная необходимость можетъ быть отыскана только въ единствѣ причины отличной отъ чувственнаго міра, дѣйствіе которой опять-таки, еслибы оно было просто природнымъ, никакъ не объясняло-бы существованіе случайнаго, какъ ея слѣдствія, — то разумъ посредствомъ *теологической* идеи освобождается отъ фатализма какъ слѣпой естественной необходимости въ связи самой природы безъ перваго начала, такъ и въ причинности самаго этого начала, и ведетъ къ понятію свободной причины, т. е. высшаго ума. Такимъ образомъ трансцендентальныя идеи, хотя и не даютъ намъ положительнаго знанія, однако служатъ къ упраздненію дерзкихъ и суживающихъ область разума утвержденій *материализма, натурализма и фатализма*, и чрезъ то даютъ просторъ нравственнымъ идеямъ внѣ области умозрѣнія; это, мнѣ кажется, въ нѣкоторой степени объясняетъ естественную способность къ этимъ идеямъ.

Практическая польза, какую можетъ имѣть чисто-умозрительная наука, лежитъ внѣ границъ этой науки, слѣдовательно можетъ разсматриваться лишь какъ сходя іи, подобно всякимъ сходяіямъ, не принадлежитъ къ самой наукѣ какъ ея часть. Все таки это отношеніе лежитъ по крайней мѣрѣ внутри границъ философіи, особенно той, которая черпаетъ изъ чистыхъ рациональ-

ных источниковъ, гдѣ умозрительное употребленіе разума въ метафизикѣ необходимо соединяется съ практическимъ въ морали. Поэтому неизбежная діалектика чистаго разума, разсматриваемая въ метафизикѣ какъ природное свойство, заслуживаетъ объясненія не только какъ призракъ, который нужно разсвѣять, но также, если возможно, и какъ нѣкоторое *естественное устройство*, съ точки зрѣнія шпели, хотя этого дѣла какъ сверхдолжнаго нельзя по праву требовать отъ метафизики въ собственномъ смыслѣ.

За другую схолю, но уже болѣе сродную съ содержаниемъ метафизики, слѣдуетъ считать разрѣшеніе вопросовъ, помѣщенныхъ въ *Критикѣ* въ главѣ „о регулятивномъ употребленіи идей чистаго разума“ (въ Приложеніи къ трансцендентальной діалектикѣ). Ибо тамъ излагаются извѣстныя начала разума, которыми *a priori* опредѣляется порядокъ природы или, лучше сказать, разсудокъ, поскольку онъ долженъ искать ея законы черезъ опытъ. Эти начала кажутся конститутивными и законодательными относительно опыта, вытекаая однако изъ одного разума, который не долженъ подобно разсудку разсматриваться какъ принципъ возможнаго опыта. Основано ли это соотвѣтствіе на томъ, что какъ природа (въ своемъ единствѣ—*Natur*) принадлежитъ явленіямъ или ихъ источнику—чувственности не самой по себѣ, а находится лишь въ ея отношеніи къ разсудку, точно также и самому этому разсудку постоянное и полное единство его употребленія для совокупности возможнаго опыта (въ системѣ) можетъ принадлежать лишь въ его отношеніи къ разуму, такъ что и опытъ посредствен-

нимъ образомъ стоитъ подъ законодательствомъ разума, — этотъ вопросъ пусть изслѣдуютъ далѣе тѣ, которые хотятъ отыскать у разума, и внѣ его метафизическаго употребленія, даже въ области универсальныхъ началъ, природную склонность создавать систематически естественную исторію вообще; ибо я въ своемъ сочиненіи хотя и представилъ эту задачу какъ важную, но не попытался ее разрѣшить \*).

И этимъ я заканчиваю аналитическое разрѣшеніе поставленнаго мною вопроса: какъ возможна метафизика вообще? восшедши оттуда, гдѣ всѣхъ употребленіе дано действительно по крайней мѣрѣ въ слѣдствіяхъ, къ основаніямъ ея возможности.

\*) Я всегда старался въ критикѣ не пропускать ничего такого, хотя-бы и глубоко сокровеннаго, что могло бы довести до полноты изслѣдованіе природы чистаго разума. Затѣмъ каждый можетъ вести свое изслѣдованіе такъ далеко какъ захочетъ, разъ только ему указано, какія еще изслѣдованія тутъ предстоятъ, ибо именно этихъ указаній по справедливости можно ожидать отъ того, кто взялъ на себя задачу измѣрить все это поле, чтобы потомъ предоставить его другимъ для будущаго воздѣлыванія и полюбовнаго размежеванія. Сюда принадлежатъ и обѣ эти схолии, которыя своею сущностью едва-ли заманятъ любителей и потому выставлены лишь для знатоковъ.

## РАЗРЪШЕНІЕ ОБЩАГО ВОПРОСА ПРО- ЛЕГОМЕНЪ:

### КАКЪ ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА ВЪ СМЫСЛЪ НАУКИ?

Метафизика, какъ естественная способность разума, дѣйствительна, но сама по себѣ она представляетъ характеръ діалектической и обманчивый, какъ это было доказано аналитическимъ разрѣшеніемъ нашего третьяго вопроса. Поэтому, если употреблять метафизическіе принципы, слѣдуя хотя и естественной, но тѣмъ не менѣ ложной видимости, то это можетъ произвести никакъ не науку, а только пустое діалектическое искусство, въ которомъ одна школа можетъ превосходить другую, но ни одна не можетъ достигнуть законнаго и продолжительнаго признанія.

Итакъ, чтобы метафизика какъ наука могла произвести дѣйствительное познаніе и убѣжденіе, для этого критика разума должна представить всю совокупность понятій *a priori*, раздѣленіе ихъ по различнымъ источникамъ: чувственности, разсудку и разуму,—она должна далѣе дать полную таблицу этихъ понятій въ ихъ разчлененіи и со всѣмъ, что отсюда можетъ быть выведено, затѣмъ должна она главнымъ образомъ показать возможность синтетическаго познанія *a priori* посредствомъ дедукціи этихъ понятій, должна наконецъ опредѣлить принципы ихъ употребленія и ихъ границы—и все это критика разума должна изложить въ полной системѣ. Такимъ образомъ эта критика, и только она одна, содержитъ въ себѣ извѣданный и доказанный планъ, а равно



и средства для созданія метафизики какъ науки; другими путями и средствами это невозможно. Следовательно здѣсь вопросъ не въ томъ, какъ *возможно* это дѣло, но въ томъ, какъ его *исполнить* съ наибольшою цѣлесообразностью.

Одно несомненно: кто разъ отъѣдалъ критики, тому навсегда будетъ тошно тоть догматическій вздоръ, съ которымъ онъ прежде поневолѣ возился, не находя лучшаго удовлетворенія для потребностей своего разума. Критика относится къ обыкновенной школьной метафизикѣ точно такъ какъ химія къ алхиміи, или астрономія къ астрологій. Я ручаюсь за то, что всякій, появившій принципы критики хотя-бы только въ этомъ введеніи, уже никогда больше не вернется къ старой софистической призрачной наукѣ; напротивъ онъ съ радостью будетъ смотрѣть на ту метафизику, которая теперь дѣлается ему доступной, которая не нуждается ни въ какихъ приготовительныхъ открытіяхъ и которая наконецъ можетъ доставить разуму прочное удовлетвореніе. Ибо метафизика имѣетъ передъ другими науками то преимущество, что она можетъ быть доведена до совершенной законченности и до пребывающаго состоянія, такъ какъ ей нельзя далѣе измѣняться, и она неспособна ни къ какому распространенію чрезъ новыя открытія; вѣдъ здѣсь разумъ имѣетъ источникъ своего познанія не въ предметахъ и ихъ созерцаніи (отсюда онъ ничего новаго получить не можетъ), а въ себѣ самомъ; такъ что, если будутъ изложены вполне и опредѣленно основныя законы разумной способности, то не останется ничего, что-бы чистый разумъ могъ познавать а priori, или даже

о чемъ-бы онъ могъ основательно спрашивать. Увѣренность въ такомъ опредѣленномъ и законченномъ знаніи имѣеть въ себѣ особую привлекательность, если даже оставить въ сторонѣ всякую пользу (о которой еще будетъ рѣчь впереди).

Всякое ложное искусство, всякая праздная мудрость проживаетъ свое время и наконецъ разрушаетъ сама себя и высшая степень ея процвѣтанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ время ея паденія. Для догматической метафизики это время настало теперь. Это доказывается тѣмъ состояніемъ, въ которое она впала у всѣхъ образованныхъ народовъ при томъ рвеніи, съ какимъ обрабатываются всевозможныя другія науки. Тѣнь метафизики еще сохраняется старымъ уставомъ университетскихъ занятій, какая-нибудь академія наукъ возбуждаетъ время отъ времени выставленными преміями тотъ или другой опытъ; но къ солиднымъ наукамъ она уже не причисляется, и если-бы кто вздумалъ назвать какого-нибудь даровитаго человѣка великимъ метафизикомъ, то легко судить, какъ принялъ-бы онъ такую благонамѣренную, но едвали кому либо завидную похвалу.

Но если время упадка всякой догматической метафизики несомнѣнно наступило, то еще далеко нельзя сказать, чтобы уже пришло время ея возрожденія посредствомъ основательной и законченной критики разума. Всѣ переходы отъ одной склонности къ противоположной ей идутъ черезъ состояніе равнодушія и этотъ моментъ есть самый опасный для автора, но какъ мнѣ кажется, самый благоприятный для науки. Ибо когда чрезъ полный разрывъ прежнихъ соединеній духъ пар-

тій угась, тогда умы наилучшимъ образомъ настроены что бы понемногу внять приглашеніямъ къ новому соединенію по другому плану.

Когда я говорю, что надѣюсь на эти пролегомены, что они, быть можетъ, возбуждать изслѣдованія въ области критики и доставятъ новый и многообъщающій предметъ занятія общему духу философіи, которому кажется не хватаетъ питанія по умозрительной части, то я уже могу заранѣе себѣ представить, что всякій, кто неохотно и съ досадою прошелъ тернистые пути, выведенные мною въ *Критикъ*, спроситъ меня: на чемъ я основываю эту надежду. Я отвѣчаю: на *неотвратимомъ законѣ необходимости*. Но чтобы изъ опасенія ложной метафизики духъ человѣческій бросилъ вовсе метафизическія изслѣдованія—это такъ же невѣроятно, какъ и то, чтобы мы когда-нибудь совсѣмъ перестали дышать изъ опасенія вдыхать дурной воздухъ. Всегда и у каждаго мыслящаго человѣка будетъ метафизика и при недостаткѣ общаго мѣрила у каждаго на свой ладъ. Такъ какъ прежняя метафизика не удовлетворяетъ никакому испытующему уму, а совсѣмъ отказаться отъ метафизики невозможно, то должна наконецъ быть произведена критика чистаго разума, а если такая уже существуетъ, то она должна быть подвергнута всеобщему изслѣдованію, такъ какъ иначе нѣтъ средствъ удовлетворить этой настоящей потребности, которая есть нѣчто болѣе, чѣмъ простая любознательность.

Съ тѣхъ поръ какъ я извѣдалъ критику, то, когда дочитываю какое-нибудь сочиненіе метафизическаго содержанія, занимавшее и назидавшее меня опредѣленностью

своихъ понятій, разнообразнымъ порядкомъ и легкостью изложенія, я никакъ не могу удержаться отъ вопроса: *подвинулъ ли этотъ авторъ метафизику хотя на одинъ шагъ даме?* Прошу прощенія у ученыхъ мужей, коихъ писанія были мнѣ въ другомъ отношеніи полезны и всегда способствовали образованію душевныхъ силъ, если я признаюсь, что ни въ ихъ, ни въ своихъ меньшихъ опытахъ (въ пользу которыхъ однако говоритъ самолюбіе) не могъ найти того, что-бы сколько-нибудь двинуло науку впередъ, и это по той естественной причинѣ, что наука еще не существовала и не могла быть сложена по частямъ, но зародышъ ея долженъ быть сначала вполне преобразованъ въ критикѣ.

Но во избѣжаніе всякаго недоразумѣнія нужно замѣтить, что аналитическая обработка нашихъ понятій, хотя очень полезна для разсудка, однако никакъ не можетъ произвести метафизической науки, такъ какъ эти разъясненія понятій суть только матерьялы, изъ которыхъ еще должна быть построена наука. Какъ-бы на примѣръ ни расчленяли и ни опредѣляли понятіе субстанціи и принадлежностей—это все-таки будетъ лишь приготовленіемъ для будущаго употребленія. Но если я не могу доказать, что во всемъ существующемъ субстанція пребываетъ, и только принадлежности измѣняются, то весь мой анализъ ни на шагъ не подвинулъ науку. А между тѣмъ метафизика до сихъ поръ не могла доказать *a priori* ни этого положенія, ни закона о достаточномъ основаніи, еще менѣе какое-нибудь болѣе сложное положеніе, на примѣръ изъ психологіи или космологіи, и вообще не могла доказать какъ слѣ-

дуетъ никакого синтетическаго положенія; такимъ образомъ весь этотъ анализъ понятій ничего не создастъ, ни къ чему не приведетъ, и наука послѣ всей этой исторіи стоитъ все еще тамъ, гдѣ была во времена Аристотеля, хотя приготовительныя къ тому работы, еслибы только была найдена путеводная нить къ синтетическимъ познаніямъ, безспорно сдѣланы были удачнѣе прежняго.

Если бы кто-нибудь этимъ обидѣлся, то ему легко уничтожить мое обвиненіе: пусть онъ приведетъ хотя-бы одно единственное синтетическое положеніе принадлежащее къ метафизикѣ, которое-бы онъ взялся доказать *a priori* по догматическому способу. Если онъ это сдѣлаетъ, я допущу, что онъ двинулъ дѣйствительно науку впередъ, хотя бы избранное имъ положеніе достаточно подтверждалось съ другой стороны обыкновеннымъ опытомъ. Нѣтъ требованія болѣе умѣреннаго и выгоднаго какъ это, а въ случаѣ (несомнѣнномъ) неисполненія его, нѣтъ болѣе справедливаго приговора, какъ тотъ, что метафизика въ смыслѣ науки доселѣ еще вовсе не существовала. Но при исполненіи этого требованія я не допускаю двухъ вещей: во 1-хъ игры въ *вѣроятности* и предположенія, которая такъ же прилична метафизикѣ, какъ и геометріи; во 2-хъ разрѣшенія вопроса посредствомъ такъ называемаго *здраваго человеческого смысла*, который каждымъ понимается по своему.

Что касается перваго условія, то не можетъ быть ничего нелѣпнѣе, какъ основывать свои сужденія въ метафизикѣ—философіи чистаго разума—на *вѣроятностяхъ* и предположеніяхъ. Все познаваемое *a priori* тѣмъ самымъ полагается какъ достовѣрное *аподиктически* и

должно быть доказываемо какъ такое. Съ одинакимъ правомъ можно было бы основывать геометрію и ариметику на предположеніяхъ; ибо что касается въ сей послѣдней до вычисленія вѣроятностей (*calculus probabilitatis*), то оно содержитъ не вѣроятныя, а совершенно достовѣрныя сужденія о степени возможности извѣстныхъ случаевъ (при данныхъ однородныхъ условіяхъ), каковыя въ суммѣ всѣхъ возможныхъ случаевъ должны совершенно непреложно произойти сообразно правилу, хотя сіе послѣднее и недостаточно опредѣленно для каждаго отдѣльнаго случая. Это допускается только въ эмпирическомъ естествознаніи (посредствомъ индукціи и аналогіи), но и то такъ, чтобы по крайней мѣрѣ возможность того, что я предполагаю, была вполне достовѣрна.

Еще неосновательнѣе ссылаться на здравый чело-вѣческій смыслъ, когда дѣло идетъ о понятіяхъ и законахъ не въ примѣненіи только къ опыту, но насколько они имѣютъ значеніе и внѣ опытныхъ условій. Ибо что такое *здравый смыслъ*? Это *общій разумокъ*, насколько онъ судить правильно. А что такое *общій разумокъ*? это есть способность познанія и употребленія правилъ *in concreto*, въ отличіе отъ *спекулятивнаго разсудка*, который есть способность познанія правилъ *in abstracto*. Такъ на примѣръ здравый разумокъ не пойметъ то правило въ его всеобщности, что все случающееся опредѣляется своей причиною; онъ потребуетъ примѣра изъ опыта, и когда услышитъ, что это есть то-же самое, что и онъ мыслить, на примѣръ, по случаю разбитаго окна или пропажи какой-нибудь вещи — тогда

онъ пойметъ законъ причинности и признаетъ его. Такимъ образомъ общій разумъ познаетъ свои правила (хотя они присущи ему дѣйствительно *a priori*) только при опытномъ ихъ подтвержденіи, пониманіе же ихъ *a priori* и независимо отъ опыта принадлежитъ разуму спекулятивному и совершенно выходитъ изъ кругозора обыденнаго разсудка. А только съ послѣднимъ родомъ познанія имѣетъ дѣло метафизика, и кто ссылается здѣсь на здравый смыслъ, доказываетъ только безвыходность своего положенія.

Эти ложные друзья здраваго смысла употребляютъ обыкновенно слѣдующую уловку: должны же наконецъ, говорятъ они, быть какія-нибудь положенія достовѣрныя непосредственно, которыя не только не могутъ быть доказаны, но о которыхъ вообще нельзя дать отчета; такъ какъ иначе никогда не придешь къ концу въ основаніяхъ своихъ сужденій. Однако говоряще такимъ образомъ не могутъ привести въ примѣръ такихъ положеній, непосредственно достовѣрныхъ для здраваго смысла (кромѣ закона противорѣчія, который недостаточенъ для синтетическихъ сужденій),—не могутъ привести ничего, кромѣ математическихъ аксіомъ, какъ то: дважды два—четыре, между двумя точками только одна прямая линія и т. д. Но это сужденія, не имѣющія ничего общаго съ метафизикой, ибо въ математикѣ я могу самъ конструировать все то, что представляю себѣ возможнымъ въ понятіи; я прибавляю къ двумъ другія два и составляю самъ число четыре, или провожу мысленно отъ одной точки къ другой всякія линіи и нахожу только одну, которая

тождественна во всѣхъ своихъ частяхъ. Но употребляя всю силу своего мышленія я не могу вывести изъ понятія одной вещи понятіе другой, необходимо съ нею связанной; для этого я долженъ обратиться къ опыту, и хотя мой разумъ даетъ мнѣ *a priori* (но все-таки относительно возможнаго опыта) понятіе о такой связи (причинности), однако я его не могу подобно математическимъ понятіямъ представить *a priori* въ возрѣніи (*Anschauung*), но какъ само это понятіе причинности, такъ и принципы его примѣненія, чтобы имѣть апріорное значеніе — какъ это требуется въ метафизикѣ — нуждаются въ оправданіи и выведеніи ихъ возможности, такъ какъ иначе остается неизвѣстнымъ, какъ далеко простирается область этихъ понятій, — ограничиваются ли они опытомъ, или же могутъ употребляться внѣ его. Такимъ образомъ въ метафизикѣ, какъ спекулятивной наукѣ чистаго разума, никогда нельзя ссылаться на общій разумъ; это умѣстно лишь тогда, когда мы принуждены ее покинуть и отказаться (при извѣстныхъ обстоятельствахъ) ото всякаго чисто умозрительнаго познанія — которое во всякомъ случаѣ должно быть знаніемъ, — а слѣдовательно и отъ самой метафизики и ея поученій; тогда намъ возможна только разумная вѣра, которую мы и найдемъ достаточною для своихъ потребностей (а можетъ быть и болѣе благотворною, чѣмъ самое знаніе). Ибо при этомъ совершенно измѣняется все положеніе дѣла; метафизика не только въ своемъ цѣломъ, но и во всѣхъ своихъ частяхъ должна быть наукой, или же она будетъ ничѣмъ; ибо какъ умозрѣніе чистаго разума, она не имѣетъ никакой другой



почвы, какъ только всеобщія понятія. Въ-же метафизики вѣроятность и здравый человѣческій разумъ могутъ, конечно, имѣть свое полезное и правильное примѣненіе, но по совершенно особымъ принципамъ, коихъ значеніе всегда зависитъ отъ практическихъ отношеній.

Вотъ то, что я требую для возможности метафизики, какъ науки.

---

## ПРИЛОЖЕНИЕ.

---

**О томъ, что можетъ случиться, чтобы сдѣлать дѣйствительною метафизику какъ науку.**

Такъ какъ всѣ пути, которые доселѣ были пробиваемы, не достигли этой цѣли, да она никогда и не будетъ достигнута безъ предварительной критики чистаго разума, то нѣтъ ничего несправедливаго въ приглашеніи подвергнуть точному и заботливому разслѣдованію предлагаемый нынѣ опытъ, если только не признать еще болѣе предпочтительнымъ вовсе оставить всякія притязанія на метафизику, на что,—если только остаются вѣрными своему рѣшенію,—нельзя ничего возразить. Если брать ходъ вещей такъ, какъ онъ дѣйствительно совершается, а не такъ, какъ-бы онъ долженъ былъ совершаться, то бываютъ двоякаго рода сужденія: суж-

деніе, предшествующее изслѣдованію, и таково въ нашемъ случаѣ то, гдѣ читатель на основаніи своей метафизики произноситъ приговоръ критикѣ чистаго разума (которая именно изслѣдуетъ возможность этой метафизики); и затѣмъ другого рода сужденіе, которое идетъ за изслѣдованіемъ, когда читатель въ состояніи оставить на нѣкоторое время въ сторонѣ заключеніе изъ критическихъ изслѣдованій, сильно противорѣчащихъ принятой имъ метафизикѣ, и сначала испытываетъ основанія, изъ которыхъ выводятся тѣ заключенія. Еслибы то, что преподается въ обыкновенной метафизикѣ, было окончательно достовѣрно (какъ напримѣръ геометрія), то первый родъ сужденія имѣлъ-бы силу; ибо когда заключеніе изъ извѣстныхъ принциповъ противорѣчатъ дознаннымъ истинамъ, то тѣ принципы ложны и должны быть отвергнуты безъ всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія. Если-же дѣло стоитъ не такъ, чтобы въ метафизикѣ былъ запасъ безспорно достовѣрныхъ (синтетическихъ) положеній, а напротивъ такъ, что множество ея положеній, которыя повидимому не хуже другихъ, противорѣчатъ однако сами себѣ въ своихъ заключеніяхъ, вообще-же не оказывается совсѣмъ никакого вѣрнаго критерія истинности собственно метафизическихъ (синтетическихъ) положеній,—въ такомъ случаѣ первый способъ сужденія не можетъ быть умѣстенъ, но изслѣдованіе принциповъ критики должно предшествовать всякому сужденію о ея цѣнности или негодности.

### Образчикъ сужденія о критикѣ, предвѣряющаго изслѣдованіе.

Такое сужденіе можно найти въ Гёттингенскихъ ученыхъ извѣстіяхъ, въ третьей статьѣ прибавленія, отъ 19 января 1782 г., стр. 40 и слѣд.

Когда авторъ, хорошо знакомый съ предметомъ своего сочиненія и старавшійся внести въ его обработку собственное размышленіе, попадаетъ въ руки рецензента, который съ своей стороны достаточно проникателенъ, чтобы вызнать тѣ пункты, отъ которыхъ собственно зависитъ достоинство или недостоинство сочиненія,—который не привязывается къ словамъ, но имѣетъ въ виду самое дѣло и не ограничивается поверхностнымъ испытаньемъ принциповъ, изъ которыхъ исходитъ авторъ,—то хотя бы этому послѣднему и не нравилась строгость приговора, публикѣ это все равно, такъ какъ она при этомъ выигрываетъ; да и самъ авторъ можетъ быть доволенъ, получая возможность исправить или пояснить свои статьи, заблаговременно разобранныя знатокомъ, и такимъ образомъ,—если онъ думаетъ, что въ сущности правъ,—устранить вбѣремя камень преткновенія, который могъ-бы быть впослѣдствіи невыгоденъ для его сочиненія.

Я съ своимъ рецензентомъ нахожусь совсѣмъ въ другомъ положеніи. Онъ кажется вовсе не понимаетъ, о чемъ собственно идетъ дѣло въ томъ изслѣдованіи, которымъ я—удачно или неудачно—занимался; виной-ли тому недостатокъ терпѣнія продумать обширное сочиненіе,

или досада на угрожающую реформу въ такой наукѣ, гдѣ онъ считаетъ все для себя выясненнымъ, или наконецъ—что я неохотно предполагаю—дѣйствительная ограниченность пониманія, не позволяющая ему никогда выйти мыслию за предѣлы своей школьной метафизики; коротко сказать, онъ порывисто пробѣгаетъ длинный рядъ положеній, при которыхъ, если не знать ихъ предпосылокъ, нельзя совсѣмъ ничего мыслить, разбрасываетъ тамъ и здѣсь свое порицаніе, коего основанія также мало понятны для читателя, какъ и тѣ положенія, противъ которыхъ оно направлено, и такимъ образомъ онъ не можетъ ни принести публикѣ полезныя свѣдѣнія, ни повредить сколько-нибудь мнѣ въ сужденіи знатковъ; поэтому я совсѣмъ-бы оставилъ безъ вниманія этотъ отзывъ, еслибы онъ не давалъ мнѣ повода къ нѣкоторымъ объясненіямъ, могущимъ въ извѣстныхъ случаяхъ предохранить читателя этихъ пролегомень отъ недоразумѣнія.

Но, чтобы рецензентъ могъ все-таки стать на такую точку зрѣнія, съ которой онъ могъ-бы всего легче смотрѣть на весь трудъ невыгоднымъ для автора образомъ, не затрудняясь никакимъ особеннымъ изслѣдованіемъ, онъ начинаетъ съ того, да тѣмъ-же и кончаетъ, что говорить: „это сочиненіе есть система трансцендентальнаго (или, какъ онъ это переводитъ, высшаго) \*) идеализма“.

---

\*) Понятіе не высшій. Высокія башни и подобныя имъ метафизически высокіе мужи, около коихъ обыкновенно бываетъ много вѣтра,—не для меня. Мое мѣсто—плодотворная *лубина* опыта, и

При видѣ этой строки я скоро понималъ, какая отсюда выйдетъ рецензія, въ родѣ того какъ если-бы кто нибудь, никогда не слыхавшій о геометріи, нашель-бы *Евклида* и, наткнувшись при перелистываніи его на множество фигуръ, сказалъ-бы спрошенный о своемъ мнѣніи: „эта книга есть систематическое наставленіе къ рисованію; авторъ пользуется особымъ языкомъ, чтобы давать темныя, непонятныя предписанія, которыя въ концѣ концовъ могутъ привести лишь къ тому, что всякій можетъ сдѣлать съ помощью хорошаго натурального глазомѣра“. Посмотримъ однако, чтѣ это за идеализмъ, который проходитъ черезъ все мое сочиненіе, хотя далеко не составляетъ душу системы.

Тезисъ всякаго настоящаго идеалиста, отъ элеатской школы до епископа Берклея, содержится въ слѣдующей формулѣ: „всякое познаніе чрезъ чувства и опытъ есть лишь одинъ призракъ и истина заключается только въ идеяхъ чистаго разсудка и разума“.

Принципъ, всецѣло направляющій и опредѣляющій мой идеализмъ, есть напротивъ слѣдующій: „всякое по-

---

слово *трансцендентальное*, коего многократно мною указанное значеніе не понято рецензентомъ (такъ поверхностно онъ на все взглянулъ), означаетъ не то, что выходитъ за предѣлы всякаго опыта, а то, что ему (*a priori*) предшествуетъ, но лишь за тѣмъ, чтобы сдѣлать возможнымъ опытное познаніе. Когда эти понятія перехватываютъ за опытъ, тогда ихъ употребленіе называется трансцендентальнымъ и отличается отъ имманентнаго, т. е. отъ ограниченнаго опытнаго употребленія. Всѣ этого рода недоразумѣнія предусмотрѣны въ сочиненіи, но рецензентъ находитъ свою выгоду въ недоразумѣніяхъ.

знаніе вещей изъ одного чистаго разсудка или чистаго разума есть ничто иное какъ призракъ, и лишь въ опытѣ есть истина“.

Но вѣдь это прямая противоположность того настоящаго идеализма; какъ-же случилось, что я употребляю это выраженіе для прямо противоположной цѣли, и какъ рецензентъ пришелъ къ тому, чтобы его всюду видѣть?

Разрѣшеніе этой трудности зависитъ отъ чего-то таковаго, что легко можно было-бы усмотрѣть изъ связи сочиненія, если-бы только была охота. Пространство и время со всѣмъ, что они въ себѣ содержатъ, не суть вещи или ихъ свойства сами въ себѣ, но принадлежать только къ ихъ явленіямъ: доселѣ я одного исповѣданія съ тѣми идеалистами. Но они, и между ними особенно *Беркли*, смотрѣли на пространство какъ на чисто-эмпирическое представленіе, которое, также какъ и явленіе въ немъ, извѣстно намъ, вмѣстѣ со всѣми своими опредѣленіями, лишь посредствомъ опыта и воспріятія; я-же напротивъ показываю прежде всего, что пространство (а равно и время, на которое *Беркли* не обратилъ вниманія) со всѣми своими опредѣленіями можетъ быть познано нами *a priori*, ибо оно, также какъ и время, присуще намъ прежде всякаго воспріятія или опыта, какъ чистая форма нашей чувственности, и дѣлаетъ возможнымъ всякое чувственное воззрѣніе и слѣдовательно всякія явленія. Отсюда слѣдуетъ, что, поскольку истина основывается на всеобщихъ и необходимыхъ законахъ, какъ своихъ критеріяхъ, — опытъ у *Берклея* не можетъ имѣть никакихъ критеріевъ истины, такъ какъ его явленіямъ онъ не полагалъ никакого основанія *a priori*,

откуда слѣдовало, что они суть ничто иное какъ чистый призракъ; у насъ же напротивъ пространство и время (въ связи съ чистыми понятіями разсудка) предписываютъ *a priori* всякому возможному опыту его законъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ вѣрный критерій, чтобы различать здѣсь истину отъ видимости \*).

Мой такъ называемый (собственно критическій) идеализмъ есть такимъ образомъ идеализмъ совсѣмъ особаго рода: обыкновенный идеализмъ имъ опровергается, и чрезъ него всякое познаніе *a priori*, даже геометрическое, впервые получаетъ объективную реальность, которая, безъ этой мною доказанной идеальности пространства и времени, не могла утверждаться даже самыми ревностными реалистами. При такомъ положеніи дѣла я желалъ-бы, во избѣжаніе всякаго недоразумѣнія, назвать иначе это мое понятіе; но измѣнить его не оказывается возможнымъ. Итакъ, да будетъ мнѣ позволено называть его впредь, какъ выше уже приведено, формальнымъ, или—еще лучше—критическимъ идеализмомъ, въ отличіе отъ догматическаго идеализма Берклея и скептическаго—Картезія.

\*) Собственно идеализмъ имѣеть всегда мечтательное направленіе, да и не можетъ имѣть никакого другого; мой-же существуетъ лишь для того, чтобы понять возможность нашего познанія *a priori* о предметахъ опыта, — задача, которая доселѣ не только не была разрѣшена, но даже не была и поставлена. А съ этимъ падаетъ весь мечтательный идеализмъ, который всегда (какъ можно видѣть уже изъ Платона) заключалъ изъ нашихъ познаній *a priori* (даже изъ геометрическихъ) о другомъ, кромѣ чувственнаго, именно объ интеллектуальномъ возрѣніи, такъ какъ не могли никакъ себѣ представить, чтобы можно было посредствомъ чувствъ созерцать *a priori*.



Далѣ въ обсужденіи этой книги я не нахожу ничего замѣчательнаго. Авторъ (рецензій) судить обо всемъ *en gros*,—манера выбранная умно, такъ какъ при этомъ не выдается своего собственнаго знанія или незнанія. Одно единственное пространное сужденіе *en détail*, если-бы оно, какъ и слѣдуетъ, касалось главнаго вопроса, открыло-бы можетъ быть мое заблужденіе, а можетъ быть также и мѣру повиманія рецензента въ этого рода изслѣдованіяхъ. Не дурно придумана также и слѣдующая уловка: чтобы заранѣе отнять охоту къ чтенію самой книги у такихъ читателей, которые привыкли составлять себѣ понятіе о книгахъ только по газетнымъ извѣстіямъ,—пересказывать не переводя духа, одно за другимъ, множество такихъ положеній, которыя въ связи съ ихъ доказательствами и объясненіями (особенно-же при ихъ антиподномъ отношеніи ко всякой школьной метафизикѣ) необходимо должны казаться бессмысленными; довести такимъ образомъ терпѣніе читателей до крайности и затѣмъ, познакомивши меня съ глубокомысленнымъ положеніемъ, что постоянная видимость есть истина, закончить такимъ жесткимъ, но отеческимъ наставленіемъ: къ чему же тутъ споръ противъ общепринятаго языка, къ чему и откуда идеалистическое различіе? Сужденіе, которое сводитъ подъ конецъ всю особенность моей книги (обвиненной сначала въ метафизической ереси) къ простому нововведенію въ терминологіи, ясно доказываетъ, что мой притязательный судья не понялъ ни меня, ни самого себя. \*)

\*) Рецензентъ большею частью сражается съ своей собственною тѣнью. Когда я противуполагаю истинность опыта сновидѣнію, то

Между тѣмъ рецензентъ говоритъ какъ человѣкъ, знающій за собою важные и превосходные взгляды, которые онъ еще держитъ скрытыми; ибо по метафизической части мнѣ за послѣднее время неизвѣстно ничего такого, что могло-бы оправдывать подобный тонъ. Но въ этомъ онъ совсѣмъ не правъ, что лишаетъ мнѣ своихъ открытій; ибо безъ сомнѣнiя со многими происходитъ то-же, что и со мной, а именно, что при всемъ прекрасномъ, что уже съ давнихъ поръ написано въ этой области, они никакъ однако не могутъ найти, что-бы наука была этимъ подвинута впередъ хотя-бы на палецъ. Заострять опредѣленiя, снабжать хромья доказательства новыми костылями, пришивать къ метафизическому кафтану новыя лоскутья или давать ему измѣненный покрой,—этого можно еще найти довольно, но этого мнѣ не требуетъ. Метафизическими утверждениями мнѣ пресыщенъ; требуется возможность этой науки,—источники, изъ коихъ въ ней можетъ выводиться достовѣрность, и твердые критерiи, чтобы

---

онъ вовсе не помышляетъ о томъ, что здѣсь рѣчь идетъ только объ извѣстномъ *Somnio objective vincto* Вольфовой философи, т. е. только въ формальномъ смыслѣ, причѣмъ различiе между состоянiями сна и бодрствованiя вовсе не имѣется, да въ трансцендентальной философи и не можетъ имѣться, въ виду. Впрочемъ онъ называетъ мою дедукцiю категорiй и таблицу основоположенiй разсудка „общеизвѣстными основоположенiями логики и онтологiи, выраженными на идеалистическiй манеръ“. Читателю нужно лишь справиться относительно этого въ настоящихъ пролегоменахъ, чтобы убѣдиться, что нельзя было произнести болѣе жалкаго и даже исторически невѣрнаго сужденiя.

различать діалектическую видимость чистаго разума отъ истины. Рецензентъ должно быть обладаетъ ключемъ ко всему этому, иначе онъ никогда-бы не сталъ говорить такимъ высокимъ тономъ.

Но я подозреваю, что такая научная потребность, быть можетъ, никогда не приходила ему на мысль, ибо иначе онъ направилъ-бы свое обсужденіе на этотъ пунктъ, и даже неудачный опытъ въ столь важномъ дѣлѣ внушилъ-бы ему уваженіе. Если такъ, то мы опять можемъ быть добрыми друзьями. Пускай онъ углубляется сколько угодно въ свою метафизику,—никто въ этомъ не долженъ ему мѣшать; только о томъ, что лежитъ внѣ метафизики, объ ея источникѣ въ разумѣ онъ ужъ не можетъ судить. А что мое подозрѣніе не лишено основанія, доказывается тѣмъ, что онъ ни однимъ словомъ не упоминаетъ о возможности симтетическаго познанія *a priori*, что составляло настоящую задачу, отъ разрѣшенія коей вполне зависитъ судьба метафизики, къ чему всецѣло сводилась и моя критика (также какъ и эти пролегомены). Идеализмъ, на который онъ наткнулся, да и повисъ на немъ, былъ принятъ въ доктрину лишь какъ средство разрѣшить ту задачу (хотя она подтверждалась и другими основаніями), и тутъ рецензентъ долженъ-бы былъ показать одно изъ двухъ: или что сама задача не имѣетъ той важности, какую я ей придаю въ критикѣ (какъ и теперь въ пролегоменахъ), или же, что она вовсе не разрѣшается моимъ понятіемъ о явленіяхъ, или можетъ быть разрѣшена лучше другимъ способомъ; но объ этомъ я не нахожу въ рецензії ни слова. Итакъ, рецензентъ совсѣмъ

ничего не понявъ въ моемъ сочиненіи, а можетъ быть также ничего и въ духѣ и сущности самой метафизики, если только не допустить, — что я предпочелъ бы, — именно, что рецензентская поспѣшность, озадаченная трудностью преодоленія столь многихъ препятствій, бросила невыгодную тѣнь на подлежащее сочиненіе и сдѣлала его неузнаваемымъ въ его основныхъ чертахъ.

Нужно еще очень много для того, чтобы ученая газета, какъ бы заботливо и удачно ни выбирались ея сотрудники, могла поддерживать свою, вообще заслуженную репутацію такъ же и въ области метафизики, какъ въ другихъ областяхъ. Другія науки и познанія имѣютъ же свое мѣрило. Математика имѣетъ его въ самой себѣ, исторія и теологія въ свѣтскихъ или священныхъ книгахъ, естествознаніе и медицина въ математикѣ и въ опытѣ, юриспруденція въ сводахъ законовъ, и даже предметы вкуса — въ древнихъ образцахъ. Но для той вещи, которая называется метафизикой, нужно еще найти масштабъ (я сдѣлалъ опытъ опредѣлить какъ его, такъ и его употребленіе). Что же теперь дѣлать, пока онъ не добытъ, если все таки нужно судить о сочиненіяхъ этого рода? Если они догматическаго рода, то относительно ихъ можно поступать какъ угодно; здѣсь никто не будетъ долго величаться надъ другимъ, — сейчасъ же найдется кто-нибудь кто отплатитъ ему тѣмъ же. Если же они критическаго рода и имѣютъ въ виду не другія сочиненія, а самый разумъ, такъ что здѣсь нѣтъ уже принятаго масштаба для сужденія, а онъ еще только отыскивается, то допуская возраженія и порицанія, нужно однако въ

основѣ быть сговорчивымъ, такъ какъ потребность тутъ общая, и отсутствіе обязательнаго пониманія дѣлаетъ неумѣстнымъ судейски-рѣшающій взглядъ.

Но чтобы связать эту мою защиту съ интересомъ философствующей публики, я предлагаю рѣшающій опытъ относительно способа, какъ всѣ метафизическія изслѣдованія должны быть направлены къ ихъ общей цѣли. Это то-же самое, что дѣлали математики, чтобы рѣшить спорный вопросъ о преимуществахъ ихъ методовъ; а именно, я вызываю моего рецензента доказать по его способу, но непременно, какъ и слѣдуетъ, основаніями *a priori* какое-нибудь одно изъ утверждаемыхъ имъ истинно метафизическихъ, т. е. синтетическихъ и апріорныхъ положеній, и во всякомъ случаѣ одно изъ самыхъ неизбѣжныхъ, напр. основоположеніе о постоянномъ пребываніи субстанции; или о необходимомъ опредѣленіи міровыхъ событій ихъ причиною. Если онъ этого не можетъ (молчаніе-же есть признаніе), то онъ долженъ допустить, что, такъ какъ метафизика безъ аподиктической достовѣрности такихъ положеній есть совершенное ничто, то прежде всего должна быть рѣшена, въ критикѣ чистаго разума, ихъ возможность или невозможность; тѣмъ самымъ онъ обязывается или признать, что мои основоположенія критики правильны, или доказать ихъ негодность. Но такъ какъ я уже заранѣе вижу, что при всей беззаботности, съ какою онъ доселѣ полагался на достовѣрность своихъ принциповъ, какъ скоро дѣло доходитъ до строгаго испытанія, онъ во всемъ объемѣ метафизики не найдетъ ни одного единственнаго основоположенія, съ которымъ-бы онъ

могъ смѣло выступить, то я соглашаюсь на самое выгодное для него условіе, какого только можно ожидать въ спорѣ, а именно я избавляю его отъ *onus probandi* и возлагаю оное на себя.

А именно онъ найдетъ въ этихъ пролегоменахъ и въ моей критикѣ, на стр. 426—461 \*) восемь положеній, находящихся попарно въ противорѣчїи другъ съ другомъ, но каждое изъ нихъ необходимо принадлежить къ метафизикѣ, которая должна или его принять, или опровергнуть (хотя нѣтъ между ними ни одного, которое-бы въ свое время не принималось какимъ-нибудь философомъ). Итакъ рецензентъ воленъ выбрать по желанію одно какое-нибудь изъ этихъ восьми положеній и принять его безъ доказательства, отъ каковаго я его избавляю; но только одно (ибо трата времени для него такъ-же мало полезна, какъ и для меня) и затѣмъ пускай онъ нападетъ на мое доказательство противнаго положенія. Если я въ состоянїи его все-таки спасти и такимъ образомъ показать, что по принципамъ обязательнымъ для всякой догматической метафизики можетъ быть съ одинаковою ясностью доказано обратное тому, что принято моимъ противникомъ, то этимъ рѣшено, что въ метафизикѣ есть какой-то родовой недостатокъ, котораго нельзя объяснить, а еще менѣе устранить, не восходя къ мѣсту его происхожденія, т. е. къ самому разуму, такъ что моя критика или должна быть принята или замѣщена другою лучшею, и слѣдовательно по меньшей мѣрѣ ее должно изучить,

---

\*) Тезы и антitezы четырехъ антиномій. Ср. выше, стр. 129.

въ чемъ и заключается теперь единственное мое требованіе. Если-же напротивъ я не могу спасти моего доказательства, то на сторонѣ моего противника оказывается твердо установленнымъ одно синтетическое положеніе, *a priori* выведенное изъ догматическихъ принциповъ, значить мое обвиненіе обыкновенной метафизики было несправедливо, и я обязуюсь признать правильнымъ его порицаніе моей критики (хоть это далеко еще не есть необходимое слѣдствіе). Но при этомъ, думается мнѣ, ему нужно было-бы *оставить инкогнито*, такъ какъ иначе можетъ случиться, — и я не вижу какъ этого избѣгнуть, — что вмѣсто одной задачи я буду почтенъ или осажденъ множествомъ таковыхъ со стороны анонимныхъ и однако непризванныхъ противниковъ.

**Проектъ изслѣдованія критики, за которымъ можетъ слѣдовать сужденіе.**

Я обязанъ почтенной публикѣ и за то, довольно продолжительное молчаніе, которымъ она почтила мою критику; ибо это показываетъ все-таки отсрочку сужденія и слѣдовательно нѣкоторое предположеніе, что въ сочиненіи, покидающемъ всѣ обычные пути, и пролагающемъ новый, въ которомъ не сразу можно найтись, однако можетъ быть заключается что-нибудь такое, что можетъ сообщить новую жизнь и плодотворность важной, но нынѣ замершей, отрасли человѣческихъ познаній: отсюда осторожность, какъ-бы не сломить и не разрушить поспѣшнымъ сужденіемъ еще нѣжной при-

вивки. Именно только теперь встрѣчаю я въ Готской ученой газетѣ образчикъ такого запоздалаго по указаннымъ причинамъ сужденія, коего основательность (оставляя безъ вниманія мою подозрительную въ этомъ случаѣ похвалу) всякій читатель самъ усмотритъ изъ понятнаго и неискаженнаго изложенія одного отрывка, касающагося первыхъ принциповъ моего сочиненія.

Итакъ, въ виду невозможности обсудить сразу обширное зданіе въ его цѣломъ по одному поверхностному взгляду, я предлагаю рассмотретьъ его по частямъ, начиная съ фундамента, пользуясь при этомъ настоящими пролегоменами какъ общимъ абрисомъ, съ которымъ можно по мѣрѣ надобности сравнивать само сочиненіе. Если-бы это предложеніе было основано только на той воображаемой важности, какую тщеславіе обыкновенно сообщаетъ всякому *своему* произведенію, — то его слѣдовало-бы отклонить съ досадою. Но дѣло въ томъ, что вся умозрительная философія дошла до такого положенія, что грозитъ совсѣмъ исчезнуть, хотя разумъ человѣческій держится за нее съ неистребимою склонностью, которая лишь вслѣдствіе непрерывныхъ разочарованій старается теперь, хотя и напрасно, превратиться въ равнодушіе.

Въ нашъ мыслящій вѣкъ нельзя предположить, чтобы не нашлось много заслуженныхъ мужей, готовыхъ воспользоваться всякимъ хорошимъ поводомъ поработать въ общемъ интересѣ прогрессивно просвѣщающагося разума, если только является какая-нибудь надежда достигнуть чрезъ это цѣли. Математика, естествознаніе, законы, искусства, даже мораль и т. д., не наполняютъ



души до конца; все еще остается въ ней мѣсто, намѣченное для чистаго и умозрительнаго разума, и пуста котораго принуждаетъ насъ искать въ искусственныхъ пустякахъ, или же въ мечтательствѣ, видимость занятія и серьезнаго содержанія, а на самомъ дѣлѣ лишь разсѣяніе, чтобы заглушить обременительное влеченіе разума, требующаго согласно своему назначенію чего-нибудь такого, что удовлетворяло-бы его для него самого, а не подчиняло-бы его другимъ намѣреніямъ и не проводило-бы его въ дѣйствіе лишь въ интересѣ склонностей. По этому я не безъ основанія предполагаю, что разсужденіе, занимающееся только этимъ объемомъ сущаго для себя разума, имѣетъ—поскольку именно здѣсь должны сойтись и соединиться въ одно цѣлое всѣ другія знанія и даже цѣли—большую привлекательность для всякаго, кто только пробовалъ расширить такимъ образомъ свои понятія, и я даже могу сказать, что эта привлекательность больше, чѣмъ во всякомъ другомъ теоретическомъ знаніи, и едва-ли какое-нибудь другое промѣняютъ на это.

Предлагаю-же я для плана и путеводной нити изслѣдованія эти пролегомены, а не самое сочиненіе, — потому, что симъ послѣднимъ хотя я еще и теперь доволенъ, что касается содержанія, порядка, дидактическихъ приѣмовъ и той заботливости съ какою я предварительно взвѣшивалъ и испытывалъ каждое положеніе (ибо не говоря о цѣломъ сочиненіи, мнѣ требовались иногда цѣлые годы, чтобы вполне удовлетвориться какимъ-нибудь однимъ положеніемъ со стороны его источниковъ), но *изложеніемъ* моимъ въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ элемен-

тарнаго ученія, напр. въ дедукціи разсудочныхъ понятій, или въ паралогизмахъ чистаго разума, я не совсѣмъ доволенъ, ибо нѣкоторая излишняя пространность мѣшаетъ здѣсь ясности; вмѣсто этихъ отдѣловъ критики можно принять въ основу испытанія то, что говорится о нихъ здѣсь въ пролегоменахъ.

Нѣмцы славятся тѣмъ, что превосходятъ всѣ другіе народы во всемъ томъ, для чего требуется постоянство и неутомимое прилежаніе. Если это мнѣніе основательно, то вотъ подходящій случай подтвердить его, доводя до конца такое дѣло, въ счастливомъ исходѣ коего едва-ли можно сомнѣваться, въ которомъ одинаково заинтересованы всѣ мыслящіе люди, и которое однако до сихъ поръ не удавалось; и это тѣмъ важнѣе, что наука, о которой идетъ рѣчь, такого особаго рода, что она можетъ быть заразъ приведена въ совершенную свою полноту и въ такое окончательное состояніе, что ее уже нельзя будетъ двигать дальше, умножать или даже измѣнять позднѣйшими открытіями (если не считать украшенія ея посредствомъ большей ясности, или же прикладной пользы въ разныхъ отношеніяхъ,)—преимущество, котораго никакая другая наука не имѣетъ и имѣть не можетъ, ибо ни одна не связана съ такою вполне изолированной, отъ другихъ независящею и съ ними не смѣшанною познавательною способностью. Этому моему приглашенію кажется благопріятствуетъ и настоящій моментъ, такъ какъ теперь въ Германіи не знаютъ, чѣмъ бы, кромѣ такъ называемыхъ полезныхъ наукъ, заняться такъ, чтобы это не было

простой игрой, а также и дѣломъ, достигающимъ прочной цѣли.

Придумать способы, какъ бы соединить старанія ученыхъ для такой цѣли,—я долженъ предоставить другимъ. Между тѣмъ я не думаю требовать или надѣяться отъ кого-нибудь простого послѣдованія моимъ положеніямъ; пусть будутъ напротивъ нападенія, повторенія, ограниченія, или-же съ другой стороны подтвержденіе, дополненіе и расширеніе; если только дѣло будетъ основательно изслѣдовано, оно неминуемо приведетъ къ созданію доктрины, хотя-бы и не моей,—какъ завѣщанія потомкамъ, за которое они будутъ имѣть причины быть благодарными.

Здѣсь было-бы слишкомъ долго показывать, какого рода метафизики можно было бы ожидать вслѣдствіе критики (буде принципы сей послѣдней правильны) и какъ эта метафизика лишенная фальшивыхъ перьевъ вовсе не станетъ отъ этого скудною и малою фигурой, а напротивъ въ другихъ отношеніяхъ можетъ явиться богатою и въ приличномъ убранствѣ; но другія великія пользы, вытекающія изъ такой реформы, сразу бросаюся въ глаза. Уже и обыкновенная метафизика была полезна тѣмъ, что отыскивала элементарныя понятія разсудка, чтобы уяснить ихъ расчлененіемъ и опредѣлить объясненіями. Черезъ это она становилась образовательнымъ средствомъ для разума, куда-бы онъ потомъ ни обращался; но вотъ и все хорошее, что она дѣлала. Ибо эту свою заслугу она снова упраздняла тѣмъ, что бла-

гопріятствовала самоми́нію — посредствомъ рискованныхъ утверженій, — софистикѣ — посредствомъ тонкихъ увертокъ и прикрасъ, — поверхностности — чрезъ легкій способъ отдѣлываться маленькимъ запасомъ школьной мудрости отъ труднѣйшихъ задачъ, — и эта поверхностность тѣмъ соблазнительнѣе, что она можетъ по выбору пользоваться и научнымъ языкомъ и популярнымъ изложениемъ, становясь чрезъ это всѣмъ для всѣхъ, а на дѣлѣ просто ничѣмъ. Критика же напротивъ сообщаетъ нашему сужденію масштабъ, чтобы съ достовѣрностью различать знаніе отъ его призрака, и полное примѣненіе критики въ метафизикѣ обосновываетъ такой образъ мыслей, который распространяетъ потомъ свое благодѣтельное вліяніе и на всякое другое употребленіе разума и впервые внушаетъ истинный философскій духъ. Но также нельзя дешево оцѣнить и той услуги, которую критика оказываетъ теологіи, дѣлая ее независимой отъ суда догматическаго умозрѣнія и тѣмъ самымъ вполне обезпечивая еѣ отъ всѣхъ нападеній со стороны такихъ противниковъ. Ибо обыкновенная метафизика, хотя и обѣщала теологіи большую подмогу, не могла однако впоследствии исполнить этого обѣщанія, да сверхъ того чрезъ свой союзъ съ умозрительною догматикой сдѣлала только то, что вооружила враговъ противъ себя самой. Мечтательство, которое въ просвѣщенный вѣкъ можетъ выступить лишь прячась за какую-нибудь школьную метафизикой, подъ защитой которой оно осмѣливается такъ сказать разумно безумствовать, — изгоняется критическою философіей изъ

этого своего послѣдняго убѣжища, да сверхъ всего этого развѣ не важно для учителя метафизики быть въ состояніи сказать при всеобщемъ одобреніи, что то, что онъ преподаетъ, есть наконецъ тоже *наука*, приносящая обществу дѣйствительную пользу?

---



**П Р И Л О Ж Е Н И Е .**

**К Р И Т И К А К А Н Т О В С К О Й Ф И Л О С О Ф И И**

**Б У Н О - Ф И Ш Е Р А .**

П Е Р Е В О Д Ъ

**Н . А . И в а н ц о в а ,**

**дѣйствит. члена психологическаго общества.**





БУНО-ФИШЕРЪ.

## КРИТИКА КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

### ГЛАВА ПЕРВАЯ.

#### Кантовская философія какъ ученіе о познаніи.

Въ виду обсужденія кантовской философіи мы должны прежде всего представить въ краткомъ обзорѣ главныя черты ея системы и устранить всякія превратныя и ложныя толкованія, вредящія ея пониманію, замѣнивъ ихъ толкованіями соотвѣтственными и правильными. Ибо только тогда можно правильно обсуждать, когда правильно понимаешь. Критическое познаніе системы даетъ основаніе для новыхъ заключенныхъ въ ней проблемъ, опредѣляющихъ ходъ развитія послѣ-кантовской философіи. Сообразно съ этимъ отъ характеристики кантовскаго ученія мы перейдемъ къ его критикѣ, и затѣмъ изложимъ вытекающія изъ такой критики задачи, поведшія къ его преобразованію и развитію.

Общій характеръ кантовской философіи, если мы обратимъ вниманіе на ея сущность, слагается изъ трехъ основныхъ чертъ, которыя должно правильно себѣ представить и соединить, чтобы уяснить всю существенную особенность этой философіи, господствовавшей въ послѣднее столѣтіе: эти основныя черты составляютъ— *ученіе о познаніи, ученіе о свободѣ и ученіе о развитіи*. Новымъ родомъ кантовскаго ученія о познаніи обуславливается новый родъ его ученія о свободѣ, то и другое обуславливаетъ новый родъ ученія о развитіи. Мы располагаемъ эти темы въ томъ порядкѣ, въ какомъ онѣ слѣдуютъ другъ за другомъ на пути критическаго изслѣдованія.

Первый вопросъ, опредѣляющій всѣ основныя вопросы кантовскаго изслѣдованія, это—вопросъ о происхожденіи человѣческаго познанія. Это самое простое выраженіе для обозначенія характера основной проблемы и вмѣстѣ руководящаго принципа, направлявшаго философа въ ея разрѣшеніи, и, слѣдуя которому, мы всего лучше можемъ ориентироваться въ родѣ и строѣ его системы. Что такая задача до Канта никогда, строго говоря, не была извѣстна, не говоря уже о ея разрѣшеніи, это мы достаточно подробно доказали въ нашей характеристикѣ эпохи критической философіи и докантовскихъ точекъ зрѣнія, куда и отсылаемъ нашихъ читателей \*).

---

\*) *Кунно-Фишеръ*. Исторія новой философіи. Пер. Н. Страхова. Т. III. Гл. I и II, стр. 3—40.

## 1. УЧЕНИЕ О ЯВЛЕНИЯХЪ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬ- НЫЙ ИДЕАЛИЗМЪ.

### 1. Происхождение явлений.

Для выясненія происхожденія человѣческаго познанія, должно изслѣдовать условія, ему предшествующія, которыя слѣдовательно должны заключаться въ способности нашей интеллектуальной природы, но сами не могутъ еще быть знаніемъ. Философы до Канта, одни съ умысломъ, другіе въ полномъ самообманѣ, дѣлали такое предположеніе и были догматичны въ объясненіи человѣческаго познанія; поэтому они ошиблись въ рѣшеніи и упустили изъ виду самое существенное. Сообразно съ этимъ задача должна быть преобразована и понята въ томъ мыслѣ, что факторы человѣческаго познанія или условія его новое изслѣдованіе человѣческаго разума должно искать на томъ пути, который Кантъ назвалъ *критическимъ* или *трансцендентальнымъ*. Познаніе остается необъясненнымъ, пока темно его происхожденіе. Это очевидное положеніе справедливо не только по отношенію ко всему познанію, но также и по отношенію ко всякому его объекту, такъ какъ познать объектъ — это тоже, что изучить его происхожденіе. Поэтому о познаніи вещей не можетъ быть и рѣчи, пока остается темнымъ происхожденіе объектовъ. Вопросъ о происхожденіи человѣческаго по-

знанія необходимо совпадаетъ такимъ образомъ съ вопросомъ о происхожденіи *объектовъ нашего познанія* или познаваемыхъ нами вещей. Всѣ объекты нашего познанія—*явленія* и должны быть явленіями, нами представляемыми, приче́мъ пока все равно, аде́кватна-ли имъ сущность вещей или не аде́кватна, или-же даже совсѣмъ въ нихъ не обнаруживается. Сообразно съ этимъ вопросъ о происхожденіи объектовъ нашего познанія однозначущъ съ вопросомъ о происхожденіи явленій или міра явленій, то есть тѣхъ феноменовъ, которые открываются передъ человѣческимъ разумомъ какъ таковымъ, или которые всѣ мы представляемъ и испытываемъ однимъ и тѣмъ-же общимъ образомъ. Содержаніе этихъ явленій есть нашъ *чувственный міръ*. Можно считать твердымъ и неопровержимымъ фактомъ, что мы имѣемъ и представляемъ себѣ одинъ и тотъ-же чувственный міръ, что было бы невозможно, если бы мы не были вынуждены представлять вещи согласнымъ образомъ и по однимъ и тѣмъ-же законамъ. Вопросъ о происхожденіи человѣческаго познанія, какъ скоро онъ ставится строго и основательно, заключаетъ въ себѣ вопросъ о происхожденіи нашего чувственного міра или нашего общаго міропредставленія. Невозможно преобразовывать проблему познанія и доискиваться условій его происхожденія, не ставя вопросъ въ указанномъ смыслѣ. Какъ звѣздный міръ мы можемъ правильно созерцать только тогда, когда найдемъ такую точку зрѣнія, съ которой намъ будетъ ясно положеніе и движеніе нашей земли, точно также мы можемъ правильно понять и оцѣнить общій чувственный міръ, толь-

ко рассматривая точку зрѣнія и дѣятельность нашего познающаго разума. *Критическая или трансцендентальная* точка зрѣнія въ философіи имѣетъ то-же значеніе, какое *Коперникова* точка зрѣнія въ астрономіи.

Если мы сами производимъ какой-либо предметъ, то его происхожденіе намъ также ясно, какъ наша собственная дѣятельность, а потому и самъ онъ совершенно познаваемъ. Если-же напротивъ въ объектѣ содержится нѣчто такое, что имѣетъ и удерживаетъ въ себѣ характеръ *даннаго*, чего мы сами произвести не можемъ, или чего не можемъ свести къ нашей производящей дѣятельности, то наше познаніе наталкивается на непреодолимые препятствія. Такимъ образомъ наши объекты совершенно познаваемы, поскольку они наши *продукты*, т. е. поскольку мы можемъ ихъ производить и уяснять себѣ это произведеніе въ своемъ сознаніи: *только* настолько и простирается познаваемость вещей. Сообразно съ этимъ вопросъ о происхожденіи нашего познанія и его объектовъ, совокупность которыхъ составляетъ нашъ общій чувственный міръ, можно ближе понимать въ томъ смыслѣ, что подъ этимъ происхожденіемъ подразумѣвается *произведеніе* факторовъ или способностей нашего разума. Если нашъ чувственный міръ есть продуктъ нашего разума, то онъ составляетъ также и вполне ясный для него предметъ; онъ таковъ *только* поскольку онъ его продуктъ. „Такъ какъ лишь настолько полно можно познавать, на сколько можешь самъ творить и производить по понятіямъ“ \*).

---

\*) См. Критику способности сужденія, § 68.

## 2. Идеальность явлений.

Кантъ показаль, что во всѣхъ нашихъ явленіяхъ есть нѣчто такое, что неизмѣнно имѣеть характеръ даннаго: это наши *впечатлѣнія* или ощущенія. Но они, какъ таковыя, еще никоимъ образомъ не составляютъ предметовъ или явленій. Они только матеріаль для послѣднихъ, изъ котораго объекты или явленія возникаютъ по законамъ нашего представляющаго разума, т. е. когда наше воззрѣніе и мышленіе дасть этому матеріалу формировку. Такимъ образомъ чувственный міръ возникаетъ изъ матеріала нашихъ впечатлѣній, которыя получаютъ форму и связь по необходимымъ и невольно исполняемымъ законамъ нашего представленія, такъ что всѣ мы представляемъ одинъ и тотъ-же естественный порядокъ вещей. Законы представленія составляютъ основныя формы воззрѣнія и разсудка: пространство, время и категоріи. Невольное или безсознательное исполненіе этихъ законовъ происходитъ черезъ воображеніе, познаніе-же ихъ составляетъ предметъ критическаго изслѣдованія.

Такъ какъ законы нашего представленія производять явленія и опытъ, то они должны предшествовать ему, и слѣдовательно они даны не эмпирически и *a posteriori*, но *a priori* или трансцендентально: они суть формы, ощущенія напротивъ—матеріаль или содержаніе всякаго явленія. Матеріаль этотъ нашъ разумъ получаетъ, онъ данъ ему, а не черезъ него, поэтому онъ не *априоренъ*, а *апостериоренъ*. Однако нельзя сказать, что впечатлѣ-

нія даны намъ *a posteriori* или *эмпирически*. Это неточное и невѣрное выраженіе сбиваетъ съ толку въ пониманіи кантовскаго ученія. *A posteriori* или *эмпирично* то, что мы черпаемъ изъ опыта, или что дано опытомъ. Именно такъ учитъ Кантъ: „*A posteriori* или *эмпирично* то, что заимствуется единственно изъ опыта“ \*). Очевидно, что впечатлѣнія, такъ какъ они составляютъ матеріаль всякаго явленія и опыта, относятся къ условіямъ и элементамъ послѣдняго, слѣдовательно, хотя заключаются въ немъ, но не происходятъ черезъ него: не они вытекаютъ изъ опыта, но онъ изъ нихъ. Эмпирично то, что намъ дается опытомъ: но ощущенія составляютъ содержаніе опыта, они даны для него, а не черезъ него; слѣдовательно они, хотя и апостериорны, но не эмпиричны. Кантъ прямо говоритъ: „*эмпирическимъ* называется такое воззрѣніе, которое чрезъ ощущеніе относится ко внѣшнему предмету“ \*\*). Эмпирической предметъ предполагаетъ ощущеніе. Хотя такое отношеніе ощущенія къ опыту само собою разумѣется, однако весьма важно утвердить правильное представленіе о немъ, такъ какъ безчисленное число разъ приходится читать: Кантъ училъ, что форма нашего познанія дается *a priori*, матеріаль его—*a posteriori* или *эмпирически*. Выходитъ, что Кантъ училъ безмыслицѣ: матеріаль нашего опыта дается опытомъ же! Въ такомъ случаѣ онъ не объяснилъ-бы опытъ, но также, какъ и

---

\*) Критика чистаго разума: Введеніе (пер. М. И. Владиславлева. 1867, стр. 5 Примѣч.)

\*\*\*) Тамъ же. Трансцендентальная эстетика (§ 1 стр. 24).

его предшественники, допустили-бы его; въ такомъ случаѣ основаніе для ощущеній должно искать въ опытѣ, вещь въ себѣ полагается въ явленіяхъ, кантовская философія перевертывается и стоитъ вверхъ ногами.

Такъ какъ нашъ чувственный міръ состоитъ только въ явленіяхъ, то онъ вполнѣ *феноменаленъ*. Такъ какъ матеріаль всякаго явленія составляютъ ощущенія, его форму—воззрѣнія и понятія, то элементы его вполнѣ субъективнаго рода, его матеріальныя и формальныя составныя части содержатся въ нашемъ познающемъ разумѣ и имѣютъ характеръ представленій (въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова). Отсюда всѣ наши явленія—представленія, сущность ихъ—представляемость и всѣ они вполнѣ *идеальны*. Это ученіе объ идеальности всѣхъ явленій или объ ихъ происхожденіи изъ состояній нашихъ ощущеній и формъ разума называется „*трансцендентальнымъ идеализмомъ*“.

Всѣ явленія происходятъ во времени, явленія внѣшнія кромѣ того въ пространствѣ. Если-бы они содержали въ себѣ что-либо независимое отъ нашихъ представленій и однако находящееся въ пространствѣ и времени, то послѣднія не могли-бы быть основными формами нашего представленія и слѣдовательно простыми воззрѣніями. Но такъ какъ пространство и время составляютъ чистыя воззрѣнія, а не что-либо реальное само по себѣ, то все, что въ нихъ находится, должно безъ исключенія имѣть характеръ представленія. Существованіе всѣхъ предметовъ въ пространствѣ и времени состоитъ въ представляемости. Такимъ образомъ



изъ кантовскаго ученія о пространствѣ и времени вытекаетъ ученіе объ идеальности всѣхъ явленій; трансцендентальная эстетика обосновываетъ тотъ трансцендентальный идеализмъ, который характеризуетъ все кантовское ученіе о познаніи.

Такъ какъ пространство и время составляютъ формы возрѣнія нашего разума, то пространственныя и временныя величины, слѣдовательно вообще чистыя величины (такъ какъ иныхъ величинъ не существуетъ), суть продукты воззрительной или конструктивной дѣятельности нашего разума и, какъ таковыя, совершенно для насъ ясны. Поэтому ученіе о величинахъ или чистая математика имѣетъ передъ всѣми остальными теоретическими науками характеръ вполне яснаго и чистаго познанія разума, вслѣдствіе чего Кантъ и говоритъ, что „каждая отдѣльная область естествовѣдѣнія лишь настолько научна, насколько она математична“ \*).

Опроверженіе трансцендентальной эстетики опрокидываетъ весь трансцендентальный идеализмъ, какъ основу и характеръ кантовскаго ученія о познаніи и вообще всей критической философіи. Но невѣрное толкованіе не есть опроверженіе. Мы и займемся теперь такими толкованіями, которыя не понимаютъ смысла кантовскаго ученія и спорятъ съ основаніями, ничего общаго съ нимъ не имѣющими.

---

\* ) Основныя метафизическія начала естественной науки. Предисл. Ср. Ист. нов. филос. Т. IV. Стр. 2—3.

## II. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВЪ ТРАСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ.

Противъ кантовскаго ученія о пространствѣ и времени, какъ о двухъ первоначальныхъ формахъ воззрѣнія нашего разума, поднимаются два возраженія, изъ которыхъ одно возстаетъ противъ первоначальнаго или *априорнаго* (трансцендентальнаго), другое противъ *антропологическаго* характера обоихъ этихъ представлений. Первое отрицаетъ безусловное значеніе математическихъ, въ особенности геометрическихъ аксіомъ и ставитъ пространственныя представленія въ зависимость отъ эмпирическихъ условій; второе отрицаетъ антропологическое начало и характеръ этихъ основныхъ воззрѣній, дабы сохранить космологическое и универсальное значеніе пространства и времени. Такъ какъ оба возраженія такъ близко касаются дѣла, что нашъ философъ не могъ считать себя въ правѣ оставить ихъ безъ вниманія, то достаточно выяснить смыслъ его ученія, чтобы обезопасить его основанія.

### 1. Первое возраженіе. Относительное значеніе геометрическихъ аксіомъ.

Кантъ вовсе не учитъ о безусловномъ значеніи геометрическихъ аксіомъ, но о полной зависимости ихъ отъ нашихъ пространственныхъ представлений. Почему мы имѣемъ это, а не какое-либо иное пространственное воззрѣніе, почему нашъ разумъ устроенъ именно

такъ, а не иначе—этотъ вопросъ философъ, хотя и затрогиваетъ, но оставляетъ нерѣшеннымъ, и, мало того, признаетъ его совершенно неразрѣшимымъ. Сообразно съ его ученіемъ можно смотрѣть на устройство чело-вѣческаго разума и на заключенное въ немъ пространственное возрѣніе, какъ на *первичный фактъ*, но не считать его эмпирическимъ, такъ какъ опытъ есть продуктъ, а не условіе его.

Если-бы было существо съ пространственнымъ возрѣніемъ о двухъ измѣреніяхъ, то такое возрѣніе было-бы для него *первичнымъ фактомъ*, вслѣдствіе котораго оно также необходимо было-бы лишено стереометрическихъ представленій, какъ мы должны имѣть ихъ и образовывать. Если по отношенію къ плоской поверхности мы знаемъ, что между двумя точками, лежащими на ней, прямая линія есть кратчайшее разстояніе, что между ними можно провести только одну такую линію, что двѣ простыя линіи не заключаютъ пространства и т. д., то эти положенія не будутъ опровергнуты тѣмъ, что на шаровой поверхности связь между двумя точками, напр. между концами діаметра, будетъ иная. Что опредѣленное пространственное возрѣніе составляетъ основу яснаго познанія, изъ которой вытекаютъ извѣстныя положенія, имѣющія *въ этомъ предположеніи* значеніе однажды навсегда, т. е. *аподиктическое*, — это фактъ, замѣченный и утвержденный нашимъ философомъ, и который онъ могъ объяснить, только признавъ первооснову всѣхъ нашихъ пространственныхъ представленій—само пространство—за основную форму нашего представленія или за основное возрѣніе нашего разума.

Такимъ образомъ по точному учению нашего философа наши математическія науки имѣютъ значеніе вовсе не безусловное, но вполне зависимое отъ нашего пространственнаго и временнаго воззрѣнія. Тѣмъ не менѣе при этомъ предположеніи значеніе ихъ необходимо, такъ какъ мы не имѣемъ никакого иного рода теоретическаго познанія. Вмѣстѣ съ условіями познанія измѣняется и родъ его. Поставимъ на мѣсто нашего чувственнаго воззрѣнія — интеллектуальное, и познаніе не пойдетъ болѣе путемъ опыта, но будетъ видѣть и проникать все сразу. Поставимъ на мѣсто нашего *внѣшняю* пространственнаго воззрѣнія о трехъ измѣреніяхъ иное, и сообразно съ этимъ измѣнится родъ и объемъ математическихъ представленій, но не аподиктическая достовѣрность сужденія, основаннаго на построеніи и воззрѣніи. Этотъ пунктъ заключаетъ въ себѣ фактъ, подлежащій истолкованію и свойственный характеру ученія о величинахъ. Вмѣстѣ съ этимъ означенныя возраженія, основывающія на возможности иного пространственнаго воззрѣнія иной родъ геометріи и ея аксіомъ, такъ мало пригодны для опроверженія кантовскаго ученія, что скорѣе могли-бы и должны были-бы на него ссылаться.

Если-бы можно было доказать, что  $2 \times 2$  не во *всѣхъ* случаяхъ  $= 4$ , что въ нашемъ воззрѣніи плоской поверхности прямая линія не во *всѣхъ* случаяхъ есть кратчайшее разстояніе между двумя точками и т. д., тогда только ученіе Канта было-бы опровергнуто. Чистая математика для него единственная наука, въ которой познаніе и произведеніе, объектъ и продуктъ совпадаютъ. Такъ какъ чистыя величины суть построенія

или произведенія воззрѣнія, то пространство и время являются у него воззрѣніями нашего разума или воззрительной дѣятельностью нашего разума. Такъ какъ наши понятія величинъ предполагаютъ наглядное или чувственное познаніе, то пространство и время являются у него основными формами нашей *чувственности*, а не разсудка.

Если-бы даже означенныя возраженія, ссылающіяся на эмпирическое происхожденіе геометріи, были и сильнѣе, чѣмъ на самомъ дѣлѣ, они все-же не могли-бы опровергнуть ученія объ идеальности всѣхъ явленій, такъ какъ они относятся только къ пространству, но не ко *времени*. Если-же время есть простое представленіе или форма воззрѣнія, то явленія происходящія во времени не могутъ заключать въ себѣ ничего независимаго отъ всякаго представленія, и слѣдовательно не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ представленіями. Но во времени происходятъ *всѣ* явленія, какъ внутреннія, такъ и внѣшнія. Если-же внѣшнія явленія суть представленія, то и пространство, такъ какъ въ немъ происходятъ всѣ внѣшнія явленія, не можетъ быть чѣмъ-либо реальнымъ само по себѣ, но только основной формой нашего внѣшняго воззрѣнія. Трансцендентальная идеальность времени обосновываетъ идеальность *всѣхъ* явленій, въ томъ числѣ и внѣшнихъ, слѣдовательно также и пространства.

## 2. Второе возраженіе. Естественное міровоззрѣніе.

Возраженія, противопологающія наше естественное сознаніе системамъ великихъ мыслителей, въ глазахъ

последнихъ обыкновенно имѣютъ всего меньше значенія. Но они оказываются всегда самыми сильными тормозами, препятствующими пониманію и распространенію этихъ системъ, такъ какъ ихъ такъ-же невозможно устранить, какъ наши чувства и ощущенія, и такъ какъ они „какъ женщины, по словамъ Шиллеровскаго Валленштейна, безпрестанно только возвращаются къ своему первому слову, что имъ не доказывай“. Подобное упрямое разсужденіе, крѣпко держащееся за нашъ естественный образъ мыслей, изо всего кантовскаго ученія искони всего болѣе нападало на трансцендентальную эстетику, за то, что она утверждаетъ, будтобы пространство и время суть простыя воззрѣнія *человѣческаго* разума, и независимо отъ него ничего не значать. Слѣдовательно пространство и время повидимому могутъ вступать въ міръ только съ нашимъ разумомъ, т. е. вмѣстѣ съ бытіемъ челоѣчества, и не могутъ ни существовать до его происхожденія, ни продолжаться послѣ его исчезновенія. Но если мы должны представлять себѣ челоѣческой родъ имѣющимъ начало и конецъ, то невозможно въ то-же время представлять внѣ времени и пространства вселенную, заключающую въ себѣ условія какъ происхожденія, такъ и уничтоженія земли и ея обитателей. Поэтому кажется весьма нелѣпымъ заключать оба эти основныя условія всякаго естественнаго бытія въ строѣ и границахъ челоѣческаго разума, какъ будто-бы они были его собственностью и монополіей. Вѣдь самъ же Кантъ, прежде чѣмъ далъ свое новое ученіе о трансцендентальной идеальности пространства и времени, училъ о механическомъ происхож-

деніи и развитіи космоса, о естественной исторіи неба, земли и ея органическихъ тварей. Съ этимъ міровоззрѣніемъ историческаго развитія идеалистическое учене о пространствѣ и времени по всей видимости стоитъ въ самомъ явномъ противорѣчии.

Безъ сомнѣнія философъ не находилъ такого противорѣчія, такъ какъ онъ нигдѣ не дѣлаетъ его предметомъ особаго разбора и разъясненія. Между тѣмъ означенныя возраженія естествонаго сознанія настаиваютъ на томъ, что оно со своими представленіями пространства и времени никакъ не можетъ сойтись съ кантовскими. Даже поклонникъ и знатокъ критической философіи, челоуѣкъ удивительнаго остроумія, трясетъ при этомъ ученіи головою и обыкновенно говоритъ: „я стою передъ нимъ, какъ верблюдъ передъ игольными ушками“. Но учене Канта о пространствѣ и времени есть основа его ученія о познаніи и путь къ его ученію о свободѣ. Поэтому отъ критической философіи нельзя принимать ничего остальнаго, если отвергается *это* учене.

На самомъ дѣлѣ нѣтъ никакого противорѣчія между естество-историческимъ міровоззрѣніемъ Канта и его критикой разума. Они просто имѣютъ различныя задачи изслѣдованія: задача первой—объясненіе міра, задача второй—обоснованіе нашего познанія. Задача объясненія міра спрашиваетъ: какъ по естественнымъ и механическимъ законамъ произошелъ тотъ міръ, въ которомъ мы живемъ? Критика разума спрашиваетъ: какъ возникаетъ по законамъ нашего разума и нашего представленія это наше *объясненіе міра*? Тамъ дѣло идетъ о явленіяхъ природы, здѣсь объ ихъ познаніи.

Явленія не были бы тѣмъ, чѣмъ они есть, т. е. они не могли бы намъ *являться*, если-бы они не были ясны и познаваемы. Весь фактъ нашего представленія міра не могъ-бы имѣть мѣста, если-бы естественныя вещи были недоступны представленію или содержали-бы въ себѣ что-либо непредставляемое. Это было-бы въ томъ случаѣ, если бы элементы изъ которыхъ они состоятъ, не были опредѣлены характеромъ и условіями нашего представленія. Содержаніе ихъ опредѣлено родомъ и разнообразіемъ нашихъ впечатлѣній, которыя мы получаемъ черезъ нашу чувственность, и потому мы смотримъ на нихъ какъ на *данныя*: эти впечатлѣнія составляютъ матеріалъ нашихъ явленій. Форма ихъ опредѣлена *законами* нашего представленія, которые мы разсматриваемъ какъ чистыя формы разума, и совокупность которыхъ нашъ философъ назвалъ чистымъ разумомъ: эти законы производятъ форму нашихъ явленій. Поэтому послѣднія всѣ безъ исключенія суть представленія и таковы безъ остатка. Изъ матеріала ощущеній по законамъ воззрѣнія и мышленія нашего разума, изъ которыхъ послѣдніе имѣютъ характеръ частію конститутивныхъ, частію регулятивныхъ принциповъ, возникаютъ явленія, объекты опыта и слѣдующая за тѣмъ опытная наука. Эти законы властвуютъ надъ міромъ явленій, такъ какъ они его творятъ. Поэтому они составляютъ, насколько простирается царство явленій, *міровыя условія* или *міровые принципы*, значеніе которыхъ совершенно не понимается, когда имъ приписывается только антропологическое или психологическое значеніе: они не могутъ быть обоснованы психологіей, такъ какъ они сами её обосновы-



вають. Кантовская критика разума вовсе не антропологическое изслѣдованіе.

Такимъ образомъ опровергаются возраженія, противопоставляющія критическому философу и его учению о пространствѣ и времени наше естественное міровоззрѣніе. Пространство и время—это законы воззрѣнія нашего разума и, какъ таковые, они парятъ надъ всѣмъ чувственнымъ міромъ, такъ какъ они вообще впервые дѣлають его возможнымъ. Поэтому ихъ космическое или универсальное значеніе, на которомъ справедливо настаиваетъ естественное чувство, критикой разума уничтожается тѣмъ менѣе, что ею оно впервые дѣйствительно обосновывается; но это значеніе вмѣстѣ съ тѣмъ ограничивается въ томъ смыслѣ, что еще можетъ быть нѣчто независимое отъ пространства и времени, между тѣмъ какъ обыкновенное сознаніе, не критическое и не повѣряющее само себя, каково оно въ дѣйствительности, смотритъ на пространство какъ на огромный коробъ, а на время какъ на громадную рѣку, въ которыхъ должно заключаться все существующее.

Человѣкъ какъ естественный индивидуумъ, каковымъ онъ является для антропологии, относится къ явленіямъ природы и составляетъ членъ чувственного міра; онъ произошелъ изъ извѣстнаго мірового состоянія, образующаго звено въ цѣпи міровыхъ измѣненій и предполагающаго порядокъ предшествующихъ міровыхъ состояній. Что происхожденіе и развитіе человѣчества должно быть разсматриваемо и изслѣдуемо естественно-исторически, этого Кантъ вовсе не отрицаетъ;

тѣмъ болѣе, что онъ самъ-же поставилъ эту задачу и обосновалъ ея необходимость изъ условій нашего познанія своею критикою разума, въ особенности-же своимъ ученіемъ о пространствѣ и времени. Сообразно съ этимъ естественно-историческій человѣкъ вовсе не собственникъ пространства и времени; они отъ него не зависятъ,—онъ же, какъ и вообще всѣ явленія, обусловливается ими. Если пространство и время называются чистыми воззрѣніями *человѣческаго* разума, то должно строго различать, въ какомъ смыслѣ употребляется это слово: оно указываетъ на человѣка какъ на *субъектъ познанія*, а не какъ на одинъ изъ объектовъ его. Какъ субъектъ всякаго познанія, поскольку мы въ состояніи изслѣдовать и разсматривать послѣднее, нашъ разумъ составляетъ условіе всѣхъ объектовъ вообще, всего чувственнаго міра, въ которомъ въ теченіи времени является и развивается человѣческой родъ, которому предшествуетъ прежній міръ и за которымъ слѣдуетъ будущій. Такъ какъ всѣ явленія совершаются во времени, то каждое имѣетъ свое временное продолженіе, передъ и за которымъ находится время, такъ какъ они происходятъ и исчезаютъ, исключая матерію, которая постоянно остается та-же. Субъектъ-же познанія не находится во времени, но оно въ немъ, такъ какъ оно составляетъ основную форму его представленія.

Когда-же напротивъ того пространство и время вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ считаютъ за воззрительныя формы нашего ума и вмѣстѣ съ тѣмъ объясняютъ ихъ какъ животныя функціи мозга, тогда-то и возникаетъ подобная нелѣпость, описывающая очевидный *circulus*

vitiosus: пространство и время стоятъ въ зависимости отъ условій, которыя сами, какъ животная организація и предшествующія ей эпохи природы и жизни, возможны только подъ условіемъ пространства и времени. Если эти послѣднія составляютъ, какъ учитъ Шопенгауеръ, „*principium individuationis*“, т. е. основаніе всякаго множества и различія, то они никакъ не могутъ быть, какъ учитъ тотъ-же Шопенгауеръ, слѣдствіемъ и функціей индивидуальной организаціи. Ему не удалось устранить или разрѣшить этотъ ошибочный кругъ, вытекающій изъ характера его ученія.

### III. УЧЕНІЕ О ВЕЩАХЪ ВЪ СЕБѢ.

#### 1. Чувственность чистаго разума.

Субъектъ познанія не находится въ пространствѣ и времени, но они въ немъ, и потому весь міръ въ пространствѣ и времени есть только явленіе или представленіе: онъ вполне феноменаленъ и идеаленъ. Это ученіе составляетъ трансцендентальный идеализмъ, дающій основу и характеръ кантовскому ученію о познаніи. Если бы субъектъ познанія не имѣлъ ничего даннаго, но все *производилъ* бы самъ, то міръ явленій былъ-бы весь безъ исключенія его твореніемъ, — понятія субъекта были-бы тогда непосредственными возрѣніями, его способность познанія состояла-бы въ возрительномъ мышленіи, т. е. въ интуитивномъ разсудкѣ или интеллектуальномъ возрѣніи, для котораго сейчасъ-же являлось-бы яснымъ какъ предметъ или вещь то, что оно производитъ. Въ

такомъ случаѣ познавать и творить было-бы совершенно одно и то-же, не было-бы никакой разницы между чувственностью и разсудкомъ, воззрѣніемъ и мыслию, предметами и понятіями, явленіями и вещами въ себѣ.

Въ такой способности познанія самой по себѣ нѣтъ ничего невозможнаго и немыслимаго, но она не присуща намъ; наша познавательная способность не творитъ вещей, но развивается сама вмѣстѣ съ развитіемъ своихъ объектовъ. Кантъ нѣсколько разъ повторяетъ и всякій разъ сильно настаиваетъ на томъ, что нашъ разсудокъ *дискурсивенъ*, а не интуитивенъ, что наше воззрѣніе *чувственно*, а не интеллектуально; поэтому онъ старательно различаетъ чувственность и разсудокъ, и объясняетъ человѣческое познаніе такимъ образомъ, что мы изъ матеріала впечатлѣній и ощущеній, имѣющихъ характеръ даннаго, производимъ явленія и ихъ познаніе (опытъ).

Интуитивный умъ есть умъ творческій, а потому божественный; человѣческій-же разумъ не таковъ. Равнымъ образомъ онъ не есть и чистый или познающій субъектъ, такъ какъ къ характеру того чистаго разума, который Кантъ изслѣдуетъ въ своей критикѣ, относится *чувственность*, т. е. способность получать и воспринимать впечатлѣнія или подвергаться различнаго рода аффектамъ. Чувственность не должно отождествлять съ органами чувствъ, составляющими ея орудія, ни съ опредѣленными чувственными ощущеніями, которыя имѣютъ мѣсто при посредствѣ этихъ органовъ, такъ какъ къ послѣднимъ приводить устройство и организациа человѣческаго тѣла. Но наши чувственныя ощу-

щенія предполагають способность чувственности или воспримчивости, посредствомъ которой мы можемъ получать ощущенія или подвергаться различнаго рода аффектамъ, и безъ которой намъ не доставало-бы матеріала для нашего познанія, наше познаніе оставалось бы безсодержательнымъ и слѣдовательно вообще было бы несостоятельно. Эту чувственность Кантъ относитъ къ чистому разуму, такъ какъ дѣло идетъ не о родѣ аффектовъ или качествѣ впечатлѣній, но только о способности воспринимать данное. Данный матеріалъ нашъ разумъ долженъ по законамъ своего представленія (возрѣнія и мысли) переработать и превратить въ явленія, опытъ и эмпирическое знаніе.

Нашъ познавательный разумъ былъ-бы творческимъ, слѣдовательно божественнымъ, если-бы онъ не былъ *чувствененъ*, т. е. не подвергался-бы впечатлѣніямъ, которыя онъ долженъ воспринимать, и затѣмъ можетъ только связывать или приводить въ порядокъ. Поэтому въ своемъ познаніи онъ не производитъ матеріала, но только *дастъ форму*, онъ поступаетъ не творчески, а *архитектонически*; не производя матеріала, но воспринимая его, онъ рецептивенъ и въ этомъ отношеніи не первоначаленъ, но зависимъ. Съ другой стороны его чувственностью обуславливается весь строй его познанія. Чувственность составляетъ одну способность, разсудокъ другую. Первая есть способность воспринимающая матеріалъ, этотъ—способность дающая форму; та относится рецептивно, этотъ—продуктивно; та пассивна, этотъ активенъ; та воспринимаетъ впечатлѣнія, этотъ производитъ понятія. Сообразно съ этимъ наша способность

воззрѣнія не интеллектуальна, а чувственна, нашъ разумъ не интуитивенъ, а дискурсивенъ, т. е. онъ долженъ получать свои воззрѣнія часть за частью, слагая часть съ частью, сравнивая воззрѣніе съ воззрѣніемъ, связывая воззрѣнія съ понятіями, и путемъ разсужденія идетъ далѣе. Сообразно съ этимъ объекты нашего познающаго разума не составляютъ вполнѣ его продуктовъ, они образованы изъ содержанія и формы, изъ которыхъ первое ему дано, вторая дается или прибавляется имъ. Сообразно съ этимъ, далѣе, наше познаніе вещей (объектовъ) состоитъ въ постепенномъ опытѣ, оно не готово сразу, но возникаетъ и развивается; мы должны представлять свои объекты одинъ послѣ другого, и потому также одинъ *подлѣ* другою, такъ какъ въ простой послѣдовательности ничто не могло-бы удержаться, слѣдовательно ничто не могло-бы быть и представляемо. Потому-то время и пространство и составляютъ основныя условія нашего представленія; такъ какъ безъ нихъ ничто не можетъ быть представляемо, они—*основныя формы* нашего представленія; такъ какъ каждое воззрѣніе происходитъ изъ сложенія части съ частью, они—основныя формы нашего воззрѣнія, и такъ какъ наша способность воззрѣнія не интеллектуальна, а чувственна, то они—основныя формы нашей чувственности: короче сказать они—*основныя воззрѣнія* нашего разума.

Если мы возьмемъ творческій или божественный разумъ, то въ немъ мышленіе и творчество, представленіе и вещь должны быть одно и то-же—онъ сказалъ и стало. Въ немъ нѣтъ ни времени, ни пространства. Нашъ разумъ отличается отъ божественнаго своею чувствен-

ностью; въ немъ время и пространство—необходимыя формы всякаго представлѣнія и познанія. Единственное чувственно-разумное существо, которое мы знаемъ, это—мы сами. Поэтому чувственный разумъ для насъ то-же, что разумъ человѣческій. Такъ какъ тому чистому разуму, который Кантъ изслѣдуетъ и обосновываетъ въ своей критикѣ, принадлежитъ *чувственность*, то онъ и называетъ этотъ единственно доступный нашему познанію разумъ—*человѣческимъ*. Но чувственность, какъ способность воспринимать содержаніе, по природѣ своей зависима и пассивна. Это должно быть справедливо и по отношенію ко всему строю и качеству нашего познающаго разума, такъ какъ безъ чувственности онъ былъ-бы совсѣмъ инымъ, чѣмъ каковъ онъ на самомъ дѣлѣ \*).

Вотъ какъ говорить объ этомъ самъ философъ въ самомъ началѣ своей трансцендентальной эстетики: „Способность образовывать представленія по роду получаемыхъ нами отъ предметовъ аффектовъ (*receptivitas*)—называется *чувственностью*. Слѣдовательно посредствомъ чувственности намъ даются предметы и только она доставляетъ намъ *воззрѣнія*; разсудкомъ же они мыслятся и отъ него получаютъ начало *понятія*“. „Дѣйствіе предмета на нашу способность представленія, поскольку мы получаемъ отъ него аффекты, есть *ощущеніе*. Воззрѣніе, относящееся черезъ ощущеніе къ внѣшнему предмету, называется *эмпирическимъ*. Неопредѣленный предметъ эмпирическаго воззрѣнія называется *явленіемъ*. То, что въ явленіи соотвѣтствуетъ ощущенію, я называю *содержаніемъ* его; то-же, посредствомъ чего разно-

\*) О дискурсивномъ и интуитивномъ разсудкѣ ср. Ист. нов. филос.

образное содержаніе явленія приводится въ извѣстный порядокъ, я называю *формою* явленія. Такъ какъ то, черезъ что ощущенія могутъ только получать порядокъ и извѣстную форму, само не можетъ быть въ свою очередь явленіемъ, то отсюда слѣдуетъ, что, въ то время какъ содержаніе всякаго явленія намъ дается a posteriori, его форма должна находиться въ душѣ готовою a priori и потому можетъ быть разсматриваема независимо отъ всякаго ощущенія<sup>\*)</sup>. Въ концѣ трансцендентальной эстетики Кантъ говоритъ: „Способъ воззрѣнія въ пространствѣ и времени слѣдуетъ ограничить чувственностью человѣка. Можетъ быть всѣ конечныя мыслящія существа необходимо должны быть сходны въ этомъ съ человѣкомъ (хотя мы и не можемъ рѣшить этого); тѣмъ не менѣе самый способъ воззрѣнія не теряетъ, вслѣдствіе такой всеобщности, своего чувственного характера, такъ какъ онъ — способъ *производный* (intuitus derivatus), а не первоначальный (intuitus originarius), и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не есть интеллектуальное воззрѣніе, какое по только-что указаннымъ основаніямъ можно приписать одному лишь Первосуществу, а никакъ не существу зависимому, какъ по своему существованію, такъ и по своему воззрѣнію, опредѣляющему его существованіе по отношенію къ даннымъ объектамъ. Впрочемъ на послѣднее замѣчаніе въ нашей теоріи эстетики должно смотрѣть только какъ на объясненіе, а не какъ на основной мотивъ<sup>\*\*)</sup>).

\*) Кр. ч. р. Общее трансценд. уч. ч. I. § 1. (стр. 24—25).

\*\*\*) Тамъ-же, § 61 (стр. 51).



## 2. Вещь въ себѣ.

Такимъ образомъ нашъ познающій разумъ относится къ содержанію всякаго явленія не производительно, но только воспринимательно; онъ воспринимаетъ матеріаль помощью своей *receptivitas*, или чувственности, которая поэтому зависима и обусловлена. Теперь возникаетъ вопросъ, откуда-же происходятъ наши впечатлѣнія и ощущенія? Такъ какъ они составляютъ матеріаль, которому наши познавательныя способности даютъ порядокъ и форму, то они не могутъ проистекать изъ послѣднихъ; скорѣе они составляютъ необходимыя условія, которыми эти способности возбуждаются и приводятся въ дѣйствіе. Такъ какъ наши впечатлѣнія или ощущенія составляютъ матеріаль всѣхъ явленій, то мы не можемъ производить ихъ изъ послѣднихъ, не впадая въ ошибочный кругъ — производя сначала явленія изъ впечатлѣній, а затѣмъ впечатлѣнія изъ явленій; они не могутъ получать свое начало изъ чувственнаго міра, такъ какъ наоборотъ чувственный міръ беретъ отъ нихъ свое начало. Отсюда ясно, что *источникъ* нашихъ ощущеній не есть явленіе, слѣдовательно не есть также объектъ доступный познанію; онъ—предметъ необходимаго вопроса, но не возможнаго познанія; онъ — нѣчто, предшествующее всякому опыту и лежащее въ его основаніи, но самъ никакъ не можетъ быть воспринимаемъ, представляемъ, испытываемъ; этотъ неизвѣстный и непознаваемый предметъ есть тотъ трансцендентальный *x*, который необходимо должно было встрѣтить кантовское ученіе на

пути своего изслѣдованія по ту, или, лучше сказать, по эту сторону границъ человѣческаго разума.

Должно существовать нѣчто, что обусловливаетъ получаемыя нами впечатлѣнія, что лежитъ въ основѣ нашей чувственности, а вмѣстѣ и въ основѣ всего свойства нашего познающаго разума, слѣдовательно также въ основѣ явленій и всего чувственнаго міра, и что вслѣдствіе всего этого не можетъ быть ни чѣмъ-либо чувственнымъ, ни явленіемъ, ни объектомъ познанія. Этотъ „сверхчувственный субстратъ“ Кантъ называетъ *вещью въ себѣ*, обозначая этимъ тотъ трансцендентальный  $x$ , который вводитъ въ свое вычисленіе критика разума и по указаннымъ основаніямъ не можетъ не сдѣлать этого. Онъ называется „вещью въ себѣ“ въ отличіе отъ всѣхъ явленій. Если-бы нашъ разумъ былъ не чувственнымъ, а божественнымъ, не получающимъ свой матеріаль, а творческимъ, то его представленія были-бы самими вещами и не было-бы никакого различія между явленіями и вещами въ себѣ. Но, такъ какъ онъ разумъ чувственный, то пространство и время составляютъ основныя формы его воззрѣнія, объекты его познанія—явленія, а явленія—простыя представленія, слѣдовательно вовсе не вещи въ себѣ. Поэтому нашъ разумъ съ точки зрѣнія своего критическаго самоизслѣдованія долженъ какъ можно строже отличать явленія отъ вещи въ себѣ и на всякое соединеніе ихъ воедино смотрѣть какъ на нечестивое смѣшеніе.

Такъ какъ много существуетъ различныхъ предметовъ, которые должны имѣть отношеніе къ вещи въ себѣ, или отношеній, указывающихъ на нее, то понятно,

почему вещь въ себѣ вступаетъ у нашего философа въ столь многія и различныя отношенія. Какъ сверхчувственный субстратъ нашей чувственности, она составляетъ въ то-же время субстратъ всего свойства нашего познающаго разума, слѣдовательно и скрытое основаніе всѣхъ нашихъ явленій, какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и субстратъ всего чувственного міра. По отношенію къ нашей чувственности, которая только воспринимаетъ матеріаль, вещь въ себѣ имѣетъ значеніе дающаго этотъ матеріаль принципа или причины нашихъ ощущеній; по отношенію къ нашему познающему разуму вообще—значеніе скрытаго основанія способа нашего возрѣнія и мышленія, т. е. основаніе того, что мы имѣемъ возрѣнія и мыслимъ, представляемъ внѣшнія и внутреннія явленія. Такъ какъ явленія происходятъ во времени и пространствѣ и потому состоятъ исключительно во внѣшнихъ отношеніяхъ, то вещь въ себѣ въ отличіе отъ нихъ называется „внутреннимъ“, что присуще объектамъ въ себѣ“,—выраженіе, которое должно хорошо понять, дабы не впасть въ совершенно ложное представленіе, будто-бы вещь въ себѣ гдѣ-то заложена въ явленіяхъ. Вещь въ себѣ не есть нѣчто внѣшнее, нѣчто относящееся къ чему-либо другому и отъ него зависимое, слѣдовательно вообще не есть нѣчто существующее въ пространствѣ и времени—вотъ смыслъ означеннаго выраженія. Такъ какъ всѣ явленія составляютъ объекты эмпирическіе, то вещь въ себѣ въ отличіе отъ нихъ называется „трансцендентальнымъ объектомъ“. Такъ какъ всѣ явленія суть представленія, а не предметы, существующіе внѣ и незави-

симо отъ послѣднихъ, то вещь въ себѣ называется „*истиннымъ коррелятомъ* нашихъ представлений“. И такъ какъ только явленія служатъ объектами познанія, то вещь въ себѣ означаетъ предѣлъ нашего познанія и имѣетъ значеніе „*предѣльную понятія* нашего разсудка“. Во всѣхъ этихъ разнообразныхъ обозначеніяхъ мы не видимъ ничего измѣнчиваго подобно Протею, но одну и ту-же вещь, которую философу нужно было представить въ различныхъ выраженіяхъ сообразно съ различными отношеніями, на нее указывающими.

Вотъ какъ говоритъ онъ самъ. Въ ученіи о пространствѣ читаемъ: „Трансцендентальное понятіе явленій въ пространствѣ служитъ критическимъ напоминаніемъ, что рѣшительно ничто, служащее предметомъ воззрѣнія въ пространствѣ, не составляетъ вещи въ себѣ, и что пространство не есть форма вещей, свойственная имъ самимъ въ себѣ, но что предметы въ себѣ намъ неизвѣстны, а то, что мы называемъ внѣшними предметами, есть ничто иное, какъ простыя представленія нашей чувственности, форма которыхъ есть пространство, *истинный же коррелятъ* которыхъ, т. е. вещь сама въ себѣ, не познается и не можетъ познаваться; но въ опытѣ о ней никогда и не возникаетъ вопроса“ \*).

„Для доказательства этой теоріи идеальности какъ внѣшняго такъ и внутренняго чувства, а вмѣстѣ и всѣхъ объектовъ чувства какъ простыхъ явленій, можетъ служить главнымъ образомъ слѣдующее замѣчаніе: все,

---

\*) Тамъ-же. Трансц. эстетика, § 3 (стр. 33).

что въ нашемъ познаніи относится къ воззрѣнію, содержитъ въ себѣ только отношенія занимаемыхъ мѣстъ (протяженіе), перемѣны мѣстъ (движеніе) и законовъ, опредѣляющихъ такія перемѣны (движущія силы). Но то, что находится въ какомъ-либо мѣстѣ, или что дѣйствуетъ въ самихъ вещахъ помимо ихъ пространственныхъ перемѣшеній, намъ черезъ это не дается. Вещь въ себѣ не познается черезъ простыя отношенія, а потому слѣдуетъ заключить, что внѣшнее чувство, такъ какъ черезъ него намъ не дается ничего кромѣ однихъ только представленій объ отношеніяхъ, можетъ содержать въ себѣ единственно отношеніе предмета къ субъекту въ его представленіи и ничего *внутренняго, присущаго объекту въ себѣ*. То-же самое и по отношенію къ внутреннему воззрѣнію“ \*).

Субстратъ нашего внѣшняго и внутренняго воззрѣнія составляетъ также и субстратъ нашихъ внѣшнихъ и внутреннихъ явленій, вообще субстратъ всего характера нашего познающаго разума, чувственности и разсудка, слѣдовательно основу какъ нашихъ пространственныхъ представленій, такъ и нашего мышленія. „Нѣчто лежащее въ основѣ внѣшнихъ явленій и дѣйствующее на наше чувство такимъ образомъ, что оно получаетъ представленіе о пространствѣ, матеріи, формѣ и т. д., это нѣчто, разсматриваемое какъ пошепот (или лучше какъ трансцендентальный предметъ), можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ само быть субъектомъ мышленія, хотя мы

---

\*) Тамъ же, § 8 (Стр. 47—48).

вслѣдствіе того способа, какъ аффицируется имъ наше чувство, не составляемъ себѣ никакого воззрѣнія относительно его представленія, воли и т. д., но только относительно пространства и его опредѣлений. Но это нѣчто не протяженно, не проницаемо, не сложно, такъ какъ всѣ эти предикаты приложимы только къ чувственности и ея воззрѣнію, поскольку на насъ дѣйствуютъ эти (впрочемъ намъ неизвѣстные) объекты“ \*).

Представлятъ внѣшнія и внутреннія отношенія, имѣтъ чувственность и разсудокъ, воззрѣнія и сужденія—въ этомъ состоитъ строй нашего познающаго разума. Мы находимъ, что такъ организованъ нашъ разумъ, но не знаемъ, почему онъ организованъ именно такъ, а не иначе. „И такъ пресловутый вопросъ о единствѣ мыслящаго и протяженнаго, если выдѣлить изъ него всякія фантазіи, долженъ быть сведенъ къ слѣдующему: *какимъ образомъ въ мыслящемъ субъектѣ вообще возможно внѣшнее воззрѣніе, именно воззрѣніе пространства (его наполненія, формы и движенія)?* Но ни одному человѣку невозможно найти отвѣта на этотъ вопросъ, и никогда невозможно восполнить этотъ пробѣлъ нашего знанія; его можно только обозначить, приписывая внѣшнія явленія нѣкоторому трансцендентальному предмету, составляющему причину такого рода представленій, котораго мы однакожъ совершенно не знаемъ и о которомъ никогда не можемъ получить никакого понятія. Во всѣхъ

---

\*) Тамъ же. Трансп. діалектика. Критика второго паралогизма трансцендентальной психологіи (Стр. 306—307, примѣч.).

задачахъ, могущихъ встрѣтиться на поприщѣ опыта, мы обращаемся съ явленіями, какъ будто-бы они были предметами въ себѣ, не заботясь о первомъ основаніи ихъ возможности (какъ явленій). Но если мы выходимъ за предѣлы опыта, то понятіе трансцендентальнаго предмета становится необходимымъ<sup>4</sup> \*).

Для правильной оцѣнки и обсужденія кантовской философіи крайне важно уразумѣть ученіе о вещи въ себѣ, какъ въ его возникновеніи, такъ и въ его объемѣ, и не понимать его ложно и односторонне, какъ это обыкновенно случается, когда вещи въ себѣ примѣняются только къ объектамъ познанія или явленіямъ и думаютъ, будто вещи въ себѣ скрыты въ этихъ объектахъ, какъ ядро въ скорлупѣ, только потому, что они остаются недоступными для насъ въ силу нашего чувственного представленія. Эмпиристы, которые, какъ Бэконъ и Локкъ, полагали, что никакое другое познаніе кромѣ чувственного несостоятельно, утверждали, что вещь въ себѣ непознаваема, между тѣмъ какъ рационалисты, какъ Декартъ и Лейбницъ, чувственность считали умомъ спутаннымъ, напротивъ того ясное и раздѣльное мышленіе — истинной формой познанія, а потому и вещи въ себѣ — истинными объектами знанія. Въ такомъ случаѣ вещи въ себѣ и явленія — *одни и тѣ-же* объекты: предметы въ ощущеніи суть вещи, какъ они намъ являются, въ чистомъ и раздѣльномъ мышленіи напротивъ — вещи, какъ они въ себѣ. Одна и та-же вещь, смотря по тому,

---

\*) Тамъ-же: Соображеніе о суммѣ чистаго ученія о душѣ. Стр. 332). Ср. Ист. нов. филос. Т. III.

какъ мы ее представляемъ—чувственно или мысленно, неясно или ясно,—то явленіе, то вещь въ себѣ. Именно въ этомъ смѣшеніи (и видѣлъ Кантъ основное заблужденіе догматической философіи, въ особенности ея метафизики. По его мнѣнію то и другое должно быть признано совершенно различнымъ: вещь въ себѣ составляетъ сверхчувственный субстратъ явленій и *такъ какъ* она есть субстратъ нашего познающаго разума и *такъ какъ* она есть субстратъ нашей чувственности, которая имѣетъ ощущенія, но не производитъ ихъ, и воспринимаетъ впечатлѣнія, причиной которыхъ не можетъ быть ни сама она, ни одинъ изъ ея объектовъ.

---

## ГЛАВА ВТОРАЯ.

### Кантовская философія какъ ученіе о свободѣ.

#### I. КАНТОВСКИЙ РЕАЛИЗМЪ И ИДЕАЛИЗМЪ.

Согласны-ли другъ съ другомъ основныя ученія Канта или несогласны, существуютъ-ли между ними противорѣчія и въ какой мѣрѣ, или-же ихъ совершенно нѣтъ, этого мы пока не будемъ изслѣдовать. Что признаніе вещей въ себѣ и ихъ отличіе отъ явленій составляетъ именно такое основное ученіе, это мы установили твердо. Къ ученію объ идеальности явленій оно относится такъ-же, какъ вещь въ себѣ—къ явленіямъ, и об-



разуеть въ научномъ построеніи Канта необходимое завершеніе и въ то-же время фундаментъ трансцендентальнаго идеализма. Отрицать вещи въ себѣ и ихъ отличіе отъ явленій или дѣлать ихъ постановку неправильно значить колебать основы критической философіи. Какъ скоро реальность вещей въ себѣ, хотя и признается, но не достаточно отличается отъ явленій, то возникаетъ упомянутое смѣшеніе, составляющее характеръ и основное заблужденіе *догматической* философіи. Если-бы существовали только вещи въ себѣ и не было-бы явленій, то никакое познаніе не было-бы возможно. Если-бы были только явленія и не было вещей въ себѣ, то чувственный міръ, который мы себѣ представляемъ, былъ-бы общему намъ всѣмъ грезой,—образомъ, хотя и связнымъ, но только субъективнымъ, безъ дѣйствительной основы и постоянства. Познаваемость міра состоитъ въ его идеальности, т. е. въ наибѣйшемъ характерѣ его доступности представленію и представляемости: о такомъ характерѣ учить и обосновываетъ его критическая философія, какъ трансцендентальный идеализмъ. Реальность міра состоитъ въ томъ, что лежитъ въ основѣ всѣхъ явленій (такъ какъ оно лежитъ въ основѣ всѣхъ представленій и представляющей способности), и что критика обозначаетъ какъ вещь въ себѣ. Въ этомъ смыслѣ ученіе о явленіяхъ можно назвать кантовскимъ *идеализмомъ*, ученіе о вещахъ въ себѣ—кантовскимъ *реализмомъ*.

---

## II. ВЕЩЬ ВЪ СЕБѢ КАКЪ ВОЛЯ.

### 1. Умопостижаемая причинность.

Философъ смотритъ на вещи въ себѣ какъ на субстратъ нашего познающаго разума и чувственнаго міра, какъ на дающій содержание принципъ, или какъ на причину нашихъ ощущеній; слѣдовательно приписываетъ имъ *причинность*, которую должно понимать совершенно въ иномъ смыслѣ, чѣмъ категорію причины — послѣдняя опредѣляетъ временное послѣдованіе явленій и такимъ образомъ дѣлаетъ возможнымъ и состоятельнымъ нашъ опытъ, но потому и имѣетъ значеніе только среди опыта. Понятіе причины, какъ категоріи, составляетъ правило разсудка, приложимое только къ явленіямъ, слѣдовательно не къ вещамъ въ себѣ. Такъ понималъ и училъ Кантъ. Нельзя безо всякаго основанія предполагать, чтобы подобный философъ запутался въ столь грубыя и явныя противорѣчія съ своими собственными ученіями, что, не смущаясь, сталъ-бы прилагать къ вещамъ въ себѣ *то-же самое* понятіе, неприложимость котораго къ нимъ онъ доказалъ. Онъ различаетъ два совершенно различныхъ рода причинности: «условную или чувственную» и «безусловную или умопостижимую». Первая имѣетъ мѣсто только по отношенію къ явленіямъ, и только ею опредѣляется и производится ихъ временное послѣдованіе; вторая не приложима ни къ одному явленію и независима ото всякаго времени. А такъ какъ вещи въ себѣ существуютъ внѣ времени

и причины, то ихъ причинность и есть причинность безусловная или умопостигаемая, состоящая по учению нашего философа въ *свободѣ* или чистой волѣ, составляющей нравственный міровой принципъ.

## 2. Нравственный міровой порядокъ.

Есть еще другой міръ, кромѣ чувственнаго и временнаго, совершенно независимый отъ него—міръ умопостигаемый. Мы не должны искать и представлять его какъ небесный міръ духовъ, долженствующій находиться за предѣлами нашего общаго опыта, но все-таки въ пространствѣ и времени,—это былъ-бы путь къ грезамъ Сведенборга; мы должны познавать его какъ міръ *нравственный*, въ которомъ дѣйствуютъ и исполняются законы свободы. Умопостигаемый міръ есть *міръ какъ воля*, чувственный—*міръ какъ представленіе*; первый относится ко второму такъ-же, какъ вещь въ себѣ—къ явленіямъ: онъ есть вещь въ себѣ и лежитъ въ основѣ чувственнаго міра, такъ какъ онъ независимъ отъ послѣдняго, между тѣмъ какъ чувственный міръ отъ него зависимъ. Какъ относится чувственный міръ къ умопостигаемому, такъ-же должна относиться и наша познавательная способность къ волѣ, или, что то-же, нашъ теоретическій разумъ къ практическому: второй отъ перваго независимъ, между тѣмъ какъ первый отъ втораго зависимъ. Этимъ опредѣляется то отношеніе, которое Кантъ назвалъ „*первенствомъ (приматомъ) практической разума*“. Онъ долженъ былъ признать реальность и причинность вещей въ себѣ, онъ долженъ былъ приравнять послѣд-

ню, какъ умопостигаемую причинность, къ свободѣ или чистой волѣ и потому создать ученіе о первенствѣ практическаго разума. Другими словами: истинный или реальный міровой принципъ составляетъ по Канту не разумъ познающій, а воля.

Цѣль нашей воли сообразно съ законами свободы есть *чистота* воли: эта цѣль должна быть предметомъ стремленія и достиженія, и достигается въ очищеніи воли, составляющемъ основную задачу нравственнаго міра. Но такъ какъ безъ чувственнаго міра въ насъ не могли-бы дѣйствовать никакія чувственныя побужденія и желанія, слѣдовательно не было-бы никакого матеріала для очищенія, и само оно вмѣстѣ съ тѣмъ было-бы безпредметно и излишне, то очевидно, что весь чувственный міръ, безъ нарушенія своихъ собственныхъ законовъ, составляетъ необходимый членъ и постоянную составную часть нравственнаго міра,—что нравственный міръ обнимаетъ его и господствуетъ надъ нимъ,—что законы природы подчинены законамъ свободы, но тѣмъ не менѣе не теряютъ чрезъ это своего значенія и не устраниаются. Наша чувственная жизнь получаетъ такимъ образомъ нравственное значеніе и становится *нравственнымъ феноменомъ*, выражающимъ или представляющимъ опредѣленный родъ намѣренія, т. е. волю въ опредѣленномъ характерѣ ея очищенія или порочности. Вслѣдствіе постоянства такого рода намѣренія наши нравственные поступки являются необходимыми, т. е. являются слѣдствіями нашего даннаго эмпирическаго характера. *Намѣреніе* или направленіе воли, проявляющееся въ нашѣмъ эмпирическомъ характерѣ и составляющее его тему, и дѣлаетъ

послѣдній феноменомъ воли или явленіемъ хотѣнія, т. е. явленіемъ умопостигаемаго характера или свободы. Мы видимъ такимъ образомъ, какъ ученіе Канта объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ необходимо вытекаетъ изъ его ученія о свободѣ и очищеніи. Безъ идеальности времени и пространства нѣтъ возможности чувственного міра, но также невозможна и свобода; безъ чувственного міра и свободы нѣтъ необходимости въ очищеніи воли, нѣтъ нравственныхъ явленій чувственного и эмпирическаго рода,—слѣдовательно нѣтъ эмпирическаго характера, какъ явленія характера умопостигаемаго,—нѣтъ въ поступкахъ и характерахъ людей совмѣстнаго существованія свободы и необходимости. Выясненіе такого совмѣстнаго существованія свободы и необходимости, впервые сдѣланное нашимъ философомъ, Шопенгауеръ называетъ „величайшимъ изъ всѣхъ произведеній человѣческаго глубокомыслія“, а такъ какъ путь къ такому усмотрѣнію могъ быть открытъ *только* чрезъ ученіе о пространствѣ и времени, то онъ величаетъ трансцендентальную эстетику и ученіе объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ „двумя алмазами въ коронѣ Кантовской славы“.

### III. УЧЕНІЕ О БОГѢ И БЕЗСМЕРТІИ.

#### 1. Кантовскій теизмъ.

Идея и значеніе нравственного порядка міра заключаетъ въ себѣ вопросъ объ его первоосновѣ и достижимости его высочайшей цѣли, именно чистоты воли. Нравственный основатель міра есть *Богъ*, а чистота воли или нрав-

ственное совершенство можетъ быть достигнуто не во временной, но только въ *вѣчной* жизни, т. е. чрезъ безсмертіе души. Идеи свободы, Бога и безсмертія идутъ у нашего философа рука объ руку. Въ Критикѣ чистаго разума онѣ—простыя идеи, въ Критикѣ разума практическаго онѣ получаютъ значеніе реальностей, и именно чрезъ идею свободы и нравственнаго міроваго порядка реализируются и дѣлаются нравственно достовѣрными и объ другія идеи. Изъ чувственнаго міра невозможно познать и доказать бытіе свободы, Бога и безсмертія; наоборотъ наше теоретическое познаніе лишаетъ успѣха всѣ доказательства, направленные къ этому, и они опровергаются критическимъ изслѣдованіемъ, такъ что недоказуемость означенныхъ объектовъ становится очевидною, и ихъ реальность остается сомнительною. Но ученіе объ идеальности времени, пространства и чувственнаго міра уже устранило невозможность свободы. Такъ какъ время есть только наше представленіе, то мы имѣемъ возможность и должны отличать себя отъ него; въ насъ есть нѣчто независимое отъ всякаго времени: это внѣвременное нѣчто есть свобода, составляющая единственное условіе, при которомъ состоятеленъ фактъ нашего нравственнаго самопознанія и дѣйствителенъ нравственный законъ; поэтому должно признать не только ея возможность, но также и дѣйствительность. Въ исполненіи законовъ свободы состоитъ нравственный міровой порядокъ; безъ него законы свободы оставались бы безъ исполненія, они не были-бы *законами*, и сама свобода оставалась-бы простымъ воображеніемъ. Изъ нравственнаго міроваго порядка, которому долженъ быть

подчиненъ чувственный порядокъ, явствуетъ реальность нравственной міровой основы (Бога) и достижимость нравственной міровой цѣли, заключающей въ себѣ чистоту воли и вмѣстѣ съ тѣмъ безсмертіе: вотъ такъ называемые нравственные аргументы, которыми Кантъ старался доказать чрезъ посредство свободы, первенство практическаго разума и необходимость исполненія его постулатовъ—бытіе Бога и безсмертіе души.

Эти нравственные доказательства снискали нашему философу много приверженцевъ ради ихъ религіозной важности и удобопонятности, но, вслѣдствіе ихъ кажущагося несогласія съ результатами критики разума, нашли также и достаточно противниковъ, сдѣлавшихъ ихъ предметомъ и серьезныхъ, и смѣшныхъ нападокъ. Говорили, будто-бы Кантъ въ Критикѣ практическаго разума старался, по слабости характера, возстановить на слабыхъ основаніяхъ то, что въ Критикѣ чистаго разума онъ опровергъ на основаніяхъ самыхъ сильныхъ. Изъ знатоковъ критической философіи именно Шопенгауеръ является представителемъ такого взгляда и отъявленнымъ противникомъ кантовскаго теизма.

Ученіе о свободѣ и абсолютномъ значеніи нравственнаго міроваго порядка, или о первенствѣ практическаго разума, зиждется у нашего философа на твердомъ основаніи. Вмѣстѣ съ этимъ ученіемъ тѣсно связано нравственное доказательство бытія Божія. О *теоретической* доказуемости послѣдняго Кантъ въ различные моменты своего философскаго изысканія думалъ различно: въ своемъ до-критическомъ періодѣ онъ старается преобразовать и дать новое основаніе такого рода доказательству,—въ

Критикъ чистаго разума онъ не только отрицаетъ его, но даже опровергаетъ или доказываетъ его невозможность; точно также и въ Критикъ практическаго разума и телеологической способности сужденія онъ не отрекается отъ такого вывода и не уменьшаетъ его, но въ полномъ согласіи съ нимъ на извѣстныхъ и ясныхъ намъ основаніяхъ выводитъ изъ необходимости нравственнаго міроваго порядка необходимость нравственной міровой основы или бытіе Бога. Такимъ образомъ, что касается до вопроса о *доказуемости* бытія Божія, то мы не находимъ никакого противорѣчія въ различныхъ взглядахъ нашего философа, но строгую послѣдовательность. Но даже, какъ-бы различно ни думалъ онъ относительно этого пункта, именно о *познаваемости* Бога, однако нѣтъ ни одного момента въ ходѣ развитія его философскихъ убѣжденій, когда-бы онъ отрицалъ *реальность* Бога или хотя-бы сомнѣвался въ ней. Есть и еще два пункта, которые оставались для него непоколебимыми,—даже въ то самое время, когда онъ относился всего болѣе скептически и осмѣивалъ мечты Сведенборга о мірѣ духовъ и о нашемъ общеніи съ нимъ: я разумѣю его убѣжденіе, что нравственность должна быть *независима* ото всякаго рода научнаго познанія и стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, колеблющаго возможность послѣдняго,—и что міръ духовъ и общеніе съ духами состоитъ только въ *нравственномъ* общеніи или въ нравственномъ міровомъ порядкѣ \*).

---

\*) Ср. Ист. нов. филос., Т. III. Кн. I. Гл. III—V. VI.



## 2. Кантовское учение о безсмертіи.

Напротивъ того то, какъ въ Критикѣ практическаго разума понимается высшее благо и дѣлается его постановка при посредствѣ Бога и безсмертія, вызываетъ рядъ глубокихъ недоумѣній. Чтобы составить себѣ правильное представленіе о предметѣ, мы должны здѣсь, уже въ нашей характеристикѣ кантовскаго ученія о безсмертіи, приступить къ его критикѣ. Такъ какъ критическая философія должна признать безсмертіе съ точки зрѣнія своего совершенно новаго міровоззрѣнія, то все зависитъ отъ того, чтобы такое утверждение было понято правильнымъ образомъ.

Высшее благо имѣетъ значеніе необходимаго соединенія добродѣтели и счастья, какъ состоянія блаженной жизни, заслуженнаго нашимъ достоинствомъ и присужденнаго намъ божественнымъ правосудіемъ. Такъ какъ чистота воли должна быть достигнута, но не можетъ быть достигнута въ нашемъ настоящемъ бытіи, то практический разумъ требуетъ будущей жизни, т. е. продолженія и непрерывности нашего личнаго бытія, или безсмертія души. Обсудимъ подробно такое представленіе о дѣлѣ, руководясь принципомъ, предписываемымъ намъ критической философіей.

Прежде всего непонятно, почему въ предѣлахъ нашего земнаго существованія чистота намѣренія должна быть совершенно недостижима или вполнѣ невозможна. Самъ Кантъ въ своемъ ученіи о религіи противорѣчитъ такому положенію, такъ какъ онъ исключаетъ изъ него

Искупителя, не только по идеѣ, но и по дѣйствительности — въ лицѣ Иисуса, и прямо объявляетъ, что подобный идеаль былъ-бы неосуществимъ и недѣйствителенъ, если-бы означенную чистоту должно было по отношенію къ нему отрицать или приписывать ему какъ какую-то сверхъестественную чудесную силу \*). По этому положенію, что наша конечная нравственная цѣль достижима только въ будущей и вѣчной жизни, ненадежно.

Оставивъ въ сторонѣ это возраженіе, остается непонятнымъ, какая польза въ *продолженіи* нашего бытія. Это продолженіе, какъ и всякое продолженіе вообще, составляетъ временное опредѣленіе и, какъ таковое, входитъ во время и чувственный міръ. Если-же въ нынѣшнемъ чувственномъ мірѣ нравственное совершенство недостижимо вслѣдствіе временнаго и чувственнаго свойства нашего бытія, то оно останется недостижимымъ также и въ будущемъ чувственномъ мірѣ, такъ какъ условія его невозможности нисколько не устраняются. Вѣчную жизнь должно отличать отъ жизни временной: поэтому и на безконечное продолженіе нельзя смотрѣть намъ на жизнь вѣчную, и слѣдуетъ поставить Канту въ упрекъ, что онъ въ своемъ ученіи о безсмертіи не сдѣлалъ различія между вѣчной жизнью и безконечнымъ продолженіемъ. Онъ требуетъ „*продолжающихся въ безконечность существованія и личности того-же разумнаго существа*“.

---

\*) Ср. Ист. нов. филос., Т. IV. Кн. III. Гл. III.

Но если бессмертіе имѣетъ значеніе продолженія или *будущей* жизни, то мы должны спросить: какимъ образомъ въ предѣлахъ времени и чувственнаго міра, послѣ того какъ уничтожится наше тѣлесное бытіе, можетъ еще продолжать существовать наша личность? Посредствомъ-ли земного возрожденія (переселенія душъ), или черезъ переселеніе на другое міровое тѣло, образованное можетъ быть изъ болѣе тонкой матеріи, на примѣръ Юпитера, какъ это считалъ возможнымъ прежде самъ Кантъ \*), или путемъ странствованія по звѣздному міру, или какъ-либо иначе? Подобные вопросы можно предлагать, но на нихъ нѣтъ отвѣта, или возможенъ отвѣтъ только воображаемый; вмѣстѣ съ ними ученіе о бессмертіи души, какъ *продолженіи* нашего личнаго бытія во времени и чувственномъ мірѣ, переносится изъ постулатовъ практическаго разума въ сферу объектовъ воображенія и мечтанія.

Наше достоинство должно быть по требованіямъ практическаго разума причиною нашего счастья, наша чистота — причиною нашего блаженства. Достигая первыхъ, мы заслуживаемъ вторыя и получаемъ ихъ изъ рукъ Бога. Неясно, какой еще родъ счастья, которое само не вытекаетъ изъ чистоты, можетъ быть къ ней приложенъ? Самоотверженіе совершилось, всѣ побужденія самолюбія и эгоизма преодолѣны, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякое зло, дѣлавшее насъ несчастными, устранено. Адъ злой совѣсти уничтоженъ, царитъ небо доброй. Если еще чего-либо не достаетъ для такого блажен-

---

\*) Ср. Ист. нов. филос., Т. III. Стр. 127.

ства, то только полноты *внѣшняго* блага въ вознагражденіе претерпѣннаго *внѣшняго* зла. Достигнувъ небесъ доброй совѣсти, мы должны также, если выразиться образно, и наслаждаться въ лонѣ Авраама. Непонятно, по какому праву философъ, который въ своемъ ученіи о нравственности произвелъ самое строгое и точное раздѣленіе нравственности и счастья, и такъ сильно настаивалъ на немъ,—для возстановленія высшаго блага требуетъ ихъ необходимаго соединенія при постоянномъ предположеніи ихъ *совершенно различнаго* происхожденія. Нравственность вытекаетъ изъ чистой, стремленіе къ счастью—изъ эмпирической воли или себялюбія, домогающагося всего, что ведетъ къ собственному благополучію. Развѣ стремленіе къ будущему счастью менѣе эвдемонистично, менѣе алчно и своекорыстно, чѣмъ стремленіе къ настоящему? Говорятъ правда: ищите прежде всего чистоты совѣсти и счастье само собою приложится вамъ въ силу божественнаго правосудія. Вы не должны домогаться и требовать послѣдняго, но вы можете *надѣяться* на него! Какъ будто эта надежда не есть также безмолвное ожиданіе, домогательство и требованіе! Съ такой надеждой мы ведемъ себя по отношенію къ будущему счастью какъ благовоспитанные слуги, которые ничего не просятъ и увѣряютъ, что ничего не берутъ, но при этомъ украдкой протягиваютъ руку.

Всѣ эти слабости кантовскаго ученія о безсмертіи, какъ оно открывается намъ въ постулатахъ практическаго разума, можно свести къ *одной* основной ошибкѣ. *Прѣтън феѣдос* состоитъ въ томъ, что божественное правосудіе понимается по образу *временнаго* и полагается

въ *воздаяніи*, сообразно съ которымъ несоотвѣтственность между добродѣтелью и счастіемъ въ нашемъ нынѣшнемъ состояніи міра требуетъ примиренія, которое можетъ и должно быть достигнуто только въ будущей жизни. На необходимости воздаянія Кантъ основываетъ карающее правосудіе, принадлежащее государственной власти; на томъ же самомъ понятіи основываетъ онъ теперь воздающее правосудіе, совершенное и непогрѣшимое, исполненіе котораго возможно лишь черезъ Бога и имѣетъ мѣсто только въ той жизни. Поэтому онъ и полагаетъ вѣчную жизнь равною будущей, безсмертіе равнымъ продолженію личности, чистоту — цѣлью, никогда не достижимой въ настоящемъ, нравственную жизнь — послѣдовательнымъ рядомъ состояній очищенія, съ которыми идутъ рука объ руку состоянія воздаянія. Сообразно съ этимъ слѣдовало-бы требовать, какъ мѣтко замѣтилъ уже Э. Арнольдтъ \*), чтобы съ нравственнымъ качествомъ нашей воли была соразмѣрна и пропорціональна и заслуженная мѣра счастья, а слѣдовательно и порочность была связана съ соотвѣтственнымъ ей наказаніемъ; а такъ какъ не совершенно очистившаяся воля имѣетъ еще характеръ порочности, то божественное правосудіе должно было-бы производить дѣло воздаянія главнымъ образомъ путемъ болшихъ или меньшихъ *наказаній*, присуждаемыхъ намъ сообразно съ большей или меньшей степенью нашей порочности. Такимъ образомъ, слѣдуя за нитью кантовскаго ученія,

---

\*) Emil Arnoldt: Ueber Kants Ideen vom höchsten Gut (Königsberg, 1874) S. 7—13.

мы попали-бы въ лабиринтъ платоновскаго ученія о безсмертіи и воздаяніи.

Не ясно, почему въ нашей здѣшной жизни молчитъ и не дѣйствуетъ воздающее правосудіе Божіе, а въ будущей — *карающее*, такъ какъ объ этомъ послѣднемъ философъ въ своемъ ученіи о безсмертіи совершенно ничего не говоритъ. Почему въ томъ міровомъ состояніи, въ которомъ мы живемъ, допускаются безчисленныя несоотвѣтствія между добродѣтелью и счастіемъ, если только это дѣйствительно такія несоотвѣтствія, какъ намъ кажется? Если-же нѣтъ,—какъ мы должны были-бы вѣрить на основаніи вседѣющія и правосудія Божія,—то вмѣстѣ съ этимъ устраняются также и тѣ условія, при которыхъ правосудіе получаетъ значеніе и характеръ примиряющаго воздаянія только въ *будущей* жизни.

Кантъ хотѣлъ слить свое новое ученіе о свободѣ съ прежнимъ ученіемъ о безсмертіи и загробномъ воздаяніи, придавъ второму значеніе необходимаго постулата перваго. Эта попытка не могла удасться и должна была разбиться о принципы самой-же критической философіи. Если дѣятельность Бога, какъ училъ и долженъ былъ учить Кантъ, остается исповѣдимой тайной, то онъ не могъ раскрывать *образъ дѣйствія* божественнаго правосудія и опредѣлять его по образцу, стоящему подъ условіями времени. Если-же онъ безъ достаточнаго основанія понялъ этотъ образъ дѣйствія въ формѣ воздаянія, и онъ показался ему постижимымъ, то онъ все-же не могъ излагать ученія о такомъ воздаяніи въ томъ смыслѣ, что мы въ нынѣшнемъ міровомъ состояніи не находимъ

божественнаго воздаянія, и можемъ ожидать его только въ будущемъ; такъ что намъ кажется, будто въ этой жизни нѣтъ воздающаго правосудія Божія, а въ той— карающаго.

Мы обсуждаемъ кантовское ученіе о безсмертіи на основаніи положеній критической философіи и желаемъ исправить его сообразно съ послѣдними, а не отрицать совершенно,—такъ какъ мы хорошо видимъ, что новое ученіе о свободѣ измѣняетъ въ основѣ также и ученіе о безсмертіи, и что вопросъ о безсмертіи чрезъ трансцендентальный идеализмъ вступаетъ въ новую стадію *утвердительнаго рѣшенія*. Постановка и рѣшеніе этого вопроса зависятъ отъ того, мы-ли со всѣмъ, составляющимъ нашу сущность, находимся во времени и пространствѣ, или они въ насъ. Если пространство и время составляютъ основныя условія, объемлющія всякое бытіе, и не можетъ быть ничего независимаго отъ нихъ, то въ такомъ случаѣ остается пребывающей только матерія, между тѣмъ какъ ея формы измѣняются; въ такомъ случаѣ всѣ отдѣльныя вещи должны возникать и уничтожаться, никакое единичное существо, никакой индивидуумъ, слѣдовательно и никакая личность не можетъ имѣть постояннаго продолженія, но каждая имѣетъ свое опредѣленное, временное, съ которымъ связано ея существованіе; границы такого продолженія составляютъ непреходимые предѣлы всякаго временно-личнаго бытія. При такомъ предположеніи, по которому время и пространство составляютъ вещи или опредѣленія *вещей въ себя*, намъ не остается ничего другого, какъ: или, соотвѣтственно съ такимъ

признаніемъ, отрицать всякій родъ индивидуальнаго (личнаго) безсмертія, или, въ противорѣчіе ему, утверждать и представлять его фантастическимъ образомъ, дабы удовлетворить такимъ способомъ извѣстнымъ духовнымъ потребностямъ. Всякое возникновеніе и уничтоженіе происходятъ во времени и возможны только въ немъ. Чтò независимо отъ всякаго времени или имѣетъ характеръ внѣвременнаго бытія, то не можетъ ни возникать, ни уничтожаться—оно и только оно *вѣчно*. Но, такъ какъ время, какъ таковое, не есть вещь въ себѣ, но составляетъ необходимую форму нашего представленія, то всѣ временныя вещи суть представленія или явленія, которыя безъ существа, которому они являются или которое ихъ представляетъ и познаетъ, существовать не могутъ; но это существо, такъ какъ оно составляетъ условіе всѣхъ явленій, само не есть явленіе,—оно не находится во времени, но время въ немъ, и потому оно независимо отъ всякаго времени, т. е. внѣременно или *вѣчно*. Невозможно, чтобы какія-либо явленія, хотя и возникали, но не уничтожались, а должны были-бы продолжаться въ безконечность; невозможно равнымъ образомъ, чтобы какія-либо явленія, хотя-бы и уничтожались, но собственно не уничтожались, а продолжали таинственнымъ образомъ жить во времени и пространствѣ. Это обыкновенный способъ представленія безсмертія человѣческой души, въ которомъ преходимость человѣческаго явленія въ одно и то-же время и признаютъ и отрицаютъ и на смерть смотрятъ какъ на простую формальность.



Истинное понятие безсмертія тождественно съ понятіемъ *вѣчности*. Такое безсмертіе признаетъ и обосновываетъ критическая философія своимъ новымъ ученіемъ о времени и пространствѣ, объ идеальности нашего чувственного міра и реальности того сверхчувственного субстрата, который лежитъ въ основѣ нашего познающаго разума и его явленій, и который Кантъ назвалъ „вещью въ себѣ“ и указалъ какъ принципъ нравственного мірового порядка. Какъ всѣ чувственные объекты совершенно феноменальны, такъ и наша чувственная жизнь имѣетъ характеръ простаго явленія; какъ весь чувственный міръ составляетъ явленіе умопостигаемаго и нравственного мірового строя, такъ и эмпирической характеръ челоѣка есть явленіе характера умопостигаемаго: первый времененъ и преходящъ, второй — внѣвремененъ и вѣченъ. Мы должны признать вѣчность нашего умопостигаемаго существа точно также какъ и свободу, хотя не можемъ представить себѣ или произвести въ воображеніи этотъ истинный родъ безсмертія, такъ какъ представлять его или давать ему образъ значить дѣлать его временнымъ и черезъ это отрицать. Такъ какъ внѣ чувственного представленія нѣтъ никакого познаваемаго объекта, то безсмертіе души теоретическимъ путемъ недоказуемо. Но, такъ какъ всѣ чувственныя представленія стоятъ подъ условіемъ времени, которое само составляетъ только форму нашего представленія, то наша сущность внѣвременна или вѣчна, и потому безсмертіе души невозможно опровергнуть: всѣ доказательства противъ него также тщетны, какъ и *теоретическіе* аргументы за него. Обѣ стороны оши-

бочно предполагають реальность времени и временность нашей сущности: одни какъ на основанія безсмертія души указываютъ на ея нематеріальность и постоянство, противъ чего другіе, въ опроверженіе безсмертія, доказываютъ матеріальность и брениность души. Можно опровергнуть доказательства недѣйствительныя, показавъ ихъ невозможность, но нельзя лишить ихъ силы доказательствами противнаго, точно также недѣйствительными. Такимъ образомъ, нельзя разбить противниковъ доказательствомъ безсмертія, но можно, не переступая границъ правильнаго употребленія разума, противопоставить имъ *гипотезу*, которую они не въ силахъ опровергнуть, и которая сама не имѣетъ притязанія на теоретическую доказуемость. Въ ученіи о методѣ критики разума въ отдѣлѣ о „Дисциплинѣ чистаго разума относительно гипотезъ“ находится весьма замѣчательное и характерное мѣсто, въ которомъ Кантъ рекомендуетъ своимъ приверженцамъ употреблять ученіе о безсмертіи, противъ противниковъ его, въ подобномъ гипотетическомъ видѣ. „Такъ, если вамъ въ предположеніи (не имѣющемъ спекулятивнаго характера) нематеріальной и неподверженной никакому тѣлесному измѣненію природы души встрѣчается затрудненіе въ томъ, что опытъ однакоже доказываетъ повидимому, что поднятіе и упадокъ нашихъ духовныхъ силъ составляютъ простыя модификаціи нашихъ органовъ, то вы можете такое доказательство лишить силы, признавъ, что наше тѣло есть ничто иное какъ *основное явленіе*, къ которому въ нашемъ теперешнемъ состояніи (при жизни) вся способность чувственности, а вмѣстѣ съ

нею и всякое мышление, относится какъ къ условію. Отдѣленіе отъ тѣла должно положить конецъ такому чувственному употребленію вашей способности познанія и дать начало употребленію интеллектуальному. Слѣдовательно, тѣло не есть причина мышленія, но только его условіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ на него надо смотрѣть какъ на нѣчто, хотя и способствующее жизни чувственной и животной, но еще болѣе препятствующее жизни чистой и духовной, и зависимость первой отъ тѣлесныхъ качествъ вовсе не доказываетъ зависимости духовной жизни отъ состоянія нашихъ органовъ. Но вы можете идти еще далѣе и приискать еще новыя сомнѣнія, еще не представленныя или недостаточно широко развитыя. Случайность происхожденія, зависящая у человѣка, такъ же какъ и у неразумныхъ животныхъ, отъ стеченія обстоятельствъ, часто также отъ экономическаго состоянія, отъ причудъ и фантазій правительства, часто даже отъ пороковъ, представляетъ большое затрудненіе для предположенія вѣчнаго продолженія существа, жизнь котораго начинается при такихъ незначительныхъ и отданныхъ на нашъ произволь обстоятельствахъ. Что касается до продолженія цѣлаго рода (здѣсь на землѣ), то подобное затрудненіе по отношенію къ нему менѣе значительно, такъ такъ частные случаи все-таки подчинены въ цѣломъ общему правилу; но въ отношеніи къ каждому отдѣльному индивидууму кажется весьма трудно ожидать столь могущественнаго дѣйствія отъ такихъ незначительныхъ обстоятельствъ. Но противъ такого возраженія вы можете прибѣгнуть къ трансцендентальной гипотезѣ, что всякая

жизнь собственно только умопостигаема, что она вовсе не подвержена измѣненіямъ времени, не начинается рожденіемъ и не окончится смертью, что *эта жизнь есть только явленіе*, т. е. чувственное представленіе чистой духовной жизни, а весь чувственный міръ—только образъ, носящійся предъ нашимъ теперешнимъ способомъ познанія, и, какъ сновидѣніе, не имѣющій самъ по себѣ никакой реальности; что, еслибы мы могли созерцать вещи и самихъ себя, какъ они существуютъ въ дѣйствительности, то мы увидѣли-бы себя въ мірѣ духовныхъ существъ, истинное общеніе съ которымъ не началось рожденіемъ и не прекратится тѣлесною смертью и т. д. Хотя обо всемъ томъ, что мы высказали здѣсь въ качествѣ гипотезы противъ нападенія, мы ровно ничего не знаемъ и не особенно на немъ настаиваемъ, и все это вовсе не идея разума, но только понятіе, составленное для защиты, однако мы поступаемъ въ этомъ случаѣ совершенно правильно: мы только показываемъ противнику, который думаетъ опровергнуть всякую возможность предмета нашей вѣры, несправедливо выдавая недостатокъ эмпирическихъ условій за доказательство полной его невозможности, что и онъ съ одними опытными законами также мало можетъ объять весь міръ возможныхъ вещей въ себѣ, какъ и мы не можемъ ничего познать внѣ области опыта. Такое гипотетическое орудіе, направленное противъ дерзкихъ притязаній отрицанія, не должно выдаваться за одно изъ достовѣрныхъ мнѣній. Оно должно быть оставлено, какъ скоро мы справились съ догматическимъ высокоуміемъ противника. Кто по отношенію къ чужимъ мнѣніямъ

держится только отрицательно, тотъ поступаетъ скромно и умѣренно, но всякій разъ, какъ только онъ начинаетъ считать свои возраженія доказательствами противнаго, его притязанія становятся не менѣе заносчивыми и надменными, какъ еслибы онъ самъ примкнулъ къ догматической партіи и усвоилъ себѣ догматическія мнѣнія<sup>(\*)</sup>).

Въ этой гипотезѣ безсмертія легко различить, что должно отнести на долю *теоретическаго* способа представленія и теоретическаго вывода, и на что должно смотрѣть какъ на внутреннее убѣжденіе самого философа. Его убѣжденіе, основанное на новомъ ученіи объ идеальности времени и чувственнаго міра, состоитъ въ томъ, что наша чувственная жизнь имѣетъ характеръ простого явления, что наша умопостигаемая сущность независима отъ времени, слѣдовательно вѣвременно и свободна, вѣчна и безсмертна. Если-бы чувственный міръ былъ только носящимся передъ нами сновидѣніемъ или образомъ, на который мы смотримъ какъ на сценическое представленіе, то было-бы само собой ясно, что мы можемъ пережить такое пассивное состояніе представленія, такъ какъ конецъ сновидѣнія не составляетъ конца того, кто видитъ сонъ, и конецъ представленія не есть конецъ зрителя. Но вопросъ не такъ простъ. Мы не только смотримъ на чувственный міръ, но и дѣйствуемъ въ немъ, — въ театрѣ міра мы не только зрители, но и актеры; въ этомъ мірѣ нѣтъ другихъ мѣстъ для зрителей кромѣ самыхъ подмостковъ; онъ — сцена, на которой мы живемъ

---

\*) Критика чистаго разума. Трансцендентальная методологія. Отдѣлъ I. Глава III. (Стр. 577—578)

и дѣйствуемъ, на которой мы являемся и въ то-же время смотримъ на свое собственное явленіе и познаемъ его. Жизнь и представленіе, актеръ и зритель здѣсь одно и то-же, такъ что, если зритель перестаетъ быть актеромъ, то онъ перестаетъ быть и зрителемъ. Съ прекращеніемъ нашего существованія въ чувственномъ мірѣ исчезаютъ изъ нашего разсмотрѣнія и явленія вещей,—вмѣстѣ съ нашимъ чувственнымъ жизненнымъ состояніемъ уничтожается также и чувственное состояніе нашего представленія, а вмѣстѣ съ нимъ и такое познаніе, основныя воззрѣнія котораго составляютъ пространство и время. Нашей внѣвременной сущности соответствуетъ состояніе внѣвременнаго познанія или интеллектуальнаго воззрѣнія, для котораго непосредственно очевидна сущность вещей. Такъ думаетъ философъ, когда въ вышеприведенномъ мѣстѣ заставляетъ насъ предполагать, что: „наше тѣло есть ничто иное какъ основное явленіе, къ которому въ нашемъ теперешнемъ состояніи вся способность чувственности и вмѣстѣ съ нею и всякое мышленіе относится какъ къ условію. Отдѣленіе отъ тѣла должно положить конецъ такому чувственному употребленію нашей способности познанія и дать начало употребленію интеллектуальному“. „Если-бы мы могли созерцать вещи и самихъ себя, какъ они существуютъ въ дѣйствительности, то мы увидѣли бы себя въ мірѣ духовныхъ существъ“. Но, такъ какъ внѣвременное познаніе, какъ учитъ нашъ философъ въ другомъ мѣстѣ, возможно только для Первосущества\*),

\*) См. выше, стр. 226.

то сообразно съ этимъ конецъ нашего чувственнаго бытія долженъ быть возвращеніемъ въ Первосущество, а наша вѣчная или чисто духовная жизнь—жизнью въ Богѣ. вмѣстѣ съ чувственными состояніями представленія въ этой жизни должны устраниться и чувственныя состоянія желанія, а вмѣстѣ съ ними и та потребность въ очищеніи, ради которой Кантъ требовалъ въ своемъ практическомъ ученіи о безсмертіи безконечнаго продолженія нашего личнаго существованія. Чистота будетъ тогда не задачей и цѣлью, но условіемъ и характеромъ безсмертной жизни. Шопенгауеръ отвергаетъ вмѣстѣ съ Кантовскимъ теизмомъ и ученіе о безсмертіи, котораго требуетъ критика практическаго разума, и которое тождественно съ ученіемъ о воздаяніи; онъ признаетъ безсмертіе нашего существа на основаніи трансцендентальной эстетики.

„Если хотятъ, какъ это часто случается, признавать продолженіе индивидуальнаго сознанія, дабы связать съ нимъ загробную награду или наказаніе, то при этомъ имѣютъ въ виду только согласимость добродѣтели съ эгоизмомъ. Но они ни въ-какомъ случаѣ несоединимы и противоположны въ самой основѣ“. „Самый основательный отвѣтъ на вопросъ о продолженіи индивидуума послѣ смерти лежитъ въ великомъ ученіи Канта объ *идеальности времени*; именно здѣсь оказывается оно особенно богатымъ послѣдствіями и плодотворнымъ, замѣняя совершенно теоретическимъ, но въ то-же время хорошо доказаннымъ положеніемъ — догмы, приводящія и на томъ и на другомъ пути къ абсурдамъ, и такимъ образомъ сразу устраняя самыя возбуждательныя изъ всѣхъ чисто метафизическихъ вопросовъ. Начало, конецъ,

продолженіе—все это понятія, заимствующія свой смысл единственно отъ времени и слѣдовательно имѣющія значеніе только при его предположеніи. Между тѣмъ время не имѣетъ абсолютнаго бытія,—оно не есть родъ и способъ существованія вещей въ себѣ, но только форма нашего *познанія* бытія и сущности нашей и всѣхъ вещей, которое именно вслѣдствіе этого очень несовершенно и ограничено одними явленіями<sup>\*)</sup>.

Такъ какъ для нашего разума въ его теперешнемъ устройствѣ совершенно невозможно составить себѣ представленія о состояніи внѣвременнаго бытія и познанія, то мы не можемъ знать о жизни послѣ смерти ровно ничего. Поэтому мы сочувствуемъ тому, что сказалъ объ этомъ нашъ философъ: что его гипотеза не имѣетъ въ виду защиту догмы безсмертія, но только отраженіе ея противниковъ. Между тѣмъ весьма замѣчательно, что Кантъ выбралъ именно этотъ примѣръ для дозволенныхъ и пригодныхъ для полемики „гипотезъ чистаго разума“, какъ единственный и лучший, а именно ученіе, что наше здѣшнее бытіе есть простое явленіе или чувственное представленіе нашей вѣчной и умопостигаемой жизни. Если мы сравнимъ кантовское ученіе о безсмертіи по этой гипотезѣ чистаго разума съ ученіемъ по постулатамъ практическаго, то найдемъ, что въ первомъ вѣчная жизнь понимается какъ внѣвременная, сверхчувственная и чисто духовная, во второмъ напротивъ какъ временная, а потому чувст-

---

\*) А. Шопенгауеръ. Миръ какъ воля и представленіе. Т. II. (3-е вѣмецкое изданіе стр. 564). Ср. Parerga. Т. II. § 137.



венная и нуждающаяся въ очищеніи; тамъ она имѣетъ значеніе завершения, которое мы должны понимать какъ жизнь въ Богѣ, здѣсь напротивъ значеніе бесконечно продолжающагося развитія, заключающагося въ нравственномъ очищеніи и подлежащаго воздающему правосудію Бога. По первому пониманію наша вѣчная жизнь независима отъ времени и пространства; то, что называютъ состояніемъ души послѣ смерти, составляетъ для нашей настоящей способности познанія *mysterium magnum*, и „тягостный вопросъ: когда, какъ и гдѣ?“ оказывается несостоятельнымъ, такъ какъ онъ нелѣпъ и безсмысленъ, ища внѣвременнаго и внѣпространственнаго бытія во времени и пространствѣ. По второму пониманію напротивъ душа послѣ смерти должна продолжать свое бытіе, она должна проходить рядъ послѣдовательныхъ состояній очищенія, слѣдовательно продолжать существовать во времени, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ чувственномъ мірѣ; она должна въ извѣстный моментъ оставить тѣло, искать себѣ новаго мѣстопробыванія, принять новую форму жизни, и, такъ какъ все это можетъ происходить только во времени и пространствѣ, слѣдовательно въ нашемъ общемъ чувственномъ мірѣ, то кажется, что—обладай мы надлежащимъ чутьемъ—мы могли-бы отыскать ея тайныя стези. Мы уже не чувствуемъ себя передъ тѣмъ *mysterium magnum*, о которомъ мы очень хорошо знаемъ, почему оно остается для насъ закрытымъ, но стоимъ беспомощно, какъ Мефистофель передъ трупомъ Фауста:

Und wenn ich Tag und Stunden mich zerplage,  
*Wann? wie und wo?* das ist die leidige Frage.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

### Кантовская философія какъ ученіе о развитіи.

#### I. ОСНОВНЫЯ КАНТОВСКІЯ ПРОБЛЕМЫ.

Фактъ представленія нами общаго чувственнаго міра былъ первой проблемой, разрѣшеніе которой составляло задачу кантовскаго ученія о познаніи. Если-бы чувственный міръ не былъ вполнѣ феноменаленъ, т. е. доступенъ представленію и представляемъ, то этотъ фактъ былъ-бы необъяснимъ. Чувственные объекты составляютъ феномены или явленія. Чтобы объяснить эти послѣднія, надо отвѣтить на три вопроса, заключающіе въ себѣ собственно основныя кантовскія проблемы. Во первыхъ, долженъ быть *субъектъ*, для котораго вообще что-либо могло-бы служить предметомъ или являться; безъ такого субъекта не былъ-бы возможенъ никакой родъ познанія. Вопросъ слѣдовательно таковъ: *кто* служить субъектомъ познанія? Во вторыхъ, должна быть *сущность*, лежащая въ основѣ всѣхъ явленій и самого познающаго субъекта, если только послѣдній не производитъ вещей, имъ представляемыхъ, самъ изъ себя вполнѣ и безъ остатка. Въ такомъ случаѣ познающій субъектъ былъ-бы вмѣстѣ съ тѣмъ и основной сущностью всѣхъ явленій. Но, такъ какъ такой случай не имѣетъ мѣста, то долженъ быть поставленъ вопросъ: *что* составляетъ субстратъ, лежащій въ основѣ какъ познаю-

шаго субъекта, такъ и всѣхъ явленій? Въ третьихъ, должна существовать связь между такой основной сущностью и всѣмъ на ней основывающимся, — связь, определяющая коренной характеръ формъ нашего познанія и нашихъ объектовъ (явленій) и объясняющая его въ томъ случаѣ, если онъ становится для насъ ясенъ. Вопросъ состоитъ въ томъ: *почему* наше познаніе и вещи таковы, каковы они есть? Если выразить эти три вопроса кратко, просто обозначая ихъ начальными словами, то они будутъ таковы: кто? что? и почему?

Разрѣшеніе перваго вопроса даетъ „Критика чистаго разума“ своимъ изслѣдованіемъ нашей способности познанія и своимъ ученіемъ о происхожденіи чувственного міра изъ матеріальныхъ элементовъ нашихъ впечатлѣній и изъ формальныхъ элементовъ нашихъ воззрѣній и понятій. На второй вопросъ Кантъ отвѣчаетъ своимъ различеніемъ явленій и вещей въ себѣ. Что такое послѣднія, выясняетъ „Критика практическаго разума“ своимъ ученіемъ о свободѣ и нравственномъ порядкѣ міра, съ которымъ находится въ тѣсной связи ученіе о Богѣ и безсмертіи. Третій вопросъ по свойству человѣческой способности познанія имѣетъ для нашего философа значеніе вопроса неразрѣшимаго. Если-бы намъ была ясна связь вещей и явленій, то была-бы извѣстна и первооснова, а вмѣстѣ съ ней и происхожденіе вещей, внѣвременное твореніе, и міровая загадка была-бы разгадана. Но эта связь остается непознаваемой, міровая загадка неразгаданной, сущность вещей недоступной изслѣдованію. Такихъ неразрѣшимыхъ проблемъ — три: космологическая, психологическая и моральная.

Такъ какъ умопостигаемый характеръ міра состоитъ въ свободѣ, то онъ есть *воля*, обусловливающая и производящая характеръ нашего чувственного познающаго разума и явленій. *Какъ* это происходитъ, это—вопросъ заключающій въ себѣ міровую загадку. Кантъ ограничился тѣмъ, что правильно понялъ и поставилъ этотъ вопросъ, но отвѣтъ на него объявилъ невозможнымъ. Шопенгауеръ стяжалъ себѣ славу притязаніемъ найти единственно правильный отвѣтъ и дать въ своемъ ученіи разрѣшеніе той загадки, которую Кантъ только открылъ.

Психологическая и нравственная проблемы скорѣе подчинены космологической, чѣмъ имѣютъ съ ней равное значеніе, такъ какъ они заключаютъ въ себѣ тотъ-же самый вопросъ только въ примѣненіи къ человѣческому разуму и человѣческому характеру. Психологическая проблема касается свойства нашей способности познанія, въ которой раздѣлены и объединены чувственность и разумъ. Она спрашиваетъ: какъ вообще возможно въ мыслящемъ субъектѣ внѣшнее воззрѣніе, именно воззрѣніе пространства? Если мы назовемъ мыслящій субъектъ „душою“, а наши внѣшнія явленія „тѣломъ“, то психологическая проблема будетъ заключать въ себѣ при такомъ, правильномъ, ея пониманіи, старый вопросъ о связи или общеніи между душою и тѣломъ. Моральная проблема касается факта нашей совѣсти, связи нашего умопостигаемаго и эмпирическаго характера или способа совмѣстнаго существованія и объединенія свободы и необходимости въ нашемъ нравственномъ образѣ дѣйствія. Ни одинъ человѣкъ, по ученію нашего фило-

софа, не можетъ найти отвѣта ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ; они неразрѣшимы и остаются неразрѣшимыми для нашего *теоретическаго* или научнаго познанія.

Основной вопросъ есть вопросъ о связи между вещами въ себѣ и явленіями, или, что то-же, о связи между свободой и природой, умопостигаемымъ міровымъ порядкомъ и чувственнымъ, нравственнымъ и вещественнымъ, или причинностью воли и причинностью механической. Объединеніе того и другого лежитъ въ принципѣ естественной цѣлесообразности и основаннаго на ней телеологическаго міросозерцанія, которое имѣетъ притязаніе, если не на значеніе научнаго (теоретическаго) познанія, то на характеръ необходимаго способа сужденія, безъ котораго нашъ разумъ не можетъ обойтись. Съ представленіемъ внутренней естественной цѣли такъ близко связано представленіе естественнаго развитія, что ихъ невозможно раздѣлить. То, что развивается, должно развиваться во что-нибудь, т. е. имѣетъ внутреннюю заключенную въ немъ цѣль, которая должна осуществиться; а то, что имѣетъ такую внутреннюю цѣль или стремленіе къ совершенствованію, должно поэтому развиваться. Въ понятіи естественнаго развитія объединяются причинность конечная и механическая, воля и механизмъ, свобода и природа, вещь въ себѣ и явленіе. Сообразно съ этимъ мы понимаемъ кантовское ученіе о развитіи, какъ объединеніе его ученій о познаніи и о свободѣ.

## II. МИРОВОЗЗРѢНІЕ ВЪ СМЫСЛѢ ИСТОРИИ РАЗВИТІЯ.

### I. Естественное развитіе.

Если мы сравнимъ докритическія изслѣдованія нашего философа съ критикой разума и положеніями, въ ней заключающимися и изъ нея вытекающими, то найдемъ одно основное воззрѣніе, проходящее какъ красная нить черезъ весь путь идей обоихъ періодовъ: это—*мировоззрѣніе въ смыслъ исторіи развитія*, которое критикой разума нисколько не отрицается и не умалется, но только глубже обосновывается, чѣмъ это было возможно до нея. Пока задачу такого міросозерцанія составляютъ только естественныя измѣненія міра или послѣдовательный рядъ различныхъ міровыхъ состояній, связанныхъ другъ съ другомъ по законамъ причинности такимъ способомъ, что послѣдующія необходимо вытекаютъ изъ предшествующихъ, до тѣхъ поръ развитіе вещей тождественно съ ихъ *естественной исторіей*, составляющей нѣчто совершенно иное, чѣмъ обыкновенное описаніе міра. Послѣднее довольствуется тѣмъ, что искусственно классифицируетъ вещи, сопоставляетъ ихъ внѣшніе признаки и рассказываетъ, *что* они такое въ ихъ настоящемъ состояніи. Напротивъ, естественная исторія объясняетъ, какъ произошли вещи, какія измѣненія и преобразованія претерпѣли они въ теченіи времени,—какъ и при какихъ условіяхъ изъ предшествующихъ состояній возникло настоящее. Подобнаго естественно-

историческаго объясненія міра философъ не нашель въ современномъ ему состояннн научнаго познанія; онъ выставилъ его какъ новую смѣлую задачу, подлежащую разрѣшенію, и самъ выступилъ первый, чтобы подать примѣръ, положивъ начало своей „Всеобщей естественной исторіей и теоріей неба“ этому новому, научному объясненію міра. На его небольшія геологическія сочиненія и его физическую географію можно смотрѣть какъ на матеріалы для естественной исторіи земли и ея обитателей; равнымъ образомъ оба его разсужденія о человѣческихъ расахъ являются матеріалами для естественной исторіи человѣчества. „Истинная философія, сказалъ Кантъ, состоитъ въ томъ, чтобы прослѣдить различіе и разнообразіе какой-либо вещи черезъ всѣ времена“ \*).

## 2. Интеллектуальное развитіе.

Критика разума учить, какъ изъ условій нашей представляющей природы возникаютъ явленія, чувственный міръ и опытъ,—какъ послѣдній развивается и умножается, расширяется и упорядочивается, стремясь при руководствѣ идей разума достигнуть научной системы знанія, конечная цѣль котораго, если-бы она была достижима, не могла-бы быть ничѣмъ инымъ, какъ вполне ясной *системой развитія міра*. Если мы прослѣдимъ изысканія критики разума въ образованнн и послѣдовательномъ ходѣ ея выводовъ и разсмотримъ, какъ изъ нашихъ ощущеній и формальныхъ способностей нашего возрѣвнн и интеллекта возникаютъ по ея ученію явле-

---

\*) Физическая географія. Введеніе. § 4. Ч. II. Отд. I. § 3.

нія или объекты, а изъ ихъ соединенія—опытъ, изъ соединенія же отдѣльныхъ опытовъ по руководству идей— систематически упорядоченный опытъ, т. е. наука въ ея отрасляхъ и ея развитіи, слѣдовательно *исторія наукъ*, то задача и итогъ всей критики разума не могутъ найти болѣе краткаго и удачнаго выраженія, какъ нами избранное: она есть ученіе о происхожденіи и развитіи человѣческаго познанія. Во всякомъ развитіи достигнутая степень или состояніе образованія формъ всегда является условіемъ, матеріаломъ, способностью для высшаго развитія. То-же самое примѣнимо и къ состояніямъ нашего познанія: впечатлѣнія служатъ матеріаломъ, изъ котораго образуются явленія, явленія или ощущенія служатъ матеріаломъ для опыта, слѣдланые опыты — содержаніемъ науки или истиннаго опытнаго знанія. Такимъ образомъ состоянія познанія, о возникновеніи которыхъ учитъ критика разума, составляютъ *состоянія развитія* человѣческаго знанія.

### 3. Культурно-историческое и социальное развитіе.

Естественная исторія человѣчества представляетъ собою условіе и матеріаль для исторіи нашей свободы; естественное и интеллектуальное развитіе служитъ нравственному, которое не только продолжаетъ первыя, но и беретъ надъ ними верхъ и господствуетъ. Въ служебнѣи свободѣ постепенное развитіе нашихъ естественныхъ и духовныхъ дарованій является *нравственнымъ совершенствованіемъ* человѣчества или исторіей культуры; характеръ такого совершенствованія, по ученію нашего фило-



софа, состоитъ именно въ томъ, что толчекъ къ нему невольно дается естественными цѣлями и интересами человѣчества — ими оно движется и побуждается къ исполненію законовъ свободы, но получаетъ свое завершеніе только черезъ идею самой свободы. Нравственная свобода можетъ развиваться только культурно-исторически, и исторія культуры можетъ завершиться только тогда, когда мы вполне сознательно и намѣренно достигнемъ ея высшей цѣли; такъ какъ законы свободы должны быть выполняемы не слѣпо, но *свободно*. Чтобы дарованія человѣческой природы получили свое полное развитіе и достигли своихъ естественныхъ цѣлей, должны выступить на сцену антагонизмъ интересовъ, соревнованіе силъ, раздѣленіе труда и его отраслей, раздоръ и борьба за существованіе, долженъ совершиться переходъ отъ изолированнаго образа жизни къ общественному, отъ свободы варварской къ социальной и гражданской, въ состояніи которой борьба интересовъ продолжается и вмѣстѣ съ увеличеніемъ нашихъ потребностей умножается и возрастаетъ, но не сопряжена уже со взаимнымъ уничтоженіемъ и опасностью для существованія и свободы. Такъ какъ *полное* развитіе дарованій возможно только подъ условіемъ *безопаснаго* состоянія жизни, то безопасность относится къ естественнымъ жизненнымъ цѣлямъ; сообразно съ этимъ общественнаго объединенія, общественнаго правового порядка должно искать и устанавливать его въ самой безопасной формѣ. Такая безопаснѣйшая форма есть *конституціонное государство*, но оно само, а слѣдовательно также и существованіе отдѣльныхъ личностей и развитіе всѣхъ культурныхъ

интересовъ, остается не надежнымъ, пока государства и народы еще коснѣютъ въ состояніи варварской свободы, враждуютъ между собою и войною истребляютъ другъ друга. Сообразно съ этимъ естественныя жизненныя цѣли или человѣческая потребность въ безопасности требуютъ не только гражданскаго, но и *международнаго* правового порядка, безопаснѣйшую форму котораго представляетъ собою федерація свободныхъ и конституціонныхъ культурныхъ народовъ.

#### 4. Нравственное и религіозное развитіе.

Но свобода осуществляется и такъ сказать воплощается въ нравственномъ состояніи міра только тогда, когда къ ней стремятся не ради безопасности, но ради *ея самой*, и добиваются ея собственными средствами. Эти средства—не механизмъ нашихъ наклонностей, но сознательное намѣреніе, нравственное познаніе, нравственное настроеніе. Поэтому Кантъ требуетъ, чтобы необходимость федераціи народовъ съ цѣлью вѣчнаго мира была мотивирована не только интересами нашей безопасности и культуры, но и составляла предметъ ученія на нравственныхъ основаніяхъ, являлась нравственной міровой цѣлью и чтобы всеобщая исторія человѣчества писалась въ такомъ космополитическомъ направленіи \*). Чтобы доказать, что „эволюція естественно-правового учрежденія“ лежитъ въ планѣ міровой исторіи и что ея вѣкъ наступилъ, онъ ссылается на нравственный во-

---

\*) Ср. Ист. нов. филос. Т. IV. Кн. II. Гл. VI и VIII.

сторгъ и полное энтузіазма участіе, которое возбудила во всѣхъ культурныхъ націяхъ попытка французскаго народа основать правовое государство. Въ своей собственной эпохѣ онъ видѣлъ восходъ самостоятельнаго мышленія и самопознанія, — „вѣкъ просвѣщенія“, цѣль котораго можетъ состоять только въ томъ, чтобы стать вѣкомъ просвѣщеннымъ, проникнутымъ въ своихъ культурныхъ состояніяхъ идеей свободы и нравственно озареннымъ \*).

Съ прогрессомъ нашихъ культурныхъ интересовъ и нашего виѣшняго соціального совершенствованія нравственное развитіе вовсе не идетъ рука объ руку. Напротивъ, чѣмъ богаче и разнообразнѣе становится чело-вѣческое общество, тѣмъ болѣе должно оно дѣлаться разьединеннымъ и производить огромное неравенство въ жизненныхъ состояніяхъ отдѣльныхъ личностей. — тѣмъ болѣе оно порождаетъ и возбуждаетъ поводовъ для эгоизма и безмѣрно плодитъ внутри себя раздоръ, враждебныя и злыя страсти, это „исчадіе беззаконныхъ настроеній“. Такъ какъ дьявольскіе пороки, каковы неблагодарность и ненависть, зависть и злорадство, злоба и страсть къ злословію и т. д., всего обильнѣе плодятся и размножаются именно въ нѣдрахъ общества, то послѣднее нуждается въ коренномъ преобразованіи и очищеніи, въ соціальномъ возрожденіи, которое осуществимо не для „юридическаго“, но только для „этическаго государства“, — не для государства, но для *церкви*, какъ нравственнаго царства Божія на землѣ. Въ немъ

---

\*) Тамъ-же, стр. 314 и слѣд.

должны быть искоренены злыя намѣренія, изъ которыхъ вытекаетъ все то зло, какое люди умышленно наносятъ другъ другу, и сердца должны сдѣлаться чистыми, чтобы въ мирѣ получило господство намѣреніе доброе. Основаніе на землѣ такого царства Божія необходимо для разрѣшенія *вопроса о челоѵческомъ блаженствѣ*, этой важнѣйшей изъ всѣхъ проблемъ, и сообразно съ этимъ оно является для нашего философа обязанностью челоѵчества по отношенію къ самому себѣ, какъ единственная обязанность такого рода. Исполненіе ея составляетъ тему нашего *религіознаго развитія*, истинная задача и цѣль котораго впервые нашли свое историческое выраженіе въ явленіи христіанства, и которое требуетъ въ развитіи видимой церкви послѣдовательныхъ очищеній, чтобы не оцѣпенѣть во внѣшнихъ формахъ и не потерять изъ виду сущности дѣла. Истинной вѣрѣ присуща достовѣрность, совпадающая съ искреннимъ убѣжденіемъ, основаннымъ на нашемъ нравственномъ самопознаніи. Ничто такъ не противно религіозной вѣрѣ, какъ лицемеріе, вынуждаемое религіознымъ насиліемъ. Поэтому Кантъ смотритъ на религіозное просвѣщеніе ради его коренной терпимости какъ на существенную характерную черту самого просвѣщенія, и вѣкъ послѣдняго считаетъ необходимой стадіей очищенія въ исторіи церкви \*).

Образъ и способъ пониманія Кантомъ отношенія между религіей и откровеніемъ, церковью невидимой и видимой, можетъ вообще служить превосходнымъ примѣромъ его

---

\*) Тамъ-же, стр. 314 и слѣд. Кн. III. Гл. IV.

ученія о развитіи. Онъ, какъ и Лессингъ, придаетъ откровенію значеніе религіознаго воспитанія чловѣчества, видимой церкви—значеніе формы явленія и развитія невидимой, и считаетъ весьма важнымъ, чтобы этимъ ступенямъ историческаго развитія давалась правильная оцѣнка, такъ какъ одинаково превратно считать ихъ ничего незначащими и излишними, какъ и принимать ихъ за сущность дѣла и неизмѣнныя формы \*). Какъ видимая церковь относится къ невидимой, точно также относится наша исторія природы и культуры къ свободѣ и конечной нравственной цѣли чловѣчества, наша чувственная жизнь къ нашей умопостигаемой сущности и міръ чувственный къ нравственному.

### III. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ МІРОВОЗРѢНІЕ.

#### 1. Развитіе міра какъ явленіе.

Мы видимъ такимъ образомъ, что кантовская философія въ полномъ своемъ міровозрѣніи представляется въ формѣ *ученія о развитіи*: природу и свободу, культуру и государство, религію и церковь она разсматриваетъ съ точки зрѣнія исторіи развитія, и если она и не выполняетъ этихъ темъ, но только набрасываетъ ихъ крупными чертами и общими очерками, то во всякомъ случаѣ она поставила себѣ задачу такого міровозрѣнія еще до критики разума и черезъ послѣднюю её обосновала.

---

\*) Тамъ-же.

Законы развитія міра составляютъ частію законы природы, частію законы свободы. Первые состоятъ въ законахъ движенія матеріальнаго міра, въ причинности вѣшнихъ и внутреннихъ измѣненій, въ необходимой послѣдовательности міровыхъ состояній; вторыя — въ нравственной разумной цѣли, изъ которой вытекають тѣ вѣшніе и внутренние законы свободы, которые должны выполняться въ развитіи культуры и государства, религіи и церкви.

Въ докритическомъ періодѣ Кантъ ограничивался въ своемъ міровоззрѣніи съ точки исторіи развитія естественной исторіей и главнымъ образомъ механическимъ происхожденіемъ міровыхъ тѣлъ и ихъ измѣненіями. Между тѣмъ онъ уже тогда высказалъ, что происхожденіе *органическихъ* тѣлъ не объяснимо только механическими законами. Нашъ философъ былъ еще далекъ отъ вопроса о *познаваемости* сообразныхъ съ законами измѣненій или причинной связи явленій, когда далъ во „Всеобщей естественной исторіи и теоріи неба“ свою механическую космогонію. Онъ принималъ міръ и его законы какъ данные и оставлялъ въ сторонѣ тотъ вопросъ, какимъ путемъ они дѣлаются для насъ ясными, или помощью какой способности мы ихъ познаемъ. Основательное изслѣдованіе этого вопроса, касающагося причинной связи вещей, заставило его сначала бросить путь рачіонализма, а наконецъ также и эмпиризма старой школы и пробить совершенно новую дорогу критики разума. Послѣдняя нашла разрѣшеніе, — она открыла, какимъ образомъ вслѣдствіе устройства нашего разума изъ матеріала нашихъ

впечатлѣній и законовъ нашего (чувственнаго и интеллектуальнаго) представленія возникаютъ явленія и ихъ необходимая связь, т. е. закономѣрно упорядоченный чувственный мѣръ (природа). Сообразно со свойствомъ и законами нашего разума мы должны представлять матеріальную вселенную въ механическомъ развитіи, царство живыхъ тѣлъ—въ органическомъ, человѣчество—въ моральномъ. Такъ какъ всѣ эти роды развитія не заключаютъ въ себѣ ничего, чтò не было-бы доступно представленію и представляемо, то все міровое развитіе совершенно феноменально. Его законы суть законы природы и свободы, то и другое — необходимые представленія или явленія. Да и чѣмъ инымъ можетъ оно быть, когда всѣ состоянія развитія, какого-бы рода они ни были, послѣдовательны или образуютъ хронологическій порядокъ, слѣдовательно должны имѣть мѣсто во времени, которое само, какъ простая форма представленія можетъ заключать въ себѣ только представленія или явленія?

## **2. Міровое развитіе какъ цѣлесообразное явленіе.**

Между тѣмъ понятіе явленія въ ученіи о развитіи необходимымъ образомъ захватывается глубже, чѣмъ въ ученіи о познаніи. Какъ предметы нашего опыта или естественно-научнаго познанія, явленія не могутъ быть мыслимы или объясняемы черезъ посредство цѣлей; наоборотъ, какъ формы развитія они не могутъ быть представляемы безъ цѣлей. Все, чтò развивается, должно развиваться во что-нибудь, оно носить въ себѣ свое

опредѣленіе и имѣть характеръ самоопредѣляемости и свободы. Если мы сравнимъ явленіе, какъ объектъ познанія, съ явленіемъ, какъ состояніемъ развитія, то найдемъ, что различіе заключается въ представленіи *внутренней цѣлесообразности*, которая исключаетъ первое и заключаетъ въ себѣ второе. Представленіе внутреннихъ, дѣйствующихъ въ явленіяхъ, конечныхъ цѣлей должно быть примѣняемо ко всему міровому развитію, не только органическому и нравственному, но также и механическому. Въ органическомъ развитіи понятіе цѣли имѣетъ значеніе необходимаго правила нашего сужденія, такъ какъ живыя тѣла являются намъ *сами себя* формирующими или организующими и потому совершенно не могутъ быть представляемы безъ идеи внутренней цѣлесообразности. Въ нравственномъ развитіи понятіе цѣли имѣетъ значеніе необходимаго принципа не только нашего сужденія, но и самыхъ дѣйствій и явленій, такъ какъ воля дѣйствуетъ сообразно съ цѣлями, и нравственный характеръ ея поступковъ опредѣляется и обсуждается по нравственному закону. Въ мірѣ нравственномъ цѣль имѣетъ значеніе *реальное*, въ органическомъ — *идеальное*, въ механическомъ не должна бы имѣть *никакого* значенія. Но по ученію нашего философа существуетъ только *одно* время и *одно* пространство, слѣдовательно также и *одинъ* чувственный міръ или одна сплошная связь всѣхъ явленій. Если же одни изъ нихъ дѣйствуютъ по цѣлямъ, другія должны быть обсуждаемы сообразно съ цѣлями, то не можетъ быть явленій совершенно безцѣльныхъ. Такъ-какъ нравственное развитіе человѣчества составляетъ въ то-же



время развитіе органическое и безъ нашего органически-чувственного характера не было-бы *развитіемъ*, и такъ какъ живыя тѣла въ то-же время матеріальны и механичны, то поэтому и безжизненные тѣла, хотя они и должны быть объясняемы не прибѣгая къ понятію цѣли, все-таки не могутъ быть безцѣльны; въ противномъ случаѣ не было-бы сплошной связи всѣхъ явленій, не было-бы единства чувственного міра, не было-бы единства времени и пространства, подѣ которымъ мы разумѣемъ здѣсь не замкнутое единство въ смыслѣ цѣлости, но противоположность тѣмъ безчисленнымъ, независимымъ другъ отъ друга мірамъ, которые признавалъ Лейбницъ, и которымъ Кантъ еще придавалъ значеніе въ своихъ первыхъ опытахъ, но затѣмъ отнесъ вмѣстѣ съ ученіемъ о монадахъ къ „сказкамъ изъ чудесной страны метафизики“. Въ своемъ разсмотрѣніи міра мы идемъ отъ безжизненнаго къ живому, отъ живого къ моральному; мы видимъ, какъ изъ неорганическаго міра истекаетъ органической, изъ послѣдняго—человѣчество и нравственный міровой порядокъ, и наше міросозерцаніе распалось бы на части, если-бы мы въ первой стадіи мірового развитія абсолютно отвергли значеніе цѣлей, затѣмъ во второй стадіи должны-бы были признать необходимость прибѣгать къ понятіямъ цѣлей, и наконецъ въ третьей открыли-бы ихъ реальность. Не таковъ смыслъ кантовскаго ученія. Оно отрицаетъ не значеніе цѣлей, но только ихъ теоретическую или естественно-научную познаваемость въ мірѣ вещественномъ, а также и органическомъ; оно признаетъ ихъ въ мірѣ нравственномъ, такъ какъ здѣсь дѣйствительность цѣлей непосредствен-

но явствуетъ изъ самой воли. Матерія дѣлаетъ цѣли непознаваемыми, воля напротивъ—познаваемыми. Цѣли составляютъ внутреннія причины; но матерія пространственна и, какъ пространство, имѣетъ существованіе внѣшнее; все находящееся въ ней, находится одно внѣ другого и стоитъ во внѣшнихъ отношеніяхъ — поэтому въ ней нѣтъ никакихъ *познаваемыхъ* внутреннихъ причинъ. Это имѣетъ значеніе по отношенію къ внѣшнимъ явленіямъ вообще, слѣдовательно по отношенію ко всѣмъ тѣламъ, равнымъ образомъ и органическимъ, которыя только потому требуютъ цѣлесообразнаго обсужденія, что они сами себя формируютъ, производятъ и размножаютъ, т. е. потому, что они *развиваются*.

Единство міра есть въ то-же время и единство мірового развитія: поэтому *конечная цель*, открывающаяся въ нравственномъ порядкѣ вещей и составляющая его явную тему, должна въ то-же время имѣть значеніе *принципа*, лежащаго въ основѣ естественнаго порядка вещей, но ни въ одномъ изъ его явленій непознаваемаго. Эта конечная цѣль есть свобода. Сообразно съ этимъ мы должны разсматривать все міровое развитіе какъ *явленіе свободы*, чувственный міровой порядокъ какъ явленіе нравственнаго, и вмѣстѣ съ этимъ восходить на ту высоту созерцанія, на которой разрѣшается загадка міра и открывается сущность вещей, остающаяся навсегда скрытой для нашего познанія въ собственномъ смыслѣ.

### 3. Міровое развитіе какъ явленіе вещей въ себѣ.

Такимъ образомъ въ кантовскомъ ученіи о развитіи объединяются двѣ другія основныя черты критической

философии: учение о познании и учение о свободѣ, или, что то-же, понятіе природы и понятіе свободы. Критика разума находитъ свое завершеніе въ телеологическомъ разсмотрѣннн міра и, выполняя послѣднее, достигаетъ систематическаго взгляда на вещи. Слѣдствія, нами выведенныя, строго держатся пути кантовскаго ученія и выражены такъ, что философу никоимъ образомъ не приписываются и не навязываются положенія, которыхъ онъ самъ не высказалъ и не утвердилъ въ своемъ ученіи. Онъ училъ о единствѣ міра и развитіи вещей, объ идеальномъ значеніи органической и реальномъ—нравственной цѣлесообразности, о свободѣ какъ нравственной конечной міровой цѣли и умопостигаемомъ характерѣ свободы, и вещь въ себѣ призналъ равной умопостигаемому характеру. Цѣлесообразность, каковой бы рода она ни была, состоитъ въ согласіи вещи съ нѣкоторою цѣлью или намѣреніемъ, предполагающимъ намѣренную дѣятельность, слѣдовательно дѣйствующую по цѣлямъ силу и полагающую цѣли способность, т. е. волю и свободу. Такое согласіе съ цѣлью или дано въ самой вещи и существуетъ въ дѣйствительности, или же нашему разуму кажется, что оно должно существовать: въ первомъ случаѣ оно предметно и *реально*, во второмъ составляетъ только наше необходимое представленіе и потому чисто *идеально*; цѣлесообразность перваго рода, есть цѣлесообразность *нравственная*, второго—*органическая* или *естественная*. Такъ какъ, далѣе, безъ цѣли или намѣренія, т. е. безъ воли или свободы, цѣлесообразность совершенно не можетъ ни существовать, ни быть представляема, и такъ какъ всякое раз-

витіе должно разсматривать какъ цѣлесообразное, то послѣднее имѣетъ значеніе явленія свободы или вещи въ себѣ. Иначе сказать: міровое развитіе состоитъ въ естественномъ и нравственномъ порядкѣ вещей, но второй составляетъ не просто высшую степень развитія перваго, но его *основу*; чувственный міръ не просто временно предшествуетъ нравственному, но есть его *феноменъ*. Короче сказать: все міровое развитіе или міровой порядокъ есть явленіе свободы.

Что дѣло дѣйствительно обстоитъ такъ, а не иначе, это Кантъ высказалъ въ своемъ ученіи о первенствѣ практическаго разума и утвердилъ въ своей „Критикѣ способности сужденія“. Онъ заявилъ, что тотъ сверхчувственный субстратъ нашего познающаго разума и всѣхъ явленій, — то сверхчувственное, которое мы должны подлагать подъ природу, какъ феноменъ, должно быть тождественно со свободой. Вотъ дословно, что онъ говорить: „Однако должно-же быть основаніе для *единства* сверхчувственнаго, лежащаго въ основѣ природы, съ тѣмъ сверхчувственнымъ, которое практически заключаетъ въ себѣ понятіе свободы; понятіе такого единства, хотя оно ни теоретически, ни практически не достигаетъ познанія самого сверхчувственнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ не имѣетъ никакой собственной области, однако дѣлаетъ возможнымъ переходъ отъ способа мышленія по принципамъ перваго — къ мышленію по принципамъ втораго“ \*). То

---

\*) Критика способности сужденія. Введеніе II. Тамъ-же „Діалектика телеологической способности сужденія“, § 78. Ср. Ист. н. ф. Т. IV. Кн. VI. Гл. I и VI.

сверхчувственное „которое практически заключаетъ въ себѣ понятіе свободы“, есть по ученію нашего философа ни что иное, какъ конечная нравственная цѣль. Что согласно съ ней, или составляетъ съ ней одно и то-же, можетъ быть только самой конечной нравственной цѣлью, такъ какъ послѣдняя равна только самой себѣ. Поэтому, если говорится о „единствѣ сверхчувственнаго, лежащаго въ основѣ природы, съ тѣмъ сверхчувственнымъ, которое практически заключаетъ въ себѣ понятіе свободы“, то этотъ сверхчувственный субстратъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ самой конечной нравственной цѣлью. И если философъ говоритъ, что „должно-же быть *основаніе* для такого единства“, то подъ нимъ можно подразумѣвать только основу конечной нравственной цѣли, а эта основа есть единственно *воля* или *свобода*. Такимъ образомъ «сверхчувственное, лежащее въ основѣ природы» есть воля или свобода. Духъ и буквальный смыслъ ученія Канта не допускаютъ никакого другого толкованія. Далѣе, хотя мы не имѣемъ никакого теоретическаго познанія относительно свободы, какъ конечной нравственной цѣли, но имѣемъ познаніе практическое; о свободѣ-же, какъ сверхчувственномъ субстратѣ всѣхъ явленій, мы не имѣемъ познанія ни теоретическаго, ни практическаго, т. е. мы не можемъ составить себѣ никакого представленія относительно «основанія *единства* сверхчувственнаго, лежащаго въ основѣ природы, съ тѣмъ сверхчувственнымъ, которое практически заключаетъ въ себѣ понятіе свободы». Философъ говоритъ: должна существовать такая основа, понятіе которой позволяетъ намъ объединять принципъ природы съ прин-

ципами свободы, хотя мы ни теоретически, ни практически не достигаемъ познанія этой основы. Объединеніе природы и свободы состоитъ въ понятіи естественной свободы или цѣлесообразности, руководясь которыми мы должны разсматривать и обсуждать органическія явленія. Относительно естественной необходимости или механизма вещей мы имѣемъ познаніе теоретическое, о нравственной свободѣ—практическое, о свободѣ естественной — никакого, т. е. воля или свобода въ природѣ не познаваема, естественныя-же цѣли или конечныя причины, хотя представленіе о нихъ необходимо возникаетъ, познанію недоступны.

Всѣ явленія природы составляютъ проявленія силы: естественная свобода состоитъ въ свободѣ силы или потенціи, она есть свобода явленія или явленіе въ его свободѣ. Въ тѣлесномъ мірѣ эта свобода является намъ въ саморазвитіи тѣль, т. е. въ такихъ тѣлахъ, которыя сами себя формируютъ, производятъ и размножаютъ: это—*живыя* явленія природы, которыя намъ необходимо поэтому представлять и обсуждать по принципу объективной или внутренней цѣлесообразности. Необходимость такого способа разсмотрѣнія органической природы послужила темой, исполненной Кантомъ въ его „Критикѣ телеологической способности сужденія“. Есть еще другое свободное разсмотрѣніе вещей, въ которомъ свобода составляетъ не цѣль или проблему нашу, а наше *состояніе*, гармоническое состояніе нашихъ духовныхъ силъ, въ которомъ мы не желаемъ познавать и изслѣдовать явленія, но оставляемъ ихъ свободными и воспринимаемъ въ чисто созерцательномъ наслажде-

ни. Такому вполне свободному, независимому и нестѣсненному никакими интересами состоянію нашего представленія соотвѣтствуетъ свободное явленіе, т. е. явленіе въ его совершенной свободѣ: оно составляетъ предметъ нашего чистаго удовольствія, который мы рассматриваемъ какъ прекрасный или возвышенный. На принципъ такой субъективной цѣлесообразности явленій основывается нашъ способъ эстетическаго разсмотрѣнія, послужившій Канту темой его «Критики эстетической способности сужденія». Его изслѣдованіе ограничилось анализомъ нашего эстетическаго сужденія или нашего представленія въ состояніи свободы. Недоставало, чтобы былъ выясненъ также и коррелятъ нашего эстетическаго разсмотрѣнія, именно *явленіе въ состояніи своей свободы*. Этотъ дополнительный шагъ впередъ сдѣлалъ Шиллеръ, который, какъ никто другой до Шопенгауера, способствовалъ распространенію кантовской эстетики, не оставляя основоположеній критической философіи. Если свобода есть высшій законъ нашего разума и, какъ таковой, лежитъ также и въ основѣ всего строя нашего познанія, законамъ котораго (законамъ разсудка) подчиненъ чувственный міръ, то мы должны представлять свободу также и въ явленіяхъ, и такое явленіе въ его свободѣ есть красота. Нигдѣ не высказалъ Шиллеръ своей кантовской точки зрѣнія и того, въ чемъ онъ пошелъ далѣе, болѣе мѣтко и энергично, какъ въ немногихъ словахъ одного изъ тѣхъ писемъ къ Кёрнеру, которыя представляютъ его эстетическія идеи въ ихъ непосредственной свѣжести. Они доказываютъ, какъ глубоко понималъ онъ критическую философію. «Конечно ни

одинъ смертный не произносилъ болѣе великаго слова, чѣмъ это выраженіе Канта, составляющее въ то-же время содержаніе всей его философіи: «опредѣляя себя изъ самого себя», равно какъ въ теоретической философіи: «природа подвластна законамъ разсудка». Эта великая идея сіяетъ намъ въ нѣкоторыхъ явленіяхъ природы, и мы называемъ эти явленія *красотою* \*)).

Мы не изслѣдуемъ пока, не стоятъ-ли кантовскія ученія о познаніи и развитіи въ противорѣчьи другъ съ другомъ. Въ первомъ вещи въ себѣ совершенно непознаваемы и совершенно отличны отъ явленій, во второмъ, напротивъ, мы находимъ явленіе свободы. вмѣстѣ съ цѣлью вступаетъ въ явленія воля, а съ ней свобода, умопостигаемый характеръ или вещь въ себѣ, и выступаетъ все яснѣе и яснѣе, чѣмъ выше идетъ развитіе вещей. Мировое развитіе въ ученіи нашего философа имѣетъ значеніе явленія и возрастающаго раскрытія свободы. Что не ясно еще или совершенно скрыто въ механическомъ мірѣ, то въ мірѣ органическомъ проявляется уже настолько широко, что мы не можемъ въ совершенствѣ изслѣдовать жизненныхъ явленій безъ представленія ихъ внутренней цѣлесообразности; въ мірѣ нравственномъ оно вполнѣ раскрыто и находится на лицо. Въ органическомъ развитіи міра мы еще только считаемся съ цѣлью, въ мірѣ нравственномъ она составляетъ самую суть.

---

\*) Переписка Шиллера съ Кёрнеромъ. Письмо отъ 18 февр. 1793. Вышеупомянутыя письма, написанныя въ Іенѣ, слѣдующія: отъ 25 янв., 8, 18, 23 и 28 февраля 1793 г.



Между тѣмъ между обоими ученіями, какъ они представлены въ духѣ нашего философа, нѣтъ никакого противорѣчія, но глубокое согласіе. Противъ возраженія, что согласно съ его ученіемъ о познаніи вещи въ себѣ остаются совершенно темными, —напротивъ согласно съ его ученіемъ о развитіи они являются все болѣе и болѣе познаваемыми, Кантъ могъ-бы защититься, уже своимъ различеніемъ способовъ познанія. Онъ могъ-бы отвѣтить, что вещи въ себѣ становятся для насъ ясными лишь настолько, насколько онѣ *практически* познаваемы, *теоретически* - же онѣ никогда не были-бы познаваемы. Всякое явленіе, какъ объектъ познанія, составляетъ членъ въ общей связи всѣхъ вещей, —всякое имѣетъ въ нашемъ представленіи міра свое опредѣленное время и свое опредѣленное мѣсто, ни одно не мыслимо безъ вещи въ себѣ, лежащей въ основѣ всѣхъ явленій, ни въ одномъ эта вещь въ себѣ не познаваема и нигдѣ не проявляется, т. е. она проявляется не такъ, чтобы мы могли встрѣтить ее въ нашемъ познаніи вещей и сказать: „вотъ она“. Чтобы познать явленіе, мы должны его анализировать, разчленивать, разрѣшить на его познаваемые факторы и вывести его изъ ихъ сложенія. Но среди этихъ факторовъ нѣтъ ни вещи въ себѣ, ни творческой или производящей основы явленія; она не является, такъ какъ она производитъ явленіе. Она не является и въ развитіи вещи, такъ какъ она не исчерпывается ни въ одной формѣ или степени развитія и не переходитъ въ нихъ, —она можетъ лишь *открываться*, но не *являться*; но и открываясь, она остается вѣчно скрытой, какъ намѣреніе въ поступкѣ, какъ

геній художника въ его произведеніи, какъ воля къ жизни или внутренняя жизненная цѣль въ организмѣ, сила въ дѣйствии, Богъ въ мірѣ. Нѣчто является — это значить собственно: оно такимъ образомъ содержится въ объектѣ, что можетъ быть получено и найдено въ его анализѣ. Но самый старательный анализъ ни въ одномъ явленіи не можетъ найти или открыть основанія, *почему и для чего* оно существуетъ, т. е., другими словами, его внутреннѣйшей сущности. Не надо тяготиться этимъ вопросомъ, и въ опытномъ познаніи и такъ называемой точной наукѣ имъ вполне возможно даже совсѣмъ не заниматься; имъ можно также совершенно пренебречь, какъ вопросомъ празднымъ; только потому, что онъ никогда не подъ силу для самыхъ глубокихъ мыслителей изъ всѣхъ философовъ, интересующихся загадкой міра. За то кантовское различеніе вещей въ себѣ и явленіи и ученіе о непознаваемости первыхъ путемъ научнаго анализа вторыхъ навсегда сохраняетъ свой глубокой смыслъ.

Вопросъ о вещи въ себѣ, какъ основѣ всѣхъ явленій, снова приводитъ насъ къ *Первоосновѣ* вещей, которая по ученію Канта не можетъ открываться намъ ни изъ одного явленія, каково бы оно ни было, но открывается единственно изъ конечной цѣли міра, т. е. изъ цѣли, которую нашъ разумъ въ силу своего освобожденія отъ представляемаго нами (чувственнаго) міра полагаетъ самъ себѣ и осуществляетъ въ очищеніи воли. Въ этомъ смыслѣ человекъ можетъ имѣть значеніе конечной цѣли міра. „Только способность желанія, но не та, которая дѣлаетъ его зависимымъ отъ природы (черезъ чувствен-

ныя побужденія),—не та, въ разсужденіи которой достоинство его бытія оцѣнивается по тому, что онъ получаетъ и чѣмъ наслаждается, а напротивъ то достоинство, которое онъ одинъ можетъ дать самому себѣ и которое состоитъ въ томъ, что онъ дѣлаетъ, какъ и по какимъ принципамъ поступаетъ, не какъ членъ природы, но въ свободѣ своей способности желанія, т. е. *добрая воля*,—вотъ то, черезъ что бытіе его приобретаетъ абсолютное достоинство и въ отношеніи къ чему бытіе міра можетъ имѣть нѣкоторую конечную цѣль<sup>\*)</sup>). Нашъ философъ думаетъ также, какъ и нашъ поэтъ: „Наслажденіе унижаетъ“. „Дѣло — все, слова — ничто!“ Съ такимъ признаніемъ гётевскій Фаустъ подымается на послѣднюю ступень своего очищенія.

Если-бы цѣль нашего бытія состояла въ счастіи или постоянномъ пользованіи удовольствіями, если-бы мы являлись въ міръ только затѣмъ, чтобы искать наслажденій, то нынѣшній пессимизмъ, вдохновляемый погоней за наслажденіемъ нынѣшнимъ днемъ, имѣлъ-бы полное основаніе, такъ какъ эта цѣль жизни остается недостижимой, а достигается совершенно обратное—сумма удовольствія гораздо меньше суммы неудовольствія, и скуки гораздо больше, чѣмъ наслажденія. Но нѣтъ ничего глупѣе и бессмысленнѣе такого счета, смотрящаго на удовольствіе и неудовольствіе, радость и печаль, какъ на статьи, которыя можно, какъ деньги, складывать и вычитать, чтобы, словно какъ въ дѣтской задачкѣ,

<sup>\*)</sup> Критика способности сужденія, § 86. Ср. Ист. н. ф. Т. IV. Кн. IV. Гл. VII. III и IV.

найти итогъ жизни. И пессимизмъ и оптимизмъ обыкновеннаго рода стоятъ на одной доскѣ: оба они *эвдемонистичны* и счастье считаютъ за единственное благо, достойное желанія. Пессимисты находятъ, что мiръ сотворенъ такъ скверно, что мы не достигаемъ этого блага и не наслаждаемся имъ, а только гоняемся за нимъ и алчемъ его, и такимъ образомъ осуждены на постоянныя муки Тантала,—бѣдствіе, больше котораго нельзя придумать. Оптимисты, напротивъ, находятъ, что мiръ и нашъ разумъ устроены такъ хорошо, что мы, при правильномъ познаніи и при соответствующемъ ему образѣ дѣйствія, можемъ составить себѣ счастливое состояніе жизни. Такъ какъ въ настоящее время очень много занимаются Кантомъ, то и о немъ подымаются споры, должно-ли его ученіе принимать въ смыслѣ пессимистическаго или оптимистическаго взгляда на жизнь. Уже то самое, что ставятъ подобный вопросъ и стараются дать на него положительный или отрицательный отвѣтъ, служить доказательствомъ, какъ мало знаютъ философа. Его ученіе не относится ни къ оптимизму, ни къ пессимизму, такъ какъ оно разсматриваетъ цѣль нашей жизни въ этомъ мiрѣ вовсе не съ эвдемонистической точки зрѣнія. Если-бы эта цѣль состояла въ счастіи, къ которому мы стремимся вслѣдствіе чувственныхъ побужденій нашей природы, то подобное счастливое состояніе, если-бы даже оно могло быть достигнуто въ самомъ полномъ объемѣ, оставило-бы нашу нравственную сущность пустой и неудовлетворенной, такъ какъ мы совсѣмъ упустили-бы *истинно человеческую* или *личную* цѣль жизни, которая не можетъ быть дана

намъ, но можетъ только полагаться нами самими, т. е. желаться\*). Цѣль человѣческаго существованія въ мірѣ состоитъ въ нашемъ нравственномъ саморазвитіи, которое обнимаетъ собою также и культуру со всей ея работой и неутомимо идетъ впередъ. Всякая разрѣшенная задача заключаетъ новыя задачи, подлежащія разрѣшенію. Здѣсь нѣтъ покойнаго довольства, которымъ мы могли бы наслаждаться сложа руки, нѣтъ ни одного мгновенія пріятнаго удовлетворенія; и однако все достойное человѣка удовлетвореніе должно находиться на этомъ пути свободнаго саморазвитія. Оно должно быть не найдено, а завоевано: „Лишь тотъ достоинъ жизни и свободы, кто ихъ борьбою достаетъ!“ Удовлетвореніе лежитъ не въ одномъ какомъ-либо моментѣ, но во всей полнотѣ жизни, какъ въ счастіи, такъ и въ мукѣ дѣянія. Кто идетъ по этой дорогѣ, къ тому болѣе непрístupна *Забота*, отбивающая охоту отъ всякаго удовольствія и разстраивающая человѣку всякое довольство жизни; лишь нравственно дѣйствующая сила не подавляетъ его, а только возвышаетъ. О цѣли и достоинствѣ человѣческой жизни Кантъ говоритъ въ концѣ своего телеологическаго міровоззрѣнія то-же самое, что Гёте въ концѣ своего Фауста. Не надо никакой магіи, чтобы освободить человѣка изъ рукъ заботы и всѣхъ злобныхъ духовъ міра:

Im *Weiterschreiten* find'er *Qual und Glück*,  
Er, unbefriedigt jeden Augenblick!

---

\*) Критика способности сужденія, § 83. Ср. Ист. н. ф. Т. IV, стр. 613 и слѣд.

Цѣль нашего нравственнаго саморазвитія—освобожденіе *отъ* міра. Если «человѣкъ, подчиненный нравственнымъ законамъ» имѣеть значеніе конечной цѣли міра, то эти законы должны имѣть значеніе міровыхъ законовъ, а порядокъ всѣхъ вещей—значеніе нравственнаго мірового порядка; въ такомъ случаѣ долженъ быть и нравственный Виновникъ міра или моральная *Первооснова* всѣхъ вещей, которою можетъ быть только творческая воля или *Богъ*. Такимъ образомъ телеологическое міровоззрѣніе Канта находитъ свое завершеніе въ нравственной телеологии, на которой основывается единственно возможное доказательство бытія Божія, въ реальности котораго нашъ философъ никогда не сомнѣвался, но возможность доказать которую онъ призналъ недѣйствительной и опровергъ въ своемъ ученіи о познаніи, и которую онъ съ полнѣйшей достовѣрностью призналъ въ своемъ ученіи о свободѣ и о вѣрѣ. Безъ воли, какъ Первоосновы міра, нѣтъ въ немъ ни свободы, ни цѣли, ни развитія \*).

---

\*) Тамъ же. Т. IV. Кн. IV. Гл. VII.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

### Разборъ основныхъ кантовскихъ ученій.

Выяснивъ, въ чемъ состоятъ основныя ученія Канта, и установивъ между ними связь, мы получили правильное представленіе о характерѣ его системы въ духѣ ея автора. Она достаточно заключаетъ въ себѣ темъ, набросанныхъ философомъ просто въ очеркахъ или совершенно не оконченныхъ,—достаточно проблемъ, которыя онъ частію оставилъ безъ рѣшенія, частію объявилъ неразрѣшимыми. Отыскивать и дополнять пробѣлы, это дѣло учениковъ, желающихъ закончить и довершить дѣло учителя, оставивъ неприкосновенными его принципы. Напротивъ, попытка раздвинуть систему за ея границы и продолжить ее тамъ, гдѣ Кантъ остановился и видѣлъ предѣлъ философіи, составляетъ задачу, подлежащую разрѣшенію путемъ развитія и преобразованія кантовскаго ученія. Но для того, чтобы обосновать такую задачу, мы должны изслѣдовать прежде, тверды ли его принципы въ той формѣ, въ какой далъ ихъ философъ, согласны ли между собою его основныя положенія, не противорѣчатъ ли они самимъ себѣ или другъ другу.

### I. РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ О ПОЗНАНІИ.

#### 1. Противорѣчіе въ критикѣ разума.

Прежде всего мы обратимся къ ученію о познаніи, составляющему тему собственно критики разума. И здѣсь нашъ первый вопросъ будетъ таковъ: свободенъ-

ли отъ противорѣчій въ самой критикѣ разума характеръ трансцендентальнаго или критическаго идеализма, основаніемъ котораго Кантъ стяжалъ себѣ славу Коперника философіи? Основное значеніе этой новой системы стоитъ внѣ вопроса, но не такова она въ своемъ послѣдовательномъ утвержденіи. Мы разумѣемъ, какъ сейчасъ пойметъ свѣдущій читатель, тотъ пунктъ, въ которомъ состоитъ то основное различіе между первымъ и вторымъ изданіемъ критики разума, о которомъ такъ много толковали, и которое такъ оспаривали, и которое мы уже сдѣлали предметомъ весьма подробнаго и точнаго разбора въ заключительномъ разсужденіи третьяго тома исторіи философіи. Настоящая задача, имѣющая дѣло съ обсужденіемъ кантовскаго ученія, заставляетъ насъ снова возвратиться къ этому столь важному пункту, при чемъ мы дѣлаемъ въ то-же время ссылку на упомянутое сочиненіе \*).

Хорошо, когда самый вопросъ ставится на столько кратко и точно, какъ только возможно. Трансцендентальный идеализмъ учить: всѣ наши явленія или объекты опыта — *только представленія*, а не что-либо отъ нихъ независимое. Что таковы внутреннія явленія, объ этомъ нечего и спорить. Рѣчь идетъ такимъ образомъ только относительно явленій *внѣшнихъ*: это — вещи внѣ насъ, явленія въ пространствѣ, слѣдовательно тѣла или матерія. Кантъ долженъ былъ учить и училъ безо всякой двусмысленности въ „Паралогизмахъ чистаго разума“, какъ они содержатся въ первомъ изданіи критики

---

\*) Ист. в. ф. Т. III. Кн. II. Гл. XVI (послѣдняго нѣмецкаго изданія).



разума, что матерія есть простое представленіе. Во второмъ изданіи онъ даетъ „Опроверженіе идеализма“, въ которомъ учитъ, что матерія не есть простое представленіе. Вотъ пунктъ, о которомъ идетъ рѣчь. Мы видимъ въ ученіи Канта противорѣчіе, котораго не можетъ отвергнуть, въ смыслѣ и буквальной значеніи подлинныхъ мѣстъ, никакое искусство толкованія.

Вотъ эти подлинныя мѣста. Первое изданіе критики разума учитъ въ „Паралогизмахъ чистаго разума“ и въ „Разсужденіи о суммѣ чистаго ученія о душѣ“ слѣдующимъ образомъ: „Въ трансцендентальной эстетикѣ мы несомнѣнно доказали, что тѣла составляютъ только явленія нашего внѣшняго чувства, а не вещи сами въ себѣ“. „Подъ трансцендентальнымъ идеализмомъ всѣхъ явленій я разумѣю систему, сообразно съ которой мы смотримъ на всѣ явленія вообще, какъ на простыя представленія, а не какъ на вещи сами въ себѣ“. О трансцендентальномъ идеалистѣ говорится: „Такъ какъ онъ матерію и даже ея внутреннюю возможность считаетъ только явленіемъ, которое, отдѣльно отъ нашей чувственности, есть ничто, то она является у него только нѣкоторымъ родомъ представленій (воззрѣніемъ), называемыхъ внѣшними, не потому, чтобы они относились къ предметамъ *внѣшнимъ самимъ въ себѣ*, но потому, что они относятъ ощущенія къ пространству, въ которомъ все существуетъ одно внѣ другого, само-же пространство существуетъ въ насъ. За такой трансцендентальный идеализмъ мы высказались уже въ началѣ“. „Итакъ внѣшніе предметы (тѣла) составляютъ только явленія, т. е. ничто иное, какъ нѣкоторый родъ моихъ пред-

ставлений, предметы которых составляют нечто только через эти представления, отдѣльно-же отъ нихъ — ничто“. „Ясно, что если я устранию мыслящій субъектъ, то долженъ исчезнуть весь тѣлесный міръ, такъ какъ онъ—только явленіе въ области чувственности нашего субъекта и нѣкоторый родъ его представлений“ \*).

По ученію нашего философа субстанція познаваема только черезъ ея постоянство, а это постоянство познаваемо только въ такомъ явленіи, которое во всякое время наполняетъ пространство. Сообразно съ этимъ *матерія* есть единственно познаваемая субстанція, какъ единственно постоянное во всѣхъ объектахъ. Второе изданіе критики разума въ своемъ опроверженіи идеализма учитъ буквально: „Слѣдовательно воспріятіе такого постоянства возможно только черезъ вещь внѣ меня, а не черезъ простое *представленіе* вещи внѣ меня“ \*).

Такимъ образомъ, что касается вещей внѣ насъ, т. е. тѣлъ или матеріи, то въ первомъ изданіи критики Кантъ учитъ: «что внѣшніе предметы (тѣла) составляютъ нечто только черезъ наши представления, отдѣльно-же отъ нихъ — ничто»; во второмъ изданіи напротивъ: «что воспріятіе матеріи возможно только черезъ вещь внѣ меня, а не черезъ простое представленіе вещи внѣ меня». Въ первомъ случаѣ онъ учитъ: что вещи внѣ насъ—только представленія, во второмъ наоборотъ: что онѣ *не* только представленія; въ первомъ—что вещи внѣ насъ составляютъ нечто

---

\* ) Критика ч. раз. (стр. 306, 313, 315, 324).

только черезъ наши представленія, а отдѣльно отъ нихъ—ничто; здѣсь—что онѣ составляютъ нѣчто вовсе не черезъ наши представленія, а независимо отъ нихъ, что слѣдовательно наши представленія вещей внѣ насъ и сами вещи должны быть различны между собою, и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣднія должны быть предметами, независимыми отъ нашихъ представлений, т. е. вещами въ себѣ. Такъ какъ, далѣе, вещи внѣ насъ находятся въ пространствѣ, то и пространство должно быть также чѣмъ-то независимымъ отъ нашего представленія, а утверждать это значить то же, что въ самыхъ основахъ отречься отъ трансцендентальнаго идеализма и на полныхъ парусахъ вернуться въ старый догматизмъ. Въ своемъ обоснованіи трансцендентальнаго идеализма Кантъ является Коперникомъ философіи,—въ своемъ опроверженіи „психологическаго идеализма“ напротивъ—Птоломеемъ, или смѣщеніемъ изъ нихъ обоихъ, каковъ Тихо-де-Браге.

Противорѣчіе обоихъ изданій очевидно. Второе, въ которомъ долженъ-бы быть окончательно установленъ текстъ критики разума, содержитъ въ себѣ обоснованіе трансцендентальнаго идеализма и въ то же время опроверженіе идеализма, идущее съ нимъ совершенно въ разрѣзъ: здѣсь такимъ образомъ кантовская критика разума или ученіе о познаніи противорѣчить самому себѣ и при томъ *буквально*.

## 2. Происхожденіе противорѣчія.

Новое опроверженіе идеализма во второмъ изданіи критики, равно какъ и примѣчаніе и дополненіе въ

Prolegomena'хъ, были вызваны тѣми превратными пониманіями, которыя появились уже въ первой рецензіи главнаго сочиненія Канта и смѣшивали трансцендентальный идеализмъ новаго ученія съ догматическимъ идеализмомъ прежнихъ, особенно съ Берклеевскимъ. Нашъ философъ желалъ оградить свое сочиненіе отъ подобныхъ ложныхъ толкованій и для этого дать убедительное и наглядное доказательство полнѣйшаго различія между сущностью новаго идеализма и стараго. Первый обосновываетъ явленія и опытъ, второй, напротивъ, основывается на фактахъ внутренняго опыта, ради чего Кантъ и называетъ такой догматическій идеализмъ „эмпирическимъ“ или „психологическимъ“. Онъ нашелъ его развитымъ въ двухъ главныхъ формахъ. На основаніи нашего внутренняго опыта, доставляющаго намъ одни только представленія, эмпирической идеализмъ объявлялъ бытіе вещей внѣ насъ или сомнительнымъ, или невозможнымъ: первое дѣлалъ Декартъ, второе — Беркли; поэтому нашъ философъ назвалъ ученіе перваго — „проблематическимъ“, ученіе втораго — „догматическимъ идеализмомъ“.

Беркли имѣлъ совершенно ложное представленіе о пространствѣ; точно также какъ цвѣтъ, вкусъ и т. д. онъ относилъ его къ числу нашихъ ощущеній и потому считалъ представленіе пространства, независимое отъ впечатлѣній, чѣмъ-то невозможнымъ и совершенно мнимымъ. Онъ принялъ за содержаніе представленія то, что было его формой. Поэтому онъ отрицалъ бытіе вещей внѣ насъ. Кантъ имѣлъ полное право сказать:

„основаніе такого идеализма разрушено нами въ трансцендентальной эстетикѣ“ \*).

Оставалось такимъ образомъ только опровергнуть Декарта. Для этого слѣдовало доказать, что нашъ внутренний опытъ возможенъ только при предположеніи внѣшняго, состоящаго въ представленіи вещей внѣ насъ. Но такъ какъ всѣ представленія находятся въ насъ, а слѣдовательно и представленія вещей внѣ насъ, то надлежало доказать, что эти представленія возможны только при предположеніи *бытія* вещей внѣ насъ, что „представленіе матеріи возможно только *черезъ* вещь внѣ меня, а не черезъ простое *представленіе* вещи внѣ меня“. Именно такое направленіе приняло на указанномъ основаніи „опроверженіе идеализма“ во второмъ изданіи критики. Чтобы доказать бытіе вещей внѣ насъ, Кантъ сдѣлалъ внутренний опытъ зависимымъ отъ внѣшняго, а послѣдній зависимымъ отъ бытія вещей внѣ насъ, т. е. онъ сдѣлалъ бытіе вещей внѣ насъ независимымъ отъ нашего представленія, а послѣднее зависимымъ отъ перваго. Онъ допустилъ, что вещи внѣ насъ, тѣла и матерія составляютъ *вещи въ себѣ*. Такимъ образомъ на этомъ мѣстѣ Кантъ разрушилъ трансцендентальный идеализмъ, желая его защитить и оградить ото всякаго смѣшенія съ эмпирическимъ. Чтобы провести коренное различіе сущности перваго отъ сущности второго, онъ разорвалъ ихъ въ томъ пунктѣ, въ которомъ они оба согласны: они согласны въ томъ, что всѣ объекты

---

\*) Критика ч. раз.: Опроверженіе идеализма. Ср. Трансц. эстетику, Отдѣлъ I (Примѣчаніе I-го изданія).

нашего опыта суть явленія или представленія и, какъ таковыя, находятся въ насъ. Для того, чтобы показать теперь, что онъ можетъ доказать то, чего не могъ Декартъ, онъ ведетъ то-же самое доказательство, что и тотъ, и тѣмъ-же самымъ путемъ: онъ показываетъ, что наше представленіе тѣлъ возможно только подъ условіемъ независимаго отъ нашего представленія бытія тѣлъ. Именно такимъ-же образомъ доказывалъ Декартъ, что матерія или протяженная субстанція есть вещь въ себѣ, независимая отъ всякаго мышленія и представленія, и что пространство составляетъ независимый отъ всякаго мышленія и представленія атрибутъ этой вещи.

Это опроверженіе идеализма служитъ весьма замѣчательнымъ примѣромъ того, какъ легко даже такой сильный мыслитель, какъ Кантъ, оставляетъ въ *защитѣ* своего положенія свою собственную позицію ради того только, чтобы уничтожить всякое подозрѣніе въ согласіи съ нѣкоторыми родственными точками зрѣнія, противъ которыхъ онъ возстаетъ. Кантъ и Беркли учатъ, что пространство находится въ насъ, и что вещи внѣ насъ составляютъ наши явленія и представленія, а не что-либо независимое отъ нихъ. Кромѣ этого согласія, ученія обоихъ совершенно различны. По Беркли пространство—такое же ощущеніе, какъ цвѣтъ и вкусъ; по Канту оно—независимое отъ всякихъ ощущеній воззрѣніе. По Беркли пространство—данное содержаніе представленія, такъ-же какъ и всѣ наши впечатлѣнія; по Канту оно—необходимая форма представленія или основной законъ нашего представленія. Поэтому берклеевскій идеализмъ былъ опровергнутъ кантовской транс-

цендентальной эстетикой, и смѣшеніе обѣихъ точекъ зрѣнія совершенно неправильно и ложно. Кантъ справедливо отвергъ такое смѣшеніе и долженъ былъ бы этимъ удовольствоваться. Но онъ не хотѣлъ имѣть съ догматическимъ идеализмомъ Беркли совершенно ничего общаго и для того доказывалъ, что вещи внѣ насъ вовсе не составляютъ простыхъ представлений, и что матерія есть нѣчто независимое отъ нашихъ представлений. Беркли объявилъ матерію небывальщиной; и вотъ Кантъ доказывалъ ея реальность, какъ будто-бы матерія была вещью въ себѣ. Беркли говорилъ: пространство существуетъ въ насъ; и вотъ Кантъ сталъ доказывать, что оно существуетъ внѣ насъ. Вышло такъ, какъ говорится въ пословицѣ,— что онъ вылилъ и дѣтя изъ корыта.

### 3. Новое опроверженіе идеализма. Кантъ противъ Якоби.

Однако философъ не удовольствовался еще своимъ опроверженіемъ идеализма въ *текстѣ* второго изданія критики разума; онъ нашелъ себя вынужденнымъ снабдить также и *предисловіе* къ этому сочиненію длиннымъ примѣчаніемъ, которое должно было возобновить это опроверженіе, сдѣлать его какъ можно сильнѣе и разбить противника, выступившаго въ самое послѣднее время. Этимъ противникомъ былъ Фр. Г. Якоби со своими „Письмами объ ученіи Спинозы“ и своимъ „Разговоромъ о Давидѣ Юмѣ“; первыя появились два года спустя послѣ Prolegomena (1785), второй—въ одинъ годъ со вторымъ изданіемъ критики разума (1787), но нѣсколькими мѣсяцами раньше. Якоби утверждалъ, что мы не

можемъ доказать бытія вещей внѣ насъ, но можемъ знать о немъ только посредствомъ *опры*, такъ какъ это бытіе дѣлается для насъ яснымъ только чрезъ непосредственное откровеніе. Онъ противопологалъ такую точку зрѣнія не только всякому догматизму, но и всякому идеализму философіи, такъ какъ послѣдній вынужденъ считать вещи внѣ насъ за простыя представленія въ насъ. Этотъ упрекъ задѣвалъ и трансцендентальный идеализмъ.

Разумѣется Якоби понимаетъ подъ вещами внѣ насъ бытіе вещей, независимое отъ всѣхъ нашихъ представленій, т. е. вещи въ себѣ. Кантъ хотеть доказать противное: онъ хотеть доказать бытіе вещей внѣ насъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ Якоби утверждаетъ его непознаваемость. Такимъ образомъ и возникло то примѣчаніе, которое онъ вѣроятно въ видѣ дополненія включилъ въ свое предисловіе\*). Можно предвидѣть, что онъ во второй разъ покинетъ свою точку зрѣнія: онъ будетъ доказывать, что вещи внѣ насъ и составляютъ вещи въ себѣ. Дѣйствительно, нападеніе Якоби застало его такъ врасплохъ, что онъ разбиваетъ идеализмъ однимъ ударомъ. „Если можно еще считать идеализмъ невинною вещью по отношенію къ существенной цѣли метафизики (что на дѣлѣ вовсе не такъ), то всегда остается соблазномъ для философіи и общаго человѣческаго разума необходимость принимать бытіе вещей внѣ насъ (отъ которыхъ однако наше внутреннее чувство получаетъ весь матеріалъ для познанія) просто на вѣру, и невозможность представить достаточное опро-

---

\*) Критика ч. р. Предисловіе ко второму изданію (стр. XXX).



верженіе, если-бы кому вздумалось сомнѣваться въ этомъ существованіи“. Хотя онъ уже опровергъ идеализмъ и очистилъ себя отъ упрека въ немъ, но въ выраженіяхъ прежняго доказательства есть „нѣкоторая темнота“, которая теперь должна совершенно исчезнуть. Опроверженіе идеализма въ измѣненной формѣ ведется такъ, что мы не можемъ болѣе сомнѣваться, что вещи внѣ насъ принимаютъ теперь образъ вещей въ себѣ. Въ противномъ случаѣ его доказательство противъ „философіи въры“ Якоби не могло-бы имѣть никакого значенія.

Мы знаемъ, что по ученію нашего философа весь матеріалъ нашихъ знаній состоитъ въ нашихъ впечатлѣніяхъ или ощущеніяхъ, которыя мы не производимъ сами, а получаемъ,—которыя намъ даются и именно чрезъ вещи въ себѣ \*). Теперь новое примѣчаніе учитъ насъ, что *вещи внѣ насъ* составляютъ то, отъ чего „наше внутреннее чувство получаетъ весь матеріалъ для познанія“. Такимъ образомъ вещи внѣ насъ получаютъ значеніе вещей въ себѣ.

По ученію нашего философа среди объектовъ нашего познанія есть только одна субстанція—*матерія*, какъ единственно постоянный предметъ; какъ бытіе, наполняющее пространство, она составляетъ ничто иное, какъ внѣшнее явленіе или представленіе \*\*). Теперь, въ новомъ примѣчаніи, весьма настойчиво и курсивомъ утверждается совершенно противоположное: „это по-

\*) См. выше. Глава первая, III. 2.

\*\*\*) См. выше. Глава четвертая, I. 1.

стоянное не можетъ быть воззрѣнiемъ во мнѣ, такъ какъ всѣ основныя опредѣленiя моего бытiя, какiя могутъ быть во мнѣ найдены, суть представленiя и, какъ таковыя, сами предполагаютъ нѣчто постоянное, отъ нихъ независимое, по отношенiю къ которому можно было-бы опредѣлять ихъ смѣну, а вмѣстѣ съ тѣмъ и мое бытiе во времени, въ которомъ они смѣняются“. Такимъ образомъ нѣтъ никакого сомнѣнiя, что для того, чтобы опровергнуть всякiй идеализмъ и доказать бытiе вещей внѣ насъ, матерiи должно быть дано здѣсь значенiе чего-то независимаго отъ нашихъ представленiй, т. е. значенiе вещи въ себѣ.

Далѣе намъ снова показывается зависимость внутренняго опыта отъ внѣшняго и зависимость послѣдняго отъ бытiя вещей внѣ насъ: „къ этому можно присоединить еще слѣдующее замѣчанiе: представленiе чего-либо *постояннаго* въ бытiи не одинаково съ *постояннымъ представленiемъ*, такъ какъ оно можетъ быть весьма непостоянно и измѣнчиво, какъ и всѣ наши представленiя и даже самыя представленiя о матерiи, и однако относиться къ чему-то постоянному, что—слѣдовательно—должно быть вещью, независимой отъ всѣхъ моихъ представленiй и внѣшней“, и т. д. По ученiю нашего философа матерiя составляетъ 1) единственный *постоянный* объектъ и 2) простое явленiе или *представленiе*: она слѣдовательно есть единственное *постоянное представленiе* и, какъ таковая, совершенно одинакова съ представленiемъ чего-то постояннаго въ бытiи. Если это нѣчто постоянное, какъ учить новое примѣчанiе, „должно быть вещью, независимой отъ всѣхъ моихъ

представлений и внѣшней“; то матерія есть вещь въ себѣ. Съ тѣмъ-же правомъ мы могли-бы далѣе, сообразно съ означеннымъ примѣчаніемъ, различать также пространственное представленіе и представленіе пространства и должны-бы были признать пространство за предметъ отличный отъ нашего пространственнаго представленія и независимый отъ него, т. е. за вещь въ себѣ или свойство вещи въ себѣ. Такимъ образомъ пространство у Канта снова сдѣлается тѣмъ-же, чѣмъ оно было у Декарта.

Если различать представленіе и предметъ представленія такъ, какъ учить объ этомъ Кантъ въ своемъ опроверженіи идеализма и въ примѣчаніи къ своему предисловію, то трансцендентальный идеализмъ, а вмѣстѣ и всякая возможность объяснить согласіе между представленіемъ и предметомъ, т. е. познаніе, — и понять критику разума, должны быть оставлены. Поэтому Сигизмундъ Бекъ объявилъ этотъ способъ различенія между представленіемъ и предметомъ — невозможной точкой зрѣнія для пониманія критики разума и для правильнаго ея обсужденія. Такъ какъ представленіе можетъ быть согласно съ своимъ предметомъ только тогда, когда предметъ его есть также представленіе. Ту точку зрѣнія, для которой предметъ представленія не есть независимая отъ него вещь, но необходимый продуктъ представленія, Бекъ назвалъ „единственно возможной“ для пониманія критики разума и правильнаго ея обсужденія. Съ этой точки зрѣнія онъ комментировалъ сочиненія Канта, и притомъ, какъ онъ прямо говоритъ въ заглавіи своихъ сочиненій: „по соопыту Канта“. Это

весьма замѣчательный фактъ, который не должно пропускать или оставлять неизвѣстнымъ, когда желаютъ изслѣдовать и разрѣшить вопросъ объ истинномъ ученіи Канта и противорѣчащихъ ему мѣстахъ въ его сочиненіяхъ. Векъ очень хорошо зналъ эти противорѣчія и старался устранить ихъ слишкомъ легкимъ способомъ, полагая, что философъ ради большей удобопонятности говорилъ иногда языкомъ догматизма и обыкновеннаго сознанія. „Когда Кантъ говоритъ о предметѣ представленія какъ о вещи независимой отъ послѣдняго, то онъ говоритъ также, какъ напр. Коперникъ говоритъ о восходѣ и закатѣ солнца, по обыкновенному словупотребленію, не измѣняя въ то-же время своей точки зрѣнія“. Мы находимъ однако, что Кантъ въ тѣхъ мѣстахъ, которыя мы изслѣдовали, мѣняетъ свою точку зрѣнія на точку зрѣнія обыкновеннаго сознанія, такъ какъ онъ *учитъ*, что бытіе вещей внѣ насъ можно *доказать* въ томъ смыслѣ, въ какомъ его отрицаетъ догматическій идеализмъ и допускаетъ общій разсудокъ.

Кантъ доказалъ раньше бытіе вещей внѣ насъ совершенно въ соответствии съ трансцендентальнымъ идеализмомъ и притомъ такъ, что фактъ внѣшнихъ вещей, какъ онъ является обыкновенному сознанію былъ совершенно объясненъ. Онъ показалъ, почему бытіе вещей внѣ насъ *непосредственно* очевидно всякому чело-вѣческому сознанію, что не могло-бы имѣть мѣста, если-бы эти вещи были чѣмъ-либо инымъ кромѣ явленій или представленій. „Всѣ внѣшніе предметы (тѣла) составляютъ только явленія, и потому ничто иное, какъ нѣкоторый родъ моихъ представленій, предметы

которыхъ составляютъ нѣчто только чрезъ эти представленія, отдѣльно-же отъ нихъ—ничто. *Смодовательно* внѣшнія вещи существуютъ, такъ-же какъ равнымъ образомъ и я самъ существую—и то и другое по *непосредственному* свидѣтельству моего самосознанія, съ тѣмъ только различіемъ, что представленіе о себѣ самомъ, какъ о мыслящемъ субъектѣ, относится только къ внутреннему чувству, представленія же, обозначающія протяженныя сущности, также и къ внѣшнему. Я такъ-же мало вижу *необходимость дѣлать заключеніе о дѣйствительности* внѣшнихъ предметовъ, какъ и о дѣйствительности предмета моего внутренняго чувства (моихъ мыслей), такъ какъ и то и другое ничто иное какъ представленія, непосредственное ощущеніе (сознаніе) которыхъ служить въ то-же время и достаточнымъ доказательствомъ ихъ дѣйствительности“ \*). Это въ высшей степени важное и освѣщающее объясненіе находится въ *первомъ* изданіи критики разума, во второмъ оно опущено, и въ выноскахъ, которыя сдѣланы на его мѣстѣ, замѣнено фразой совершенно иного смысла, хотя и здѣсь въ концѣ критики рациональной психологіи дѣлается замѣчаніе, что внѣшніе и внутренніе предметы „различаются другъ отъ друга только тѣмъ, что одинъ является *внѣшнимъ* по отношенію къ другому; а то, что лежитъ въ основѣ матеріи какъ вещь сама въ себѣ, можетъ не имѣть такого различія“ \*\*).

\*) Критика ч. р. (1-е изд.): Критика четвертаго паралогизма тр. психологіи (стр. 315—316).

\*\*\*) Тамъ-же (2-е изд.): Заключеніе разбора психолог. паралогизма (стр. 333).

Кантъ даетъ во второмъ изданіи критики опроверженіе идеализма, въ которомъ *путемъ силлогизма* доказывается бытіе вещей внѣ насъ. Какъ будто онъ не выяснилъ уже съ критической точки зрѣнія существованія вещей внѣ насъ и не доказалъ съ убѣдительною ясностью, почему мы не имѣемъ необходимости *дѣлать заключенія* о дѣйствительности внѣшнихъ предметовъ. Упомянутый силлогизмъ въ краткомъ видѣ таковъ: нашъ внутренней опытъ зависимъ отъ внѣшняго, послѣдній зависимъ отъ бытія вещей внѣ насъ; слѣдовательно, вещи внѣ насъ независимы отъ нашего внутреннего опыта и не составляютъ простыхъ представленій.

Согласно съ основнымъ ученіемъ Канта, вещи въ себѣ слѣдуетъ строжайшимъ образомъ отличать отъ явленій, — слѣдовательно также и отъ вещей внѣ насъ, — и самымъ старательнымъ образомъ избѣгать смѣшенія тѣхъ и другихъ. Напротивъ, въ текстѣ и предисловіи второго изданія „Критики разума“ Кантъ даетъ опроверженіе идеализма въ томъ смыслѣ, что вещи внѣ насъ имѣютъ значеніе независимо отъ представленія, слѣдовательно какъ вещи въ себѣ; такимъ образомъ послѣднія смѣшиваются съ явленіями. Приписывать вещамъ въ себѣ реальность и причинность — это совершенно согласно съ кантовскимъ ученіемъ и предписывается его духомъ и содержаніемъ. Напротивъ, прилагать къ вещамъ въ себѣ теоретическую познаваемость (*эмпирическую* реальность) и *внѣшнюю* причинность — въ той-же мѣрѣ противорѣчитъ этому ученію. Вещи въ себѣ составляютъ причины нашихъ чувственныхъ впечатлѣній, но не *внѣшнія* причины, такъ какъ таковыми являются внѣшнія вещи или

явленія, которыя получаютъ свое начало изъ ощущеній, и слѣдовательно не могутъ производить ихъ. Такимъ образомъ совершенно ложно и превратно понимаютъ основы кантовскаго ученія, когда вещи въ себѣ считаютъ *внѣшними* причинами нашихъ чувственныхъ ощущеній. Такое пониманіе абсолютно отвергается трансцендентальнымъ идеализмомъ, но ему не препятствуетъ позднѣйшее „Опроверженіе идеализма“, и даже допускаетъ его настолько, что у Кантіанцевъ обыкновеннаго пошиба оно сдѣлалось самымъ обыкновеннымъ. Это—тотъ взглядъ, который не могли отвергнуть съ достаточной силой, какъ взглядъ антикантіанскій и бессмысленный, ни Фихте въ своемъ опроверженіи кантіанцевъ, ни поздѣе Шопенгауеръ въ своей „Критикѣ кантовской философіи“. Фихте говорилъ: „Пока Кантъ не объявитъ прямо, что *ощущеніе должно объяснять въ философіи изъ трансцендентальнаго предмета, существующаго внѣ насъ—въ себѣ*, до тѣхъ поръ я не повѣрю тому, что говорятъ намъ о Кантѣ эти толкователи. Если-же онъ сдѣлаетъ это, я скорѣе буду считать „Критику чистаго разума“ дѣломъ самаго страннаго случая, чѣмъ произведеніемъ человѣческой головы“ \*). Но одинаково ложнымъ и превратнымъ взглядомъ на кантовское ученіе будетъ и тотъ, когда у вещей въ себѣ отрицаютъ всякую реальность и причинность и считаютъ ихъ не болѣе, какъ простыми недѣйствительными понятіями, на томъ основаніи, что они не могутъ быть *внѣшними* причинами нашихъ ощущеній. Я подробно доказалъ, слѣдуя духу и бук-

---

\*) I. Г. Фихте. Второе введеніе въ Ученіе о наукѣ. № 6.

вальному смыслу кантовской системы, что нашъ философъ училъ и долженъ былъ учить о реальности и причинности вещей въ себѣ, но только эта реальность не эмпирическая, и эта причинность не чувственная и внѣшняя, а сверхчувственная и умопостигаемая: именно причинность *воли*. Развѣ по Канту воля и свобода—не вещь въ себѣ, и не реальность и дѣйствительность въ то-же время? Вещь въ себѣ по точному ученію Канта есть причина нашихъ ощущеній; вещь въ себѣ по точному ученію Канта есть воля. Какъ воля можетъ быть причиной нашихъ ощущеній, нашей чувственности и вообще свойствъ нашего разума? *Какъ?* Таковъ вопросъ, по Канту неразрѣшимый, въ которомъ Шопенгауеръ видѣлъ загадку міра—и хотѣлъ разрѣшить её своимъ ученіемъ о волѣ. И нынѣшняя исторія развитія организмовъ, исходящая отъ Дарвина, въ ея способѣ пониманія отношенія между функцией и органомъ считается съ этимъ факторомъ, который Шопенгауеръ назвалъ волей къ жизни \*).

## II. РАЗБОРЪ УЧЕНІЙ О СВОБОДѢ И РАЗВИТІИ.

### 1. Шопенгауеровская критика Кантовской философіи.

Шопенгауеръ въ своей „Критикѣ кантовской философіи“, основанной на второмъ изданіи его главнаго сочиненія, смотритъ на философію Канта, какъ на величайшее явленіе, какое когда-либо возникало въ исто-

\*) См. выше Глава первая III, 2 и Глава третья, I.



ріи філософіи. Сравнительно съ прежними системами, кантовское ученіе относится къ старой метафізикѣ, учившей о сущности вещей (Богъ, міръ и душѣ), такъ же, какъ истинное міровоззрѣніе относится къ ложному или какъ новая химія къ алхимистамъ. Даже самыя глубокомысленныя и идеалистичныя системы стараго времени, которыя, какъ напр. индійская религія и платоновская философія, достигли того взгляда, что нашъ чувственный міръ есть только представленіе и феноменъ, относятся къ кантовскому ученію такъ же, какъ истина неправильно обоснованная къ обоснованной правильно, или какъ геліоцентрическое міровоззрѣніе нѣкоторыхъ пифагорейцевъ къ міровоззрѣнію Коперника. И между тѣмъ кантовской философіи недостаетъ законченности и внутренняго согласія. Двѣ главныя заслуги ея сопровождаются двумя главными недостатками. Величайшая заслуга Канта состоитъ въ „различеніи явленія отъ вещи въ себѣ“, откуда становятся ясными: „полнѣйшая разница реальнаго и идеальнаго“ и только представляемое или феноменальное (слѣдовательно не дѣйствительное) бытіе нашего чувственнаго міра. Вторая его заслуга состоитъ въ „познаніи непреложнаго нравственнаго значенія человѣческаго дѣйствованія, какъ совершенно отличнаго и независимаго отъ законовъ явленій, еще объяснимаго сообразно съ послѣдними, но лишь какъ нѣчто непосредственно касающееся вещи въ себѣ“. \*)

---

\*) А. Шопенгауеръ: Міръ какъ воля и представленіе. Т. I. Приложение.

Первую основную ошибку Канта Шопенгауеръ находитъ въ томъ, что онъ не ясно различилъ познание воззрительное и абстрактное или умоазрительное, отчего произошла ужасная путаница, частію вслѣдствіе ложнаго смѣшенія того и другого, частію вслѣдствіе ложнаго противоположенія. Вслѣдствіе этого Кантъ отвергъ по отношенію къ разсудку воззрительное познание, какъ будто воззрительный міръ возможенъ безъ разсудка; вслѣдствіе того-же, онъ опредѣлилъ разумъ не какъ способность абстрактнаго или умоазрительнаго познанія путемъ сужденій и заключеній, но какъ способность принциповъ и нравственнаго дѣйствованія, между тѣмъ какъ разумъ познаетъ только правила; съ которыми сообразны благоразумные поступки. Нравственное или добродѣтельное и разумное или благоразумное все не одно и то-же: политика Маккиавелли не добродѣтельна, но благоразумна и разумна, а великодушное самопожертвованіе настолько-же добродѣтельно, насколько неблагоразумно. Изъ воззрительнаго познанія разсудка чрезъ способность рефлексіи или мышленія (разумъ) возникаетъ познание абстрактное. Поэтому воззрѣнія относятся къ понятіямъ такъ-же, какъ чувственные объекты къ мысленнымъ, или какъ „феномены“ къ „ноуменамъ“, но не какъ явленія къ вещамъ въ себѣ, такъ какъ абстрактныя понятія не представляютъ ничего другого кромѣ явленій. Что касается до того, что Кантъ счелъ различіе между феноменами и ноуменами равнымъ различію между явленіями и вещами въ себѣ и, соотвѣтственно этому, призналъ послѣднія за

ноумены, то это—грубое и роковое заблужденіе, вытекающее изъ его первой основной ошибки \*).

Вторая основная ошибка, самымъ яснымъ образомъ противорѣчащая основному идеалистическому воззрѣнію критики разума, состоитъ въ томъ, что вещь въ себѣ ложнымъ образомъ вводится какъ виѣшняя причина нашихъ ощущеній. Ложно не—признание вещи въ себѣ какъ необходимой для даннаго явленія, а тотъ способъ пониманія ея, какимъ страдаетъ второе изданіе критики съ ея „Опроверженіемъ идеализма“. „Пусть никто не воображаетъ, что онъ знаетъ „Критику чистаго разума“ и имѣетъ ясное понятіе о кантовскомъ ученіи, если онъ читалъ её только во второмъ или одномъ изъ послѣдующихъ изданій; это совершенно невозможно, такъ какъ онъ читалъ только изуродованный, испорченный, нѣкоторымъ образомъ поддѣльный текстъ!“\*\*)

Считать вещь въ себѣ сообразно съ закономъ причинности *внѣшней* причиной нашихъ ощущеній, значитъ противорѣчить основному идеалистическому воззрѣнію кантовскаго ученія. Совершенно отвергать вещь въ себѣ или отрицать ея реальность, т. е. характеръ первосущаго, значитъ отрицать все кантовское ученіе или совершенно не признавать его. Шопенгауеръ неправильно приписывалъ подобный взглядъ на кантовскую систему, который онъ назвалъ „безсмысленной болтовней“, философу Фихте, который, подобно Шопенгауеру, утверждалъ, что послѣдовательная критика разума ни-

\*) Ср. Шопенгауэръ. Тамъ-же, стр. 513, 517, 563—66, 610—614.

\*\*) См. Тамъ-же, стр. 515—17.

когда не можетъ учить о *внѣшнемъ* существованіи и о причинности вещи въ себѣ \*), и, такъ-же какъ и онъ, отрицалъ ея непознаваемость въ томъ смыслѣ, что вещь въ себѣ должна *непосредственно* познаваться и познается въ нашемъ самосознаніи, и именно какъ *воля*.

Намъ нѣтъ интереса ближе слѣдить за критикой Шопенгауера въ отношеніи къ кантовскому ученію о познаніи, такъ какъ это должно повести къ разбору его собственнаго ученія, которое сообразно съ своимъ различіемъ разсудка и разума, воззрительнаго познанія перваго и отвлеченнаго познанія втораго, считаетъ необходимымъ совершенно оставить кантовское ученіе о категоріяхъ разсудка и постулатахъ разума. Въ обоихъ главныхъ пунктахъ, составляющихъ характеръ кантовской системы,—именно въ ученіи объ идеальности всѣхъ явленій (объектовъ) и реальности вещи въ себѣ, совершенно независимой и отличной отъ всѣхъ явленій, онъ согласенъ съ Кантомъ и соотвѣтственно съ этимъ принципомъ старался построить свою собственную систему—„Міръ какъ воля и представленіе“. Мы должны согласиться съ нимъ въ этомъ взглядѣ на основоположенія кантовской философіи, и въ томъ, что смѣшеніе явленій и вещей въ себѣ противно этимъ основоположеніямъ, а также въ томъ, что вещи въ себѣ смѣшиваются съ явленіями, когда имъ придаютъ значеніе вещей внѣ насъ и внѣшнихъ причинъ нашихъ ощущеній, и въ томъ, что въ „Опроверженіи идеализма“, какъ оно находится во второмъ изданіи критики, вещи внѣ насъ появляются какъ нѣчто независимое отъ всякаго представле-

\*) См. выше, стр. 305.

нія, и слѣдовательно какъ вещи въ себѣ. Но когда Шопенгауеръ, какъ это происходитъ на самомъ дѣлѣ, считаетъ совершенно несомѣстимой съ кантовскимъ ученіемъ не только *внимною* причинность вещей въ себѣ, но и вообще ихъ причинность, такъ какъ по его мнѣнію согласно съ этимъ ученіемъ понятие причинности вообще не приложимо къ вещамъ въ себѣ, то мы не можемъ согласиться съ нимъ—ни въ томъ, что такой взглядъ заключаетъ указанное имъ противорѣчіе,—ни въ томъ, что первое изданіе критики можно назвать свободнымъ отъ *этого* противорѣчія, еслибы таковое было. Что вещи въ себѣ составляютъ сверхчувственный субстратъ или скрытую первооснову свойствъ нашего разума, слѣдовательно также и нашихъ ощущеній и чувственнаго міра, это — ученіе, про которое самъ Кантъ сказалъ, что „его постоянно утверждаетъ его критика“. Ему и на умъ не приходило, примѣнять къ вещамъ въ себѣ временную или чувственную причинность: ихъ причинность внѣвременная или умопостигаемая, точно такъ-же какъ ихъ реальность состоитъ не во временномъ, а во внѣвременномъ бытіи \*). Если Шопенгауеръ не хочетъ признавать никакой другой причинности кромѣ временной, то это его дѣло и должно имѣть мѣсто въ изложеніи и разборѣ его ученія, съ которымъ мы въ настоящее время не имѣемъ дѣла. Онъ осуждаетъ Канта за то, что тотъ приписываетъ вещамъ въ себѣ причинность. Но затѣмъ онъ-же хвалитъ его за то, что онъ признаетъ ихъ *реальность*? Ему самому

\*) См. выше. Глава первая, III, 2 и Глава вторая, II.

было довольно трудно и такъ-таки и не удалось признать за вещь въ себѣ (волей) существование и отвергнуть ея причинность. Показавъ, въ какихъ пунктахъ я согласенъ съ Шопенгауеромъ относительно разницы между обоими изданіями критики разума и противорѣчій въ кантовскомъ ученіи, я долженъ пожелать, чтобы въ этомъ вопросѣ не упустили изъ виду тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ я съ нимъ расхожусь.

## 2. Связь между ученіемъ о познаніи и ученіемъ о свободѣ.

Кантовское ученіе о познаніи, поскольку оно страдаетъ указаннымъ раеногласіемъ, противорѣчитъ ученію о свободѣ. Безъ такого противорѣчія оно обосновывало-бы возможность свободы, и притомъ одно *оно* изъ всѣхъ системъ,—такъ какъ нѣтъ никакого сомнѣнія, что сообразно съ этимъ ученіемъ вещь въ себѣ, совершенно отличная отъ всѣхъ явленій, совершенно независимая отъ времени и пространства, есть свобода или *воля* и не можетъ быть ничѣмъ инымъ. Мы уже настолько подробно изложили и выяснили этотъ пунктъ, что можемъ не обосновывать его снова и не приводить въ подтвержденіе отдѣльныхъ мѣстъ изъ Канта \*). Три главныхъ критическихъ сочиненія должны служить ясными документами этого ученія: „Критика чистаго разума“—въ своемъ ученіи объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ, „Критика практическаго разума“—въ своемъ ученіи о реальности свободы и первенствѣ воли,

---

\*) См. выше. Глава вторая, II.

и „Критика способности сужденія“—въ своемъ ученіи о естественной цѣлесообразности и внутреннихъ цѣляхъ природы, и о конечной нравственной цѣли и Первоосновѣ міра. Послѣ того, какъ Кантъ такъ ясно и подробно изложилъ связь своего ученія о познаніи съ ученіемъ о свободѣ, или, что то-же, тождество вещи въ себѣ и воли, мы не можемъ вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ думать, что это дѣло оставалось для него темнымъ, подобно предчувствію, и что онъ признавалъ вещь въ себѣ за волю не съ убѣжденіемъ философа, а какъ „добрый человѣкъ, который въ своемъ темномъ влеченіи сознаетъ истинный путь“. „Поэтому я полагаю, говоритъ Шопенгауеръ, хотя этого нельзя доказать, что Кантъ всякій разъ, когда онъ говорилъ о вещи въ себѣ, въ темнѣйшей глубинѣ своего духа подразумѣвалъ волю“ \*). Но послѣ того, какъ Шопенгауеръ самъ призналъ величайшими заслугами нашего философа его „различеніе явленія отъ вещи въ себѣ“ и „познаніе непреложнаго нравственнаго значенія человѣческаго дѣйствованія, какъ чего-то такого, что непосредственно касается вещи въ себѣ“ и назвалъ его ученія о пространствѣ и времени и объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ „двумя алмазами въ коронѣ кантовской славы“, мы должны видѣть въ только-что упомянутомъ выраженіи не только недостаточную оцѣнку и уменьшеніе заслугъ Канта, но и явное противорѣчіе съ его-же собственными словами. Кантъ зналъ, чему училъ, когда понималъ вещи въ себѣ какъ *идеи*,—идеи

\*) Міръ какъ воля и представленіе. Т. I. Крит. Кант. философіи (стр. 599).

какъ *цѣли*, —цѣли какъ *опредѣленія воли*, а самую волю какъ *свободу*, которая съ непосредственной и полнѣйшей достовѣрностью открывается намъ въ нашей собственной нравственной сущности, но въ то-же время необходимо должна быть тождественна съ «тѣмъ сверхчувственнымъ, которое мы должны класть въ основаніе природы, какъ феномена», т. е. съ вещью въ себѣ \*).

### 3. Противорѣчіе въ ученіи о свободѣ.

Между послѣдовательнымъ ученіемъ Канта о познаніи и его ученіемъ о свободѣ нѣтъ никакого противорѣчія, но самая тѣсная и глубокая связь, въ открытіи и выясненіи которой состоитъ безсмертная заслуга творческаго духа, дѣлающая кантовскую философію тѣмъ, чѣмъ она есть.

Ученіе о свободѣ требовало нравственнаго ученія, которое никоимъ образомъ не смѣшивалась-бы съ ученіемъ о счастіи и стояло-бы выше всякаго рода эвдемонистическаго взгляда на жизнь, а потому и выше всякаго спора между оптимизмомъ и пессимизмомъ. Кантъ, хотя и построилъ такую мораль, дѣлая различіе между добродѣтелью и счастіемъ, но въ своемъ ученіи о высшемъ благѣ не установилъ еѣ твердымъ образомъ, связавъ добродѣтель и счастіе, и чрезъ это отвергъ еѣ въ самой основѣ. Послѣ того какъ въ ученіи о нравственности эвдемонистическая цѣль жизни была исключена черезъ замѣну ея свободой и чистотой воли, она не должна была

---

\*) См. выше. Глава третья, III. 3.



снова вводится учениемъ о высшемъ благѣ и продолженіи существованія души по смерти. Мы уже указали ранѣе на это противорѣчіе нашего философа въ ученіи о свободѣ, съ цѣлью выяснить его ученіе о безсмертіи и различить истинное отъ ложнаго, куда и отсылаемъ нашихъ читателей, чтобы не возвращаться и одному и тому-же \*)).

#### 4. Противорѣчіе между учениемъ о познаніи и учениемъ о развитіи.

Въ одномъ изъ предшествующихъ отдѣловъ было указано, что Кантъ уже ранѣе критики требовалъ и ставилъ своей задачей разсмотрѣніе вещей съ точки зрѣнія исторіи ихъ развитія,—что онъ обосновалъ такое разсмотрѣніе своей критикой разума и далъ главныя черты его въ своемъ взглядѣ на природу и нравственность,—на міръ органическій, социальный и нравственный \*\*). Мы показали также, что, сообразно съ его учениемъ, міровое развитіе должно понимать какъ *явленіе* и притомъ какъ *явленіе цѣлесообразное*, что оно въ своемъ единствѣ и своей глубочайшей основѣ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ *последовательнымъ раскрытіемъ свободы* \*\*\*). Такимъ образомъ ученіе Канта о развитіи получило для насъ значеніе объединія его ученій о познаніи и о свободѣ, а само міровое развитіе—значеніе объединенія явленія и вещи въ себѣ,—объединенія, въ

---

\*) См. выше. Гл. вторая, III. 2 и третья, III. 3. Ср. Шопенгауеръ, Міръ какъ воля и представленіе, Т. I. стр. 620—22.

\*\*) См. выше. Гл. третья, I и II.

\*\*) Тамъ-же. Гл. третья, III.

которомъ то и другое никоимъ образомъ не смѣшиваются и непознаваемость вещи въ себѣ не отрицается, такъ какъ послѣдняя, какъ внутреннѣйшая цѣль вещи, не можетъ быть найдена никакимъ самымъ точнымъ его анализомъ, въ явленіи, какъ объектъ нашего опыта. Есть, слѣдовательно, такая точка зрѣнія, съ которой кантовское ученіе о развитіи не противорѣчитъ прямо его ученію о познаніи \*).

Мы должны представлять себѣ развитіе вещей телеологически и понимать его универсально; мы должны простираť его значеніе на все міровое цѣлое, но познаваемость его должны ограничивать нравственнымъ порядкомъ вещей, такъ какъ всякаго рода цѣли открываются намъ только изъ воли, а воля только изъ собственнаго практическаго разума. Поэтому теоретически развитіе вещей, какъ и вообще всѣ цѣли, остается непознаваемымъ. Но такъ какъ всѣ явленія составляютъ предметы нашего опыта или научнаго (теоретическаго) познанія, а развитіе есть также явленіе, но не можетъ быть объектомъ познанія, то здѣсь выступаетъ передъ нами противорѣчіе между кантовскимъ ученіемъ о познаніи и ученіемъ о развитіи; это противорѣчіе касается собственно послѣдняго и состоитъ въ томъ, что развитію приписывается характеръ явленія, и однако научная познаваемость его отрицается. Кантовская философія учитъ о непознаваемости вещи въ себѣ и познаваемости явленія: она колеблетъ это основное свое ученіе, какъ скоро для нея возникаетъ необходимость: или призна-

---

\*) См. выше. Глава третья, III.

вать вещь въ себѣ за познаваемую или явленіе за непознаваемое. Въ такую необходимость она ставится своимъ ученіемъ о развитіи. Безъ познанія цѣли или вещи въ себѣ, лежащей въ основѣ развитія вещей, это развитіе есть явленіе непонятное, непознаваемое, слѣдовательно вообще — не явленіе. Если намъ не ясна внутренняя цѣль вещей, то въ природѣ вещей для насъ не *является*, и никакого развитія. Такимъ образомъ, кантовское ученіе о развитіи стоитъ передъ слѣдующей дилеммой: или должно отрицать ясный, познаваемый, т. е. *феноменальный* характеръ развитія, или признавать познаваемость вещи въ себѣ, и притомъ не только практическую и нравственную, но и теоретическую и научную.

### III. РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ О ЯВЛЕНІЯХЪ И ВЕЩАХЪ ВЪ СЕБѢ.

#### 1. Познаваемость человѣческаго разума.

Научное значеніе ученія о развитіи требуетъ признанія познаваемости человѣческаго разума. Поэтому кантовское ученіе о познаніи не можетъ считаться твердымъ въ той формѣ, которую дала ему критика разума. Въ силу этой послѣдней только чувственные явленія составляютъ объекты познанія; всякое теоретическое познаніе остается ограниченнымъ областью явленій или чувственныхъ объектовъ, всякое практическое, напротивъ, ограничивается областью свободы или идей, и всякое дальнѣйшее познаніе невозможно. Сама

критика разума противорѣчитъ этому результату, такъ какъ она должна допускать познаніе, которое съ одной стороны не есть познаніе практическое (нравственное), съ другой не имѣетъ своими объектами чувственныя вещи или явленія: такое познаніе представляетъ *она сама*, по скольку она на пути своего изслѣдованія отыскиваетъ и постигаетъ условія опыта. Она хочетъ познать въ своей трансцендентальной эстетикѣ и аналитикѣ устройство и организацію человѣческаго разума: такое познаніе *не есть* познаніе *практическое*, такъ какъ объектъ его не есть свобода; равнымъ образомъ объекты этого познанія — *не явленія*, такъ какъ пространство и время, какъ учить критика разума, не суть явленія, точно такъ-же какъ продуктивное воображеніе, чистый разсудокъ и чистое сознаніе; это познаніе слѣдовательно *не есть опытъ*, такъ какъ объектами его служатъ тѣ условія, которыя предшествуютъ всякому опыту и производятъ его. Такъ какъ, далѣе, всякое познаніе, имѣющее свою цѣль только возрѣнія, а не дѣйствія, должно быть названо *теоретическимъ* и научнымъ, то критика разума даетъ познаніе не эмпирическое и не практическое, но теоретическое и имѣетъ право на характеръ науки. Она есть *ученіе о познаніи*, но не могла бы быть имъ, если-бы ея ученіе о познаніи не было познаніемъ; она обосновываетъ опытное познаніе, показывая, какъ оно возникаетъ, и не могла-бы достичь этой цѣли, если-бы она сама была опытомъ, такъ какъ это значило-бы обосновывать опытъ опытомъ, слѣдовательно не обосновывать его, а предполагать, какъ это дѣлала догматическая философія. Намъ нельзя возражать

на это: что Кантъ, для того, чтобы обосновать свое учение о познаніи, употреблялъ индуктивный методъ опытной науки, слѣдовательно сама критика разума возникла на пути опыта. Нельзя ввести въ обманъ двусмысленной игрой слова—опытъ! Значеніе опыта въ собственномъ смыслѣ для нашего философа имѣеть только такое познаніе, объектами котораго служатъ *явленія*; критика разума напротивъ ведетъ къ такому познанію, объекты котораго *не* явленія, а субъективныя условія всякаго явленія. Иное дѣло фактъ опыта, иное дѣло его обоснованіе. Что обосновывается опытомъ, то познается *эмпирически*; напротивъ то, что обосновывается самымъ опытомъ, именно въ силу этого есть дѣло не эмпирическаго, а *трансцендентальнаго* познанія; оба эти рода познанія нашъ философъ долженъ былъ различать и различалъ. Такъ какъ у него все познаніе дѣлится на теоретическое и практическое, то трансцендентальное познаніе имѣеть характеръ познанія теоретическаго, но не эмпирическаго. Такимъ образомъ мы должны сказать, что критика разума переступаетъ съ своими собственными воззрѣніями тѣ границы, которыя она сама положила для всякаго теоретическаго познанія какъ непреходимые предѣлы.

Взглядъ на тѣ субъективныя условія, изъ которыхъ возникаютъ наши явленія (объекты опыта) и ихъ познаніе, составляло трансцендентальный идеализмъ; обоснованный имъ взглядъ, что мы не можемъ имѣть никакихъ другихъ объектовъ познанія кромѣ чувственныхъ явленій, составляло эмпирической реализмъ. Мы знаемъ, какая необходимая связь существуетъ между

тѣмъ и другимъ: они относятся другъ къ другу, какъ основаніе и слѣдствіе. Поэтому нѣтъ ничего безсмысленнаго, какъ по незнанію или неразумію оставлять при обсужденіи критической философіи безъ вниманія характеръ трансцендентальнаго идеализма и выдавать кантовское ученіе за эмпиризмъ, какъ это можно найти теперь во многихъ сочиненіяхъ.

Критика разума имѣетъ своей задачей—вывести изъ сущности нашего разума, открывающейся намъ только при помощи глубочайшаго самопознанія, условія для опыта, названныя Кантомъ „способностями познанія“, и чрезъ это преобразовать ученіе о познаніи въ дѣйствительное *ученіе о развитіи познанія*. Эта задача остается въ самой кантовской философіи неразрѣшенной; но мы показали, что критика разума уже заключаетъ для этого задатки и располагаетъ свои изслѣдованія такимъ образомъ, что представляетъ намъ ходъ развитія человѣческаго познанія отъ ощущенія до науки и развитіе наукъ въ ихъ существенныхъ чертахъ \*). Но ученіе о познаніи само составляетъ научное познаніе, а ученіе о развитіи основывается на понятіи *цѣли*, безъ которой не ясно никакое развитіе какъ таковое: поэтому на это понятіе нельзя смотрѣть только какъ на нравственный принципъ въ познаніи нравственнаго порядка вещей и какъ на максимумъ въ обсужденіи органическаго міра—оно составляетъ *принципъ познанія*, имѣющій значеніе для всего познаваемаго міроваго порядка, и естественнаго и моральнаго.

---

\*) См. выше. Гл. третья, II. 2.

## 2. Познаваемость естественныхъ человѣческихъ цѣлей и слѣпного мышленія.

Изслѣдуемъ, почему Кантъ ограничилъ познаваемость цѣли нравственнымъ міромъ и исключилъ еѣ изъ міра естественнаго, — почему онъ видѣлъ себя принужденнымъ отрицать познаваемость внутренней цѣли природы, которую онъ ввелъ какъ необходимую идею въ свое разсмотрѣніе органическаго міра и какъ принципъ телеологической способности сужденія въ свою критику разума. Онъ полагалъ, что цѣли познаваемы лишь настолько, поскольку онѣ составляютъ предметъ сознанія и желанія; что только воля и мышленіе могутъ полагать цѣли и дѣйствовать цѣлесообразно; что природа или міръ тѣлесный не имѣетъ поэтому никакихъ цѣлей, никакихъ познаваемыхъ цѣлей, что поэтому и тѣ цѣли, безъ которыхъ мы не можемъ обойтись при пониманіи и изслѣдованіи происхожденія и устройства *живыхъ* тѣлъ, составляютъ не дѣйствующія въ природѣ силы, не познаваемые объекты, но простыя *идеи*, которыя мы должны имѣть потому, что въ организованныхъ тѣлахъ части необходимо понимать изъ цѣлаго, мы-же со своимъ дискурсивнымъ разсудкомъ можемъ только составлять и понимать цѣлое изъ частей: поэтому мы не можемъ имѣть воззрѣнія о цѣломъ, само себя дѣлящемъ и расчленяющемъ, и, такъ какъ мы не въ состояніи познать его какъ производящую *основу* жизни, то должны представлять его какъ цѣль послѣдней. Цѣлое, которое мы должны представлять, но не можемъ имѣть объек-

томъ нашего воззрѣнія, мы должны мыслить какъ *идею* и потому должны разсматривать живыя тѣла *телеологически*. Если-бы мы имѣли расудокъ интуитивный, то не нуждались-бы ни въ какой телеологической способности сужденія. Къ этой способности нашъ расудокъ такъ сказать прибѣгаетъ въ своемъ безсиліи, онъ развиваетъ еѣ изъ своихъ основныхъ силъ, нуждаясь въ ней, чтобы насколько возможно пополнить неспособность послѣднихъ. Сообразно съ тѣмъ, какъ Кантъ обосновываетъ рефлективную способность сужденія вообще и въ особенности телеологическую, она является *необходимой формой развитія* челоѳческаго разума, желающаго разрѣшить задачу и удовлетворить потребности познанія и не могущаго при данныхъ особенностяхъ устройства своей интеллектуальной способности достигнуть этой цѣли никакимъ другимъ путемъ \*).

Цѣли въ природѣ по кантовскому ученію потому непознаваемы и въ основѣ невозможны, что онѣ должны быть полагаемы волей и мышленіемъ, а подобное безсознательное мышленіе, — подобная сила, въ одно и то-же время и дѣйствующая по цѣлямъ, и слѣпая, противорѣчитъ понятію матеріи, такъ какъ гилозоизмъ, учащій о жизненной, дѣйствующей изъ внутреннихъ причинъ, матеріи, по мнѣнію нашего философа, есть смерть всякой философіи природы. Но такъ какъ есть жизненная и организованная матерія, которую мы не можемъ представлять себѣ безъ цѣлесообразнаго устройства, то Кантъ долженъ былъ производить дѣйствующую по

---

\*) См. Кг. d. Urtheilskraft, Т. IV, Кн. III. Гл. VI.



цѣлямъ силу, лежащую въ ихъ основѣ, изъ *божественной воли*, и обосновывать свое телеологическое воззрѣніе на жизнь и міръ *теистически*. Но этимъ самымъ тѣ внутреннія цѣли природы, идея которыхъ владѣть и руководить нашей телеологической способностью сужденія, обращаются въ божественныя намѣренія, а сама жизнь остается невыясненной и необъяснимой, какъ и все естественное развитіе.

Непознаваемость цѣлей природы нашъ философъ основываетъ на невозможности безсознательнаго мышленія или слѣпой воли, реальность которыхъ Лейбницъ выводилъ въ своемъ ученіи изъ несознательныхъ или малыхъ представленій (*perceptions petites*) и которой онъ придавалъ основное значеніе въ своей системѣ познанія. Мы должны признать, что и Кантъ былъ поставленъ въ необходимость допустить познаваемость цѣлей природы и несознательную дѣйствительность нашихъ интеллектуальныхъ способностей. Онъ признаетъ въ человѣческой природѣ то, что отрицаетъ въ органической. Черезъ *механизмъ нашихъ наклонностей*, какъ Кантъ называетъ двигатель нашихъ естественныхъ жизненныхъ цѣлей, мы содѣйствуемъ нравственнымъ цѣлямъ жизни, не познавая ихъ и не ставя предметомъ желанія. Наши естественные интересы производятъ ту борьбу за существованіе, то прогрессивное раздѣленіе труда, изъ которыхъ безсознательно и помимо воли возникаютъ нравственные порядки жизни \*). Вездѣ, гдѣ философъ обосновываетъ необходимость послѣднихъ,

---

\*) См. выше, Глава третья, II. 2.

онъ придаетъ величайшее значеніе реальности и дѣятельности нашихъ чисто естественныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ясныхъ жизненныхъ цѣлей \*). Что мы представляемъ собою общій чувственный міръ, это фактъ, который наше рефлексивное сознание находитъ, а не производитъ, и который скорѣе производится изъ содержанія нашихъ впечатлѣній путемъ упорядочивающихъ способностей представленія нашего разума, — слѣдовательно возникаетъ путемъ свободной отъ рефлексіи и бессознательной дѣятельности мышленія. Въ продуктивной способности воображенія философъ видѣлъ именно такую основную образовательную способность, дѣйствующую бессознательно и составляющую связь между чувственностью и разумомъ. *„Синтезъ вообще есть простое дѣйствіе способности воображенія, слѣпой хотя и необходимой функціи души, безъ которой мы совершенно не имѣли-бы никакого познанія, но которую мы сознаемъ крайне рѣдко. Примѣнительно къ понятіямъ синтезъ есть функція нашего разсудка, путемъ которой онъ доставляетъ намъ первое познаніе въ собственномъ смыслѣ“* \*).

И такъ, когда Кантъ въ своемъ разсмотрѣніи природы, въ особенности органической, приписываетъ понятію цѣли только субъективное значеніе и субъективную необходимость, то этому противорѣчитъ его теистическое ученіе, по которому конечная цѣль вещей, и въ особенности первое начало жизни проистекаетъ изъ Первоосновы вещей, — слѣдовательно признается дѣйствующая по цѣлямъ сила, которая ни въ какомъ случаѣ

---

\*) См. выше. Глава третья, II. 3.

не есть простое представлѣніе. Когда Кантъ вообще отрицаетъ *познаваемость* внутреннихъ цѣлей природы, то этому противорѣчитъ его ученіе о *естественныхъ цѣляхъ* человеческой жизни, которыя онъ разсматриваетъ какъ вполне познаваемый и цѣлесообразный механизмъ наклонностей, побуждающій естественно-историческій ходъ человечества къ нравственному развитію, и безсознательно и помимо воли содѣйствующій цѣли послѣдняго (хотя и не достигающій еѣ). Когда Кантъ отрицаетъ возможность безсознательнаго мышленія и цѣлесообразной дѣятельности, долженствующихъ лежать въ основѣ внутреннихъ цѣлей природы, то этому противорѣчитъ не только его нравственное ученіе въ вышеприведенныхъ пунктахъ, но и его ученіе о познаніи, именно сама критика разума въ своей дедукціи чистыхъ понятій разсудка, въ особенности въ своемъ ученіи о *продуктивномъ воображеніи*, какъ „слѣпой, хотя и необходимой функціи души, безъ которой мы совершенно не имѣли-бы никакого познанія“.

### 3. Познаваемость жизни и красоты.

Когда Кантъ учитъ, что всѣ явленія происходятъ изъ субъективныхъ условій нашего разума, именно изъ матеріала впечатлѣній и формирующихъ способностей или законовъ нашего представленія, то этому противорѣчитъ его взглядъ на *органическія* явленія. Сообразно съ означенными условіями во всемъ чувственномъ мірѣ не можетъ быть никакихъ объектовъ, которые не слагались-бы изъ частей, предшествующихъ цѣлому;

поэтому философъ учить также, что всѣ явленія, въ особенности тѣла, познаваемы механически. Но есть нѣкоторые объекты, по отношенію къ которымъ имѣеть мѣсто обратное: здѣсь не цѣлое возникаетъ изъ частей, но части изъ цѣлаго; каждый такой объектъ есть нѣкоторое цѣлое, которое само себя дѣлитъ, расчленяетъ, развиваетъ. Такія явленія представляютъ живыя тѣла. Если-бы мы могли имѣть воззрѣніе цѣлаго раньше его частей и выводить послѣднія изъ перваго, то и организмъ былъ-бы познаваемъ механически, слѣдовательно былъ-бы объектомъ познанія въ тѣсномъ смыслѣ слова. Мы не можемъ этого, такъ какъ у насъ нѣтъ такой воззрительной способности, такого интуитивнаго разсудка: поэтому мы должны выводить устройство и части организма изъ *идеи* цѣлаго и потому разсматривать его телеологически.

Замѣтимъ далѣе, что характеръ живого тѣла состоитъ въ цѣломъ, которое *само себя* дѣлитъ, расчленяетъ, развиваетъ; на долю нашего разума должно отнести только *телеологическое* представленіе такого характера, а не самый *характеръ* организма. Поэтому то, что характеризуетъ жизненныя явленія и дѣлаетъ ихъ тѣмъ, что они есть, не можетъ быть выведено изъ субъективныхъ условій нашихъ впечатлѣній и формъ представленія и основывается не на всеобщей, а на *специфической* цѣлесообразности или особенности явленій. Если есть живыя вещи, то Кантъ въ своей Критикѣ способности сужденія объясняетъ намъ, почему мы должны представлять ихъ телеологически. Но *что* живыя тѣла есть, или, что то-же, что въ чувственномъ мірѣ намъ

является жизнь, этого критика разума и трансцендентальный идеализм постижимым для нас не дѣлаетъ. Напротивъ, если мы сравнимъ то, какъ Кантъ обосновываетъ явленія, съ тѣмъ, какъ онъ понимаетъ характеръ и фактъ жизни, то останется неяснымъ и необъясненнымъ, почему жизнь вообще является въ тѣлесномъ мірѣ. Поэтому мы или должны признать, что жизнь какъ таковая не относится къ міру явленій, или что въ немъ является нѣчто такое, чего не можетъ вывести критика разума изъ способностей нашего познанія,—ни изъ чувственности, ни изъ разсудка,—но что, независимо отъ нашихъ представленій и явленій, лежитъ въ основѣ жизни и производитъ ея явленія. Но фактъ и явленіе жизни несомнѣнны. Производящая основа ея, такъ какъ она стоитъ всѣ зависимости отъ нашихъ представленій и явленій, относится къ вещамъ въ себѣ, которыя должно мыслить какъ идеи и цѣли и которыя въ дѣйствительности составляютъ *волю*, принципъ умопостигаемаго или нравственнаго мірового порядка. Намъ необходимо представлять себѣ эту производящую основу жизни какъ внутреннюю цѣль природы, т. е. какъ несознательное мышленіе и слѣпую волю, и это представленіе не считать уже болѣе за простую идею, которую мы привносимъ къ явленію жизни, такъ какъ безъ реальности и дѣйствительности нашихъ естественныхъ цѣлей, т. е. безъ слѣпой воли, фактъ и явленіе жизни совершенно не имѣли-бы мѣста, слѣдовательно всякое привнесеніе со стороны нашего разума было-бы безпредметно. То цѣлое, которое само себя дифференцируетъ, дѣлитъ и расчленяетъ, составляетъ опредѣ-

ленную жизненную цѣль или волю къ жизни, долженствующую осуществлять себя и развивать необходимые для своихъ функций органы.

Что справедливо относительно жизненныхъ явленій, то должно быть справедливо и относительно явленій эстетическихъ. Что въ способностяхъ нашего разума имѣетъ мѣсто состояніе гармоніи и свободы, въ которомъ мы только созерцаемъ и наслаждаемся формою независимо отъ всякихъ интересовъ нашего желанія и познанія, — это вытекаетъ изъ характера нашей интеллектуальной сущности. Эстетическое удовольствіе есть чисто субъективное состояніе, безотносительно къ которому объ эстетическихъ предметахъ вообще не можетъ быть рѣчи. Но то, что мы въ этомъ состояніи свободнаго созерцанія одинъ предметъ ощущаемъ какъ прекрасный, другой какъ безобразный, третій какъ возвышенный, это должно обуславливаться *особеннымъ рядомъ* явленій и это также мало можно выводить изъ субъективныхъ факторовъ, обосновывающихъ явленія и ихъ всеобщую законосообразность, какъ и характеръ жизни. Поэтому въ основѣ самыхъ явленій должно лежать нѣчто независимое отъ способностей нашего разума, дѣлающее ихъ тѣмъ, чѣмъ они есть и относящееся къ данному явленію такъ-же, какъ въ насъ умопостигаемый характеръ относится къ характеру эмпирическому. Мы должны прибавить, что это нѣчто открывается намъ въ самихъ явленіяхъ, хотя въ анализѣ данныхъ объектовъ мы его и не находимъ.

---

#### 4. Познаваемость вещей въ себѣ.

Это нѣчто есть *вещь въ себѣ*, совершенную непознаваемость которой нашъ философъ хотя и призналъ, но въ своихъ дальнѣйшихъ изысканіяхъ не только не остался ей вѣренъ, а въ своихъ „Критикахъ практическаго разума и способности сужденія“ скорѣе даже выкинулъ ее за бортъ—нѣкоторымъ способомъ, совершенно непредвидѣннымъ въ Критикѣ чистаго разума. Мы знаемъ, что еще во второмъ изданіи послѣдней онъ отрицалъ возможность тѣхъ принциповъ, необходимость которыхъ открылъ потомъ и положилъ въ основу своей Критики эстетической способности сужденія. На этотъ фактъ, весьма достойный замѣчанія, должно обратить особенное вниманіе, и не забывать при обсужденіи кантовскаго ученія, что оно никоимъ образомъ не возникло изъ критики разума въ формѣ законченной системы, но постепенно развивалось и приходило къ результатамъ, для которыхъ не было положено начала въ первомъ сочиненіи и которые не находились въ согласіи съ своими основаніями и не могли быть прилажены къ нимъ попыткой искусственной симметріи, которою охотно пользовался философъ. Явленія, къ которымъ мы прилагаемъ представленія красоты, возвышенности и т. д., а также внутренней цѣлесообразности, не совпадаютъ съ *тѣми* явленіями, о происхожденіи которыхъ учила критика разума: они—особаго рода и заключаютъ въ себѣ болѣе, нежели тѣ явленія.

По учению критики разума вещи въ себѣ составляютъ субстратъ свойствъ нашего разума и явленій; поэтому ихъ должно совершенно отличать отъ послѣднихъ, и никогда съ ними не смѣшивать,—слѣдовательно не смѣшивать также и съ вещами внѣ насъ, но мыслить какъ непознаваемую первооснову вещей. Это учение какъ красная нить проходитъ черезъ всю критику разума, и трудно повѣрить, чтобы кто-либо прочиталъ это сочинение и не призналъ *кантовскаго* характера этого учения. Философу не могло придти на умъ считать вещь въ себѣ за простое представление, или простой вымыселъ, т. е. за вымышленную нами причину явленій и ни за что болѣе, какъ это приходится читать во многихъ нынѣшнихъ сочиненіяхъ о Кантѣ. Если-бы вещь въ себѣ была простымъ вымысломъ и ничѣмъ болѣе, то, какъ таковая, она была-бы совершенно познаваема, а вовсе не непознаваема и недоступна изслѣдованію, какъ однако весьма настойчиво учитъ критика разума. Если-бы вещамъ въ себѣ *не* принадлежалъ характеръ дѣйствительно сущаго или реального, какъ первоосновы всѣхъ представляемыхъ и являющихся вещей, то учение о *непознаваемости* ихъ не имѣло-бы никакого смысла, и было-бы не только не имѣющимъ никакого значенія, но и прямо нелѣпымъ. Какъ можно что-либо, въ основѣ не существующее, но просто вымышленное, серьезно считать непознаваемымъ? Поэтому тотъ, кто думаетъ, что сообразно съ кантовскимъ учениемъ не должно быть рѣчи о реальности вещей въ себѣ, долженъ утверждать также, что Кантъ никогда не говорилъ и о ихъ непознаваемости. Но если онъ дѣйствительно такъ ду-



маеть, то онъ относится къ тѣмъ безчисленнымъ зна-токамъ нашего философа, которые пишутъ книги о его ученіи, но для которыхъ критика разума доселѣ остается вещью въ себѣ.

На всякаго, кто прослѣдитъ основныя изслѣдованія этого произведенія, до конца трансцендентальной аналитики, отдѣлъ „Объ основаніи различенія всѣхъ предметовъ вообще на *phaenomena* и *noumena*“ произведеть впечатлѣніе, что вещи въ себѣ остаются непознаваемыми, что они представляютъ загадку міра, и что наше познаніе должно ограничиваться чувственными объектами и ихъ опытомъ. Это новое обоснованіе эмпиризма, съ которымъ идетъ рука объ руку разрушеніе всякой метафизики, получаетъ значеніе главной заслуги и собственнаго дѣла кантовской критики. Подъ такимъ впечатлѣніемъ остаются наши нынѣшніе „новокантіанцы“, а также нѣкоторые изъ нашихъ естествоиспытателей, которые болѣе хвалятъ кенигсбергскаго философа, чѣмъ знаютъ. Они упускаютъ изъ виду, что *обоснованіе* эмпиризма *не* есть эмпиризмъ и не можетъ имъ быть, что оно должно состоять въ изслѣдованіи принциповъ всякаго опыта и его объектовъ—и потому должно имѣть своимъ слѣдствіемъ ученіе о принципахъ или „*метафизику явленій*“, въ основаніи которой Кантъ видѣлъ задачу и осуществленіе своего ученія о познаніи. Иначе онъ не написалъ-бы своихъ „*Prolegomena* ко всякой будущей метафизикѣ, которая только можетъ явиться какъ *наука*“.

Но если мы прослѣдимъ ходъ критики разума далѣе и дойдемъ до конца трансцендентальной діалектики, то тѣмъ, въ которую были закутаны вещи въ себѣ, уже

нѣсколько прояснится, хотя ихъ непознаваемость будетъ подтверждена доказательствомъ. Намъ будутъ учить, что мы должны представлять вещи въ себѣ и почему должны это, что онѣ, хотя и не составляютъ объектовъ познанія, но—*необходимыя идеи*, имѣющія своей темой первооснову вещей, какъ представляющихъ такъ и являющихся,—первооснову всякаго бытія, возможнаго и дѣйствительнаго. Теперь мы знаемъ также, *что* должно представлять себѣ подъ этими первоосновами или безусловными принципами—именно: душу, міръ какъ цѣлое, и Бога. Въ числѣ міровыхъ идей *трансцендентальная* свобода представляется намъ единственной, которая можетъ быть, если не явленіемъ и объектомъ познанія, то во всякомъ случаѣ мыслимой первоосновой всѣхъ явленій и ихъ естественно-законнаго порядка. Наконецъ, идеи служатъ намъ также и въ качествѣ руководящаго правила познанія,—онѣ даются какъ путеводные принципы послѣдняго, т. е. какъ *цѣли* опыта, которыя, хотя и не достижимы, но къ которымъ всегда должно стремиться, чтобы привести въ порядокъ наши знанія и сочетать въ нихъ высшее единство съ высшимъ разнообразіемъ—такимъ образомъ, чтобы результаты одиночной работы опытныхъ наукъ все болѣе и болѣе сплачивались и приближались къ идеалу системы знанія, образующей цѣлое изъ *одного* куска. Если-бы эта цѣль была достижима, то всѣ науки стали-бы наконецъ членами *одного* цѣлаго, и міровой порядокъ открылся-бы намъ въ формѣ генеалогической системы, въ которой всѣ явленія въ ихъ специфическихъ родахъ возникаютъ изъ одной первоосновы. Эта первооснова непознаваема.

Поэтому и идеи, предписывая опытной наукѣ „правила однородности, спецификаціи и непрерывности (средства)“ должны имѣть значеніе только максимъ нашего познанія, а не принциповъ вещей. Между тѣмъ въ ученіи объ идеяхъ вещи въ себѣ уже настолько выступаютъ изъ окружавшаго ихъ мрака, что являются для нашего познанія если не предметными, то цѣлеполагающими и путеводными.

Ученіе о методѣ чистаго разума дѣлаетъ шагъ еще далѣе: оно изъясняетъ намъ въ своемъ „Канонѣ“ возможность познанія вещей въ себѣ, не путемъ опыта и науки, но на основаніи *нравственныхъ* законовъ — чрезъ непосредственное самопознаніе или нравственное сознание. *Если* есть такіе законы, то они имѣютъ значеніе безусловное, независимое отъ всякаго опыта, стоящее выше всякаго знанія, мнѣнія и сомнѣнія, непосредственно для насъ ясное. И какъ достовѣрны они сами, такъ-же достовѣрнымъ дѣлаютъ они для насъ реальность нравственнаго міроваго порядка и тѣхъ идей, которыя представляютъ его силу, конечную цѣль и первооснову: это идеи свободы, безсмертія и Божества. Такимъ образомъ критика разума оставляетъ насъ въ виду возможности познанія вещей въ себѣ, оговариваясь только, что мы должны принимать это познаніе не какъ теоретическое, а какъ практическое, смотрѣть на него не какъ на объективную, но лишь какъ субъективную или личную достовѣрность и называть его не наукой, а вѣрой.

Критика пракческаго разума *реализируетъ* ту возможность, которую поставило на видъ „Ученіе о методѣ чистаго разума“: она констатируетъ фактъ нравственнаго

закона и познаетъ реальность свободы и нравственнаго мірового порядка. Критика чистаго разума учить, что вещь въ себѣ лежитъ въ основѣ нашего теоретическаго разума—Критика практическаго разума учить, что эта вещь въ себѣ есть *воля*. Все равно подъ какимъ названіемъ ни должно имѣть значеніе познаніе вещи въ себѣ: суть дѣла въ томъ, что она входитъ въ кругъ нашего разума не только какъ идея, но какъ реальность и сила; мы познаемъ, *что* она такое, и что исторія человѣческой культуры состоитъ въ выполненіи законовъ свободы и нравственныхъ цѣлей разума, которымъ наши естественныя жизненныя цѣли подчинены и служебны. Кантовская философія прѣва и религіи, вмѣстѣ съ относящимися сюда статьями по философіи исторіи, раскрываетъ намъ міровую исторію какъ необходимое развитіе и явленіе свободы.

Въ своей „Критикѣ способности сужденія“ философъ учить насъ, что не только нравственный порядокъ міра составляетъ явленіе воли и свободы, но также и чувственный и естественный,—не только культурно-историческое развитіе міра, но также и *естественно-историческое*. Воля есть вещь въ себѣ, лежащая въ основѣ устройства нашихъ познавательныхъ способностей, производящая наше интеллектуальное развитіе и ставящая его въ служебное отношеніе къ нравственному. Воля есть вещь въ себѣ, лежащая въ основѣ явленій и дающая ихъ эмпирическому характеру такой особенный образъ, что мы необходимо обсуждаемъ ихъ формы (въ состояніи нашего свободнаго созерцанія) *эстетически*, а ихъ жизнь *телеологически*. Здѣсь оказывается, что въ

эмпирическомъ характерѣ вещей дано нѣчто такое, чего нельзя объяснить изъ нашего теоретическаго разума, чего нельзя познать путемъ нашего опыта и анализа явленій, и что однакоже необходимо и невольно открывается нашему представленію. Это нѣчто есть явленіе свободы и свобода явленія, однимъ словомъ *естественная свобода*, безъ которой нѣтъ развитія, нѣтъ жизни, нѣтъ красоты, безъ которой поэтому наша способность эстетическаго и телеологическаго сужденія была-бы безпредметна.

Что между вещью въ себѣ, лежащей въ основѣ нашихъ познавательныхъ способностей, и вещью въ себѣ, лежащей въ основѣ явленій или чувственнаго міра, должно быть согласіе, на это философъ уже намекалъ въ обоихъ изданіяхъ своей критики разума и утвердилъ въ Критикѣ способности сужденія, объяснивъ адѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ, въ чемъ состоитъ это согласіе. Только такимъ путемъ дѣлаются ясными нѣкоторыя весьма замѣчательныя мѣста, бросающіяся въ глаза всякому читателю, приступающему къ основательному изученію критики разума, и производящія впечатлѣніе, что философъ говоритъ болѣе, чѣмъ позволяетъ ему его ученіе о познаніи. Онъ высказываетъ какъ возможность, что въ основѣ внѣшнихъ и внутреннихъ явленій или, что тоже, въ основѣ тѣлъ и мыслей лежитъ *одна и та-же вещь въ себѣ*. Выслушаемъ его собственныя слова: „Нѣчто, лежащее въ основѣ внѣшнихъ явленій и дѣйствующее на наше чувство такимъ образомъ, что оно получаетъ представленія о пространствѣ, матеріи, формѣ и т. д.;—это нѣчто, рассматриваемое какъ *oußenon*

(или лучше какъ трансцендентальный предметъ), *можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ само быть субъектомъ мышленія*, хотя, вслѣдствіе того способа, какъ аффицируется имъ наше чувство, мы не составляемъ себѣ никакого воззрѣнія относительно его представленія, воли и т. д., но только относительно пространства и его опредѣленій<sup>\*</sup>). Пока душа и тѣло имѣли значеніе вещей въ себѣ и совершенно различныхъ субстанцій, было невозможно объяснить ихъ общеніе. „Трудность, которую представляетъ эта задача, состоитъ, какъ извѣстно, въ предполагаемой разнородности предмета внутренняго чувства (души) съ предметами чувствъ внѣшнихъ, такъ какъ формальнымъ условіемъ воззрѣнія перваго служитъ только время, для втораго—кромѣ того и пространство. Но если принять во вниманіе, что оба рода предметовъ различаются здѣсь не внутренно, но только тѣмъ, что одно *является* внѣшнимъ для другаго, и что *вмѣстѣ съ тѣмъ возможно, что то, что лежитъ въ основѣ явленія матеріи, какъ вещь въ себѣ, можетъ не быть настолько разнороднымъ*, то затрудненіе исчезаетъ“ и т. д.<sup>\*\*</sup>).

Если мы обозначимъ вещь въ себѣ, лежащую въ основѣ способовъ нашего представленія или устройства нашихъ познавательныхъ способностей (теоретическій разумъ) какъ неизвѣстную величину  $x$ —омъ, а вещь въ себѣ, лежащую въ основѣ внѣшнихъ явленій или тѣлеснаго міра  $y$ —омъ, то критика разума въ обоихъ ея

---

<sup>\*</sup> Крит. ч. р. (1-е изд.). Трансп. діалектика. Критика втораго паралогизма трансцендентал. психологіи (Стр. 306—307, примѣч.).

<sup>\*\*</sup> Кр. ч. р. (2-е изд.). (Стр. 333). Ср. выше. Гл. четвертая. I. 3.

изданіяхъ уже указала намъ *возможность*, что  $x=y$ . Она должна была это сдѣлать, такъ какъ тѣла суть ничто иное, какъ необходимый способъ нашего представленія. Однако, еслибы вещи въ себѣ оставались непознаваемыми, какъ она учить, то она не могла-бы говорить и о возможности, что  $y$  можетъ быть  $=x$ .

Критика практическаго разума, обосновывая *первенство* послѣдняго, учить, что практическій разумъ есть вещь въ себѣ, лежащая въ основѣ нашего теоретическаго разума и господствующая надъ нимъ: она учить что  $x=воля$  или *свобода*, и притомъ не оговаривается словами „можетъ быть“ или „возможно“, а утверждаетъ съ полной достовѣрностью.

Если-же  $y=x$ , а  $x=воля$  или *свобода*, то и  $y$ , сверхчувственный субстратъ тѣлеснаго міра, долженъ перестать быть чѣмъ-то совершенно неизвѣстнымъ или непознаваемымъ: слѣдовательно  $y=воля$  или *свобода*. Философъ долженъ придти къ такому равенству и дѣлаетъ его во введеніи къ своей „Критикѣ способности сужденія“, вся тема которой зиждется на томъ, что скрытая основа природы или тѣлеснаго міра согласна съ свободой, что воля и свобода лежатъ и въ основѣ чувственнаго міра, что и онъ есть феноменъ воли или явленіе свободы. Если-бы чувственный міръ не былъ имъ, то не было-бы саморазвитія тѣль, не было-бы явленія жизни, не было-бы предметовъ, подлежащихъ эстетическому и телеологическому обсужденію, не было-бы темы для способности сужденія, слѣдовательно не было-бы и задачи для ея критики. Поэтому философъ говоритъ во введеніи къ послѣдней: „*слѣдовательно должно*

же быть основаніе для единства сверхчувственного, лежащаго въ основѣ природы, съ тѣмъ сверхчувственнымъ, которое практически заключаетъ въ себѣ понятіе свободы; понятіе такого единства, хотя оно ни теоретически, ни практически не достигаетъ познанія самого сверхчувственного и вмѣстѣ съ тѣмъ не имѣетъ никакой собственной обла- сти, однако дѣлаетъ возможнымъ переходъ отъ способа мышленія по принципамъ первой къ мышленію по прин- ципамъ второй<sup>\*)</sup>).

Если мы сравнимъ теперь обоснованіе кантовской фи- лософіи съ ея завершеніемъ, „Критику чистаго разума“ съ „Критикой способности сужденія“, то будетъ ясно, какъ—невѣдомо для философа—его произведение разви- валось и преобразовывалось. Ни ученіе о явленіяхъ, ни ученіе о вещахъ въ себѣ не осталось тѣмъ-же: явле- нія выступаютъ передъ нами съ характеромъ самостоя- тельности и свободы, вещи въ себѣ напротивъ съ харак- теромъ единсущности и познаваемости, такъ какъ согласіе между сверхчувственнымъ субстратомъ нашего чувственного разума и субстратомъ чувственного или тѣлеснаго міра основывается въ концѣ концовъ на оди- наковости ихъ сущности: и тотъ и другой есть *воля и свобода*. Вмѣстѣ съ этимъ съ вещей въ себѣ спадаетъ покрывало, которое повидимому закутывало ихъ не- проницаемымъ мракомъ. Послѣ того какъ „Критика практическаго разума“ утвердила реальность свободы и нравственнаго порядка міра и подчинила первой нашъ

---

<sup>\*)</sup> Критика способности сужденія. Для объясненія приведеннаго мѣста сравни выше. Глава третья III, 3.



чувственный и теоретическій разумъ, второму — чувственный и тѣлесный міръ, — весь міровой порядокъ имѣть значеніе явленія вещи въ себѣ, феномена воли, т. е. развитія и явленія свободы.

Чѣмъ дальше идутъ кантовскія изслѣдованія, переходя отъ ученія о познаніи къ ученію объ идеяхъ, къ ученію о нравственной свободѣ и нравственномъ міровомъ порядкѣ, къ философскому ученію объ исторіи, къ ученію о естественной свободѣ явленій (тѣль), съ которымъ совпадаетъ „Критика эстетической и телеологической способности сужденія“, тѣмъ яснѣе становятся вещи въ себѣ. И чѣмъ болѣе кантовское ученіе допускаетъ ихъ выясняться изъ явленій и давать явленіямъ характеръ феноменовъ воли, тѣмъ очевиднѣе выражается въ немъ самый характеръ ученія о развитіи, тѣмъ яснѣе является оно философскимъ обоснованіемъ и завершеніемъ познанія міра *съ точки зрѣнія исторіи развитія*, какъ того требуетъ задача критическаго мышленія. Въ этомъ состоитъ тотъ путь, который указываетъ и принимаетъ кантовское ученіе объ идеяхъ. Поэтому кантовскую философію понимаютъ весьма поверхностно и совершенно ложно, когда ея ученіе о явленіяхъ и вещахъ въ себѣ толкуютъ въ томъ смыслѣ, что сообразно съ нимъ для блага человѣчества міръ дѣлится между наукой и поэзіей; вмѣстѣ съ первой санкціонируется эмпиризмъ и матеріализмъ какъ единственное дѣйствительное знаніе, вмѣстѣ со второй напротивъ дается Пегасъ метафизикъ и ученіе объ идеяхъ получаетъ право или-же принуждается искать своей области въ странѣ грезъ. Этимъ способомъ пред-

ставляется опасность смѣшать, вмѣстѣ съ авторомъ „Исторіи матеріализма“, Критику разума Канта съ „Раздѣломъ земли“ Шиллера.

Въ своемъ разборѣ основныхъ кантовскихъ ученій мы пришли къ тому результату, что на пути чрезъ три главныя критическія сочиненія система Канта выстроилась въ такой формѣ, для которой не было рассчитано и не доставало фундамента. Послѣ того какъ второе главное сочиненіе поставило познающій разумъ въ зависимость отъ законовъ *нравственной свободы*, а третье открыло въ красотѣ и жизни явленій характеръ *естественной свободы*, возникли новыя проблемы, которыя не могли болѣе считаться неразрѣшимыми на основаніи непознаваемости вещей въ себѣ. Эти проблемы становятся темами послѣкантовской философіи.

## ГЛАВА ПЯТАЯ.

### Задачи и направленія послѣ-кантовской философіи.

#### I. ОСНОВНЫЯ ПРОБЛЕМЫ ПОСЛѢ-КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

##### 1. Метафизическая проблема.

Цѣлые ряды различныхъ системъ, имѣвшихъ мѣсто въ исторіи, возникли въ теченіи немногихъ десятилѣтій отъ корней кантовской философіи. Уже этотъ фактъ доказываетъ, какое плодотворное и разнообразное вліяніе, какое глубокое и всеобъемлющее возбужденіе оказала критика разума на духъ философіи. Можетъ быть со времени аттической философіи, начало которой положилъ Сократъ, ни одинъ философскій вѣкъ не былъ такъ плодотворенъ и такъ способенъ къ великимъ и успѣшнымъ произведеніямъ, какъ вѣкъ озаренный Кантомъ. Новыя задачи возникли изъ критическихъ сочиненій Канта, — новые вопросы, касающіеся основъ философіи, которые можно было понимать съ столь различныхъ сторонъ, что ихъ изслѣдованіе вызвало самыя противоположныя точки зрѣнія. Отсюда объясняется тотъ запутанный и развѣтвленный ходъ развитія, который принимаетъ послѣкантовская философія: мы видимъ, что она расходится по многимъ противоположнымъ направленіямъ, что послѣднія въ свою очередь дѣлятся

на разнообразныя противоположности, снова распадающіяся на противоположности еще болѣе мелкія. Такимъ образомъ возникаетъ пестрое разнообразіе мнѣній, системъ и школъ, все увеличивающееся по мѣрѣ движенія впередъ, которое съ перваго внѣшняго взгляда кажется состояніемъ смѣшенія и распадения. Однако во всѣхъ этихъ явленіяхъ господствуетъ необходимый законъ развитія. Чтобы ориентироваться въ ходѣ и формахъ развитія послѣкантивской философіи, простирающейся до настоящаго времени, необходимо познать положеніе тѣхъ задачъ, которыя вытекаютъ изъ строя и завершения кантовскаго произведенія.

Вся тема послѣдняго состоитъ съ одной стороны, въ ученіи о *происхожденіи* явленій изъ свойства и способностей чувственнаго (человѣческаго) разума, — съ другой, въ ученіи о *первоосновѣ* явленій, или вещи въ себѣ, лежащей въ корнѣ самого познающаго разума и его чувственнаго міра. Ибо самъ познающій разумъ, такъ какъ онъ, по основному ученію Канта, по природѣ своей *чувствененъ*, т. е. способенъ къ ощущеніямъ и впечатлѣніямъ, не можетъ быть первоосновой. Такъ какъ явленія возникаютъ изъ впечатлѣній и ощущеній чувственнаго разума, какъ изъ своего матеріала, то ощущенія не могутъ быть объясняемы изъ явленій — философъ не былъ того мнѣнія, что земля стоитъ на огромномъ слонѣ, а слонъ на землѣ. Ученіе о происхожденіи явленій изъ содержанія и формъ представленія нашего разума составляетъ трансцендентальный или *кантовскій идеализмъ*; ученіе о первоосновѣ нашего познающаго разума и явленій мы назвали *кантовскимъ реализмомъ*,

такъ какъ философъ подъ именемъ „трансцендентальнаго реализма“ понималъ такой родъ представленія, по которому вещи внѣ насъ (т. е. внѣшнія явленія) имѣютъ значеніе вещей въ себѣ \*).

Кантъ обосновалъ свое ученіе о познаніи идеалистически; реалистическое обоснованіе вмѣстѣ со всѣми относящимися сюда вопросами онъ, вслѣдствіе непознаваемости вещи въ себѣ, объявилъ невозможнымъ. Оно должно-бы было отвѣтить на вопросъ, почему нашъ познающій разумъ имѣетъ эти, а не какія-либо другія формы представленія, почему онъ устроенъ такъ, а не иначе, а дать отвѣтъ на это невозможно ни одному человѣку. Однако самъ нашъ философъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ на столько, что въ „реальности свободы и чистой воли“ выяснилъ вещь въ себѣ и положилъ въ основу теоретическаго разума разумъ практическій. Такимъ образомъ, если мы будемъ различать въ ученіи о познаніи вопросъ о субъективномъ происхожденіи явленій отъ вопроса о реальной первоосновѣ ихъ, то послѣдній образуетъ метафизическую проблему, которую Кантъ, хотя и объявилъ совершенно неразрѣшимою, но самъ же не оставилъ совершенно безъ рѣшенія. Онъ пролилъ на этотъ предметъ такъ много свѣта, что необходимымъ образомъ должно было искать его еще болѣе и стремиться къ совершенной ясности вещи въ себѣ, въ ея отличіи отъ всѣхъ явленій и не смѣшивая съ послѣдними.

---

\*) См. выше Гл. вторая, I.

Чтобы избѣжать всякихъ недоразумѣній, мы просимъ нашихъ читателей обратить вниманіе на то, какое значеніе имѣеть по отношенію къ кантовскому ученію эмпирической реализмъ, и какое—метафизическій: первый касается явленій, второй—вещей въ себѣ; трансцендентальный идеализмъ обосновываетъ эмпирической реализмъ и самъ обосновывается метафизическимъ.

## 2. Проблема познанія.

Кантовское ученіе о познаніи въ своемъ полномъ объемѣ состояло въ отличеніи, утвержденіи и объясненіи основныхъ фактовъ познанія нашего разума. Эти факты были какъ теоретическаго, такъ и практическаго (нравственнаго) рода; теоретическіе раздѣлялись на факты науки или познанія въ узкомъ смыслѣ и на факты нашего необходимаго разсмотрѣнія или обсужденія вещей, управляемаго идеей цѣли. Основными фактами научнаго и теоретическаго познанія въ собственномъ смыслѣ были—метафизика и естественная наука; необходимыми способами созерцанія, направленнаго на цѣлесообразность явленій, были—нашъ эстетическій и телеологическій взглядъ на міръ, между тѣмъ какъ практическое познаніе имѣло своимъ предметомъ характеръ нашихъ дѣйствій, т. е. ихъ намѣреніе и нравственное достоинство.

Какъ ни различны эти факты разума, они были сходны въ томъ, что всѣ они имѣли притязаніе на необходимое и всеобщее значеніе, выражающееся въ формѣ синтетическаго сужденія а priori. Вопросъ, который зани-

маль философа, состоялъ въ слѣдующемъ: какъ возможны эти факты? Дѣло шло объ изысканіи ихъ условій или факторовъ, и они искались и находились путемъ *индуктивнаго* изслѣдованія. Какъ достовѣрны эти факты, такъ-же достовѣрны и тѣ условія, изъ которыхъ они слѣдуютъ; а такъ какъ это — факты разума, то ихъ условія должны быть *способностями разума*. Какъ условія предшествуютъ дѣйствию, такъ и эти способности должны предшествовать своимъ продуктамъ, т. е. фактамъ нашего познанія и объектамъ его, — слѣдовательно также и нашему опыту и его объектамъ: поэтому они существуютъ *прежде* всякаго опыта, или, какъ выражается Кантъ, „а priori (трансцендентально)“, т. е. они составляютъ *чистыя* способности разума, такія способности, которыя принадлежатъ разуму, не—какъ онъ проистекаетъ изъ произведенныхъ имъ опытовъ, но какъ онъ предшествуетъ всякому производимому имъ опыту.

Мы видимъ, какъ поступаетъ критическая философія. Она различаетъ и констатируетъ факты разума: это составляетъ ея *исходную точку*, заключающую постановку вопроса. Она анализируетъ эти факты и такимъ образомъ находитъ индуктивнымъ путемъ необходимыя и первоначальныя способности разума, производящія эти факты: въ этомъ состоитъ ея *методъ*. Она узнаетъ, въ чемъ состоитъ чистый разумъ, т. е. та совокупность, которую образуютъ эти способности, — это ея *результатъ*. Уничтожьте одну изъ найденныхъ способностей, напр. чувственность или рассудокъ, и вы уничтожите возможность опыта: такимъ образомъ, эти способности необходимы. Прибавьте къ найденнымъ способностямъ

какую-либо другую, противоположную имъ, напр. воззрительный разумокъ или сверхчувственное воззрѣніе, и вы уничтожите фактъ *человѣческаго* познанія и опыта. Такимъ образомъ, подобная способность невозможна. Это составляетъ ея *способъ доказательства*, который нашъ философъ назвалъ критическимъ или трансцендентальнымъ. Своимъ индуктивнымъ путемъ Кантъ желаетъ открыть устройство нашего разума, и законы нашего представленія и познанія такъ-же методично и вѣрно, какъ Кеплеръ открылъ гармонію вселенной и законы движенія планетъ. Уничтожьте кеплеровскіе законы, и явленія движенія планетъ невозможны.

Сколько условій требуется для факта *человѣческаго* познанія, — столько и основныхъ способностей долженъ заключать въ себѣ *человѣческій* разумъ: каждая изъ нихъ является по расчету критической философіи въ составѣ „*имущества*“ чистаго разума, какъ статья его первоначальнаго владѣнія. Такимъ образомъ фактъ чистой математики основанъ на томъ, что пространство и время составляютъ двѣ основныя формы нашей чувственности или чистыя воззрѣнія; фактъ опытнаго познанія или естественной науки—на томъ, что разумокъ, способность совершенно отличная отъ чувственности, силою своихъ чистыхъ, первоначальныхъ понятій образуетъ и связываетъ явленія. Эти понятія—не представляющія, а дающія связь (разсудочныя). То, что связывается, должно быть дано, слѣдовательно должно восприниматься, и потому быть чувственнаго рода; вслѣдствіе этого и нашъ разумъ въ состояніи познавать только чувственные предметы, а не сверхчувственные, каковы



вещи въ себѣ. Поэтому въ строѣ нашихъ познавательныхъ способностей нѣтъ никакого интеллектуальнаго воззрѣнія или интуитивнаго разсудка,—какъ, такого, которому единственно могутъ быть даны и ясны вещи въ себѣ. Нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ представленія безъ представляющаго, нѣтъ явленія безъ существа, которому оно является. Мы не имѣли-бы общаго чувственнаго міра и не могли-бы производить объективнаго опыта, если-бы мы не были въ состояніи связывать, соединять и приводить въ порядокъ данный матеріалъ нашихъ впечатлѣній по однимъ и тѣмъ-же, имѣющимъ всеобщее значеніе, законамъ представленія. Чтобы производить общія явленія, для этого нужно „чистое сознание“ и „продуктивное воображеніе“, безсознательно дѣйствующее по законамъ послѣдняго. Чтобы представлять данныя явленія, для этого нужны „способности воспріятія, репродуктивнаго воображенія и узнаванія въ понятіи“, какъ называлъ ихъ Кантъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ передъ собою рядъ различныхъ основныхъ способностей, необходимыхъ по исчисленію критики для произведенія фактовъ нашего познанія: совокупность этихъ способностей образуетъ оборотный капиталъ *теоретическаго разума*. Но эта совокупность имѣетъ характеръ только коллективнаго единства.

Къ этому присоединяется фактъ *практическаго* познанія, состоящаго въ нравственной оцѣнкѣ нашихъ намѣреній и дѣйствій, которая была-бы невозможна безъ представленія абсолютной заповѣди,—безусловно обязательнаго нравственнаго закона. Но законъ, предписывающій извѣстное направленіе *намѣренію*, слѣ-

довательно касающийся нашего собственного, внутреннего существа, долженъ быть данъ нами самими и потому требуетъ возможности автономіи или свободы, состоящей въ совершенно безусловной или чистой волѣ. Изъ факта нашего нравственнаго сужденія явствуется нравственный законъ, а изъ него—свобода. Нравственный законъ повелѣваетъ: „ты безусловно долженъ имѣть такое, а не другое намѣреніе,—дѣйствовать такъ, а не иначе!“ Отсюда мы познаемъ автономію нашей чистой воли или реальность нашей свободы, которая выражается въ положеніи: „ты можешь, *такъ какъ* ты долженъ!“ Такимъ образомъ философъ путемъ анализа факта, слѣдовательно путемъ *индуктивнымъ*, приводитъ насъ также и къ познанію нашей свободы, между тѣмъ какъ онъ прямо говоритъ, что это воззрѣніе никоимъ образомъ не эмпирическаго рода. То-же самое должно сказать и о познаніи нашихъ основныхъ теоретическихъ способностей.

Сообразно съ результатами критики, теоретическій разумъ распадается на противоположность двухъ совершенно различныхъ отраслей познанія—чувственности и разсудка, а *весь* разумъ распадается на противоположность способностей теоретическихъ и практическихъ, или способностей познавательныхъ и чистой воли. Этимъ способностямъ разума соотвѣтствуютъ двѣ области разума—чувственный и нравственный міровой порядокъ,—природа и свобода. Въ первой господствуетъ причинность механическая, во второй—причинность, дѣйствующая по цѣлямъ. Далѣе фактически существуютъ явленія, которыя намъ невольно нравятся какъ

цѣлесообразныя или соотвѣтствующія цѣли, о которыхъ мы судимъ поэтому *эстетически* или *телеологически*, —смотря по тому, относится-ли характеръ ихъ цѣлесообразности просто къ нашему разсмотрѣнiю, или къ ихъ собственному бытiю. Такимъ образомъ, къ основнымъ теоретическимъ и практическимъ способностямъ присоединяется еще рефлексивная способность сужденiя, занимающая мѣсто посреди нихъ обоихъ и сама раздѣляющаяся на два рода способностей—эстетическую и телеологическую.

Итакъ индуктивный путь кантовской критики, анализомъ фактовъ нашего теоретическаго и практическаго познанiя, нашего эстетическаго и телеологическаго разсмотрѣнiя вещей, приводитъ къ цѣлому ряду различныхъ первоначальныхъ способностей, коллективная совокупность которыхъ составляетъ нашъ чистый разумъ. Эти способности служатъ основой для означенныхъ фактовъ. Теперь возникаетъ вопросъ: *чѣмъ сами онѣ обосновываются?*—такъ какъ мы не можемъ довольствоваться представленiемъ, что разумъ есть только ихъ сумма или собирательное понятiе. Какъ связь въ явленiяхъ есть дѣло разума, такъ связь въ его собственныхъ способностяхъ составляетъ его характеръ. Поэтому совокупность послѣднихъ—не просто коллективная, но *систематическая*, а система способностей нашего разума должна имѣть одинъ общiй корень, изъ котораго она развивается. Отыскать этотъ корень и вывести всѣ способности, указанныя Кантомъ въ качествѣ первоначальныхъ силъ и положенныя имъ въ основу мiра явленiй, изъ сущности самого разума—со-

ставляетъ основной вопросъ, возникающій въ итогѣ критической философіи, исходящій изъ ея результатовъ и опредѣляющій направление послѣдующихъ изслѣдованій.

## II. НАПРАВЛЕНІЯ ПОСЛѢ-КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

### 1. Новое обоснованіе ученія о познаніи.

Итакъ въ развитіи ученія о познаніи и разрѣшеніи его проблемы дѣло идетъ о новомъ обоснованіи познавательныхъ способностей. То, что Кантъ нашелъ индуктивнымъ путемъ, должно теперь быть развито дедуктивно. Возможность такой *дедукціи* требуетъ познанія принципа, лежащаго въ основѣ нашихъ познавательныхъ способностей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всего строя нашего разума вообще. Кантъ, путемъ наблюденія и анализа фактовъ познанія, открылъ законы нашего представленія и познанія, такъ-же какъ Кеплеръ открылъ законы движенія планетъ путемъ наблюденія и вычисленія ихъ феноменовъ. Послѣ того какъ Кеплеръ открылъ эти законы индуктивно, явился Ньютонъ, который дедукцировалъ ихъ изъ *одной* основной силы и *одного* основного закона. Какъ Ньютонъ относится къ Кеплеру, въ дѣлѣ обоснованія законовъ движенія нашихъ небесныхъ тѣлъ, подобнымъ-же образомъ относится послѣ-кантовская философія къ Канту, въ дѣлѣ обоснованія законовъ представленія нашего разума. Я не хочу простираť это сравненіе далѣе, чѣмъ простирается смыслъ *задачи*, и

употребляю его только затѣмъ, чтобы выяснить дедуктивное направление послѣдней.

Самъ Кантъ указаль такое направленіе не только своимъ дедуктивнымъ или синтетическимъ *методомъ изложенія*, которому онъ слѣдуетъ въ своемъ главномъ сочиненіи, но также и распределеніемъ самихъ способностей разума; онъ не только координироваль ихъ, но и старательно привелъ въ систематическій порядокъ. Продуктивная способность воображенія получила у него значеніе связующаго члена между разсудкомъ и чувственностью, общій корень которыхъ онъ объявилъ хотя и возможнымъ, но непознаваемымъ; практический разумъ получилъ значеніе способности подчиняющей, теоретическій—способности ему подчиненной и отъ него зависимой, — рефлексивная способность сужденія получила значеніе какъ связующій членъ той и другой. Такимъ образомъ онъ самъ уже далъ *систему* способностей разума, которой—для того, чтобы стать таковою дѣйствительно, — недоставало только характера единства и принципиальнаго обоснованія.

Это единство философъ объявилъ непознаваемымъ, слѣдовательно вещью въ себѣ. Будь оно познано, — вмѣстѣ съ разрѣшеніемъ проблемы познанія совпадетъ и разрѣшеніе проблемы метафизической. Отсюда ясно, почему послѣ-кантовская философія, стараясь ободновать ученіе о познаніи—дедуктивно, принимаетъ метафизическое направленіе, и притомъ непосредственно и самымъ близкимъ образомъ примыкая къ кантовскому ученію. Въ своихъ послѣдовательныхъ формахъ развитія она принимаетъ форму познанія вещи въ себѣ, и

легко предвидѣть, что вопросъ о вещахъ въ себѣ и ихъ познаваемости сдѣлается постепенно темою выдающейся и рѣшающей важности. Мы должны сдѣлать относительно этого пункта еще одно предварительное замѣчаніе. Какъ скоро въ общераспространенномъ и школьномъ смыслѣ кантовскаго ученія, въ особенности соотвѣтственно съ утверждениями критики разума, вещь въ себѣ получаетъ значеніе *непознаваемой*, то вмѣстѣ съ тѣмъ ученіе о ея познаваемости становится ученіемъ о ея *не-реальности*, и послѣ-кантовская философія немедленно вступаетъ въ стадію, въ которой объявляетъ необходимымъ вообще раздѣлаться съ вещами въ себѣ. Такимъ образомъ, въ ходѣ послѣ-кантовской философіи возникаетъ важный и рѣзкій вопросъ: должно-ли вмѣстѣ съ познаніемъ вещей въ себѣ идти рука объ руку отрицаніе или-же утвержденіе ихъ реальности? Утвержденіе объявляетъ себя истиннымъ *реализмомъ*, предписываемымъ дѣйствительнымъ смысломъ кантовскаго ученія, въ противоположность трансцендентальному идеализму, не имѣющему никакого основанія. Вслѣдствіе этого въ послѣ-кантовской метафизикѣ возникаетъ споръ между реализмомъ и идеализмомъ, продолжающійся до нашихъ дней.

## 2. Тройная антитеза: Фришъ, Гербартъ, Шопенгауеръ.

Ближайшая тема, которую избираетъ послѣ-кантовская философія, состоитъ въ обоснованіи новаго ученія о познаніи изъ одного принципа разума. Это направленіе имѣетъ три характерныя черты; какъ ученіе о

принципъ, оно *метафизично*,—какъ ученіе о единствѣ оно *монистично*, или, употребляя современный терминъ, оно есть ученіе о тождествѣ, и наконецъ, такъ какъ принципъ его составляетъ самъ мыслящій и познающій разумъ, то оно *идеалистично*. Каждое изъ этихъ характерныхъ опредѣленій вызываетъ направленіе, ему противоположное, которое точно также ссылается на кантовское ученіе и старается оправдать себя правильнымъ его пониманіемъ и обсужденіемъ. Такимъ образомъ, въ основныхъ направленіяхъ послѣ-кантовской философіи возникаетъ тройная антитеза, вызывающая въ каждой изъ своихъ точекъ зрѣнія соотвѣтствующее объясненіе и критику кантовскаго ученія. Каждый разъ снова подымается вопросъ объ истинности, а равнымъ образомъ о несовершенствахъ и заблужденіяхъ критической философіи,—о томъ, что составляетъ въ произведеніи Канта пребывающее, и что—преходящее.

*Первая* антитеза простирается всего далѣе: она признаетъ необходимость новаго обоснованія ученія о познаніи, но отрицаетъ пригодность, для разрѣшенія этой задачи,—метафизическаго, монистическаго и идеалистическаго (априорнаго) направленія; она требуетъ наблюденія нашей внутренней жизни, эмпирическаго и психологическаго изслѣдованія, какъ единственнаго пути, ведущаго къ познанію системы способностей нашего разума. Истинная критика разума не можетъ быть ничѣмъ инымъ какъ „внутренней антропологіей, теоріей внутренней жизни, ученіемъ о природѣ челоѣческаго духа“. Сообразно съ этимъ, основнымъ ученіемъ является не метафизика, а *психологическая антропологія*: критика ра-

зума и ея учение о познаніи должны быть съизнова обоснованы въ такомъ направленіи. Представителемъ этой точки зрѣнія и основателемъ школы является *Якобъ Фридрихъ Фризь*, имѣвшій весьма большое значеніе; его основныя сочиненія: — „Система философіи какъ очевидная наука“ (1804), „Знаніе, вѣра и предчувствіе“ (1805) и „Новая критика разума“ (1807)\*). Послѣдняя составляетъ главное его произведеніе. Послѣ-кантовская философія раздѣляется на метафизическое и антропологическое направленіе. Чѣмъ инымъ можетъ быть познаніе *человѣческаго* разума, слѣдовательно Критика разума,—какъ не внутренней или психологической антропологіей? Такъ учатъ Фризь и его сторонники. Какъ можетъ антропология быть основной психологической наукой, когда она сама, какъ и всякая опытная наука вообще, нуждается въ обоснованіи?, отвѣчаютъ противники.

*Встрѣя* антитеза возникаетъ и лежитъ въ послѣ-кантовской метафизикѣ: она признаетъ метафизическое обоснованіе ученія о познаніи, но совершенно отрицаетъ его монистическое и идеалистическое направленіе; первому (ученію тождества) она противопоставляетъ множество принциповъ, второму—реализмъ, стремящійся обосновать и познать дѣйствительно существующее (вещи въ себѣ), какъ нѣчто совершенно независимое отъ всякихъ представлений. Кантъ правильно понялъ вещи въ себѣ какъ нѣчто, лежащее въ основѣ всѣхъ

---

\*) Род. 23 Авг. 1773 г. въ Барби, умеръ 10 Авг. 1843, въ Іенѣ.



явленій и представленій и отъ нихъ совершенно независимое; таковымъ и долженъ остаться ихъ характеръ и нельзя шутить ихъ познаниемъ. Монистическая и идеалистическая метафизика основывается на некритическомъ и совершенно ложномъ предположеніи, что одинъ и тотъ-же субъектъ имѣеть различныя способности и силы, т. е. на противорѣчивомъ представленіи, что единое есть многое. Самъ Кантъ постоянно допускалъ такое предположеніе, смотря на человѣческой разумъ какъ на такую сущность, которая объединяетъ въ себѣ совершенно различныя способности; въ этомъ отношеніи, и не въ немъ одномъ, его критика разума не была достаточно критична: въ этомъ-то и состоитъ ея основной недостатокъ. Поэтому она требуетъ не только развитія, но и совершеннаго преобразования и обновленія, такъ какъ она работала надъ понятіями, полными противорѣчій, а потому непригодными для познания,—непригодными и для изслѣдованія и обоснованія познания. Такія противорѣчивыя понятія составляютъ: вещь въ себѣ съ ея свойствами и измѣненіями, причинность, матерія, я. Поэтому первой и основной задачей философіи должно быть изслѣдованіе понятій нашего познания и ихъ исправленіе. Такая обработка и исправленіе составляютъ тему новой метафизики, которая противна всякому монизму и идеализму, и путемъ устраненія противорѣчій, наполняющихъ наше естественное мышленіе и характеризующихъ его плачевное состояніе, прокладываетъ себѣ путь къ познанію истиннаго бытія, чтобы объяснить отсюда происхожденіе явленій и представленій.

Основателемъ этой точки зрѣнія является *Іоаннъ Фридрихъ Гербартъ* \*); первое обоснованіе ея представляетъ его сочиненіе: „Главные пункты метафизики“ (1808), обзоръ всей системы — „Учебникъ введенія въ философію“ (1813),—основополагающимъ произведеніемъ въ полной законченности служить „Всеобщая метафизика“ (1820). Въ концѣ предисловія къ этому сочиненію говорится: „Кантъ учить: «каково-бы ни было содержаніе нашего понятія о предметѣ,—однако, приписывая ему существованіе, мы должны выходить за предѣлы этого понятія“. Это есть главный пунктъ, на который повсюду указываетъ предлагаемая книга; и потому ея авторъ—*кантіанецъ*, хотя только съ 1828 года, а не со времени категорій и критики способности сужденія, какъ это скоро замѣтитъ внимательный читатель. Нѣтъ необходимости говорить теперь болѣе. Пусть только читатель вооружится терпѣніемъ, такъ какъ напередъ слѣдуетъ показать хаосъ продолжающейся до сихъ поръ метафизики, какъ онъ фактически существуетъ, и только постепенно этотъ хаосъ можетъ быть приведенъ въ порядокъ“ \*\*).

Третья антитеза возникаетъ и лежитъ въ монистической метафизикѣ: она признаетъ метафизическое и монистическое познаніе вещи въ себѣ какъ *единой* перво-сущности, лежащей въ основѣ всѣхъ явленій, а потому и въ основѣ всякаго познанія, но отрицаетъ всякое идеалистическое пониманіе ея, по которому эта перво-

---

\*) Род. 4 Мая 1776 въ Ольденбургѣ, ум. 14 Авг. 1841 въ Гёттингенѣ.

\*\*\*) Гербартъ. Всеобщая Метафизика. Предисл. XXVIII.

сущность (вещь въ себѣ) отождествляется съ мыслящимъ или познающимъ разумомъ, превращается въ абстрактъ и слѣдовательно смѣшивается съ представленіями и явленіями; поэтому эта точка зрѣнія требуетъ, въ противоположность идеалистическому и абстрактному пониманію, пониманія реалистическаго и индивидуалистическаго. Чѣмъ абстрактнѣе мыслится первосущность, или чѣмъ всеобщѣе она представляется и обозначается именами въ родѣ „абсолютное тождество, абсолютный разумъ, абсолютное“ и т. д., — тѣмъ въ большую ярость приходитъ противникъ, самъ ведущій свое происхожденіе изъ семейства философовъ тождества. Все-единое не можетъ быть всеобщимъ: первое — изначально, второе — производно, всегда производно — тѣмъ больше, чѣмъ оно общѣе. Разумъ образуетъ свои понятія, абстрагируя ихъ изъ представлений, которыя сами образованы путемъ абстракціи изъ чувственныхъ воззрѣній, возникающихъ изъ матеріала нашихъ чувственныхъ впечатлѣній и воззрительныхъ формъ нашего интеллекта (пространства, времени, причинности); послѣднія-же составляютъ функціи мозга, предполагающія, какъ таковыя, тѣлесную организацію и степени ея развитія. Поэтому нѣтъ ничего превратнѣе такого пониманія все-единого, извращающаго дѣло и считающаго первоначальнымъ и абсолютно первымъ то, что въ дѣйствительности образуетъ одинъ изъ послѣднихъ членовъ въ ряду производныхъ и обусловленныхъ явленій. Такъ какъ, далѣе, первосущность не можетъ быть чѣмъ-либо всеобщимъ, то ее должно искать въ началѣ индивидуальности; такъ какъ она не можетъ быть выводима или

познаваема посредственно, то ее должно познавать непосредственно, т. е. только въ насъ самихъ, въ нашей собственной, внутренней сущности. Но начало нашего самосознанія составляетъ стремленіе или воля,—*воля*, желающая именно этого явленія жизни, этого единичнаго бытія, этой индивидуальности, этого характера; это — воля, не состоящая въ сознаніи,—оно проявляется только на извѣстной ступени ея тѣлеснаго явленія и организаціи; слѣдовательно, это—воля безсознательная или *слѣпая*. Тотъ-же самый принципъ, который составляетъ начало или внутреннюю сущность нашего явленія, составляетъ, начало или сущность *всѣхъ* явленій. Такимъ образомъ все-единое, первосущность или вещь въ себѣ, есть воля. Міръ и ступени вещей составляютъ ея явленіе. *Что* это такъ, представляется вполне яснымъ. *Почему* и *какъ* воля вступаетъ въ явленіе и объективируется, это остается для изслѣдованія недоступнымъ.

Основателемъ этой точки зрѣнія является *Артуръ Шопенгауеръ* \*). Онъ выводитъ свое ученіе непосредственно изъ кантовскаго и желаетъ быть единственнымъ философомъ, который послѣдовательно продумалъ и завершилъ послѣднее; противъ Фриза онъ выступаетъ какъ метафизикъ, противъ Гербарта какъ трансцендентальный идеалистъ, противъ идеалистовъ ученія о тождествѣ какъ реалистъ и индивидуалистъ; Фихте, Шеллинга и Гегеля онъ называетъ „тремя великими софистами“, въ

---

\* ) Род. 22 Февр. 1788 въ Данпигѣ, ум. 21 Сент. 1860 во Франкфуртѣ на Майнѣ.

сравненіи съ которыми онъ самъ является философомъ въ лучшемъ смыслѣ слова. Въ своемъ первомъ произведеніи „О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія“ (1813) онъ обосновалъ свою точку зрѣнія и осуществилъ её въ своемъ главномъ сочиненіи „Міръ какъ воля и представленіе“ (1819). Старикомъ дожилъ онъ до славы и не пережилъ ея, такъ какъ она до сихъ поръ еще сохраняетъ свою силу.

### III. ХОДЪ РАЗВИТІЯ ПОСЛѢ-КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФІИ.

#### 1. Метафизическій идеализмъ.

Тройная антитеза, сейчасъ нами изложенная, предполагаетъ, что тезисъ, противъ котораго она подымается, не только получилъ твердую постановку, но и выразился въ такихъ широкихъ и могущественныхъ формахъ, что послѣднія представляютъ преимущественно господствующее состояніе развитія послѣкантиантской философіи. Какъ ни различны противники и ихъ направленія, они имѣютъ одинъ и тотъ-же объектъ для нападенія, такъ какъ всѣ они отвергаютъ метафизическій идеализмъ, т. е. то направленіе, которое превращаетъ критическій и трансцендентальный идеализмъ въ метафизику или, что то-же, ищетъ *первооснову* явленій въ познающемъ разумѣ. „Это совершенно ложно, учить Фризь, такъ какъ критическій идеализмъ не метафизиченъ, а антропологиченъ, и познаніе нашихъ трансцендентальныхъ способностей не трансцендентально (а

ргіоі), но эмпірично. Это ошибочное пониманіе, смѣшивающее психологію и метафизику, объектъ познанія и его способъ, принимая познаніе трансцендентальнаго за трансцендентальное познаніе, составляетъ предразсудокъ трансцендентальнаго,—кантовскій предразсудокъ, господствующій во всемъ метафизическомъ идеализмѣ“. „Это направленіе совершенно ложно, учить такъ-же и Гербартъ, такъ какъ предметъ метафизики составляетъ не познающій разумъ, но реальное, независимое отъ всякаго представленія и познанія, бытіе въ себѣ“. „Это направленіе совершенно ложно, учить и Шопенгауеръ, такъ какъ познающій разумъ есть субъективный источникъ явленій, а вовсе не первооснова вещей“.

Между тѣмъ метафизическій идеализмъ, или идеалистическое ученіе о тождествѣ было первымъ и ближайшимъ направлениемъ, возникшимъ изъ кантовской критики. Самъ философъ не только намѣтилъ его, но и проложилъ для него дорогу; онъ произнесъ весьма многозначительное слово,—что чувственность и разумъ, эти двѣ совершенно различныя теоретическія способности, можетъ быть имѣютъ общій, но намъ неизвѣстный корень; онъ поставилъ теоретическій разумъ въ зависимость отъ практическаго и сдѣлалъ посредникомъ ихъ обоихъ рефлексивную способность сужденія \*): въ *сочетаніи* умопостижимаго и эмпирическаго характера онъ указалъ тему основной космологической проблемы, въ *сочетаніи* мышленія и внѣшняго воззрѣнія въ одномъ и томъ-же субъектѣ—тему проблемы

---

\*) См. выше. Глава пятая, II. 1.

психологической. Въ кантовской критикѣ вездѣ затрогивается вопросъ о принципѣ и единствѣ способностей нашего разума, и такъ какъ это единство имѣетъ значеніе непознаваемаго, то оно отождествляется съ вещью въ себѣ,—слѣдовательно становится предметомъ метафизической проблемы, которую философъ объявилъ неразрѣшимой. Попытка разрѣшить это проблему изъ сущности разума должна явиться ближайшимъ послѣдствіемъ.

## 2. Три стадіи подъема: Рейнгольдъ, Фихте, Шеллингъ и Гегель.

Дѣло идетъ о разрѣшеніи ряда противоположностей, заключающихся въ нашемъ разумѣ. Чѣмъ глубже и обширнѣе эти противоположныя способности, тѣмъ глубже и обширнѣе то единство или тотъ корень, изъ котораго онѣ происходятъ. Сообразно съ этимъ, метафизическій идеализмъ проходитъ рядъ необходимыхъ ступеней развитія и съ каждымъ шагомъ возвышаетъ или углубляетъ и расширяетъ пониманіе единства разума. И такъ какъ происхожденіе способностей нашего разума должно быть познано *одной* первоосновой, то общую тему этого метафизическаго идеализма, начало которой положено уже въ критикѣ разума, составляетъ *ученіе о развитіи разума*.

Въ познавательныхъ и теоретическихъ способностяхъ разума лежитъ противоположность между чувственностью и разсудкомъ, въ духовныхъ способностяхъ вообще—противуположность между теоретическимъ разумомъ и практическимъ, или между познаніемъ и волей, во

всемъ міръ разума —противуположность между природой и свободой, или между чувственнымъ и нравственнымъ міровымъ порядкомъ.

Первый вопросъ, захватывающій самую малую область, касается единства и корня нашихъ теоретическихъ способностей: здѣсь показывается, какъ изъ одной и той-же способности—способности представленія,—возникають чувственность и разумъ. Такую попытку сдѣлалъ *К. Л. Рейнгольдъ* (1758—1823) въ своей элементарной философіи (1789).

Второй вопросъ, болѣе глубокой и широкой, касается единства всѣхъ способностей разума вообще, — теоретическихъ и практическихъ: здѣсь показывается, какъ изъ чистаго самосознанія (я), корень котораго составляетъ *воля*, возникаютъ всѣ способности разума по необходимымъ законамъ развитія духа, который долженъ имѣть воззрѣнія и познавать то, что оно есть и что дѣлаетъ. Этотъ весьма важный и рѣшительный шагъ сдѣлалъ *И. Г. Фихте* (1762—1814) въ своемъ „Ученіи о наукѣ“ (1794—1799), основную тему котораго составляетъ ничто иное какъ *ученіе о развитіи духа*.

Третій вопросъ, имѣющій самый широкій объемъ, касается единства всего міра разума вообще, общаго корня чувственнаго и нравственнаго мірового порядка, природы и свободы: должно разрѣшить противуположность между природой и духомъ изъ принципа абсолютнаго единства, который теперь получаетъ названіе „абсолютнаго тождества или абсолютнаго разума“. Это направленіе по преимуществу называется „ученіемъ о тождествѣ“ и находитъ своихъ главныхъ представителей въ *Фр. В.*



*Шеллингъ* (1775—1854) и *Г. В. Фр. Гегель* (1770—1831). Развитие разума въ мірѣ или *сообразное съ разумомъ развитіе міра* составляетъ тему, въ которой они оба сходятся другъ съ другомъ, прежде чѣмъ раздѣляются ихъ точки зрѣнія. Главныя произведенія перваго, касающіяся этой темы, падаютъ на 1797—1807 годы, оба основныя сочиненія втораго—на 1807—1816 г. Я не характеризую здѣсь ближе эти формы развитія послѣ-кантовской философіи, —точно такъ-же какъ и всѣ другія, —но только указываю ихъ основныя черты.

Главная проблема этой монистической и идеалистической метафизики лежитъ въ разрѣшеніи противоположности или въ познаніи единства природы и духа. Эта противоположность прежде всего должна быть разрѣшена въ человѣческой природѣ, затѣмъ во вселенной. Въ существѣ человѣка чувственность не согласуется съ разумомъ и сама человѣческая жизнь, ограниченная и конечная, является противоположностью божественной. Единство чувственной и духовной природы человѣка состоитъ въ *эстетической свободѣ* и развивается въ красотѣ и искусствѣ; единство божественной и человѣческой жизни, какъ оно испытывается и ощущается человѣческимъ сердцемъ, состоитъ въ *религіозномъ чувствѣ* и набожной преданности. Эстетическое пониманіе тождества находитъ своего представителя въ *Фр. Шиллерѣ* (1754—1805), религіозное—въ *Шлейермахерѣ* (1768—1834).

Противуположность, подлежащая разрѣшенію во вселенной или во всей природѣ вещей вообще, также двойная: болѣе узкая—между міромъ чувственнымъ и

духовнымъ, болѣ глубокая и всеобъемлющая — между вселенной и Богомъ. Разрѣшеніе первой происходитъ чрезъ понятіе развитія, сообразнаго съ природой и разумомъ, которое *Шеллингъ* понималъ натуръ-философски и эстетически (художественно), *Гегель* — логически и теологически; разрѣшеніе второй происходитъ путемъ противнаго пантеизму, теистически мыслимаго *ученія о развитіи Бога*, т. е. чрезъ теософію, тему которой составляетъ міръ въ Богѣ, или свобода и необходимость божественнаго откровенія. Эту точку зрѣнія старались провести Францъ фонъ Баадеръ (1765—1841) мистически, *Шеллингъ* въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи, имѣющемъ притязаніе на характеръ позитивной философіи, „исторически“ и религіозно-философски, *К. Хр. Фр. Краузе* (1782—1832) — рационалистически и онтологически.

Итакъ основную проблему составляло новое обоснованіе открытыхъ Кантомъ принципозъ познанія и свободы, естественнаго и нравственнаго мірового порядка. Первый вопросъ касался способа обоснованія: метафизически или антропологически обосновывать? Въ метафизическомъ направленіи поднялся споръ о единствѣ и множествѣ принципозъ, объ ихъ идеальности и реальности. Въ метафизическомъ ученіи о тождествѣ возникъ вопросъ о характерѣ все-единства и его идеальности и реальности: разумъ или воля? Универсальная воля или индивидуальная? Богъ или слѣпая воля? Богъ въ міръ или міръ въ Богѣ?

---

### 3. Порядокъ послѣ-кантовскихъ системъ.

Вмѣстѣ съ логическимъ порядкомъ и обзоромъ данъ также и историческій; правильность перваго подтверждается его согласіемъ со вторымъ. Ближайшее развитіе критической философіи должно было произойти въ метафизическомъ и идеалистическомъ направленіи,— оно должно было развиться въ Рейнгольдѣ, Фихтѣ и Шеллингѣ точки зрѣнія „Элементарной философіи и Ученія о наукѣ, Натурфилософіи и Ученія о тождествѣ“, прежде чѣмъ Фризе могъ противопоставить имъ свою „антропологическую критику“. Исторія этихъ точекъ зрѣнія падаетъ на 1789—1800 г. „Новая критика разума“ Фриза появилась въ 1807 г. Монистическая и идеалистическая метафизика должна была достигнуть своего апогея въ Шеллингѣ и Гегелѣ, прежде чѣмъ Гербартъ могъ выступить съ своей новой метафизикой, идущей противъ всякаго монизма и идеализма. „Феноменологія“ Гегеля появилась въ 1807 г., его „Логика“ въ 1812—1816 г. Главные пункты метафизики Гербарта послѣдовали въ 1808 г., его „Учебникъ для введенія въ философію“ въ 1813 г. Въ томъ-же году появилось первое сочиненіе Шопенгауера. Въ то время, какъ онъ публиковалъ свое главное произведеніе (1819), Гегель уже обнародовалъ свои основныя сочиненія и началъ свою, имѣвшую огромное вліяніе, преподавательскую дѣятельность въ Германіи. Ни къ одному изъ своихъ противниковъ Шопенгауеръ не относился съ

большей злостью, какъ къ Гегелю, такъ какъ онъ видѣлъ въ немъ (оставляя въ сторонѣ другіе мотивы ненависти) завершеніе превратнаго направленія философіи тождества, или какъ онъ его называетъ „сумасбродства“.

Въ теченіи короткаго промежутка человѣческой жизни (1790—1820) послѣ-кантовская философія утвердила и развила свои основныя руководящія идеи, направленія и противоположности. Это представляетъ фактъ весьма замѣчательный и важный. Эта новая философія вначалѣ вполне держится руководящаго принципа Канта и еще въ стадіи „Ученія о наукѣ“ желаетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ *върнопонимаемымъ* кантовскимъ ученіемъ. Съ Шеллинга она начинаетъ важничать относительно Канта, — и говорить о „старомъ Кантѣ“, какъ объ угасшей величинѣ, становится модой. Тогда противъ тройнаго возрастанія идеализма поднимается тройная антитеза, представители которой—каждый по своему—ссылаются на Канта. Фризь хочетъ быть кантіанцемъ безъ тѣхъ погрѣшностей, какія вызвалъ въ предшествовавшихъ ему идеалистахъ «кантовскій предразудокъ»; Гербартъ желаетъ выполнить требованія кантовской критики, примѣняя ихъ къ самому кантовскому ученію и называетъ себя кантіанцемъ съ 1828 года; Шопенгауеръ величаетъ основателя критической философіи своимъ учителемъ и наставникомъ, величайшимъ изъ всѣхъ мыслителей, и самъ хочетъ быть истиннымъ кантіанцемъ, единственнымъ изъ всѣхъ, который продумалъ до конца ученіе своего учителя и разрѣшилъ его проблему. Такимъ образомъ, кан-

товское учение оказываетъ господствующее вліяніе на послѣдующія системы, которыя описываютъ около него свои орбиты, какъ около двигательнаго центра, и изъ афелія снова стремятся въ перигелій. Настоящее время показываетъ, что въ наши дни никакія философскія сочиненія не изучаются такъ ревностно въ смыслѣ источника *жизненной* истины, какъ произведенія Канта.





# СОДЕРЖАНИЕ

## Критики кантовской философии Куно-Фишера.

	<i>Стр.</i>
Глава первая. Кантовская философия как учение о познании . . . . .	203
I. Учение о явлениях. Трансцендентальный идеализм. . . . .	205
1. Происхождение явлений. . . . .	—
2. Идеальность явлений. . . . .	208
II. Возражения против трансцендентальной эстетики. . . . .	212
1. Первое возражение. Относительное значение геометрических аксиом. . . . .	—
2. Второе возражение. Естественное мировоззрение. . . . .	215
III. Учение о вещах в себѣ. . . . .	221
1. Чувственность чистого разума. . . . .	—
2. Вещь в себѣ. . . . .	227
Глава вторая. Кантовская философия как учение о свободѣ . . . . .	234
I. Кантовский реализм и идеализм . . . . .	—
II. Вещь в себѣ как воля. . . . .	236
1. Умопостигаемая причинность. . . . .	237
2. Нравственный мировой порядок. . . . .	237
III Учение о Богѣ и безсмертіи . . . . .	239

	<i>Стр.</i>
1. Кантовскій теизмъ . . . . .	239
2. Кантовское ученіе о безсмертіи . . . . .	243
Глава третья. Кантовская философія какъ ученіе о развитіи . . . . .	260
I. Основныя кантовскія проблемы . . . . .	—
II. Міровоззрѣніе въ смыслѣ исторіи развитіи . . . . .	264
1. Естественное развитіе . . . . .	—
2. Интеллектуальное развитіе . . . . .	265
3. Культурно-историческое и соціальное развитіе . . . . .	266
4. Нравственное и религіозное развитіе . . . . .	268
III. Телеологическое міровоззрѣніе . . . . .	271
1. Развитіе міра какъ явленіе . . . . .	—
2. Міровое развитіе какъ цѣлесообразное явленіе . . . . .	273
3. Міровое развитіе какъ явленіе вещей въ себѣ . . . . .	276
Глава четвертая. Разборъ основныхъ кантов- скихъ ученій . . . . .	289
I. Разборъ ученія о познаніи . . . . .	—
1. Противорѣчіе въ критикѣ разума . . . . .	—
2. Происхожденіе противорѣчія . . . . .	293
3. Новое опроверженіе идеализма. Кантъ противъ Якоби . . . . .	297
II. Разборъ ученій о свободѣ и развитіи . . . . .	306
1. Шопенгауэровская критика кантовской философіи . . . . .	—
2. Связь между ученіемъ о познаніи и ученіемъ о свободѣ . . . . .	312
3. Противорѣчіе въ ученіи о свободѣ . . . . .	314
4. Противорѣчіе между ученіемъ о познаніи и уче- ніемъ о развитіи . . . . .	315
III. Разборъ ученія о явленіяхъ и вещахъ въ себѣ . . . . .	317
1. Познаваемость человѣческаго разума . . . . .	—
2. Познаваемость естественныхъ человѣческихъ цѣлей и слѣпаго мышленія . . . . .	321
3. Познаваемость жизни и красоты . . . . .	325
4. Познаваемость вещей въ себѣ . . . . .	329



Глава пятая. Задачи и направления послѣ-кан- товской философіи. . . . .	341
I. Основные проблемы послѣ-кантовской философіи . . .	341
1. Метафизическая проблема . . . . .	—
2. Проблема познанія . . . . .	344
II. Направления послѣ-кантовской философіи. . . . .	350
1. Новое обоснованіе ученія о познаніи. . . . .	—
2. Тройная антитеза: Фризь, Гербартъ, Шопен- гауеръ. . . . .	352
III. Ходъ развитія послѣ-кантовской философіи . . . . .	359
1. Метафизическій идеализмъ. . . . .	—
2. Три стадіи подъема: Рейнгольдъ, Фихте, Шел- лингъ и Гегель . . . . .	361
3. Порядокъ послѣ-кантовскихъ системъ. . . . .	365

---



## О П Е Ч А Т К И.

<i>Стр.</i>	<i>Строк.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Слѣдуетъ.</i>
224	6 сверху	идеть	идти
226	5 "	явленіемъ	ощущеніемъ
231	24 "	представленіе	представленія
236	12 "	категоріи	категорія
241	6 "	первенство	первенства
"	7 "	необходимость	необходимости
244	22 "	намъ	какъ
245	9 "	Юпитера	Юпитеръ
256	19 "	и	а
274	5 "	которая	которую
275	2 снизу	ихъ	ихъ познаваемость
278	4 "	первого	первой
"	" "	второго	второй
280	10 сверху	естественныя же	естественныя
315	7 "	и	къ
324	1 "	дѣятельности	дѣйствительности
"	4 "	представляемъ собою	представляемъ
327	15 "	всѣ	внѣ
"	6 снизу	нашихъ	внутреннихъ
328	17 сверху	рядомъ	родомъ
329	5 "	а	но
339	13 "	давать	приобрѣтать
361	9 снизу	одной первоосновой	изъ одной первоосновы