



П. Д. ЮРКЕВИЧ

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

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

<фрагмент>

<...>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Постоянное мнение философии было таково, что как явления не существуют вне созерцающего их субъекта, как, например, этого видимого мира красок, теней и очертаний нет вне созерцающего их взора, так сами вещи не существуют вне чистого или общего разума. Древнейший философ Парменид¹ — философ, впервые положивший начало специальной метафизике, — учил, что «разум и то, чего он есть разумение, это одно и то же, потому что не найдешь ты разума без истинно сущего, на котором он открывает себя» (Ritter, Preller, 94). «Необходимо, — говорит он еще, — чтобы ты утверждал, что разум есть истинно сущее» (92)². Эта сжатая мысль развилась у Платона в учение об идеях как об истинно сущем: истинно сущее и есть идеи, потому что оно есть в разуме как в своем месте (*τόπος νοητός*); ему свойственна познаваемость первоначально (De rep. 509b). До Канта это метафизическое мнение дошло в учении о *вечных истинах*, в которых и через которые мы знаем мир как он есть сам в себе, мир онтологический, а не мир как он является. Эти вечные истины, это знание разума об истинно сущем Кант превратил в функции субъекта, в формальные способы или приемы воззрения и представления того содержания, которое есть видоизменение нашего внутреннего чувства. Таким образом, хотя эти функции познающего субъекта обуславливают общезначимое знание всецело зависящих от них *кажущихся* вещей, однако мир подлинного бытия существует без вести о нем. Что он такое, почему он есть и для чего, этого мы познавать не можем, и платоническая наука о сущности, основе и цели вещей невозможна.

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

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

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

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

ление этого, а не другого вкуса. Все перечисленные представления суть разобщенные миры, между которыми невозможен переход логический. Способность, которая делает возможною эту совместность неоднородного, есть *воображение*, сила слепая, которая по своим законам ассоциации воспроизводит совместно все данные, несмотря на их логическую бессвязность и существенное друг от друга отличие. Но это совместное представление многих данных ощущений образовало бы из них только «неправильную кучу» (109), воображение перебегало бы по законам ассоциации от каждого из них ко всем остальным, оно строило бы только субъективные необщегодные образы, если бы *рассудок* не относил этих наружно связанных между собою данных к сверхопытному и внутреннему единству, которое есть субстанция, или вещь. Только этим актом рассудка, этим отнесением ощущений уже не к *нам*, а к сверхчувственной и простой идее вещи обуславливается то, что эти данные противостоят нам как независимый и подлежащий в опыте предмет, именно в рассматриваемом примере, противостоят нам как существующее вне нас во внешнем пространстве яблоко. Таковую магическую силу имеют идеи разума, или категории, потому что они суть формы сознания не личного, не эмпирического, но безличного и всеобщего, или, по Канту, чистого, первоначального и неизменяемого (99). Протагор⁴ не знал об этом и потому утверждал, что каждый имеет право считать истинным то, что ему таковым кажется и что другой столь же основательно будет считать ложным. Кант находит, что в силу отнесения ощущений к чистому сознанию, которое не изменяется, которое не имеет ничего общего с изменчивым состоянием эмпирического сознания — с состоянием, различным у различных людей, — или что, в силу сверхопытного значения категорий, всем человеческим головам одинаково *представляется* нечто, *кажется* нечто как предмет, как существующее в опыте с определенными свойствами и отношениями и что, следовательно, об этих кажущихся вещах опыта возможны всеобщие и необходимые познания.

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

каким образом Платон и Кант пришли к различным результатам?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

что связь представлений в эмпирическом сознании по законам ассоциации не дает истины. Пока это сознание не пробуждается, человек следует непосредственно механическому потоку представлений, как они связались в его внутреннем чувстве. *Я вижу, ощущаю, помню виденное и слышанное* — вот та почва, на которой он живет и наслаждается жизнью. Только внутреннее, часто делаемые опыты, что не все так есть и так связано в действительности, как оно есть и связано в сфере видения, слышания и воспоминания, принуждают его совершить разрыв со своим индивидуальным образованием и стать на почву общего сознания, мыслить, размышлять, судить по принципам общего разума, или по категориям. Удовлетворение, которое испытывает при этом человек, состоит не в том, что он, как только мыслит, *имеет перед глазами тождество своей деятельности* (100): это заблуждение родило философскую систему, которая учит, что безусловное мышление совершает бесконечный процесс миротворения и истории человечества для того, чтобы в сознательном человеческом духе иметь перед глазами тождество своей деятельности — систему, которая древнее учение, что сущность всех вещей тождественна, превратила в учение, что тождественность есть сущность всех вещей. Удовлетворение, которое испытывает человек, когда при переработке психологического материала по категориям он сознает себя мыслящим, заключается единственно в познании самой истины, открываемой этой работой. Когда, напротив, возникает убеждение, что всеобщее сознание со своим простым содержанием: *я мыслю* — не дает истины, то познающий субъект свободно отрешается от него и ищет для себя исход или в эстетических созерцаниях, или в созерцаниях умственных, или в безотчетной религиозной вере. Якоби⁵ и Шеллинг⁶ пошли этими путями. Вместо того чтобы отвергнуть учение Канта о приемах мышления как о функциях, безразличных к истине и только отличающихся качествами сознаваемой тождественности и всеобщности, они отвергли самое содержание чистого разума и надеялись в сердце и фантазии найти ту истину, которая вечно предлежит познающему субъекту в этом содержании.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

щей. Но когда — таково было учение Платона — сознательный рефлекс подвергает критике эти явления вещей и ищет таким образом то, что могло бы быть удержано чистым разумом как его предмет, то отсюда происходит познание самой сущности вещей. Эти две мысли не только не противоречат друг другу, но, напротив, последняя из них и была принципом для самого Канта — принципом, истина которого дала ему возможность изложить формы, условия и законы познаний чувственно-разумного субъекта так, как они есть, а не как они кажутся или представляются нам. Другими словами, истина Кантова учения об опыте возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме. Так, по древней мифологии, только тот из титанов делается представителем высшего, богоподобного человечества, который принимает сторону Юпитера в борьбе его с Сатурном⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

