



С. С. ГОГОЦКИЙ

Философический лексикон

КАНТ

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

в окрестностях этого города. Педагогические занятия Канта продолжались около девяти лет; в продолжение этого времени он не прерывал и своего самообразования. По возвращении в Кенигсберг Кант получил степень магистра словесных наук, а потом должность приват-доцента в 1755 году. Для этой цели были им написаны две диссертации: «*Meditationum quarundam de igne, Succintæ delineatio*» и «*Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ novadelineatio*»². В первый год своего приват-доцентства Кант издал без подписи и своего имени замечательное сочинение: «*Die Theorie des Himmel's...*»³, которое посвятил Фридриху II⁴. Но должно заметить, что еще прежде Кант поместил в одном из кенигсбергских периодических изданий две статьи, относящиеся к естествознанию. В первой из этих статей Кант изложил кратко свой взгляд на естественную историю неба. Многие из его идей впоследствии оправдались, а теорию неба он вступил в дружественные отношения с Лямбертом⁵. Позднее, в самый год издания критики чистого разума, составившей эпоху в истории философии, в 1781 году, Гершель⁶ открытием Урана снова подтвердил гадание Канта, которое он высказал в своей теории неба, основываясь на прогрессивной эксцентричности планет. С этого времени до 1770 г. Кант проходил должность приват-доцента и, кроме чтения лекций, издал много монографий по разным частям философии и естествознания; но не был еще известен ничем замечательным в области философии. В математике он больше следовал Вольфу, в физике Ебергарду⁷, в логике Баумейстеру⁸ и Мейеру⁹, в метафизике и нравоучительной философии — Баумгартену¹⁰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

и новый мир, выступающий за пределы видимого порядка вещей.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

средоточие мира, Кант делает его и единственным мерилom религии. Для религии Канта непрерывно идущий факт в истории не имеет значения; он все измеряет только изолированным, отвлеченным понятием человека, какое успеет создать себе такой или иной мыслитель. Взгляд Канта на религию — самый односторонний и остается еще в пределах старого рационализма германской школы так называемого просвещения, против которой возражал уже Лессинг¹.

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

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

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

Кроме этого общего достоинства критической философии, в ней есть много частных особенностей, достойных внимания. Так, в критической философии обращено было внимание на предопытность форм пространства и времени и категорий рассудка. До Канта предопытное значение тех и других было еще так неопределенно сознано, что несколько не удивительно, если учение Локка о происхождении идей могло так долго господствовать. Канту первому принадлежит честь отчетливого разграничения предопытного элемента в составе нашей познавательной деятельности от чувственной. Еще выше заслуга Канта для практической философии. Понятия Канта о нравственной природе, о величии нравственного закона составляют одно из самых благородных и утешительных явлений в истории философии и особенно в XVIII веке, в эпоху преобладания чувственных и эгоистических начал в нравоведении. Самую важную, по новости взглядов и по основам для дальнейшего движения философии, можно признать третью часть критической философии², хотя на нее по большей части менее обращают внимания, нежели на две предыдущие. Она так полна богатством содержания, что в немногих словах невозможно изобразить ее достоинств. Достаточно сказать, что первая часть этой критики положила начало новым понятиям об изящном (см. *изящное*) и науке об изящном или эстетике, а из второй выросли потом системы Шеллинга и Гегеля. Величие и глубокость ума Кантова поражает особенно в том отношении, что при полном сознании достоинства приемов точной науки он в то же время всегда проникнут глубоким сочувствием к истинам сверхчувственным.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

