



А. И. ГАЛИЧ

**История философских систем
по иностранным руководствам**

I
КАНТ

§ 107

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

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

<...>

§ 108

«Я имел счастье, — пишет Гердер в своей «Метакритике»¹, — знать философа, который был моим наставником. Во цвете лет отличался он игривостью юноши, которая, как полагаю, сопровождает его и в глубокую старость. Открытое его чело, устроенное для важных дум, украшалось всегдашнею ясностью и кротким веселием; из уст его истекали назидательнейшие речи, растворяемые острыми шутками, и учение его было — занимательнейшая беседа. С таким же самым духом, с каким испытывал Лейбница², Вольфа³, Баумгартена⁴, Крузиуса⁵, Юма⁶ и прослеживал естественные законы Кеплера⁷ и Ньютона⁸, принимал он и появлявшиеся тогда сочинения Ж.-Ж. Руссо, «Эмиля» и «Элоизу»⁹, равно как и каждое, до сведения его доходившее, открытие в природе, ценил оное по своему и возвращался всякой раз к непредубежденным познаниям природы и к нравственному достоинству человека. История нашего рода, история всемирная и естественная, физика, математика, опыт — вот чем оживлял он свои учения и беседы; ничто достознаемое не было ему чуждым; ни крамола, ни дух секты, ни предрассудки, ни честолюбие не подстрекали его никогда к распространению и прояснению истины. Он одобрял и манил к своемумыслию; его ум не любил властвовать. Сей муж, коего имя произношу с благодарностью и высоким почтением, есть Им<мануил> Кант; образ его приятно мечтается в душе моей».

<...>

§ 109

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

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

§ 110

Сия догадка с одной стороны, скептицизм Юма с другой и завидные успехи ума человеческого в математике с третьей вели непосредственно Канта, по крайней мере, к тщательному химическому раздроблению всех сил познающего духа, чувственности, смысла, ума (и рассудка), — к задаче, которую он объял не поверхностно, как Локк¹¹, но во всей обширности, и отработал по строгим началам в глубокомысленной критике, постановляющей возможность метафизических знаний, существенное их свойство, назначение и границы¹².

<...>

§ 111

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

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

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

§ 112

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<...>

§ 113

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

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

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

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

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

Математические	{	<i>Количества:</i>
		единство
		множественность
		всячество
		<i>Качества:</i>
		реальность или положение
отрицание		
		ограничение

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

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

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

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

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

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

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

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

- схема сообщения: все сосуществующие субстанции находятся между собою во взаимоотнообразном действии со всех сторон;
- схема возможности: что согласуется с формальными условиями опыта, то существовать может;
- схема действительности: что состоит в связи с материальными условиями опыта, то существует;
- наконец, схема необходимости: чего связь с действительным определяется по всеобщим условиям опыта, то должно существовать¹⁴.

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

Есть еще и другие, на природе смысла нашего основанные понятия, кои равномерно проистекают из четырех способов суждения и называются сравнительными. Они суть: тождество и разность, согласие и противоборство, внутреннее и внешнее, материя и форма. Когда представляемые сими понятиями признаки переносят на вещи своесущные, то это называется двузнаменательностью или смешением сравнительных понятий¹⁵.

<...>

§ 114

Смысл производит связь в наших созерцаниях; ум приводит все познания наши к единству¹⁶. Наука о сей последней способности называется трансцендентальною диалектикою.

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 115

Ум может не только сам из себя познавать, но и деятельно определять желательную способность, или волю. Почему критика такого практического ума изыскивает чистые начала желательной способности и определяет возможность нравственной философии, утверждающейся на неизменных основаниях ума, и поборающей сензуалистов, мистиков и скептиков¹⁷.

<...>

§ 116

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

§ 117

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 118

Теоретическое познание, основывающееся на понятии натуры, и деятельное, основывающееся на понятии свободы, суть две области, отделенные одна от другой своими началами. Способность души, занимающая средину между ими и предметами их — натурою и свободою, непостижимо связанными в человеке, — рассудок (*Urtheilskraft*, *judicium*), подводящий все особенное под общее, хотя не для познания, однако для размышления о всей природе, производит между означенными предметами гармонию чрез особенное начало, которое имеется не в вещах, а в нем самом — чрез начало соразмерности с целью (*Zweckmäßigkeit*). Он в силу сего правила, исключительно лишь для него одного годного, вносит в природу понятие смысла для беспрепятственного расширения своей деятельности, и оправдание такого начала в применении сопровождается мысленным удовольствием. Так происходит эстетическое созерцание природы по началу внешней соразмерности форм, происходит удовольствие в Изящном и Высоком и телеологическое суждение о природе по началу внутренней материальной соразмерности. Рассмотрение органических существ, о коих мы мыслим не иначе, как по началу внутренней соразмерности, хотя и не можем их изъяснить из сего начала, ведет к проразумению конечной, сверхчувственным неким духом назидаемой, цели мира, проразумению, коему деятельное познание сообщает полную достоверность (= физически-нравственное Богословие). См.: *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin, 1790¹⁸.

Чертеж Кантовой философии:

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

§ 119

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

человеке, воспитании и о других занимательнейших предметах.

<...>

§ 120

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

<...>

§ 121

Не знаю, какая робость мешала современникам Канта, большею частью эклектикам, ознакомиться с его системою, и долго мешала даже после того, как о ней дан уже был в ученых ведомостях первый отчет безымянным рецензентом²⁰. По необыкновенному содержанию и цели недоумевали, как ее назвать: бессмыслицею ль или насмешкою; находили в ней и точку зрения

и терминологию слишком темными для своего века, требовавшего везде истин ощутительных, почему и не могли, либо не хотели, говорить о том, чего не понимали. Но пронесшийся слух, что она уничтожает идеализмом существенность познаний, ниспровергает все воздушные замки метафизики, объявляет войну прежним, столь хитросплетенным доказательствам бытия Божия, простоты и бессмертия души, произвел то, что ученые весьма различных между собою мыслей старались свести знакомство с новоприсельцем и хотя не подвергнуть испытанию правильность его учений, по крайней мере уразуметь смысл оных. Доведенная, наконец, письмами Рейнгольда²¹ до сведения всех и каждого, система сия возбудила живейшее участие, причинила едва ли не судорожные в умах движения и подала повод к разногласным толкам. Говорили, что она то проповедует неслыханные вещи, то играет старую песню на новый лад, то угрожает подрывом вере, благонравию и гражданскому спокойствию, то приближает эпоху усовершенствования рода человеческого. <...>

§ 122

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

§ 123

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

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

§ 125

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

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

<...>

