



В. АНДРОССОВ

Изящные искусства, науки и литература

Замечания на «Прибавление к статье о Философии» *

Думают, что образованность и просвещение всегда почти неразлучны с славою оружия. Образованность может быть, но не просвещение: слава учености Русской далеко отстала от славы Российского оружия. Образованность языка и нравов не составляет еще просвещения, как легкое очертание не составляет еще картины. Без сомнения, можно сделать выгодное заключение о следствиях, судя по тем успехам, какие мы показали в столь короткое время, но непростительно остановиться на первых усилиях, думать, что мы уже все сделали, восхищаться цветком и не радеть о плоде. Поэзия прелестна, но она мечта. Ум отдыхает только в вымыслах, но это не есть его назначение и занятие. Имея поэтов или, другими словами, мечтателей **, мы не имеем, или мало <имеем> авторов по части Любомудрия; перевес во всяком случае вреден, особливо если он не на стороне пользы и истины. Вкус общий действует на характер народа. Склонность к мечтательности, к Поэзии, не сопутствуемая светильником ума, ведет к легкомыслию, в Аркадию³, беспорно,

* См. № 23 и 24 «Вестника» Европы»¹ 1822 года. Отличное уважение наше к учености и к образу мыслей г-на Снядецкого² нима-ло не мешает нам быть беспристрастными в деле, подлежащем рассмотрению людей мыслящих, и для нас довольно еще новым. — *Примеч. редакции «Вестника Европы».* — *Ред.*

** Осмеливаемся думать, что нам еще не пора жаловаться на излишнее множество поэтов. Мы еще не пресытились удовольствиями словесности, прямо изящной; напротив, мы крайне бедны произведениями классического достоинства. Хороших комедий у нас очень мало; трагедии и того меньше. Но мало ли чего нет у нас, невознагражденного и двадцатью томами так называемых образцовых сочинений! — *Примеч. редакции «Вестника Европы».* — *Ред.*

но в жизни человека слишком много существенного, безжалостно противоречащего нашим *идеалам*, а истина печальная после очарования еще кажется печальнее. Нужно что-нибудь прочнейшее, постояннейшее, и мы находим это в образовании ума, в Любомудрии. Влияние оно так далеко простирается по всем отраслям знания и действий человека, что мы теряем его из виду, а с ним вместе и пользу, которую доставляет нам Любомудрие. Не место здесь изыскивать причину малой охоты нашей и успехов в Любомудрии; ее должно искать в первоначальном способе нашего учения и от него зависящем общем мнении. Обыкновенно говорят, что *мы* еще не созрели для наук умственных: разумеется, это голос некоторых, и слово «мы» принимается в тесном смысле; но если судить только по журналам, из которых мы учимся, то мы и не начинаем еще *готовиться*. Большая часть оных наполняется статьями историческими не новыми, повестями нелюбопытными, переведенными; легкими частными замечаниями о Словесности*; но истинного умственного, общего мы еще не видим. Только в «Вестнике Европы» с некоторого времени помещаются статьи, которые могут быть отнесены к сему роду. «Разбор Варнеев Бонстетенева сочинения о человеке», «Нравственные афоризмы» и «Разбор Солгера»⁴ заслуживают все внимание как по важности предмета, так и по способу изложения. Судя по сим пьесам, я думаю, что и «Прибавление к статье о Философии» соответствует своему названию; но прочитав со вниманием, я долго не мог понять цели, для чего она писана. Хотел ли Сочинитель доказать, что Кант не был философом, или только блеснуть новостью и странностью — в обоих случаях, по моему мнению, неудачно: период Кантовой Философии уже совершился, возражения бесполезны. О Канте можно сказать то же, что сказал в другом случае Тит Ливий о Катоне: *Cujus gloriae neque protuit quisquam laudando, nec vituperando quisquam nocuit*⁵. Если бы Сочинитель «Прибавления» делал только возражения против Кантовой Философии, я бы не отвечал: это было бы напрасно, но он унижает заслуги Канта, оскорбляет достоинство Любомудрия, говорит голосом учителя без доказательств; и я по праву всякого благомыслящего человека почитаю обязанностью сделать замечания на некоторые его мысли.

* У всех издателей и редакторов просим великодушного извинения г-ну Сочинителю сей ученой статьи за отзыв его об нас, несколько нескромный и не совсем справедливый. — *Примеч. редакции «Вестника Европы».* — *Ред.*

Г-н Снядецкий, отвечая сим «Прибавлением» на «Замечания», помещенные в «Львовских записках»⁶, касательно прежней его статьи о Философии, ни мало, кажется, не думал опровергать мнения Львовского Рецензента⁷, излагая мысли свои утвердительно со всею надменностью самоуверенности. К чему эта исповедь-введение: «Я реалист, я материалист, разумеешь ли меня?» Надобно, чтоб или г. Снядецкий слишком был занят своею знаменитостью, или читатели его мало уважали себя; без чего тон сей должен казаться для него неприличным, а для них — странным.

Приступим к разбору.

Г-н Снядецкий начинает обвинением Канта в темноте — упрек, который мы часто слышим на счет новейшей Философии; почитаю нужным сказать об этом несколько слов.

Всякая наука, занимаясь какою-нибудь отдельно ветвью человеческих знаний, имеет общие понятия, в сфере которых заключается еще множество новых других понятий. Для краткости часто такое понятие выражается одним словом или знаком — что составляет терминологию или язык науки; хотя это не составляет сущности науки, но необходимо для формы или вида ее. Когда условились мы какое-нибудь понятие выражать известным образом; для нас оно становится вразумительнее, нежели самое это понятие, выраженное обыкновенно. В первом случае ум непосредственно, прямо, в полноте объемлет понятие; в другом слова, выражающие его, собственным значением своим стесняют или распространяют оное. Так, напр<имер>, $a > b$ показывает, что оба знака выражают количества, но количества неопределенные, общие, подобно как в музыке знак *ноты*, не определяя тона, дает понятие общее о звуке. Взаимное только их соотношение определяет их, не отнимая впрочем их общности. Философия, по своему предмету будучи наукою обширнейшею, нежели все прочие, необходимо имеет и множество общих понятий, выражаемых известным образом, — следовательно, занимающемуся философиею как наукою должно, во-первых, познакомиться с языком ее: тогда «*absolutum*», «*noumenon*», «*norma*», «*a priori*», «*a posteriori*» не покажутся словами странными, варварскими; скажу более, выражая целые понятия, они облегчают выражение наших мыслей, ибо мысли составляются из понятий. Уму, теряющемуся в высших созерцаниях, некогда заниматься ими; он употребляет их уже за принятые, так как математик употребляет известные формулы при высших вычислениях. Это облегчает труд и дает досуг с свежими силами стремиться далее; без чего ум потерял бы

и время и силы над первоначальными исчислениями. У Аристотеля⁸ составляли даже часть науки (*antepreædicamenta*) предварительные понятия к учению о категориях, каковы разные термины, разделения, части суждения, и пр.

Вот некоторая трудность со стороны, так сказать, внешней, или относительно языка Философии. Неудивительно, что многие, не имея понятия об нем, раскрывая творения Канта, Фихте⁹ и других, находят учение их невразумительным и считают Философию *пустыми бреднями*. Еще неизвестно, почему всякий из так называемых образованных присваивает себе *возможность* понимать Любомудрие. Можно быть выпренным поэтом и плохим философом; математиком, политиком, историком, и не понимать Метафизики. Для сего нужно приуготовление особенное: кроме знания многих других наук, самое Любомудрие — принимая слово сие в истинном его значении — имеет и должно иметь вид науки строгой и точной. У нас привыкли называть Философиею всякое изложение о каком-нибудь предмете, часто поверхностное, без начал, без соотношения его с другими предметами, где сочинитель, не имея постоянной точки, с которой бы он мог обозреть предмет свой, пишет произвольно, на удачу. Это злоупотребление имени Философии. При началах верных, определенных, ход ее не есть произвольный, но необходимо *последовательный*, и *положения* не вымышленные случайно, но, так сказать, возникшие из начал — таковыми они быть должны и иначе быть не могут. Так, например, умозрение новейших философов, начиная с тождества чистого без различия, простирается по строгому построительному порядку до последнего явления и на сем пути объемлет все человеческие знания, в чем состоит достоинство и важность Философии. Математика, по справедливости заслуживающая название науки, еще убедительнее сие доказывает, показывая ход ума, образ его действия, только очевиднее, ощутительнее; здесь числа, в умозрении мысли, и порядок математический есть не что иное как форма мышления; ум то же самое силится произвести в мышлении, что делает так ясно и очевидно в числах. Где нет, следовательно, этой правильности, этой последовательной необходимости, там нет и системы, нет общего. Тот не поймет следствий, кто не знает начал. И можно ли после того обвинять Философов, что они пишут невразумительно? Справедливо ли будет заключение: я Канта не понимаю, следовательно он сам себя не понимает.

Сверх того, давно уже согласились, что язык вообще недостаточен для выражения наших мыслей. Все слова в языке вы-

ражают или названия предметов, или свойства, или их соотношения. Умы необыкновенные, каковы были Платоны¹⁰, Аристотели, Канты и другие, проникая в самую сущность вещей, возносясь до последней причины, открывают новые отношения, новые связи, сходства, законы, прежде никем не замеченные; новые мысли сами собою рождают новые слова, ибо мысль не может существовать и в уме без выражения. Если не находим этих слов, этих выражений в языке обыкновенном, они нам кажутся темными или вовсе непонятными, ибо как мысль без предмета, так и предмет, с которым мы не соединяем никакой мысли, для нас непонятны. Надобно вознестись в ту сферу, где ум производил свои исследования, поставить себя в ту точку зрения, откуда он обозревал предметы: будет ясна мысль, выражение само собою объяснится. Вот причина, почему древние Платона* упрекали в темноте, а мы Канта.

Если ж несправедливо называть темным то, чего мы не понимаем; то едва ли простительно смеяться над тем, называть школьным беснованием (с. 217), и пустым умничаньем то, что имело такое сильное, решительное влияние на все отрасли наук. Кант то же сделал в Философии, что его соотечественник в Астрономии: дал совершенно другое направление науке¹⁵.

Не принимая на себя много — быть защитником Канта — можно, однако ж, утвердительно сказать, что Кантова система не есть смесь *старинных мудрований*. Если положение оной не все собственно принадлежит Канту, если о многом в Философии уже прежде его писали, то нужно вспомнить, что мнения отдельные в системе мало или ничего не значат, ежели не в связи с системою, не <как> следствия начал. Кант, принявши законом, что предметы должны согласоваться с нашими представлениями, что наше Я должно быть средою, мог сказать то, что сказал Платон, ибо всегда чувствовали, что наши знания не все опытные. Разделивши науку свою, Кант мог встретиться

* Г-н Снядецкий, говоря о Платоне, выставляет его за образец ясности и вразумительности; в этом трудно с ним согласиться. Платона обвиняли в темноте Дионисий Галикарнасский¹¹ и Лонгин¹², которые, вероятно, лучше могли понимать Платона, нежели мы. Дасье¹³, знаток Греческого языка, говорит о Платоне: «Si Platon suivait Pythagore dans ses sentiments, il l'imitoit aussi dans la manière de les expliquer: car il ne faisoit entendre que par des enigmas et sous des mysteres», — и далее: «Cette methode cause souvent des grands obscuritiés dans les écrits de ce Philosophe, qui a même prit soin de les augmenter en se servant exprés de certains termes, qui signifient des choses contraires» (Vie de Platon¹⁴).

с Аристотелем, не следуя ему, впрочем, ни в основаниях, ни в самом учении. Если мы находим слово *категория* и у Аристотеля и у Канта; то сие не значит еще, чтоб это было одно и то же, но только, что оба сии великие умы чувствовали, что все наши понятия могут быть отнесены к известным способам мыслить. А что Кант не занял их совершенно у Аристотеля, тому доказательством и самое различие их категорий. Кант, принявши четыре категории или четыре главные способа мыслить о предметах: *количество, качество, соотношение и отношение к уму*, — сделал их общее, объемлющее; в этом случае они гораздо полнее Аристотеля, у которого из десяти категорий только четыре первые могут быть так названы; прочие же шесть простые сказуемые, что чувствовали и самые Перипатетики, приведшие все категории Аристотеля к двум: *существу и принадлежности*. Разделение науки ни мало не показывает, чтобы учение Канта было *третье, старинное учение Схоластиков*, но точность, старание подвести частное под общее, чтобы ум мог все находить на своем месте. При том важны только разделения главные; подразделения сами собою выводятся. Самая ограниченность способностей, которые Кант признает главными, показывает, что он хотел сделать проще свое учение, но которое по своим видам далеким и по глубоким следствиям не может быть общим и не трудным. Принимая три главные способности: ощущение (*sensibilitas*), разумение (*intellectus*) и ум (*ratio*), — Кант самыми действиями сих способностей хотел доказать, что не все наши знания *извне*; что законов мышления должно искать не в соотношении предметов с чувствами, но в отношении духа к предметам, как причины к явлению. Вот дорога и основание Идеализма — не совершенно по изобретению принадлежащего Канту, но им более разобранного и доказанного. Здесь, следовательно, должно искать происхождение Кантова синтетизма а priori, а не в Платоне, как думает г. Снядецкий. Хотя после сам Кант, утомившись своими исследованиями и клонясь уже к старости, решил отрицательно важный вопрос: возможна ли Метафизика? Но по его следам шли уже Бек¹⁶, приуготовивший Идеализм, и Фихте, довершивший оный. Следовательно, начала Канта совершенно противны началам Схоластиков, которые обыкновенно полагали: нет ничего в уме, чего не было бы прежде в чувствах.

Посмотрим теперь, чем Кант одолжен Платону. Чтобы видеть различие между их системами, надобно прежде узнать начала их. Различие в началах делает необходимое различие в следствиях. Системы Философии нельзя изобразить в нескольких

строках, так, как г. Снядецкий изображает систему Платона. Мало сказать, что Платон допускал общие понятия, Декарт — врожденные, Маллебранш¹⁷ думал в Боге, Спиноза¹⁸ — Пантеист, Кант *воскресил старое*. Это следствия, повторяемые часто с голосу других — они нимало не важны, если не собственные наши заключения при чтении сих философов. Можно короткими словами выразить начала системы, которые могут показаться и смешными, и нелепыми; но доказательств, без чего нет системы, нельзя представить ясно и коротко. Переселение душ Пифагора¹⁹, Декартовы вихри, Ньютоново начало движения²⁰ отдельно взятые кажутся нелепыми, но в системах их, подкрепленные доказательствами, являются мыслями умов необыкновенных. Платон, ученик Сократа²¹, в Физике следовал Гераклиту²² и Пифагору в Метафизике. Почитая невозможным познать Природу в ее началах, он довольствовался одними вероятностями. Избегая равно и скептицизма и идеализма, он допускает два коренные подлежащие и связь между оными, а посему и два рода предметов и их познаний: дух — творящий и материя — творимое. Он называет духом Существо вечное, всеблагое, не имеющее ни начала, ни конца, и неизменное, а материю безобразную и пустою массою, беспрестанно рождающеюся, но никогда не существующей. Бог подлежащая неограниченные в знании и бытии, души мира и людей постепенно ограничиваемые и материя их ограничивающая. Основания наших знаний суть идеи, невещественные и вечные образы, существовавшие умственно в Боге, по которым все сотворено. Идея, говорит Альцинойой²³, в отношении к Богу вечно познающее, в отношении к нам первое познаваемое, в отношении к материи — мера, в отношении ко вселенной — образ, и в отношении к самой себе — сущность. И по сему логическое отвлечение, стремление познать духовное и любовь к изящному приближает нас к идеям. Всегдашнее, непрерывное согласие способностей души — производит самопознание — верх мудрости. Вот возвышенные мнения Платона, раскрытые новейшими Германскими метафизиками.

Изложим теперь основные начала Канта. Все наши знания, говорит он в глубокомысленной своей «Критике», бывают или опытные (a posteriori), или чисто умственные (a priori); первые случайны, другие необходимы, существенны уму, имеют признаком всеобщую достоверность. И так как знания опытные случайны, зависят от обстоятельств бесконечно разнообразных, то следовало бы из сего, что в наших знаниях не было бы ни малейшего единства, между тем как мы видим истины общие;

это привело к тому, что в самых чувственных представлениях есть что-то чисто умственное, а priori*. Вот почему Кант, допуская законом, что все наши знания происходят от чувств, не противуречит себе, принимая в то же время и знания чисто умственные, которые не суть врожденные душе, но вечные формы ощущений, по коим совершаются как внешние, так и внутренние созерцания, для первых пространство, для других время. Они не суть принадлежности души, но сфера, в которой совершаются все явления и все действия ее; отсюда математический закон у Канта: чего не дано в пространстве и времени, того мы и постигнуть не можем, и можем знать только одни явления, а не предметы. Исследование этого участия ума в опытных знаниях требовало строжайшего, точнейшего разложения душевных способностей, и произвело *Философию Трансцендентальную*.

Приобретенные созерцания или понятия сравниваются и соединяются в целое — первые разумом, другие умом; теория сих способностей, рассматриваемых без представлений, называется у Канта: теория разума — Трансцендентальною Аналитикою; а теория ума — Трансцендентальною Диалектикою, Способ мыслить о предметах — категориями. Ум, составляющий заключения, есть ум опытный; а производящий суждения сам из себя называется чистым; для сего необходимы ему начала безусловные. Высочайшая и последняя идея безусловного есть Бог; приобретает сие понятие восхождением в умствования, начиная с безусловного единства подлежащего — нашего Я. Отсюда Кант выводит и правила любомудрия нравственного. Сравнивая, таким образом, начала Платона и Канта, нельзя согласиться с г. Снядецким, чтобы учение последнего было «Платонизмом» и еще менее «подшитым мыслью Пифагора» (?). Посмотрим, на чем основывает г. Снядецкий последнее мнение. «Кант принимает формами ощущений пространство и время; Пифагор доказывал, что пространство и время участвуют в отношении чувственных понятий: следовательно, Кант занял свои формы у Пифагора». Но что такое чувственное понятие? То ли оно значит, что у Канта созерцание и ощущение? Знаем ли мы, что Пифагор разумел под влиянием пространства и времени в отношении чувственных понятий, между тем как Кант определил их участие в созерцаниях и ощущениях? Пифагор и до него еще

* После этого нетрудно решить, как понимает г. Снядецкий Канта, предлагая вопрос: «*Каким образом чувственные впечатления превращаются в умственные?*»

Вавилоняне также утверждали, что солнце стоит неподвижно в центре нашей планетной системы; но можно ли по сей причине систему Коперника назвать «смесью старинных мудрований»? Сказать что-нибудь и даже истину — мало значит; надобно доказать целою системою.

Вот понятия г. Снядецкого о Кантовых формах: в этой-то форме, нечувствительно приобретенной, но при рождении «влитой в душу нашу». Сколько мне известно, Кант нигде не признает времени и пространства «формою, при рождении вливаю в душу нашу»: стоит только для сего прочесть в его «Трансцендентальной эстетике» о времени и пространстве, где мы также увидим, вопреки мнению г. Снядецкого, что Кант понятия о них вовсе не почитает понятиями опытными. Время и пространство, по его мнению, суть только условия возможности явлений и созерцаний как внешних, так и внутренних. И в самом деле, мы не можем знать собственно времени и пространства; знаем только порядок, в каком явления совершаются и отношение между существующими предметами. Следовательно, понятия о движении и расстоянии не суть понятия о времени и пространстве, это бесконечно малое необъемлемого целого. Но все ограниченное, что только может быть *чем-нибудь*, должно явиться непременно в этом целом: ибо оно, будучи *всем*, должно заключать и все явления. Вне его быть ничего ограниченного не может; для сего требовалось бы другое время и пространство. Но где они поместятся, когда уже первые занимают *всё*? Вот почему Кант называет время и пространство не понятиями, но только «чистою формою чувственных созерцаний». И как две линии не составляют треугольника, принадлежность бытия, так и два сии условия не составляют причины, которая вне оных, выше их = Бог. Г-н Снядецкий слишком скоро заключает: Кант допускает формами ощущений время и пространство, время без границ — вечность; пространство без пределов — беспредельность, а вечен и беспределен Бог, след. и т. д.

Где Логика? Правильно ли умозаключение: мы *этого* понять не можем, следовательно, *и ничего не понимаем*? Но таковы все силлогизмы г. Снядецкого о времени и пространстве на с. 226 и 227. Приводимые им потом примеры более подкрепляют положения Канта, нежели собственные его: «Каждое тело необходимо имеет три измерения, неотделимые одно от другого; но я могу быть занят одним только, могу рассматривать на нем линии, не думая о двух прочих измерениях, или могу рассуждать только о двух, рассматривая поверхность тела и вовсе не думая о третьем». Да разве линия и поверхность не суть понятия, от-

носящиеся к пространству? Можно ли вообразить линию без протяжения и поверхность без длины и ширины? Самая точка математическая, которой мы не даем ни одного из трех измерений, только в уме может быть математическою, будучи отвлечением едва ли возможным; она не существует и, переходя в явление, необходимо занимает какое-нибудь место в пространстве. Кант не говорит, что, рассматривая линии или протяжение, мы мыслим о пространстве, но что пространство служит *основанием всех созерцаний, условием возможности явлений*. Длина, ширина и толщина, будучи способом измерения, суть в то же время и условие отношения предметов в пространстве; следовательно, все, что может иметь хотя одно из сих условий, является в пространстве как часть в целом, и пространство входит во все представления наши об измеримости. Г-н Снядецкий продолжает: «Рассматривая тело в состоянии покоя, когда сужу о составных частях тела, когда хочу узнать, например, квасцы принадлежат ли к солям, тогда не думаю ни о времени, ни о пространстве». Без сомнения; но для сего надобно сравнить признаки тел, из коих многие имеют близкое отношение ко времени и пространству. Кажется, все недоразумение происходит от слова «форма». У Канта не значит оно ни «красоту лица», ни «внешний вид», ни «покрой», ни «сосуд, в котором отливаются свечи», но первоначальное условие деятельности; а *форму познания* — способ соединения известных представлений. То же, что г. Снядецкий относит к понятию о форме, у Канта относится к *формальному*, как-то: существенный характер, простое понятие о вещи и все то, что она может иметь по своему бытию.

Не рассматривая подробно, «благоразумно ли искать то, что Природа скрыла от нашего понятия и что должно быть для него вечною тайной», можно спросить: кто возьмет на себя так много, чтоб почитал себя в состоянии указать уму надлежащие его пределы, за которыми не было бы уже для него сведений, и сказать ему: *не далее*? Какое он на это имеет право? Каким образом он мог узнать, что Природа, вдохнувшая в человека непреодолимое стремление к познаниям, имеет *вечные тайны* для ума? и еще более, чем он уверит нас, что в сем случае он орган Природы? «Мы этого знать не можем, это сокрыто от нас» — может сказать или Сократ, или невежда. Принявши сие законом в Любомудрии, надобно будет и Коран Магометов признать Кодексом для ума человеческого.

Что я могу знать? Вот один из вопросов, занимавших человека в продолжение всего времени, как он начал познавать самого

себя, и который, вероятно, всегда будет занимать его. Не должно, следственно, бояться, если в этом вопросе заключается и труднейший предмет Любомудрия: *найти начало наших знаний*. Да и можно ли заключить из чего-нибудь, чтобы цель сия была недостижима, или еще менее, что она «тайна неведомая». Решение неудовлетворительное мудрецов древности и времен новых не доказывает еще ни того, ни другого; но то только, что или средства и дорога были выбраны не настоящие, или что мы не рассмотрели еще основательно их решений. Не напрасно, может быть, многие думают, что ум человеческий совершил уже свой круговорот, ибо нет ни одного начала в Философии новой, которого не находили бы мы в древней.

Кант, родившись в веке просвещения, когда с одной стороны быстрые и повсеместные открытия в науках естественных, а с другой влияние просвещения на образ мыслей и дух народов поддерживали и питали деятельность ума, нашел Философию точно в таком же *характере*, как некогда Сократ в Греции. Все задачи Любомудрия были решаемы, но не решены удовлетворительно. Все отрасли Любомудрия приводили к следствиям неправильным и опасным: Метафизика к вещественности, Физика изъясняла все механизмом, Нравственность основывалась на эгоизме. Мейнерсово предположение вывести начала прочной Философии из Психологии не могло переменить направления умов²⁴. Нужна была система такая, которая, ограничивая ум, показывала бы ему собственные его силы; не решая всего, не во всем бы и сомневалась; не отвергая ни одного из достоверных знаний человека, указывала бы каждому приличное место и значение его в области ума; примирила бы различные системы, предлагая правила узнавать в оных истину, и которая наконец, удаляя скептицизм, утверждала бы основание веры и подчинила бы Метафизику Нравственности. Намерение, без сомнения, отважное, едва ли исполнимое, это есть главный предмет Критической Философии, а не <желание> «объяснить тайну, — как думает г. Снядецкий, — каким образом чувственные представления превращаются в умственные?» Если Кант не достиг своей цели, то одно время может только решить (когда кончится переворот в образе мыслей, произведенный его системой): далеко ли был он от оной? Мог ли Кант остановиться при обыкновенном познании наук, *результатов*, уже удовлетворяющих нашему любопытству, но не требованиям ума, который хочет найти их начала? Достоверность же и успехи Математики и Логики показывали Канту, что и прочие науки должны иметь начала верные; рассматривая их ход, он думал найти, что *во всех*

теоретических науках ума началами — Синтетические суждения *a priori*. Чтобы это доказать яснее, Кант разрешает еще вопрос, *существенную, по его мнению, задачу чистого ума: как возможны Синтетические суждения a priori?* С решением сего вопроса докажется вместе, как далеко может простираться приложение чистого ума по всем отраслям наук и возможность Метафизики как науки, ибо главная причина, почему Метафизика до сих пор находилась в таком сомнительном состоянии, по мнению Канта, состоит в том, что не довольно исследовали вопрос сей и не вздумали точнее определить различие между суждениями Синтетическими и Аналитическими. Отсюда произошли еще у Канта два важные вопроса: как возможна чистая Математика, и как возможна чистая наука о Природе (Physica)? Вопросы сии точно были бы и *ненужными и пустыми*, если бы он предлагал их так, как предлагает г. Снядецкий: «Математика, Физика, Метафизика суть ли науки возможные?» Кант вовсе не думал сомневаться в действительности сих наук; *об этих науках*, говорит он, *когда они действительно существуют, позволительно только спросить: «Как они возможны?» Ибо что они должны быть возможны — это доказывается их действительностью.*

Разбирая далее мнения г. Снядецкого касательно Кантовых положений о чувственных ощущениях, почитаю нужным привести сокращенно собственные мысли Канта: способность принимать впечатления от предметов называется *чувственностью*; следствие впечатлений в чувствах называет он — *созерцанием**, в уме — *понятием*, самое действие — *ощущением*. То, что в явлениях производит ощущения, называется у него *материєю*; а то, что распределяет явления по известным отношениям — *формою*. Первая бывает *a posteriori*, зависит от опыта; другая, *a priori*, составляется нашею познавательною способностью.

Теперь рассмотрим каждое мнение г. Снядецкого отдельно: 1) *Кант нападает на тех, по его мнению, Эмпириков, которые выводят все наши знания из ощущений.* Кант не нападает, но только говорит, что чувства доставляют нам представления отдельные; все стройное, связанное есть дело или разума (из представлений) или ума (из понятий). 2) *Вся наука его составлена по сему поводу, что опыты и наблюдения не могут будто бы привести к той достоверности, какую знаниям нашим дает чистый разум.* Главный предмет Критической Философии мы уже видели; в противном случае она ни чем не различалась бы

* Для ясности назовем это представлением.

от учения Платона и Декарта. 3) *Чувственные впечатления Кант почитает за тени*. Кант нигде чувственных впечатлений не признает тенями: между созерцанием и тенью большая разница. 4) *Кант познание предметов подчинил своим формам ощущений*. Не познание — но представления; первое принадлежит до ума. Чувственность есть только страдательная способность, *Receptivität*, как справедливо называет ее Кант, средство, чем сообщается дух наш с миром внешним, *проводник*, если можно так назвать ее, тех созерцаний и понятий о предметах, из которых после ум составляет познание об них. Всюду, где только Кант говорит о формах ощущений, должно разуметь и о действиях чувств наших: понятия об оных неразлучны. Действие чувств быть не может без предметов, которые, как *нечто* действительное, необходимо должны явиться в пространстве и времени; и наоборот, познание о бытии предметов мы приобретаем по отношениям, какие они имеют между собою. Отношения сии обнаруживаются в телах явлениями, а в нас ощущениями в чувствах. Следовательно чувства суть необходимые условия возможности познания всего того, что только может быть в пространстве и времени, или, короче: пространство и время, или по Канту формы ощущений, необходимы для явлений, как чувства нам для познания об оных; но как нет явления, которое не производило бы в нас какого-нибудь понятия, так нет и понятия, которое не происходило бы от какого-нибудь явления; в противном случае была бы причина без действия и действие без причины. Итак, понятия о формах (как причине) и о действии чувств (как следствиях) суть понятия неразлучные.

В этих тонкостях, по-видимому, излишних и незанимательных, но важных для науки, требуется точность самая строгая. Если бы г. Снядецкий, не доверяя себе, повнимательнее разобрал положения Канта о пространстве и времени, то без сомнения не написал бы, что «до пробуждения форм сих мы бы не должны ничего ощущать»; не принял бы их за что-нибудь действительное, тогда как принимает их только за условия действительности. Бытие без явления, как я уже сказал, для нас непостижимо, последнее возможно только в пространстве и времени: следственно, прежде нежели явление совершается, бытие пространства и времени (форм ощущений) предшествует. Человек, как всякое отдельное существо, есть явление; для него собственно бытие пространства и времени начинается с того времени, когда чувства его показали их отношение к нему: с этим вместе происходят и его впечатления, созерцания, понятия. Где

ж тут *пробуждение форм*? Но г. Снядецкий, думая, что победил, по обыкновению заключает острою: легкий, но плохой способ доказывать! Рассмотрим: *люди сии* (т. е. те, *которых Господь Бог не одарил метафизическим уразумением предметов*) — для нас ни физическое, ни метафизическое уразумение предметов невозможно, мы знаем одни только явления — *чувственные впечатления почитают не призраками*, — их никто и не почитает такими, — *а действительным потрясением чувств* — многие еще не верят, чтобы ощущения в органе зрения производились как-нибудь механически *потрясением*: Эйлеровы шарики и Невтоново истечение еще не доказаны, — *а как действительное потрясение может происходить только от существенной причины, то по сему, равно как и по внутреннему чувству*, — шестому, которое помогает пяти прежним, — *которым подлинное ощущение отличается от мечтательных видений во сне, по сему, говорю, и заключаем о действительном бытии предметов*. Но положим, что мы видим метеор, например, другое солнце или падающую звезду; что мы действительно видим *наяву, не в сумасшествии*, этому не будет противоречить и наше внутреннее чувство; можно лишь, однако, из сего заключить, что одно явление действительно солнце, а другая падающая звезда? Довольно ли одних чувств внешних и внутренних, чтобы быть уверену в *действительном бытии предметов*? — *Но какими суть сами в себе существа безотносительно*, — Кант и не признает их существами, — *какими они могут быть в отношении к другим существам, иными чувствами и средствами одаренным*? — Все сие показано в Кантовой «Критике чистого ума» и особенно в его «Трансцендентальной эстетике». — «Это до нас, — т. е. до г. Снядецкого, — никак не принадлежит и это не наука». — Кант и не думал из этого составлять науку — *а бред* — лестный отзыв: видно, что г. Снядецкий не ученик Канта. «Разум человеческий получил от Бога силы, которые и обнаруживает в своих действиях, а именно: внимание, способность узнавать отношения вещей». Разве сила и способность одно и то же? И если так, то что это за сила *узнавать отношения вещей*? «Наблюдение отношения» — новая сила в душе, открытая г. Снядецким, — «размышление, суждение и заключение», — и это все силы. А мы до сих пор думали, что это только действия разума в различных отношениях. Поэтому теперь тот лучше размышляет, кто имеет больше *силы размышления*; тот правильнее судит, кто одарен лучшей *силою суждения*; и тот лучше заключает, у кого более *силы заключения*.

А, например, только хорошо *заключает*, В *судит*, а С *размышляет*. Прекрасная логика! Подлинно надобно знать, как говорит г. Снядецкий, *состав* (?) души, чтобы сделать такое мудрое разложение душевных сил. Так ли должен мыслить и писать, кто принимает на себя смелость судить Канта и дерзость называть учение его бредом?

Предмет Метафизики, по определению Аристотеля, состоит в познании сущности вещей, по Вольфу — показать, как из чистого ума происходят истины отвлеченные, а по Канту — познание предметов определяемых а priori. Теперь мы имеем еще новый предмет для метафизики: «она, — по определению г. Снядецкого, — должна объяснить силы существенные души (а не мнимые)», которыми, вероятно, займется Психология, ибо она остается без предмета, «а Логика, — продолжает он, — пусть объяснит нам действия оных способностей, пусть предложит нам правила, которыми должно руководствоваться в действии сил душевных». — Опять способность берется за силу: переимчивость, подражание, например, в животных, называются *способностями*; можно ли их назвать *силами*? Притом, если Логика объясняет только *действия* своих способностей; то как она может предлагать правила, по коим сии действия должны совершаться? Так Физика, рассуждая о явлении в телах, может ли предписать законы для оных? Нимало. Она их только открывает, описывает, познает из действий, и Физик, следовательно, располагая каким-нибудь явлением, значит, располагает только условиями, при коих явление сие возможно, а не законами сего явления: первое зависит от отношения предметов, другое заключается в сущности их. В противном случае Физика и Логика были бы науками законодательными: одна для мира вещественного, другая — для умственного. Это слишком много для произведения ума человеческого.

С сим вместе г. Снядецкий восписует похвалу так называемым опытным знаниям. Труд напрасный; ни Кант, ни даже самый мечтательный из рационалистов никогда не сомневались, чтобы чувства не были первыми средствами наших знаний, разность только в том, что Эмпиристы средства сии почитают вместе и причиною. Все действительно существующее, говорят они, являются в известном образе, следовательно, действует на чувства; закрой их, и мы не будем иметь о предметах никакого понятия. Но, возражают Идеалисты, дай человеку чувства самые совершенные и отними у него ум, он также ничего не будет знать. В наше время бесполезно и совершенно излишне заниматься такими мелочными спорами: последние два столетия

показали, как важно для наук и человека соединение умозрение с опытами. В этом-то и состоит главная мысль Бакона *, а не в том, чтобы, признав *оковы природы*, отказаться от всякого умозрения.

Тут г. Снядецкий рассуждает о Кантовой Архитектонике и об Идеале. Предположим краткое объяснение оных. Архитектоника хотя и есть творение умственное; но ум творит ее не сам из себя, как думает г. Снядецкий, а составляет ее только из идеалов, которые у Канта значат то же, что у Платона божественная Идея, или, как определяет ее сам Кант, совершенство возможного бытия в каком-нибудь роде, первое начало, по которому направляются последующие образы в явлении. Таким образом, добродетель и мудрость, взятые во всей своей чистоте — суть идеи. Мудрец же, или человек существующий только в уме, во всем сходный с идеями нашими о мудрости и добродетели, есть идеал; Трансцендентальный же Идеал (*Prototypon transcendentalis*) у Канта — первообраз всех вещей. Следовательно, идеал его не есть творение из ничего; в нем все то же, что мы знаем в Природе: те же черты, те же свойства, но только расположенные умом известным образом, соответственно его понятиям о совершенстве. И г. Снядецкий напрасно говорит, что *Кант Архитектонику почитает делом чистого ума*, равномерно и то, что *разум*, будто бы, *по Канту имеет сам в себе и предмет, и средства мышления, от чувств не зависящие*: средства — правда, но только средства, а не предмет, который доставляется ему чувствами **.

Г-н Снядецкий жалуется, что «Кант не доказывает главных оснований своей науки, а принимает их за достоверные, между тем как они не таковы на самом деле». Что они не таковы, это надобно бы доказать г. Снядецкому; а что Кант не доказывает оснований своих, то это или потому, что они сами по себе очевидны, не требуют никаких доказательств, как, например: чувства доставляют представления о предметах, а ум составляет из оных познания; или потому, что надобно же что-нибудь принять за достоверное, на чем основывается целая наука. Так безусловно приняты: Платоновы идеи, Декартово «я мыслю, следовательно существую»; Невтоново тяготение, Локков эмпиризм,

* *Nec manus nuda, nec intellectus sibi permissu multum valet.* Nov. Or. Scient. Aphor. II ²⁵.

** Alles Denken muß sich, es sen geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) vermittelt gewisser Merkmale, zuleßt auf Anschauungen, mithin, den uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise sein Gegenstand gegeben werden kann (Trans. Aesth.) ²⁶.

Лейбницева монады, Фихтево « $Я = Я$ » и Шеллингова поляриность. Все сии начала без сомнения не без достаточных причин, хотя и не могут быть строго доказаны; и в сем случае г. Снядецкий весьма справедливо говорит, что всякая теория есть гипотеза; но важность в том, чтобы следствия оправдывали принятые начала. Чем более можно объяснить явлений по какой-нибудь из сих систем, тем смелее можно заключить, что в основаниях сей системы более справедливого. Кант, принявши, что наши знания не все опытные, думал видеть подтверждение своих мнений в чистой Математике: математические положения, говорит он, всегда суть суждения a priori, а не опытные, ибо они имеют признаком *необходимость*, чего нет в последних. Если мы в этом согласимся с Кантом, то надобно бы прежде доказать подлинность оснований математических, возможность геометрической точки и линии и объяснить происхождение чисел: ибо тела в Геометрии и числа суть уже явления; но то, что служит им основанием, для нас столько же может быть понятно, как и absolutum новых Метафизиков *. Но препятствует ли это достоверности Математики, как науки? «Следовало ли, — заключает г. Снядецкий, — Математические положения ставить наравне с положениями Канта, которые всякий может опровергать, но которые понять и уразуметь могут *весьма немногие*? Чудная Логика! Не понимая, не разумея — опровергать! Мы этому не ве-

* Вот одно из них для понимающих любопытное изъяснение математических оснований: «Чтобы составить идею, или видеть источник знания (о Математике), сперва должно отделить от всего +1 и -1, потом + и - и, наконец, забыть и последнее различие между ними: таким образом составится чистое безразличие, не то, которое происходит от +1 и -1, но в котором неприметно уже ни +1 и -1, ни даже + и -, но высшее, совершенное, которое, собственно, не может называться безразличием, а совершенным тождеством — короче, необъятный, сам себя только совершенно объемлющий 0. Следовательно, 0 есть вечное равенство + и - в + 0 -; но из сего не следует, чтобы он был бы синтезом обоих, так как происходит из их соединения; напротив, он производит их, распадаясь на двойство, в котором нет еще ни времени, ни пространства, но из которого после развивается Арифметика и Геометрия, как построение конечнобесконечного. И хотя разлучение вечного от временного постигается только в идее, или + и - познаются только чрез отвлечение, но абсолют Математики есть 0, без которого + и -, так как и он без них ничего не значит: полагая 0, мы полагаем + и -, допуская это, мы допускаем +1 и -1, и пр. Все это есть равное, совокупное, единое, все. Математика же есть форма вещественности, вне вещества; она есть одухотворенная материя в своих знаках» (Die Zeugung von Ofen).

рили — но г. Снядецкий чуть ли не доказал своим «Прибавлением».

За сим следуют вопросы, предлагаемые г. Снядецким, в которых, по его словам, *заключается главнейшее основание и весь состав Кантовой науки*. Отвечать на них значило бы переписать Кантову «Критику»; а притом многие из сих вопросов таковы, на которые и сам Кант не взялся бы отвечать удовлетворительно. Например, первый: *не требуют ли доказательства созерцания, понятия, идеи?* Что значит другими словами: доказано ли, что мы видим, слышим и пр.? доказано ли, что мы понимаем? доказано ли, что мы мыслим? доказано ли еще, что мы можем доказывать? доказано ли?.. Вот почему я сказал: — «Надобно что-нибудь признать за достоверное; иначе доказательства наши бесконечны». Также не беру я на себя смелости решить трудное для г. Снядецкого в Кантовой науке, когда он, «сорок слишком лет упражняясь в Математике и Астрономии, где всего чаще дело доходит до пространства и времени, не мог себе объяснить сего трудного места из Канта» *; трудность в следующем: каким образом, когда мы мыслим по правилам, образы вещественные и чувственные превращаются в умственные, невещественные? Для разрешения сей трудности, по моему мнению, надобно сначала разобрать, точно ли первоначальные ощущения в наших чувствах суть образы вещественные тел, произведших оные. Например: я смотрю на какое-нибудь огромное здание; созерцание мое сего предмета есть ли вещественный образ его? Если докажется вещественность сих созерцаний, тогда вправе спросить: как сии вещественные образы превращаются в умственные? А так как мы не убеждены в этом, то и вопрос не годится, а с ним вместе и объяснение его: как измененный образ пересылается в понятливость, и умственное *пятно* или *клеймо*, будто бы на образы чувственное напечатлеваемое, о котором ни слова нет у Канта.

По порядку «Прибавления» следовало бы подробнее говорить о кантовом синтезе и анализе; но чтобы избежать всех скучных объяснений, которые для читающих Канта давно уже известны, а для незнающих его бесполезны, скажем коротко: аналитическими суждениями у Канта называются те, у коих в понятии о подлежащем заключается понятие и о сказуемом; напр<имер>: целое больше своих частей; а синтетические те,

* Математику решить вопрос философии? Нелегко. Справедливо ли будет это умствование: я занимаюсь давно политикою, где всего чаще доходит дело до человека, и никак не мог объяснить себе, от чего люди больны бывают?

у коих понятие о сказуемом может быть вне понятия о подлежащем; напр<имер>: из двух прямых линий нельзя составить фигуры. Первые Кант называет изъяснительными, а другие распространительными суждениями. Знания чисто умственные, или то, что предшествует опыту, называются *a priori*, а то, что происходит от опытов, *a posteriori*. В сем значении и прежде слова сии употреблялись в Философии; но г. Снядецкому угодно было сказать, что *у Канта едва ли есть одно слово, которое значило бы то же, что для всех оно значит в науке, откуда взято сим Немецким философом*. Кант, правда, употреблял некоторые слова в другом против принятого значения, но такие у него объяснены еще с самого начала, и они никак не могут препятствовать уразумению его учения. Читая его «Критику чистого ума», можно с первых страниц составить для себя словарь, с которым свободно можно после читать Канта. Для нас, Русских, вся трудность при чтении Канта и вообще Немецких философов состоит в том, что мы слишком привыкли к Французской легкости, с которою Французы рассуждают о самых отвлеченных предметах; но как нет двух слов в языке, значащих одно и то же, так нет и двух разных способов в языке для точного выражения одной мысли. Вольтер в своем «*Philosophe Ignorant*»²⁷ во многих местах столько же темен, как и Фихте: ибо мысль глубокая также будет непонятна и на Французском языке для тех, которые не понимают ее на Немецком. Без сомнения, выражение много помогает ясности; но оно никогда совершенно не объяснит мысли тому, кто не приуготовлен понимать ее. Те ошибаются, которые думают, что темнота у философов происходит от их языка. Платон и Аристотель писали на Греческом, и было много Греков, которые их не понимали; все ли Немцы разумеют своих новых метафизиков? Чтó краски для глаза, то слова, как тоны для слуха: можно знать их и не понимать мысли, которая в них заключается; она понимается *умом*. Для поднятия известной тяжести необходима соразмерная сила физическая; для понятия мысли — соответственная сила ума. Напрасно младенец стал бы жаловаться, что для него многое тяжело — *умственные* младенцы также напрасно жалуются, что они многого не понимают: время и упражнение нужны, чтобы укрепить силы телесные; ученье и *навык мыслить* — чтобы раскрыть силы ума.

Остается теперь согласить Кантову *бесконечность* с бесконечностью математическою. Если мы в Математике называем количествами бесконечно великим или бесконечно малым те, в которых не можно означить содержания никаким третьим, до-

вольно большим или малым количеством, то и бесконечность метафизическая имеет самое сие же свойство. Разделяя знаменатель какой-нибудь дроби на бесконечно великое число частей, мы получаем бесконечное $= \frac{1}{\infty}$; превративши этот ход и принявши в пространстве что-нибудь за единицу, мы также получаем бесконечное: следовательно, бесконечный ряд чисел и беспредельность в пространстве в значении своем одно и то же. Тут спрашивается не о том, *такая ли бесконечность в пространстве, какая в числах*, но одно ли понятие наше о бесконечности? Абсолютного пространства и времени мы понять не можем. Пространство и время, нами постигаемые, суть уже понятия частные, относительные, одно к расстоянию, другое к явлениям. Если бы можно было представить, что миры унеслись в беспредельность и там исчезли, оставив за собою бездонную пустоту, мы бы получили понятие об абсолюте, пространстве и времени, которые тогда слились бы. Но не могли понять идеи сей в ней самой, мы понимаем несколько ее в изображении. Представляя себе единицу (абсолютное), разделенную на бесконечное число частей (конечных), мы видим беспредельность, так сказать, в явлениях, в раздроблении. Вот почему я сказал, что беспредельность в пространстве и беспредельный ряд чисел, по существу своему, однозначительны.

В заключение разбора скажем, что сколько самое намерение опровергать Канта тогда, когда все его заслуги уже определены, бесполезно, так и самое исполнение одного г. Снядецким неудачно. Своим «Прибавлением» еще он нам подтвердил истину старую: *бранить легко, доказывать трудно*; *on mesure les tours par leurs ombres, et les grands homes par leurs envieux*²⁸: ибо я думать не могу, чтобы просвещенный, хладнокровный судия-критик мог написать о Канте, делающем эпоху в Философии то, что написал г. Снядецкий. *Школьное беснование, бред, затейливость, хитросплетение* и множество других подобных эпитетов, которыми удостоивает он Кантово учение, показывают, что с особым намерением решился он разбирать Канта и, как кажется, прежде нежели внимательно рассмотрел, о чем он пишет. Унизить Канта в общем мнении — вот была главная цель его; для сего надобно было находить худое в его учении: с этой стороны смотрел он при разборе на его Философию, и немудрено, если многое видел неясно. Астрономы оценят заслуги его в Астрономии; но едва ли потомство найдет в истории ума человеческого имя *Снядецкого* вместе с именем *Канта*.

