



**В. Н. КАРПОВ**

**Философский рационализм  
новейшего времени**

<фрагменты>

**ВСТУПЛЕНИЕ**

<...>

В XVII и в первой половине XVIII столетия философы с особенною заботливостью решали вопрос: откуда проистекают наши познания и что ручается нам за достоверность их? Ответы на этот вопрос всегда более или менее противоречили один другому. Идеализм, восходивший иногда до мистицизма, и эмпиризм, часто ниспадавший до материализма, разделяли мыслителей. Но противоречие мнений о каких бы то ни было философских предметах наконец доводит ум до сомнения; а сомнение заставляет его, оставив прежний способ исследования, открыть и проложить себе новый путь к истине. Так случилось и с мнениями об источниках познания. Юм признал равно сомнительным и положение Локка, что единственный материальный источник познания есть чувство, и положение Декарта, что в основании всех наших познаний лежат врожденные идеи. Он утверждает, что для объяснения происхождения их одни чувственные впечатления недостаточны, потому что философские положения суть сочетания данных представлений в новые идеи, а для сего наперед требуется надежное начало, с помощью которого сила познания могла бы смело возвыситься над предметами, непосредственно данными. Правда, таким началом обыкновенно признают начало причины и действия, так как оно позволяет заключать от действия к причине и от причины к действию: но что значит это выражение: «заключать»? — спрашивает Юм. Значит ли оно, что понятие об одном

предмете непосредственно приводит к понятию о другом, и что, следовательно, между ними есть непосредственная и внутренняя связь? Совсем нет; такой связи между предметами соединяемыми, может быть, вовсе не находится, и только одна привычка — поставлять отдельные факты во взаимную зависимость кажется нам необходимым законом причинности. Вот точка скептического взгляда, которому надлежало или противопоставить какое-нибудь новое, твердое основание в защиту достоверности опытных познаний, или доказать, что рассудок сочетает данные представления опыта не по привычке, а по непреложным законам ума (*a priori*) и что, следовательно, его суждение, независимо от опыта, имеет характер необходимости и всеобщности. Современник Юма Кант не затруднился в выборе: он однажды навсегда распрощался с опытом и решился ратовать за независимость и самостоятельность ума, — вознамерился разрешить вопрос: *каким образом опытное или синтетически образуемое суждение можно вывести из начал ума, не обращаясь к опыту?* Нельзя ли, то есть, в самом уме найти основание той опытной истины, что, например, небо усеяно звездами, бумага лежит на столе, человек пишет и проч. Если бы такой философский камень удалось отыскать, то ум уже в самом себе заключал бы узел повсюдной связи вещей и все существующее только от него ожидало бы приговора — существовать ли ему и как существовать. Для решения своей задачи Кант положил подвергнуть критике умственные и нравственные силы души.

Но из двух, даже из многих возможных способов противустать Юмову спептицизму, что расположило Канта к избранию именно этого способа, к исканию основания верности опытных познаний вне опыта — в уме? Как могло родиться в нем намерение уничтожить свидетельство чувств, презреть навязчивость внешней природы с ее отношениями к человеку и вместе с тем отвергнуть самый авторитет истории? Неужели не представлялось ему, что, вступая на поприще исследований, указываемое избранною задачею, думая найти ключ к подлежательной истине в одном уме, он не только полагал не обращать внимания ни на что, кроме ума, но еще готовился все внешнее — настоящее, прошедшее и будущее — подчинить исключительно умственному законодательству? Нет, он представлял это; но сознание таких-то следствий особенно и поддерживало его на избранном им пути философской критики. Многое в то время было противно его взгляду; но ему благоприятствовал дух лютеранства — и он не колебался никакими недоумениями. Без сомнения должно согласиться, что в области философии судьба

частых взглядов много зависит от господствующего духа времени и страны, от потребностей и направления жизни, а особенно от религиозных убеждений: идеи быстро обобщаются, когда явились кстати, и умирают, родившись не вовремя. Если Ифика Сократа долго разветвлялась только под покровительством политического порядка, который она защищала против вольномыслия софистов, то критика Канта не могла не процветать под покровительством народного вероисповедания, которое главным образом опиралось на авторитете и подлежательном суде ума. Здесь не неуместно припомнить мысли одного из католических ученых<sup>1</sup> о значении кантовой критики. «Система Канта, — говорит он\*, — есть великое событие в Истории Философии, есть результат деятельности целого народа, краткое выражение помыслов всей местной религии. Этот народ — Германия, эта религия — протестантство. Кант в высшей философии был вождем нового движения: он перенес в метафизику начало протестантства и создал философию протестантскую. «Отличительный характер протестантства есть отрицание всякого авторитета выше и вне чистого разума: “Я не признаю своей ошибки, пока мне не докажут, что я ошибся”, — сказал Лютер на Вормском соборе<sup>2</sup>. Поэтому никто не обязан принимать убеждений других и подчиняться одному с ними долгу. Каждый есть высший и непогрешительный судия вещей: мое Я есть центр, уравнивающий все в собственной точке зрения. Но что Лютер произвел в религии, то Кант — в философии. До Канта существовало общее основание приобретенных фактов и понятий: тогда никто не подвергал сомнению самых способов умозаключения. Известное количество правил Логики, общие идеи Метафизики, некоторые данные Онтологии и нравственности оставались вне всякого нападения. Но едва только Кант обсудил эти построения философии с точки зрения своего Я, они тотчас обрушились, как ветхие подмости».

Из этого понятно, почему идея Канта так быстро обобщилась в Германии и вошла в дух философствования почти всех германских мыслителей до самого Гегеля<sup>3</sup>. Впрочем, на эту же причину направления и обобщения германской философии указывает и Гегель, прибавляя, что никакое вероисповедание не благоприятствует столько развитию свободного мышления и успехам наук вообще, сколько вероисповедание лютеранское. Может быть, эта-то обаятельная мысль новейшего германского рационализма, так приятно льстящая эгоизму ума, возбудила

\* *Otto. Hegel et la philosophie allemande. P. 5.*

сильное сочувствие к нему не только во всей Западной Европе, но и в России. Удивительно ли, в самом деле, что горячие умы и у нас готовы сочувствовать всякому взгляду, одобряющему свободу мышления и обещающему наукам изумительные успехи, не имея сил войти глубже в условия, в каких то и другое — и свобода и наука — могло бы быть благотворно. Развитие русской мысли, со времен Петра I, постоянно находилось под влиянием современных идей западной, особенно же германской, философии: но это явление решительно несогласимое с православыми, гражданскими и народными началами русской жизни, ни в какое время не было так опасно для самостоятельности наших убеждений, как теперь, когда германская наука более и более распространяется в нашем отечестве, под знаменем философии Гегелевой. В первой четверти текущего столетия русские ученые нередко увлекались критическими исследованиями Канта и с жаром защищали его начала, не замечая, что своим энтузиазмом они охраняют зародыш рационализма, который, пришедши в силу, может, как неудержимый поток, разрушать алтари живого Бога и порядок общественный. Критицизм Кеннигсбергского мудреца в тот период нашего образования не представлялся нам вредным, потому что предлагаемые им основания имели характер трансцендентальный, то есть выходили за пределы обыкновенных воззрений практической жизни, и от того интересовали нас только в аудиториях, а к нашим коренным убеждениям и к нашей вседневной деятельности не прививались. Тогда мы не постигали еще тайны систематического последовательного развития науки и не видели ясно, к каким губительным результатам ведут рационалистические основоположения Канта. Едва ли не «Религия в пределах чистого ума»<sup>4</sup> в первый раз открыла нам опасность Кантова учения и охладила к нему наше предубеждение. Но не таким трансцендентальным говором германский рационализм начинает обаять души молодого нашего поколения — теперь. Со времен Канта он уже прошел и, можно сказать, закончил период своего развития и в сочинениях Гегеля сосредоточил последние свои результаты, а дошедши до последних своих результатов, он получил способность производить такое же действие на нравственную жизнь современного общества, какое производит достигшее зрелости ядовитое растение на окружающую его атмосферу. <...>

Таковыми-то отрывочными мнениями, занесенными в частные наши науки и журнальную литературу, покровительствуется у нас философский рационализм. В России гораздо больше рационалистов по незнанию рационализма в систематическом его

развитии, чем сколько их по убеждению в коренных его началах.

Посему мы считаем полезным войти в систематическое изложение рационалистической философии, чтобы в этом изложении она живо и отчетливо представлялась каждому со всею шаткостью ее начал и нелепостью результатов. А для этого, по нашему мнению, недостаточно начать раскрытие философского рационализма прямо исследованием учения Гегелева; потому что Гегель разрабатывал свое учение на готовых уже основаниях, которые положены еще критикою Канта. <...>

### НАЧАЛА ФИЛОСОФСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА, ПОЛОЖЕННЫЕ КРИТИКОЮ КАНТА

Существенное и самое важное дело ума, при вступлении его в область какой бы то ни было науки, есть идея или взгляд на науку как на одно стройное, целое. Идея — душа системы: ею проникается весь, как бы свитый еще в семени, многочисленный состав умственного здания; она заранее определяет последовательный ход его развития — от начала до конца; в ней уже заметно слышится приговор, чему в науке быть или не быть, что будет стоять в ней на первом плане и что — на последнем, какое примет она направление и к каким придет результатам; каким повеет от нее духом и каких человеческое общество может ожидать от нее интересов. С идеею вступил в область философской критики и Кант, и свою идею обдумал глубоко, вымыслился во все подробности ее развития и одушевил ею все, самые отдаленные стороны своего предмета. Поэтому критика его везде сама себе верна, и внимательный читатель с первых страниц ее легко может заметить, куда поведет его кенигсбергский философ. Он в своей критике, еще прежде самой критики умственных и нравственных сил души, положил идею взаимного отношения их и в самой этой идее скрыл уже семя философского рационализма. Кто глубоко вникал в духовную свою природу и строго различал ее проявления, тот знает, что есть в ней сердце или сила чувствования, не подчиняющаяся никаким формам рассудка и обнаруживающая особую, своеобразную сторону человеческой жизни. Ее внушения не только по форме отличны от предписаний ума и стремлений свободы, но и по содержанию бывают то гораздо ниже тех и других, то несравненно выше и духовнее их. Не говорим уже о том естественном чувстве, которое связывает родителей с детьми, скреп-

ляет узы друзей, питает в человеке любовь к родине, к отечеству и проч. Скажем только о чувстве нравственном, которое, далеко оставив за собою расчеты рассудка и выбор воли, окрыляется молитвою и, изливаясь в слезах, как бы лицом к лицу беседует с Тем, к Кому ум идет только утомительным и не всегда верным путем умозаключений, и в котором свобода видит великую, но никогда недостижимую цель своих стремлений. Эту-то важнейшую способность души, эту самостоятельную силу сердца Кант упустил из виду, или, точнее сказать, лишил ее самостоятельности и все ее проявления старался объяснить либо из законов органической природы человека, либо из взаимного отношения познавательных и желательных его способностей. Через это критика его получила характер исследования строгого, важного, систематического, но вместе с тем холодного, оледеняющего душу, — такого исследования, которому человек, живущий полною и гармонически развитою жизнью, сочувствовать не может. Через это в своей критике он указал сильный оплот самому упорному эгоизму, твердыню добродетели в доспехах языческой гордости, крепкий щит философской истины, которая, однако ж, светит, но не греет. Идея критики Канта предполагает в душе три главные способности: *ум теоретический*, *ум практический* и *способность размышления* (*Urtheilskraft*). Взаимное отношение их, по его идее, таково, что первые две силы, совершенно отличные одна от другой, посредствуются третью и в этой последней взаимно соприкасаются.

Подвергая критике ум теоретический, Кант все его познания делит на математические, естествознательные и метафизические и, сообразно с этим делением, постановив три части теоретической философии: *эстетику*, *аналитику* и *диалектику*, старается доказать в каждой из них, что принадлежащая к ее области познания не зависит от опыта и источник свой имеет в уме, что опыт представляет уму только сырые, так сказать, и грубые материалы, которые умом обрабатываются по законам умственным и получают значение познаний. По такой предполагаемой независимости их от опыта, он те частные науки, входящие в критику чистого ума, называет *трансцендентальными*, равно как и самую критику *трансцендентальною*.

Кант справедливо полагает, что нельзя представить познания, не относящегося ни к какому предмету, или познания ни о чем. Но когда дело идет о предмете, говорит он, под познанием разумеется сперва *воззрение*, которым принимаются впечатления из мира явлений, и условливается возможность опыта. В познаниях опытных, приобретаемых чрез воззрение, по сло-

вам Канта, надобно различать материю и форму. Материя есть самый предмет, действующий на наши чувства, а форма — отношение предмета к другим, постигаемым чувствами вещам. Материи Кант приписывает неопределенное бытие в мире чувственном и не трогает ее самостоятельности; а формы не уступает миру внешнему, и смотрит на нее как на собственность или произведение ума. Доказать, что она действительно принадлежит уму, независимо от опыта, по плану Кантовой критики, должна *трансцендентальная эстетика*. Вот исходная точка рационализма и вместе первый шаг к заблуждению! Семя заблуждения здесь скрывается, без сомнения, в неправильном понятии о деятельности воззрения. Чувственному воззрению никак не свойственно различать в своем предмете материю и форму: ту и другую оно видит в нераздельной слитности (конкретно). Чувственное воззрение не имеет способности усматривать материю особо от ее форм или отношений, равно как отношений не усматривает особо от материи, к чему-нибудь относящейся; дерево, например, для него предмет неразделенный (конкрет), ни с чем не сравниваемый и не заключающий в себе никакого многоразличия свойств. Различая в предмете те или другие свойства, мы уже в области не воззрения, а рассудка, потому что один рассудок может чрез вникание входить в представляемый предмет чувственного усмотрения и, подвергая его анализу, замечать в нем разнообразие содержания и множество отношений. Итак, если Кант допустил, что чрез воззрение действительно принимаются впечатления из мира внешнего, то должен был равным образом допустить, что под этими впечатлениями следует разуметь нераздельно как материальную, так и формальную сторону вещей, и что, следовательно, форма предмета принадлежит уму только на том основании, что он чрез посредство чувств отвлек от вещи чувствопостигаемой некоторое число свойств и свободно соединил их в представление или понятие. Но Канту нужно было облечь ум исключительно властью давать форму вещам, чтобы формальное значение последних было в совершенной зависимости от первого и чтобы таким образом мир предлежательный, лишенный своего авторитета, всецело подчинился ограничениям силы познавательной. Посмотрим, однако ж, достаточны ли те основания, на которых Кант решает эту задачу трансцендентальной своей эстетики.

Чтобы положить начало для ее решения, он сперва считает нужным исследовать, что такое *пространство* и *время* и откуда они в нас. Пространство и время, говорит он, нельзя почитать

понятиями об отношении вещей, составленными по данным в мире явлений; потому что в мире явлений все частно, случайно и конечно; а пространство и время суть представления всеобщие, необходимые и бесконечные. Напротив, эти представления, по его учению, надобно понимать как формы воззрения, предшествующие всякому опыту и принадлежащие уму, независимо от видимой природы. Пространство есть форма воззрения внешнего, а время — форма воззрения внутреннего. Приняв это за основное положение трансцендентальной своей эстетики, Кант заключает, что пространство и время не принадлежат самым вещам, как действительное их ограничение. В предлежательной природе можно еще допустить какую-то вещественность, но образ ее существования, и отношения, в каких она находится, необходимо ей даются самым умом. Поэтому все, что называем мы внешними предметами, все это не более как формы собственных наших представлений; вещи же сами в себе и в своих отношениях совсем не таковы, какими они усматриваются. Сами в себе они суть идеи сверхчувственного основания, чувственно ограничивающие силу представительную, и только дают материю, а сами не суть материя опытных воззрений. Что такое это сверхчувственное основание чувственных предметов, Кант прямо не говорит: оно у него остается чем-то неопределенным, предполагаемым. Канту нужно было только нечто в мире внешнем, чтобы не остаться вовсе без впечатлений; а как скоро впечатления даны, — пространство и время сами ложатся на них формами и сообщают им значение предметов, поставленных в известное отношение. Таким образом формы пространства и времени образуют завесу, совершенно отделяющую теоретический ум от мира явлений, и заключают в себе начало усмотрения предметов опыта по подлежательным законам ума.

Но в самом ли деле Кант формами пространства и времени так закрылся от внешней природы, что она никак не входит в содержание опытных его представлений? Это закрытие ума от опыта не походит ли на простодушное чувство младенца, когда он, спрятав свое лицо на грудь матери, думает, что его никто не видит? Неужели собственная наша органическая жизнь не имеет никакой внутренней связи с условиями деятельности нашей души, а следовательно с пространством и временем? Что такое в нас чувствует, познает, желает и проч.; один ли ум все это или весь человек? Если один ум, то прочие стороны нашей жизни, как явления, от него отличные, не должны были бы входить с ним в единство сознания: если же весь человек, то какое имеем мы основание формы чувственного воззрения при-

писывать одному уму? Почему в развитии их не могут принимать участия и прочие, даже органические силы души? Что пространство и время суть формы, выражающие жизнь целого человека, и находятся в зависимости столько же от духовной его природы, сколько и от чувственной, — открывается из самого анализа этих форм. Формы пространства и времени Кант называет бесконечными, необходимыми и всеобщими. В каком смысле они бесконечны? Бесконечность принадлежит им не как нечто неподвижное, чему в неподвижном его бытии нет пределов, а как что-то движущееся и не имеющее конца в движении. Но таким понятием о пространстве и времени выражается не бесконечность, а только неопределенность этих форм, и показывается, что они произошли от ограничения бесконечного конечным, то есть от ограничения духовности человека его животностью. Пусть бы человек лишен был образа Божия: он сделался бы тогда бессловесным животным, — и сознания форм пространства и времени у него не было бы. С другой стороны, пусть бы человек не ограничивался чувственностью: духовное начало его жизни было бы тогда началом Божественным, — и пространственных либо временных отношений для него не существовало бы. Итак, формы пространства и времени даны человеку не с умом, а с ограничением духовной природы человека животною в самом акте создания его. *И созда Бог человека, перст взем от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни* (Быт. 2: 7). Этим действием всемогущества и благодати Божией положены — и источник, и условие бесконечно движущихся форм пространства и времени. Это дыхание жизни стало центром сотворенного существа, — и ограниченный перстью, сей центр именно потому, что ограничен ею, стал выступать сам из себя по беспредельным радиусам, как бы по путям к вечной причине своего бытия. И явно, что такое радиусное выступление его из себя в формах пространства и времени должно быть необходимо; только необходимость этих форм происходит не от того, что они положены в уме и не зависят от опыта, а от того, что ум или вообще духовная природа человека ограничена чувственностью и, стремясь к бесконечному, вместе с тем, как творение, само же требует этого ограничения. Кант, без сомнения, справедливо сказал, что если мы в представлении отвлечем все частные, действующие на чувство образы, то у нас все еще остается представление протяжения: но почему он не простер своего отвлечения на самое существо души и не выделил из ее природы сознания своей ограниченности, всегда определяемой

также какими-нибудь образами? Тогда он увидел бы, что на высоте этого отвлечения исчезает и самая протяженность.

Итак, трансцендентальность форм пространства и времени, как бы передовая стража Кантова рационализма, противоречит здравому понятию о человеческой природе и уже на первом шагу показывает ложное направление критики Канта. Кант усиливался отвергнуть авторитет чувства и расторгнуть тесную связь человека с внешнею природою, без всякой уважительной причины, — да и не мог достигнуть этой цели, — не положил достаточного основания для изъяснения сверхопытности форм пространства и времени и возможности выводить опытные познания прямо из подлежательных законов чистого ума. В этом мы еще более уверимся чрез рассмотрение трансцендентальной его аналитики.

Стараясь доказать сверхопытность форм пространства и времени, Кант чрез это установил свое собственное понятие о воззрении, как о встрече материальных впечатлений с теми сверхопытными формами, и потому воззрение принимал за одно и то же с представлением. Но явно, что пространство и время, не размежевываясь никакими образами мира внешнего, сколько бы ни многочисленны были с его стороны впечатления, не могут быть началом разнообразия предметов: в них, как выразился один древний мудрец, при взгляде на мир, все есть одно и одно есть все. Эту область безразличия впечатлений в формах пространства и времени Кант назвал областью возможного опыта, и потом прибавил, что для произведения разнообразия в безразличии представлений возможного опыта надобно предположить в самом уме известное количество понятий, которые бы, несколько не завися от опыта, относились к предметам и, чрез посредство форм пространства и времени, сообщая им формальное значение, поставляли их во взаимную связь. Для открытия в уме таких понятий Канту представляется необходимым подвергнуть анализу мыслящую силу ума, или *рассудок* (*Verstand*); от чего эта часть критики и названа им *аналитикою*.

Рассудок, говорит Кант, есть способность познавать чрез понятия; но из понятий ему нельзя сделать иного употребления, кроме как образовать суждения; поэтому он есть способность судить. Отвлечем же теперь суждение, продолжает Кант, от всякого содержания и обратим внимание только на форму деятельности рассудка — тотчас откроется, что вся его деятельность ограничивается четырьмя понятиями (из которых каждое содержит под собою три низших понятия): количеством,

качеством, отношением и образностью. Отсюда должны происходить все логические формы нашего мышления. Но в этих логических формах рассудка содержатся ли и те понятия, чрез которые возможно познание самых предметов? Кант отвечает: действие суждения и то, чрез что познается предмет, есть одно и то же. В применении своем к предмету, суждение только устанавливает разнообразие в сфере возможного опыта, с помощью воображения соединяет разнообразное и, соответственно этому соединению понятий, приводит к единству сознания самые представления. Таким образом, та четверица логических понятий становится четверицею независящих от опыта способов познания и называется у Канта *категориями*. Кант, как видно, имел следующий взгляд на познание: сначала он предположил Я, предшествующее всякому познанию и не сознающее себя; потом это Я впечатлено чем-то совершенно неизвестным, — даже не известно, от Я ли произошло это впечатление, или от не-Я; наконец, впечатлившись, оно начинает действовать, то есть впечатление принимает в себя — во времени, представляет его, как протяженную вещь, вне себя, — в пространстве, и эти представления, посредством категорий, совокупляет в одно. Отсюда в одном акте самосознания является предметное знание, построяется отношение вещей, устанавливается правильность или порядок в мире явлений, так что рассудок сам дает законы природе, и потому может быть назван силою правил и законов.

Итак, Кант сперва, чрез допущение вышеопытных форм пространства и времени, совершенно отделил ум от внешней природы и самые предметы чувственного усмотрения представлял как что-то неопределенное; а теперь, чрез допущение вышеопытных понятий рассудка, или категорий, приписал уже уму силу и право давать законы внешней природе, независимо от опыта, подчиняя ее самостоятельно полагаемому умом порядку, и даже едва ли не мыслить ее, как мир явлений, в себе самом. Такое-то широкое основание рационализму полагается критикою Канта. В его критике нет другого святилища истины, кроме Я, и другого оракула ее, кроме ума. Ум поглотил все, чтобы все родить самому и всему дать свои законы. Но посмотрим, тверд ли пьедестал, на котором высится этот истукан рационализма? Не глиняными ли ногами поддерживается гордая его голова?

Чтобы найти в уме такие понятия, которые, нисколько не завися от опыта, могут сами собою создать мир явлений, Канту нужно было взять какое-нибудь суждение и отвлечь его от вся-

кого содержания. Посему те найденные им категории суть не более как понятия отвлеченные. Но представим теперь ум в первую минуту его деятельности и спросим себя: что в нем должно было быть прежде — форма или содержание суждения? Если форма, то ее не от чего было отвлекать, она сама по себе и была Кантово искомое; а если содержание, то оно было нечто не только не зависящее от ума, но еще служащее необходимым условием его деятельности и поставляющее эту деятельность в зависимость от чего-то, чуждого уму. Итак, нашедши категорические понятия посредством отвлечения, Кант получил их не иначе, как чрез хищение у опыта, где они составляли неотделимую от материи форму жизни. Он поступил как бы так: увидел в мире явлений дерева, камни, растения, — вообще многое, и числа тут не было, потому что чувство само по себе не считает. С другой стороны, имел он и идею единства, в смысле требования единой истины, в которой также нет числа, потому что она есть выражение жизни простейшей. Но как скоро единица ума противопоставлена была множеству предметов воззрения, рассудок, действующий между умом и воззрением, начинает неопределенное множество определять беспредельною единицею, и является число, количество. После сего спрашиваем: мог ли получить Кант, например, категорию количества без одного и многого, или без идеи ума и разнообразных предметов чувственности? Очевидно, не мог; и потому его категорий никак нельзя почитать понятиями вышеопытными или трансцендентальными. Надобно, впрочем, заметить, что хищение сделано весьма искусно: разнообразные предметы видимой природы в категориях Канта никак не могут узнать самих себя, подобно тому как золотые монеты, превращенные в один слиток, не узнали бы себя в этом золоте. Равным образом и идея единства в категории уже не то, что сама в себе: здесь она исключает всякое множество, разнообразие и отношение; а там становится условием гармонии и порядка.

Другое ложное понятие Канта о категориях состоит в том, что они суть не только формы логического мышления, но и исключительные начала познания предметов в мире явлений. Деятельность рассудка имеет ту невыгоду, что, необходимо развиваясь в формах мышления и проявляясь в пространстве и времени, она не может ни подняться до идеи, которая сама по себе не укладывается ни в какие формы, ни низойти до concreta, в котором форма совершенно сливается с материею. Между тем как идея, так и конкрет существуют по особым своим законам, которыми определяется их развитие в мире явлений. В этот

мир явлений идем и мы с логическими своими формами и прилагаем их к предметам с намерением познать природу и отношение вещи мыслимой. Если предмет, в своем явлении развивающийся согласно с подлежательным законом собственной природы, бывает тождествен с прилагаемыми к нему формами мышления, — то мы приобрели познание о нем: а когда наши формы не оправдываются явлениями предмета, — говорим, что мы не узнали его или ошиблись в своем познании. Но с категориями Канта таких ошибок в деле познания быть не могло. Кант не допускал никаких законов, кроме законов своего ума, и никаких форм опыта, кроме тех, в которые поставляет его своими категориями сам ум. Поэтому с умом Канта соглашаться или не соглашаться было нечему; на него апелляция была невозможна. Ум размежевал мир явлений категорическими своими гранями, — и это должно было иметь силу непреложного закона. Очевидно, что с таким авторитетом своих категорий, с таким деспотизмом ума Кант мог держаться только в пределах своей системы; а за этими пределами он под категорию, например, хорошего поступка мог совершить великое зло, равно как под категорию полезной пищи мог принять яд.

Впрочем, с вышеопытными понятиями рассудка Кант не всегда соединяет возможность познания, но полагает, что бывают случаи, когда, пользуясь ими, рассудок только мыслит, а не познает. Раскрывая свою теорию категорий с этой стороны, он впадает в третью, еще более важную, погрешность. Категории, по направлению критики Канта, применимы только к возможному опыту и единственно в этих пределах могут быть началами познания, ибо рассудок не в состоянии дать ничего, кроме форм для возможного опыта. Посему, так как все, что не опыт, не бывает предметом опыта, то рассудку за пределы форм чувственного воззрения, в которых он только и находит предметы для своей деятельности, выступить нельзя, не лишаясь всякой надежды на познание. Отсюда, по явлениям (*phaenomena*), предполагать неявляемое или *вещь саму в себе* (*noumenon*), говорит Кант, значит построить так называемый софизм обоюдности (*amphiboliae*) и давать лишь повод к спорам. Что такое ноумен? Это не есть нечто, имеющее предметное бытие, это есть стремление рассудка принимать за предметное бытие самые понятия или формы мышления, не прилагая их к возможному опыту. Но так как коренные понятия сами по себе не суть предметы, то они и не дают познания.

Вот дополнительная черта Кантовой аналитики, которую определено обозначена грань познавательной деятельности чис-

того ума. Оградившись от внешней природы мнимо-вышеопытными формами воззрения — пространством и временем, потом приписав уму постоянно и необходимо принадлежащие (имманентные) ему начала познания или категории, и постановив, что эти понятия могут и должны быть прилагаемы не к действительному, а к возможному опыту, то есть к неопределенным впечатлениям чувственности под формами пространства и времени, Кант замкнул этот круг умственной деятельности и решил не впускать в него ничего, что не подходит под его категории и не укладывается в формы пространственных и временных отношений. Итак, теперь не только мир явлений, но и то, из чего он является, — самые начала бытия вещей вдвинуты в область ума и совершенно подчинены его произволу. Мало этого — теперь бытие ноуменальное, которое, по обыкновенному представлению, обнаруживается миром явлений, еще непосредственнее усвоется уму в значении чистых форм мышления, чем предметы чувственности; так что отсюда вытекает уже прямое следствие, что и чувственные впечатления, которыми открывается поприще умственного познания, должны быть обязаны своим возникновением тоже рассудку. Да и Кант, почитая происхождение их неопределенным, говорит, что предметы, как вещи в себе, дают материю для опытного воззрения, а сами не материя; они, как после оказалось, суть ноумены, а ноумены суть формы мышления, не приложенные к возможному опыту. Таким образом Кант создал и свой вышеопытный опыт, и свои вышеопытные начала познания, и даже свою вышеопытную материю чувственных впечатлений, — и все это создал из форм пространства и времени и из суждения, отвлеченного от всякого содержания.

Таков в своих основаниях философский рационализм. Он весь заключен в пределах мыслящего рассудка, весь состоит из логических его форм, весь ограничивается только пространством и временем. Поэтому самых ненавистных себе врагов видит он, во-первых, в самостоятельном бытии внешней природы, которая представляет ему не формальные, а реальные предметы, существующие по собственным своим законам, во-вторых, в самостоятельном бытии мира духовного, который существует вне форм пространства и времени и требует начал познания выше категорий. Мы видели, каким образом Кант, забыв, что он питается не понятиями, одевается не в пространство, чувствует не временем, старался одолеть первого своего врага и подчинить его вышеопытным законам ума: теперь посмотрим, какие философские меры принимал он против мира духовного.

Часть его критики, исследывающая этот предмет, названа у него *диалектикою*.

Обеспечив и укрепив рационалистическое свое Я со стороны впечатлений внешней природы, Кант заметил, что есть еще в познавательной стороне души, так сказать, отверстие, чрез которое в область его рассудка, как в Платонову пещеру, проникает какой-то необыкновенный свет и, могущественно парализируя всю его теорию трансцендентального познания, отдельным ее стихиям — формам внутреннего и внешнего воззрения и категориям, будто человеку в нервическом припадке, сообщает, вопреки взгляду Канта, изумительную силу, увлекающую их далеко за пределы возможного опыта. Этот столь грозный для рационализма свет Кант назвал *трансцендентальным призраком*, однако ж не испугался его, а дал ему сперва логическое значение и потом уже легко управился с ним и приноровил его к своим категориям точно так же, как категории к возможному опыту. Не объясняя природы такого призрака из реального источника и даже не говоря, есть ли вообще подобного рода источник, критик просто положил, что в нашем уме скрываются подлежательные правила, имеющие важность подлежательных начал; отчего и происходит, что подлежательная необходимость известного сочетания наших понятий принимается за необходимость подлежательную, — будто бы то есть в таком же сочетании находятся и самые вещи. При этом, конечно, сам собою возникал вопрос — что именно в человеческой природе этим подлежательным правилам придает важность подлежательных начал, но Кант не захотел войти глубже в природу человеческого духа, потому что рационализм, как сказано, не любит оснований духовно-реальных, — и то, что возникает из глубины души грозю против мысли о безусловной деятельности ума, назвал призраком. Что это за таинственное явление?

Мыслители во все времена возбуждались внутреннею потребностью своей природы возноситься в область высших истин, стремиться за пределы пространства и времени, подниматься над опытом и не доступное ни чувству, ни рассудку созерцать, сколько можно, оком ума. Отсюда еще со времен Аристотеля в кругу философских наук получила самое почетное место метафизика и, по вышеопытности протекаемого ею поприща, могла основываться только на идеях. Вот эти-то метафизические начала — идеи Канту показались теперь трансцендентальными призраками. Их считалось четыре: идея *бытия*, идея *души*, идея *мира* и идея *Бога*, и эта четверица идей лежала в основании четырех метафизических наук: онтологии, психологии,

космологии и естественного богословия. Все сии науки доказывали предлежательную реальность тех предметов, созерцание которых условливалось идеями, и посредством этих самых идей необходимо ограничивали ум. Само собою разумеется, что такое ограничение ума не могло нравиться рационализму Канта, который хотел устранить его от всякого влияния и представить деятелем безусловным. Посему Кант решился подвергнуть критике все упомянутые четыре идеи метафизики и, чтобы расторгнуть связь их с соответствующими им реальными предметами, счел нужным приписать им логическое значение. Посмотрим, как объяснял он каждую из них.

По мнению Канта, рассудок есть сила единства явлений посредством правил, а ум есть сила объединения рассудочных правил на началах, обнаруживающихся обыкновенно путем логическим — в умозаключении: потому что, когда ум низшие правила построяет на других высших, основание, произносимое умом, очевидно, имеет употребление логическое и, составляя собою целый ряд условий чего-нибудь условного, есть основание безусловное. Таким образом тому призраку Кант приписал значение логического начала или высшей посылки силлогизма, имеющей характер безусловного, и в этом значении понял так называемую *идею бытия*.

Отдавая полную справедливость диалектической изворотливости Канта, исследователи его критики всегда, однако ж, в таком выводе и значении идеи бытия видели важный недостаток его диалектики. Зерно заблуждения здесь, без сомнения, состоит в неправильном понятии об идее. Идея как орган ума (*Vernunft*) в этом самом значении никогда не входит в область рассудка (*Verstand*), подобно тому как солнце, озаряя своими лучами предметы, само — в реальном своем бытии — не соприкасается с ними. Когда стараемся мы какое-нибудь понятие возвестить к идее, тогда самая недостижимость этой цели доказывает нам, что идея понимаемого предмета не заключается в пределах пространства и времени. Поэтому идею мы представляем не как общую или родовую форму (*εἶδος*), которою можно объединять какие-нибудь частные понятия, а как единичную мысль, которая выше всякого анализа, хотя заключает в себе всю полноту реальности предмета. Так понимаема была идея всегда и всеми, кто не смешивал ее с понятием. Но в таком случае ее, саму в себе, отнюдь нельзя принимать в значении логическом и отождествлять с высшею посылкою силлогизма. Она своим влиянием на деятельность рассудка связует его понятия и формует их; так что никакого суждения без участия идеи

быть не может. Но суждение, сколь бы ни безусловною казалась его форма, именно потому, что оно формально, не есть идея. Идея дает формам силу развития: но, развиваясь в них, сама в себе — в собственной своей природе не развивается и не делается формою, подобно тому как идея какого-нибудь литературного произведения, выразившись в книге, не делается книгою и не замыкается в ней, но, оживляя ее мысли, в то же время продолжает жить, как и жила, в уме писателя, и заключает в себе возможность развить себя во множестве других книг. Итак, понятие Канта об идее бытия как о логическом начале соединения понятий совершенно ложно. Напротив, под именем этой идеи надобно разуметь взгляд ума на все сущее в реальном его бытии; и в таком своем значении она, сама по себе, не безусловна, но представляется только органом ума, созерцающего безусловное. Это понятие об идее бытия, оправдываемое ее проявлениями в природе человеческого духа, конечно, не могло нравиться Кантову рационализму, потому что поставляло ум в зависимость от начал мира метафизического и лишало его права на поприще познания произносить свои приговоры безотчетно.

Приняв идею бытия в смысле логического начала мышления, Кант рассматривает ее в трех видах: 1) как безусловное единство *мыслящего субъекта*; 2) как безусловное единство *ряда условий* в мире явлений; 3) как безусловное единство *условия всех предметов* мышления. Первую идею, как мы сказали выше, называл он психологическою, вторую — космологическою, а третью — богословскою. Разумев все сии идеи в значении высшей посылки умозаключения о душе, о мире и о Боге, то есть полагая их как логические начала мышления, Кант, естественно, должен был впасть в крайнее заблуждение относительно этих предметов, существующих не по законам логических форм, не под условием пространства и времени, не в значении категорических понятий, а реально, за предками чувственного воззрения и по иным, недоступным мышлению законам бытия.

Отвергнув реальное значение идеи бытия вообще, Кант, согласно с предположенными уже началами своей аналитики, отверг и реальное значение идеи души, мира и Бога. О предмете, соответствующем той или другой идее, говорит он, мы не имеем никакого познания; от чего же происходит, что приписываем ему предлежательную реальность? Единственно от того, что к такой идее переносимся необходимым заключением ума, — от известного нам заключаем к тому, о чем не имеем никакого понятия. Как искусно скрыл здесь Кант узел своего софизма! Этим софистическим его оборотом впоследствии воспользовался

даже Гегель и ослеплял им своих слушателей, будто великою истиною. Вопрос, как видите, здесь — в том, от чего предметы, соответствующие идеям души, мира и Бога, кажутся нам имеющими *предлежательную реальность*, а не в том, *знаем ли мы об них что-нибудь или нет*. Что же полагается у Канта в основание решения этой задачи? Правильно, логически надлежало бы положить какую-нибудь *подлежательную реальность*, чтобы заключить к *реальности предлежательной*; а Кант полагает *подлежательно известное* и заключает к *предлежательно реальному*: явно, что это — чистый логический обман; потому что подлежательно известное может быть и нереально; следовательно, от него еще нельзя заключить к предлежательной реальности. Так, например, категорическое понятие есть нечто известное; однако ж, как известное, оно, само по себе, не приводит ни к чему реальному. Если же предметам своих идей, то есть душе, миру и Богу, мы, по какой-то необходимости, приписываем предлежательную реальность, то этим самым неопровержимо доказывается, что наши идеи гораздо больше реальны, чем сколько известны, и что, следовательно, соответствующие им предметы действительно существуют. Но куда ведет свои заключения Кант? Положив считать призраком все, что противоречит цели его рационализма, и вместе с тем невольно замечая, что идеи — психологическая, космологическая и богословская — требуют объективного бытия соответствующих себе предметов, он все эти требования относит к числу лживых, обманчивых притязаний и, если они обнаруживаются в психологии, почитает их *паралогизмами* чистого ума, если в космологии — *антиномиями* чистого ума, если в богословии — *идеалом* чистого ума.

Частные выражения идеи психологической, поколику она направляется к соответствующей себе объективной реальности, состоят в требовании, чтобы душа была *субстанцией, существом простым и лицом*. Все эти требования, по мнению Канта, выражаются в форме умозаключений, которые, будучи рассматриваемы им с рационалистической точки зрения, кажутся ему паралогизмами. Хотя мы не видим исключительной необходимости представлять эти требования идеи души в форме силлогистической; потому что они иногда бывают гораздо понятнее для непосредственного сознания и чувства, чем для мыслящего рассудка: однако ж посмотрим, в каких умозаключениях развил их Кант и почему отнес к числу паралогизмов.

«То, представление чего есть безусловное подлежащее нашего суждения, — говорит он, — и что поэтому не может быть огра-

ничением никакой другой вещи, есть *субстанция*; но я как существо мыслящее есть безусловное подлежащее всех возможных моих суждений, и это представление о мне самом не может быть сказуемым никакой другой вещи; следовательно, Я, как существо мыслящее, есть субстанция»<sup>5</sup>. Составив такое умозаключение в пользу субстанциальности души, Кант потом спрашивает: какое можно сделать употребление из этого понятия о субстанции? Что я, как существо мыслящее, продолжаюсь, естественным образом не происходя и не уничтожаясь, о том отсюда заключать никак нельзя; ибо в этом понятии о субстанциальности души нет ничего опытного, что могло бы быть предметом применения категорий. Следовательно, положение: душа есть субстанция означает субстанцию только в идее, а не в реальности. Рассматривая составленное Кантом умозаключение о субстанциальности души и опровержение этого умозаключения, легко заметить, что у Канта определение субстанции не верно, а потому и опровержение его не могло быть затруднительно, хотя сделано тоже недостаточно. Субстанция, конечно, есть подлежащее: но, во-первых, это — подлежащее не моего суждения, которое имеет значение только формальное, а моего бытия, без которого я не мог бы и судить, даже не мог бы произнести и того, что у Канта называется подлежащим; во-вторых, это — подлежащее не безусловно, ибо подлежащее — не подлежащее, если оно не ограничивается сказуемым, а ограниченное чем бы то ни было, уже не есть безусловное. Всякое ограничение, как известно, служит обликом предмета и чрез то делает его доступным для понятия. И только под условием своих ограничений проявляя субстанцию, предмета вместе с тем, по этим же самым ограничениям, становится и предметом внешнего или внутреннего опыта, а отнюдь не субстанции, которая всегда есть и должна быть, как говорит и Кант, предметом идеи.

«Всякая вещь, на деятельность которой нельзя смотреть как на стечение многих действующих вещей, — продолжает Кант, — есть существо простое; но душа, или действующее Я — именно таково; следовательно, душа есть *существо простое*». Против этого умозаключения Критик говорит, что путем опыта нельзя дойти до необходимого единства подлежащего, как условия возможности каждой мысли, и потому в основании простоты души лежит только формальное свидетельство сознания (Apperception): я мыслю. В этом свидетельстве Я есть лишь логическое единство подлежащего, а недействительная простота его. Притом положением, что душа есть существо простое, продол-

жает Кант, нельзя отличить душу от материи. Материя есть тоже вещь сама в себе, и вместе, материя есть только явление вещи, которая в основе сложной своей внешности должна заключать равным образом подлежащее простое. В этом опровержении заключения о простоте души, без сомнения, всякий заметит бессильное, ничего не опровергающее резонерство Канта. Ему хотелось бы такой простоты, на которую можно было бы указать пальцем и в которой он мог бы осязать единство различных, сменяющихся из ней мыслей. Но в этом случае простое не было бы просто. Сознание же надобно представлять в таком отношении к душе, что не единством сознания обуславливается единство и простота души, а, напротив, единством и простотою души обуславливается единство сознания. В противном случае единство сознания было бы явлением без причины. В сознании и многообразное приводится к одному, именно по той причине, что оно силу объединения своего содержания получило в единичном и простом существе — в душе. В этой-то сфере сознания, а не в тайнике душевной природы живет наше Я, и живет не как явление логическое, а как представитель человеческой личности и начало эгоистической деятельности. Что же касается до различия между простотою человеческой души и простотою вещей, поколику они рассматриваются сами в себе, то, хотя бы последняя предполагается была и справедливо, для отличения ее от первой есть много признаков из высшей сферы познания, о которых говорить здесь было бы и долго и неуместно.

«Что в разные времена сознает себя численно тем же, — умозаклучает Кант, — то есть лице; а душа в разные времена сознает себя численно тою же; следовательно, душа есть *лице*». Сколь ни паралогистически в самом деле составлен Кантом этот силлогизм, доказывающий личность души; но опровержение еще слабее самого силлогизма. Положение, говорит он, что при всем многообразии содержания в моем сознании Я сознаю себя тем же, есть положение аналитическое. Но это тожество подлежащего не простирается на его воззрение, для которого подлежащее есть предмет, а потому не может и доказывать его личности. Таким возражением Канта скорее опровергаются начала критики чистого ума, чем личность души. В самом деле, если старик сознает себя тем же человеком, которым он был в молодости, а воззрение говорит ему, что теперь он не таков, каким был прежде, то воззрение, не отождествляя человека, не относится к его личности, не входит в круг существенных условий ее бытия, и в таком случае личность души будет выше форм

времени. Впрочем, понятие о лице определяется сознанием не одного тождества подлежащего, но еще более — сознанием разумно свободных преимуществ его жизни, и следовательно, составленное Кантом умозаключение, которым, по его мнению, доказывают личность души, есть собственная его неудачная выдумка и значения исторического вовсе не имеет.

Рассмотрев основанные на психологических идеях и составленные Кантом умозаключения, мы убедились только в том, что Кант, в угодность задуманному им рационализму, сколько ни старался прервать связь души с миром метафизическим и закрыть человеческий дух от влияния идей или безусловных начал ведения, принимаемых в смысле предлежательном, не мог достигнуть своей цели. Если же рационализм его в этом отношении держался и доныне еще держится, то опорой ему служит не критическое исследование души, не беспристрастная наука, а направление времени, сильное развитие частного и общественного эгоизма, более же всего, как мы и прежде сказали, дух лютеранского вероучения. Учение о душе под гнетом рационализма, напротив, стеснено более всех других наук и в сфере его деятельности не только не получило никакого развития, но почти совершенно изгнано из курсов философии. И это весьма естественно, потому что где философия покровительствует рационалистическому эгоизму, там философскому самопознанию не может быть места. Но будем продолжать свой обзор и посмотрим, каким образом Кант после борьбы с психологией восстал против космологии и в ее основаниях заметил антиномии чистого ума.

Как частное выражение идеи бытия, у Канта принимается также и идея мира, или идея космологическая, и распадается на четыре низших идеи, которые Кант называет распространенными до безусловного категориями. Эти четыре космологические идеи суть: 1) безусловная полнота *состава* данного целого, в пространстве и времени; 2) безусловная полнота *деления* данного целого в явлениях; 3) безусловная полнота *происхождения* явлений вообще; 4) безусловная полнота *зависимости бытия*, изменяющегося в явлениях. Каждая из этих идей, по мнению Канта, ведет к двум противоречащим, хотя равно уважительным, умозаключениям. И так как ему казалось, что основание сих взаимно противоречащих заключений лежит в законодательстве одного и того же ума, то и приписал он уму взаимное противоречие законов, или так называемые антиномии. Предположив это, Кант каждую из четырех космологических идей

выразил в следующих антиномических, то есть взаимно отрицающих себя, положениях:

1. Мир имеет начало во времени и по пространству ограничен. — Мир не имеет ни начала, ни границ, но и по времени и по пространству бесконечен.

2. Каждая сложная субстанция в мире состоит из простых частей; так что в нем нет ничего, кроме простого, и того, что сложено из простого. — Ничто в мире не состоит из простых частей; так что в нем нет никакой простоты.

3. Причина, из которой могут быть выводимы все явления мира, не одна в природе: для изъяснения их необходима также причина свободная, без которой не было бы первой причины, а следовательно, и полного ряда причин. — Свободы нет, но все в мире происходит по законам природы; потому что свобода противоречит основанию причинности, без которого был бы невозможен опыт.

4. К миру принадлежит совершенно необходимое существо — либо как часть его, либо как причина. — Никакого совершенно необходимого существа нет ни в мире, ни вне мира, как его причины<sup>6</sup>.

Эти антиномии, по словам Канта, основываются на следующем умозаключении: если дано условное, то дан также и целый ряд всех его условий; но предметы чувства даны как условное; следовательно, дан и целый ряд всех их условий. Условное может быть принимаемо здесь в двояком значении: во-первых, в значении вещи самой в себе, во-вторых, в значении явления. В условном, как в вещи самой в себе, заключается и весь ряд условий, а следовательно, и безусловное, — и последовательное развитие членов порядка в этом случае невозможно. Отсюда происходят *тезы* первых двух антиномий: мир имеет начало во времени и ограничен по пространству; каждая сложная субстанция в мире состоит из простых частей. Напротив, в условном как в явлении условий не заключается, а потому тут необходимо от условного идти мало-помалу рядом условий к безусловному до бесконечности. Отсюда происходят *антитезы* первых двух антиномий: мир не имеет ни начала, ни границ; в мире нет никакой простоты. И как тезы, так и антитезы в обеих этих антиномиях, по мнению Канта, ни истинны, ни ложны. Но иначе производит Кант две последние антиномии, в которых условное и безусловное не однородны, как в первых, и приходят в связь только динамически, т. е. чрез влияние одной силы, как причины, на другую, как на действие. В таком именно отношении находятся: свободная причина явлений и необходимая за-

висимость их от законов природы; бытие необходимого существа — в мире, и небытие его — ни в мире, ни вне мира. В этом случае безусловное полагается вне ряда условий, как разумеваемое — идея ума сама по себе, а ряд условий сознается вне условного, как возможный опыт рассудка — тоже сам по себе. Таким образом, разумеваемая идея свободы и неизменного существа поставляется в противоположность с необходимыми законами зависимости вещей в мире чувственном, и заключение делается либо в пользу первой, либо в пользу последних. Если, то есть, представления суть только явления, соединяемые законами опыта, то эти законы должны сами иметь основание уже вне опыта — в идее, — и тогда произойдут *тезы* двух последних антиномий: в мире господствует свобода, как первая причина всякой деятельности; к миру принадлежит совершенно необходимое существо. А если явления суть вещи сами в себе, то в основании их уже не может быть места идее, — и тогда произойдут *анти-тезы* двух последних антиномий: в мире нет ни свободы, ни необходимого существа. Все эти положительные и отрицательные заключения третьей и четвертой антиномий, как и первых двух, по мнению Канта, ни истинны, ни ложны.

По-видимому, ни в чем не показал Кант столько остроумия, как в выводе антиномий чистого ума, — и было много мыслителей не только в Германии, но и в других государствах Европы, которые от всей души допускали эти антиномии и одобряли их вывод. Но мы видим здесь лишь искусно придуманный Кантом способ утвердить основания рационализма и, вопреки психологическим убеждениям человека и вековым началам философии, все в нашей душе обратить в чистые формы и отвлеченные понятия. Надобно полагать, что современники и слушатели кенигсбергского философа были сильно предрасположены к рационалистическому формализму, когда беспрекословно приняли первое, коренное его понятие в рассматриваемом учении, что частные космологические идеи суть не иное что, как распространение категорий до безусловного. Казалось бы, как принять это противулогическое положение! Кто не видит, что категорию никак нельзя распространить так, чтобы она сделалась безусловным? Можно ли число, чрез увеличение его, довести до того, чтобы оно наконец заключило в себе все целое, поглотившее всякую численность и чрез то переставшее быть числом? Или наоборот, — можно ли единицу делить до того, чтобы она, наконец, обратилась в ничто — в нуль? Возьмем, например, категорию качества, в применении к человеку, и будем распространять ее чрез отвлечение от человека родовых и видовых, су-

щественных и случайных его примет: чрез это мы постепенно дойдем до самого высшего понятия «бытия», далее которого отвлечение уже невозможно. Что же? Понятие бытия есть ли «безусловное» — идея? Совсем нет; это — опять не иное что, как высшая категория: это — чистая форма без всякого содержания, без всяких признаков жизни, тогда как идея есть полная, в себе самой заключенная жизнь. Так, например, идея счастья или блаженства заключает в себе всю полноту условий для счастливой жизни, подобно тому как семя скрывает в себе всю полноту силы для развития растительного организма. Поэтому безусловное в значении идеи, или, точнее, идея безусловного существует в душе реально, тогда как категории, чем больше распространяешь их, становятся тем формальнее.

Поняв безусловное как форму ума и чрез то в логическое сродство с ним поставив категории, которые, по силе аналитики рассудка, приложимы только к условному в явлении, Кант из этих начал, по отношению к миру, вывел со всем не то, что из них действительно вытекало. В одной и той же сфере логического мышления видит он как безусловное, так и условное, и говорит, что условное мы можем принимать в двояком значении: либо как явление, либо как вещь саму в себе. Начиная мышление от условного в смысле явления, рассудок, по мнению Канта, оканчивает его заключением к безусловному: а когда движение мысли начинается от условного в значении вещи самой в себе, — эта вещь сама в себе не представляет возможности заключать к безусловному, потому что в самой же себе содержит весь ряд условий и, следовательно, сама же должна быть безусловным. Таким образом, ум находит в себе основания, касательно главнейших вопросов о мире, делать взаимно противоречущие заключения. Но в каком бы значении ни приняли мы условное, — будет ли это явление, или вещь сама в себе, — как скоро оно в сфере логического мышления, рассудок от него никогда не дойдет до безусловного и, следовательно, ни в каком случае не будет противоречить самому себе. В самом деле, положим, что за исходную точку своего мышления мы приняли условное в значении явления. По мнению Канта, при этом нам необходимо остановиться на безусловном; а выходит не так: при этом мы, сами того не замечая, начинаем мыслить об условном под предварительным влиянием идеи безусловного и стремимся к последнему именно от того, что оно в нас первое, — а потому, независимо от этого первого, никогда не достигаем его. Наше условное есть мир в явлении: но на каком основании большую или меньшую сумму замечаемых нами явлений

мы называем миром, то есть полным гармоническим целым, в котором все держится премудро установленными отношениями причин и действий, средств и целей? Явно, что все наши относящиеся к миру исследования суть только проверка готовой уже идеи о нем, и окончить эту проверку, дойти до последнего узла, соединяющего нити частных сфер мироздания, нам невозможно, а потому и достигнуть до безусловного, средствами одного мышления, развитием одних категорических понятий, мы не в состоянии. Положим опять, что исходная точка нашего мышления есть условное в смысле вещи самой в себе. По мнению Канта, в этом случае нельзя дойти до безусловного, и такое мнение его совершенно справедливо, — но не в том отношении, что, выходя из понятия об условном, как о вещи самой в себе, мы не в силах заключить к безусловному, а в том, что самое это понятие для нас невозможно. Что такое мир сам в себе? Отвечая на этот вопрос независимо от идеи безусловного, мы не могли бы сказать даже и того, условен он или безусловен. А не имея понятия о мире как о предмете самом в себе, нельзя иметь и посылку для заключения не только о безусловном, но и ни о чем. Итак, если идея мира, согласно с положением Кантовой диалектики, имеет употребление лишь логическое и направляется единственно к объединению категорических понятий рассудка, следовательно, есть начало служебное, подчиненное законам мышления; то и по самой природе этих законов, требующих непрерывного хода мыслей, бесконечного ряда умозаключений, теоретически ум не может остановить развитие своих форм и закончить его положением безусловного; а потому в области теоретического ума нет места и антиномиям. В ней все движется, все идет вперед, кроме одного ума, который отождествляет свое бытие самосознанием и таким образом если и допускает безусловное, то видит в нем не иное что, как себя. Правда, Кант в своей критике еще не дошел до этих результатов, однако ж из положенных им начал они необходимо вытекали и мы увидим, как впоследствии Гегель оправдал это самым делом и доказал, что вывод Кантовых антиномий сам в себе есть антиномия, что все тезы его относятся единственно к уму, а антитезы — ко всему тому, что полагается умом как предмет.

Кант допускал еще силу стремления ума к миру духовному, обнаруживающуюся особенно требованием Существа высочайшего и первой причины всяческих, но, чтобы до конца остаться верным своему взгляду, он такое требование почитал только домашним произведением мышления — *идеалом чистого ума*. Мы уже видели, что идее приписывал он значение формального

или логического начала, имеющего правильное приложение только к объединению категорий, а чрез них к возможному опыту. Явно, что в таком значении идея сама по себе не могла иметь никакого содержания и ни чем не ограничивалась. Она в мнении Канта стоит выше всего, но стоит как что-то пустое, немислимое и непредставляемое. Ум начинает сознавать ее силу только тогда, когда видит в ней общую форму всех возможных предикатов вещи, подобно тому как если бы физик только тогда допускал присутствие электричества в лейденской банке, когда бы извлек из ней искру. Но эти предикаты даются не вещью, а рассудком, который заключает их в самом себе, и, по собственному усмотрению, одну из них подводит под идеальное свое начало, а другие отрицает, и, благодаря этому отрицанию, то, от чего бывает отрицание, почитает чем-то положительным, материею, реальностью. Отсюда идею, как совместимость всех возможных предикатов, Кант называет идею всякой реальности и говорит: когда в основание этой идеи полагают трансцендентальный предмет (Substratum), тогда происходит понятие отдельного существа, содержащего в себе все реальности (entis realissimi). Но само собою разумеется, продолжает он, что ум, для представления необходимого и совершенного ограничения вещи, предполагает не бытие такого существа, которое соответствует идеалу, а только идею его. Следовательно, существо реальнейшее есть совместимость всех возможных предикатов не более как в идее, — есть не иное что, как идеал чистого ума или идеальный первообраз вещей, получающих материею своей возможности от того идеала. Все это, говорит Кант, указывает не на объективное отношение какого-нибудь действительного предмета к другим вещам, а на отношение идеи к понятиям. О бытии же существа с таким исключительным преимуществом мы остаемся в совершенном неведении, хотя, как скоро идеал чистого ума переходит в наше представление, мы тотчас овеществляем его, то есть делаем предметом, потом усвояем ему образ, а наконец, по естественному прогрессу ума, приписываем ему даже полноту единой личности.

Эти жалкие и, однако ж, логически вытекающие результаты рационалистических начал не только бесчестят достоинство науки, но унижают до степени скотской бессмысленности и самую природу человека. Одну только великую и поучительную истину, по крайней мере отрицательно, доказывают они, что человеческий ум, без руководства религии, без глубоких убеждений в истинах Христовой веры, — ум, вступающий на попрание философии с гордою самоуверенностью, что его мерою мож-

но определить все, этот ум, сколько бы ни казался он высоким, в область науки непременно вносит безумие, а в человеческое общество — нравственную заразу. В самом деле, что может быть безумнее той уверенности, что не зрение зависит от света, а свет от зрения, или не желание происходит от предмета, а предмет от желания? Между тем, по началам Канта, выходит так: когда в основание этой (чисто формальной) идеи, говорит он, полагают трансцендентальный предмет, тогда происходит понятие о существе реальнойшем. Но такое положение трансцендентального предмета в основание идеи есть ли дело произвольное или необходимое? Ведь оно так необходимо, что полагает высочайшее существо чрез самое его отрицание, подобно тому как у Давида безумный, говорящий в сердце своем, что нет Бога, этим самым обличает тайное чувство сердца, требующее Божия бытия. Поэтому Канту неотразимо предстоял вопрос: откуда навязывается человеку такое требование? Идея сама по себе, как *формальное* начало ума, по смыслу Кантовой идеологии, его не объявляет; категории, или возможные предикаты вещи, еще менее способны к тому: трансцендентальные формы чувственного воззрения сами ожидают ограничений. На что ни посмотри в области критики чистого ума, — ни в чем не видишь причины, заставляющей в основание идеи полагать трансцендентальный предмет. А между тем он почему-то полагается. Защитники рационализма, конечно, скажут, как говорит и Кант, что ум, открывая свое движение от условного, постепенно восходит к безусловному — к идее, и реализует его возможными предикатами. Но мы уже заметили, что идея сама по себе отнюдь не есть безусловное, а только орган, для созерцания безусловного; заметили также, что если бы идея сама по себе была безусловное, то нам никак нельзя было бы от условного дойти до ней, как до безусловного, подобно тому как определенный момент времени, сколько бы он ни двигался, никогда не может уравниваться с беспредельною и неподвижною вечностью. К этим прежним замечаниям в настоящем случае можно прибавить только то, что и самое понятие об условном есть так называемое *petitio principii*<sup>7</sup>, то есть что нам нельзя было бы и знать, что нечто условно, если бы чрез идею ума не ограничивало нас безусловное, равно как мы не знали бы и о своей конечности, если бы не ограничивались бесконечным. Что условнее домашнего животного? И однако ж, оно не сознает своей условности, а потому не требует и безусловного. В чем же скрывается семя этих жалких результатов рационализма на поприще естественного Богословия? Единственно в ложном понятии об идее ума.

Идея, как мы уже видели, у Канта имеет употребление только логическое; и однако ж, несмотря на чисто формальное ее значение, она облечена авторитетом начала реального. Тут вышло все наоборот. Если под идею разумеется не простое слово, то она должна быть действительно реальным началом ума; но реальность ее может уславливаться только безусловным; поэтому ум, чрез посредство своей идеи, необходимо созерцает существо реальнейшее и не в силах отказаться от того, что созерцает, равно как и глаз, видя звездное небо, никак не откажется, что видит его. Это и естественно, и ясно. Но у Канта идея, прежде чем получила реальность, полагается либо как пустое слово, либо как нечто вовсе не существующее и в то же время имеющее силу начала и могущее ограничивать категории. Представляем этот взгляд Канта на суд всех мыслителей, найдут ли они здесь хоть искру здравого смысла. Потом, Кант реализует свою идею не со стороны безусловного (зачем? она, по его мнению, при всей своей пустоте, и сама безусловна), а со стороны возможных предикатов или категорий, точно так, как при построении логического силлогизма, общая или большая посылка реализуется чрез подведение под нее меньшей посылки. Но если идея есть то же, что общая посылка в силлогизм, то она должна в форме логической провещавать вечные истины, которых категории доставить ей не могли, потому что наперед сами ждут от ней ограничения, и которых она не заключает также в самой себе, потому что не имеет никакого содержания. Откуда же берутся эти вечные истины, стоящие недосызаемо выше опыта и только произносимые, но не обнимаемые самым умом? На этот вопрос Кантова критика чистого ума ничего не отвечает. Заметим еще, что, думая реализовать свою идею возможными предикатами, Кант реализует ее только в смысле логическом, то есть делает ее формою, состоящую из одних форм или понятий, и эти понятия почитает реальными единственно потому, что в отношении к ним имеют отрицательное значение другие понятия. Как легко и удобно реализовать таким образом идею! Есть у вас идея богатства и вам хотелось бы реализовать ее в собственном вашем лице: введите в нее только все возможные предикаты богатства, — и вы богаты логически; а если этому логическому построению придадите еще образ, то будете богаты и в воображении. Но чтобы наслаждаться таким богатством, советуется наглухо запереть чувства и Кантовою критикою совершенно закрыть око ума, дабы не видеть ничего предметного ни ниже, ни выше себя: в противном случае разочарование неизбежно. Нет, не так надобно понимать реальность идеи!

Составив понятие о Боге как об идеале чистого ума, которому, по началам рационалистическим, не соответствует ничто предметное, Кант увенчал теоретическую часть своей критики разбором и оценкою трех доказательств бытия Божия, именно доказательства *онтологического*, *космологического* и *физико-теологического*. Само собою разумеется, какова долженствовала быть оценка их на основаниях, положенных рационализмом.

Рассматривая доказательство онтологическое, по силе которого существо реальнейшее есть безусловно необходимое и, следовательно, необходимо существующее, Кант говорит: безусловно необходимого существа нельзя и мыслить, потому что все условия силы мыслящей таковы, что отодвигают его вперед и не дают ему места в понятии. Между тем Канту хотелось бы, чтобы Бог — существо безусловно необходимое — помещался в пределах его понятия и, наравне с предметами возможного опыта, являлся сознанию в категорических ограничениях! Значит, ему хотелось бы, чтобы существо безусловно необходимое, сделавшись содержанием понятия, перестало быть безусловным, а ум, обнявший его своим понятием, облекся величиюм силы безусловной. Желание, недостойное не только философа, но и вообще — человека здравомыслящего! Существо безусловное не потому ли и безусловно, что оно выше всех условий и всякой условной деятельности, а потому выше и мышления? Очень естественно, что, сколько бы ни возносились мы к нему своею мыслию, оно, как безусловное, все будет впереди нашего полета. И несмотря на то, разумная душа, возносясь к нему, не только не утомляется своим стремлением, но еще находит в нем удовлетворение своего требования и услаждается им, как высоким своим достоинством. Не находит Кант удовлетворительною и той черты онтологического доказательства, что в понятии существа реальнейшего должно заключаться также бытие и что поэтому оно, как реальнейшее, должно существовать. Это заключение, что существо реальнейшее *должно существовать*, очевидно, есть аподиктическое, то есть совершенно известное и необходимое, и выведено из посылки аподиктически необходимой: но Канту, без всякой логической причины, угодно было ту посылку назвать только возможною; а от возможного к действительному, говорит он, заключить нельзя. Притом все положения о бытии, продолжает Кант, суть положения синтетические, в которых предикат бытия может быть отнят от субъекта без противоречия; значит, мы не противоречили бы понятию о существе реальнейшем, если бы мыслили его и без бытия. Так ли это в самом деле? Вникнув в предмет надлежащим образом,

мы должны избрать одно из двух: или удержать существо реальнейшее в смысле понятия — и отказаться от совершенной его реальности, или положить совершенную его реальность — и расстаться с ним, как с понятием. Первое необходимо потому, что, пока мы имеем только понятие о существе реальнейшем, — оно в нашем понятии далеко не реальнейшее, ибо рассудок — сила понимающая, может ли составить понятие о существе реальнейшем, когда он сам нереален? Как он поймет всесовершенное, не имея сам полноты совершенств? Пускай же Кант защищает свое понятие о существе реальнейшем и, если угодно, отнимет от него бытие: но в его понятии никто не узнает существа реальнейшего. Второе необходимо потому, что как скоро существо реальнейшее — действительно реальнейшее, то есть включает в себе все совершенства, то по этому самому оно — уже выше логических законов мышления, выше всех возможных категорических сочетаний, следовательно, должно быть вне области рассудка и существовать предметно, то есть, иметь действительное бытие. Но в этом-то смысле положение о реальнейшем существе будет уже не синтетическое, а аналитическое; потому что реальнейшее существо, имеющее бытие предметное, не может стоять ни под каким началом синтеза, как стоит Кантово понятие под синтезом логической идеи, то есть не зависит ни от какой причины, соединившей в нем все реальности. Итак, Кант своею критикою нисколько не ослабил онтологического доказательства бытия Божия, а только более прояснил ея начала рационализма и показал, до какой степени враждебен он нравственно-религиозным убеждениям человека и как близко подходит к решительному безбожию.

Не сильнее опровергает он и космологическое доказательство бытия Божия. Формула этого доказательства у него — следующая. Если существует что-нибудь, то существует и безусловно необходимое существо; но я, по крайней мере, существую; следовательно, существует и безусловно необходимое существо. Это доказательство Кант находит не только слабым, но и лукавым. По его мнению, оно выходит как будто из опыта, а на самом деле наперед уже готово опереться на доказательстве онтологическом, которое от понятия о существе реальнейшем включает к бытию существа безусловно необходимого. Странно, а на деле большею частью случается так, что человек, с худым направлением и нечистою совестью, принимая вид обличителя, как-то невольно высказывает свою недобросовестность и превратность собственных своих мыслей. Мы сейчас видели, что Кант толковал о понятии существа реальнейшего, тогда как без

сомнения сознавал, что на языке его вертится только слово «реальнейшее существо», а самого понятия о нем в рассудке нет и быть не может. То же самое видим и теперь: он толкует о космологическом доказательстве бытия Божия; а на мысли у него — иное, — каким бы образом представить его так, чтобы скрыть его силу, как доказательства космологического, и сблизить его с доказательством онтологическим, которое казалось ему достаточно опровергнутым. Посмотрите: отчего под большую посылку космологического доказательства «если существует что-нибудь, то существует и безусловно необходимое существо» Кант не подвел никакой вещи из природы видимой? Разве мало представлял ему опыт существ условных — сотворенных? *Небеса поведают славу Божию, творение же руку его возвещает твердь* (Пс. 18: 2)! Так нет; на месте меньшей посылки его силлогизма стало положение: «но я по крайней мере существую». Что заставило Канта из всех предметов видимого мира избрать свое я? То, что с ним можно было соединить два значения: значение условного бытия и значение мыслящего или понимающего субъекта. Вот здесь-то действительно скрывается лукавство, подтверждающееся еще более тем, что свое Я в формуле космологического доказательства Кант принял в смысле не условного бытия, как бы следовало, а понимающего субъекта, до которого космологическому доказательству дела нет. Так-то великий философ обманывал своих слушателей даже умышленными софизмами! Впрочем, приняв свое Я и в значении понимающего субъекта, он сблизил космологическое доказательство не с онтологическим, чего ему хотелось, а с психологическим; потому что в этом своем виде оно выходит из сознания, в котором представления опытные встречаются с требованиями идеальными и ищут соответствующего себе места в системе явлений, озаряемых сознанием. Мы столь же ясно сознаем преемственность вещей изменяющихся, сколь ясно сознается нами требование начала неизменного, и первый необходимо поставляем в какую-нибудь зависимость от последнего. Это — два непосредственно известные данные в единстве нашего сознания. К ним присоединяется и третье данное, известное посредственно — чрез чувственное воззрение, то есть бытие случайностей в мире чувственном. После сего, по этим трем данным известным, остается найти четвертое — неизвестное, именно, бытие существа необходимого. Это-то бытие способом психологического доказательства и находится; так что формула его может быть представлена следующим образом: все, изменяющееся в нашем сознании, существует предметно, но тем, что требуется в нашем сознании,

как безусловно необходимое, ограничивается все, изменяющееся в нашем сознании; следовательно, и то, что требуется в нашем сознании, как безусловно-необходимое, существует предметно. С логической стороны это умозаключение выдерживает всякую критику, допускающую предметное бытие явлений, и только, по содержанию, вторая посылка его требует исследований и определения способа, каким изменяющееся в сознании ограничивается неизменяемым. И так Кант не только не опроверг космологического доказательства бытия Божия, но и не коснулся его — собственно как космологического: в этом своем значении оно осталось нетронутым. Да и возможно ли было Канту опровергнуть то, что имеет свое основание в опыте, которого он не признавал и вместе боялся, как неумолимого обличителя своей теории? Задуманное им софистическое сближение космологического доказательства с онтологическим привело его, как мы сказали, к доказательству вовсе не онтологическому, основывающемуся на идее существа совершеннейшего, а к психологическому, соединяющему в сознании условное с безусловным; да и этого последнего доказательства он не поколебал.

Формулу физико-теологического доказательства бытия Божия Кант излагает следующим образом: в мире заметны ясные признаки порядка, установленного намеренно и премудро. Этот целесообразный порядок для самых вещей есть что-то чуждое и случайное. Следовательно, должна существовать высочайшая и премудрая причина, которая устроила все сие — не как слепо действующая и, по своей плодотворности, могущественная природа, а как разумность, бывшая причиною мира свободною. Это доказательство, по мнению Канта, имеет силу доказательства аналогического, то есть заключает к бытию разумной причины всемирного порядка по сходству заключений от произведений художества к художнику; следовательно, здесь берется в расчет только форма мира, а не материя или субстанция его, и потому доказывается бытие Создателя, а не Творца. Стараясь ослабить таким образом силу физико-теологического доказательства бытия Божия, Кант как будто и самого Бога — первую причину всяческих — хотел представлять в мире явлений или форм, подобно тому как художника видит он в мастерской. Вещи сами в себе отличая от вещей в их проявлении, с своей человеческой точки зрения, поколику, то есть, и человек существует в этих двух видах, какое имел он основание раздвоить таким же образом и первую причину мира, которая, уже и потому, что первая, должна быть существом выше явлений, и пред которою, поэтому, мир отнюдь не раздвояется так, как он двоится пред

взглядом человека? Этот близорукий взгляд извинителен был еще в мире языческом, в котором философы, допуская предвечную материю, видели нужду в верховном ее образователе и таким образом приходили к понятию о демиурге. Мысль о происхождении вещей из ничего, об акте творения, о всемогущем слове Творца, приводящего все из небытия в бытие, не вмещалась в их ум. Но философу-христианину в высочайшей причине всяческих различать Творца и Образователя, и притом — различать такому глубокому мыслителю, как Кант, — непростительно. Он не мог не знать, что для философа в мире христианском вопрос о материи совершенно исчезает в идее всемогущества Божия и сливается в одно с вопросом о дивном порядке мироздания в идее Божественной премудрости и благодати; так что *вся Тем быша, и без Него ничто же бысть, еже бысть* (Иоан. 1: 3).

Как скуден и сух в своих выводах этот жалкий философский формализм, держащийся только в пределах категорических построений рассудка и в подлежательных формах чувственного воззрения! Какое обширное и плодоносное поле в области человеческого духа оставляет он неразработанным и глохнущим от недостатка самопознания, которое могло бы открыть в недре его семена высшей и благороднейшей жизни! Но те семена произрастали бы такой плод, который для рационализма был бы началом истребительным; и потому-то рационализм глубоко в область человеческого духа и сам не заходит, и других не пускает. Что такое человек с точки зрения Кантовой критики чистого ума? Это есть существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по степеням категорической его паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени, из которых не только выступить, но и выглянуть не может, а между тем сознает, что ему, несмотря на бесконечную расширяемость этих форм, в них до крайности тесно, неловко, как птице в клетке. Ум человеческий просится на волю и хотел бы лететь за пределы всех временных и пространственных ограничений, хотел бы разорвать уютную категорическую ткань: но Кант не велит, утверждая, что вне этой безоконной храмины — область призраков, страна неизвестная, ничем не населенная, вводящая людей в заблуждение; и многие, слушая его, безвыходно остаются в пространстве, исключительно живут во времени, и еще заживо умирают для вечности.

Учение Канта о свободе, как сказали мы выше, есть последнее слово его науки — завершение критических его исследований. Этим учением Кантова критика выведена за пределы мира явлений и поставлена в необходимость допустить по крайней

мере в практической стороне человека начало ноуменальное. Но там, — на этой именно ноуменальной высоте человеческой природы, где найдена Кантом свобода, как будто не зависящая ни от каких ограничений, слышатся ему и другие сверхчувственные внушения, от которых человек явно зависит и с которыми Кант, по-видимому, не знал, что делать. Еще в критике теоретического ума имел он случай сказать, что последняя цель, к которой приходит наконец ум в трансцендентальном своем употреблении, касается трех предметов: *свободы воли, бессмертия души и бытия Божия*. Все эти предметы, как вышеопытные, для интересов ума созерцающего, по словам Канта, не важны, даже представляются предметами бесполезной, досужей и тяжелой умственной напряженности; потому что для познания, говорит, они вовсе не нужны и теоретическому уму навязываются только умом практическим: но в практическом отношении Кант не мог оставить их без внимания и даже по вниманию к ним, заявил первенство ума практического пред теоретическим. <...> Фальшивая сторона Кантова взгляда состояла преимущественно в том, что он резко отделял интересы ума теоретического от интересов практического, что между тем и другим видел не проходимую бездну, чрез которую как-то неестественно и слишком искусственно может перелетать одна сила размышления (*Urtheilskraft*). Вот и теперь на вопрос: должен ли теоретический ум принимать положения о свободе воли, бессмертии души и бытии Божиим, и соединять их со своими понятиями, или он имеет право следовать только собственным интересам и отвергать все прочее, как пустое умничанье, не находящее себе опоры в опыте? И теперь на этот вопрос Кант отвечает весьма робко и неопределенно, будто опасается сказать слишком ясно и оставляет себе место для выхода. Эти положения, говорит он, должны неотделимо относиться к практическому интересу чистого ума, но не противоречить уму теоретическому, — по той причине, что ум, произносящий на своих началах суждение *a priori*, есть один и тот же; а потому понятно, что как скоро известных положений он не достигает теоретически, то должен принимать их ради интересов практических. Если бы этим словам Канта можно было придать смысл обратный, запрещающий не положениям тем говорить против теоретического ума, а теоретическому уму против тех положений, когда последний способами своего познания не достигает их; то Кантово мнение было бы справедливо, — тем справедливее, что таким образом ум практический действительно имел бы первенство пред теоретическим. Но Кант понимает это дело

совсем иначе: по его идее, познание должно идти само по себе, а нравственная и религиозная жизнь сама по себе; познанию, прилагаемому только к предметам возможного опыта, нет надобности до внушений нравственно-религиозных, имеющих происхождение вышеопытное. Ум теоретический, строго держась рационалистических своих начал, уполномочивается ими не только не обращать внимания на требования ума практического, но и протестовать против вмешательства их в дело теории. Через это германская наука под влиянием Кантовой критики совершенно отделилась от религиозных верований и нравственных убеждений и стала питать в душе человека эгоистическое презрение к ним, а в них возбудила чувство недоверчивости к науке. Отсюда произошли два явления, весьма странные по природе и разрушительные по последствиям.

Во-первых, в школе Канта открылся новый, до того времени небывалый вид тщеславия — уметь теоретически опровергнуть или доказать, по произволу, все, что беспрекословно принимается практически. Кантов последователь, обратив в чистые формы все реальные основания философии, находил возможность в ученой аудитории или в ученом сочинении говорить совершенно противное тому, что проявлял в жизни домашней. Здесь он веровал в Бога и вместе с своим семейством восхвалял Его псалмопениями; а там отвергал доказательства бытия Божия и признавал призраками все метафизические истины. <...>

Другое, не менее странное явление, происшедшее от разделения интересов ума теоретического и практического, состояло в том, что люди простые и в простоте сердца внимавшие голосу духовной своей природы внушающей им вечные истины бытия Божия и бессмертия души, стали обнаруживать недоверчивость ко всяким без различия философским воззрениям, так что философия со времени Канта сделалась для них синонимическим названием вольнодумства, неверия и безбожия. И надобно признаться, что такой взгляд на все, поколику он устанавливался под влиянием начал Кантовой критики чистого ума, был не без оснований. Если органом философии должен быть исключительно чистый ум и если все формы его деятельности имеют приложение только к предметам возможного опыта, то для него не может быть ничего такого, на что не указывает опыт, следовательно, не может быть ни Бога, ни будущей жизни. И вот философия, великая наука Сократов, Платонов, Декартов, Ньютонов, Лейбницев, пред судом практического ума уронена, обесславлена, предана незаслуженному презрению и сделалась страшилищем, которого боятся и блюстители религиозных дог-

матов, и хранители народной нравственности, и оберегатели общественного спокойствия. Вы занимаетесь философией и замечаете, что люди благомыслящие смотрят на ваши занятия с подозрением, благодарите за это Канта, положившего на философию пятно жалкой односторонности, будто печать отвержения. <...> Эта исключительная деятельность ума в философии благодаря Канту чрез философию так эгоистически охватила все отрасли знания, что нигде и ни в чем не оставила места ни благородным движениям чувства, ни нравственным стремлениям воли. Богослов ли вы? — по идее рационализма единственная опора ваша — ум; моралист ли вы? — располагать сердца ваших ближних к добру вам можно только умом; художник ли вы? — создавайте прекрасное под руководством одного ума. Везде — ум, и все — ум, тогда как в человеке на всех путях его жизни должен действовать не ум, а человек — весь человек, нераздельностью своей природы. И в этой-то нераздельности его природы сокрыт ключ к святилищу истинной мудрости, сколько может быть она доступна для ограниченного человеческого постижения; в этой-то нераздельности его природы таится источник и всего прекрасного, сколько может быть оно производимо слабыми человеческими силами.

Не полагая и даже не допуская никакой существенной связи между умом теоретическим и практическим, а между тем ясно сознавая, что упомянутые выше ноуменальные истины практического ума вплетаются во все виды человеческой жизни и деятельности, Кант думал распутать это дело, по своему обыкновению, логически. Весь интерес моего ума (как теоретического, так и практического), говорит он, соединяется в следующих трех вопросах: что я могу знать? что я должен делать? и чего могу надеяться? Первый вопрос есть чисто теоретический, другой — чисто практический, а третий — вместе практический и теоретический, и притом так, что вопрос практический, как руководительная нить, ведет к решению теоретического. Решение первого вопроса в отношении к свободе воли, к бессмертию души и бытию Божию уже сделано Кантом: он положил, что эти истины не могут быть предметом знания. Решение второго вопроса в том же отношении указывает только на бытие в человеке нравственного закона, к исполнению которого он побуждается стремлением быть достойным счастья. Но где это счастье? Как получить его, хотя бы человек и признавал себя того достойным? Получение счастья должно условливаться не только абсолютным знанием предлежательной природы, которого теоретический ум вовсе не имеет, но и признанием высочайшей ее

причины, которая в мире физическом благоустраивает мир нравственный, и настоящие судьбы людей приводит в гармонию с будущими. Таким образом, решение третьего вопроса: как я могу надеяться быть счастливым, если считаю себя того достойным? — решение, от которого зависело соглашение интересов ума теоретического и практического, послужило для Канта неизбежным камнем преткновения: он принужден был ввести в сферу чистого ума не только понятие о ноуменальном значении свободы, но и две, по его мнению, неотделимые одна от другой истины — бытия Божия и будущей жизни, и теоретическому уму, несмотря на то что он прикован только к явлениям, навязать их по крайней мере в качестве *предположений*, предоставляя ему подводить эти предположения под обыкновенные формы понятий, или категории.

Но тогда как свобода воли, бессмертие души и бытие Божие для ума теоретического, по учению Канта, имеют значение предположений, которые он формальными своими способами вечно стремится привести к достоинству положительных истин и не может, — что значат они в уме практическом? Уму практическому Кант усваивает эти положения, основывая их на потребности в необходимой цели (*Absicht*), и потому понимает их здесь не как позволительные гипотезы, а как *постулаты*. Потребность же в необходимой цели принимает он в значении меры — доставит нравственному законодательству большую обязательность. Постулат практического ума, по словам Канта, требует возможности самого предмета из практических законов, следовательно, только в помощь практическому уму. Эта известность требуемой возможности не есть теоретическая, то есть в отношении к предмету не есть дознанная необходимость, но есть необходимое принятие тех истин в отношении к субъекту, для исполнения практического закона, следовательно, есть только необходимая гипотеза. Обуславливая сторону нравственной жизни человека, Кант поступает точно так же, как поступил, когда обуславливал область человеческого знания. Там идея единства, мерцающая как бы на рубеже человеческой природы, не имеет у него отношения к миру метафизическому, но, получив значение логическое, направляется только к объединению понятий: так и здесь — постулаты или требования свободной воли, бессмертия души и бытия Божия, назначаются не для того, чтобы свидетельствовать человеку о подлежащей реальности этих предметов, а для того, чтобы помогать практическому уму на поприще нравственной его деятельности. По смыслу Кантова учения, выходит так, что эти предме-

ты, сами по себе, при всей необходимости принятия постулятов их, — дело неизвестное: но когда человек, ограничиваемый этими постулятами, становится нравственно добрым и честным или, по крайней мере, под их влиянием удерживается от зла, тогда он начинает веровать в будущую жизнь, в бытие Бога и в безусловную свободу. Итак, бытие Бога, будущая жизнь и безусловная свобода, по учению Канта, обуславливаются только подлежательно — нравственным настроением того или другого человека; а сами по себе, в значении предметов, существующих подлежательно и доступных стремлению практического ума, суть чистая, хотя и необходимая гипотеза.

Не много нужно внимания, чтобы заметить, как безотчетно и неудовлетворительно это понятие Канта о постулятах практического ума. Мы противопоставим ему только два вопроса: откуда получили свое начало эти постуляты? и каким образом они могут нравственную деятельность перерождают в действительное бытие или подлежательное убеждение делать порукою за подлежательно — сущее?

Постуляты практического ума Кант производит из нравственного закона, как бы, то есть, ум обязывал человека к исполнению предписаний его, ссылаясь на то, что исполнения их требуют внушаемые законом истины будущей жизни, бытия Божия и безусловной свободы. Но если теоретической известности о подлежательном значении этих предметов в уме не имеется, то не следовало ли Канту по крайней мере спросить себя: откуда вошли в закон необходимые постуляты их — такие постуляты, которые явно господствуют над законом, покровительствуют ему своим авторитетом, усиливают его влияние, кладут на нем печать божественного законодательства? Этот вопрос тем настоятельнее, что постулятами практического ума вводятся в сознание подзаконного существа такие предметы, которые, по-видимому, не имеют непосредственной связи с нравственной его деятельностью и, сами по себе, не могут ни усиливать ее, ни ослаблять, которые представляются более предметами теоретического созерцания, чем нравственных стремлений. Иное дело — если бы для помощи уму вводимо было в закон представление законодателя, который за исполнение обещает награды, а за нарушение угрожает наказаниями: тогда понятна была бы цель введения таких предметов в кодекс нравственного законодательства. Но как скоро закон есть дело человеческой воли, то к чему Бог и будущая жизнь? Разве к тому, чтобы они в воображении человека были страдательными орудиями этой самозакондательной воли, когда она предпишет кого-нибудь

наградить или наказать? Притом Кант составил такое высокое понятие о нравственной автономии, что возвел ее до обязательности безусловной: а в этом случае представляется странным, почему практический ум не обязывает просто именем закона, но побуждает именем таких предметов, предлежащего бытия которых он не знает. <...> ...если эти постулаты навязываются практическому уму необходимо и утверждают свою санкцию нравственный закон, то ум не только не имеет права сомневаться в предлежащем бытии соответствующих им предметов, но и не может не принять его, не погрешая против обыкновенных правил логического заключения. Постулаты практического ума, по словам Канта, требуют возможности самых предметов! Но Кант вместе с тем говорит, что принятие сих постулатов в отношении к предметам необходимо. Каким же образом он позволил себе — от необходимого принятия этих требований в отношении к предметам заключить к возможности их? Ведь это все равно если бы я, имея необходимое требование принять бытие Канта, заключил только, что Кант мог существовать. Необходимость принятия постулатов практического ума, напротив, показывает, что эти постулаты и назначены прежде всего для удостоверения нас естественным путем в предлежащем бытии соответствующих им предметов.

Представлять, как представлял себе Кант, что постулаты практического ума, не имея значения теоретического, направлены исключительно к цели нравственной, чтобы путем нравственной деятельности возбудить в нас веру в предметы тех постулатов, значит ввести в науку и жизнь вдруг две губительные ошибки: отвергнув действительно существующее, заменить его существующим нравственно и на место предлежащего требуемого поставить подлежащее убеждение. <...>

Предположив, что предлежащее бытие предметов, вызываемых постулатами практического ума, неизвестно и что они принимаются как действительно существующие только с нравственно подлежащей точки зрения, Кант этим путем пришел к понятию так называемой *нравственной веры*. Нравственная вера, по его словам, есть убеждение (*Furwahrhalten*), довлеющее больше только подлежательно, чем предлежательно: это не есть знание, но есть подлежательная довлеемость, поколику она находится во внутренней связи с нравственными моими правилами. Я знаю, что есть Бог и будущая жизнь: но это значит не то, говорит он, будто нравственно известно, что Бог есть, а только то, что я нравственно уверен в бытии Божиим. Единственная заметная здесь черта состоит в том, что

умственная вера основывается на предположении нравственных чувствований. Принимая в нравственном значении веру, Кант нравственного характера требует и от богословия. Что касается до богословия, говорит он, то явно, что понятие о Боге есть понятие, относящееся не к физике, а к нравственности. Это нравственное богословие имеет то особенное преимущество перед созерцательным, что неминуемо ведет к понятию о единой совершеннейшей, разумной Причине; ибо взвешивая с точки зрения нравственного единства, как необходимого мирового закона, основную причину, которая одному ему дала соразмерную действительность, а следовательно, и для нас обязательную силу, мы найдем, что должна быть единая высочайшая воля, обнимающая собою все эти законы, что она должна быть всемогуща, дабы подчинялась ей вся природа с ее отношениями к нравственности, — всеведуща, дабы знала внутреннейшую сторону чувствований и нравственную их ценность, вездесуща, дабы непосредственно соприкасалась со всякою потребностью для высочайшего мирового блага, — вечна, дабы ни в какое время не было недостатка в согласии между природою и свободою. Впрочем, ум, прибавляет Кант, как бы испугавшись возможности дойти таким образом до непосредственного ведения Бога, — ум не должен осмеливаться выступать из понятия о едином коренном существе и выводить из него или из его воли нравственные законы: ибо только внутренняя практическая необходимость законов привела к предположению мудрого Правителя мира. Значит, автономия воли есть ее независимость не только от эмпирических ограничений, но и от божественного авторитета.

Вот результат, к которому неминуемо должен был прийти Кантов рационализм, утвердившись на принятых основаниях! Замкнувшись от мира чувственного и став в отрицательное отношение к миру духовному, Кант принял на себя труд дать собственные свои формы не только вещам внешней природы, но и предметам умственного созерцания, не терпящим ничего формального. На ум теоретический возложил он, вопреки истории, опыту и правам человечества, определять категорически взаимное отношение внешних явлений; а уму практическому предписал, кощунствуя над священными убеждениями всех времен и племен в предлежательном бытии Бога и бессмертии души, породить и образовать эти не обнимаемые и ангельскою мыслью предметы, в темном и большею частью грязном вертепе человеческой нравственности. «Развивая нравственную свою деятельность по предписаниям нравственного закона, или — все рав-

но — самозаконодательной твоей воли, прислушивайся к возникающим из ней постулатам практического ума и, по этим требованиям образовав в себе убеждение в бытии Божиим и в будущей жизни, веруй в свое убеждение, только никак не возвращайся назад, — не выводи и не поправляй правил твоей нравственности по тем реализованным тобою предметам». Вот символ Кантовой веры!<sup>8</sup> <...> Такова нравственная Кантова вера! Она самолюбива, своекорыстна, притязательна и верует только в домашний свой кумир, требует жертв только для домашнего своего капища. А нравственное единство мирового закона? — спросите вы; а единая высочайшая воля, обнимающая собою все частные законы? Не ужели это, представляемое Кантом преимущество нравственного богословия есть не более как философская мечта или отвлеченное понятие? Нет, это не философская мечта и не отвлеченное понятие, а бессознательное или, может быть, прикровенное перенесение истин из области веры философской в область веры нравственной. Вникните в выражения Канта: «нравственное единство мирового закона», «единая высочайшая воля» — и вы увидите, что в первом выражении слово «нравственное» есть только ограничение «единства мирового закона», а во втором — слово «воля» поставлено вместо «существо». Кто не поймет, что, когда говорится о нравственном единстве мирового закона, тогда уже наперед полагается единый мировой закон, и когда говорится о единой высочайшей воле, тогда уже наперед ложится в ее основание единое высочайшее бытие? А это значит, что Кант старается ввести в круг предметов нравственной веры то, что, при известных условиях, может быть созерцаемо разве верою вообще философскою, которая существенно отличается от нравственной или рационалистической.

По идее Канта, отношение между Богом и человеком существует только одностороннее: только человек нравственно полагает Бога, а Бог, не имя подлежательного бытия, не полагает человека. Отсюда произошла нравственная Кантова вера, и это существенный ее признак. <...> Тогда как философ, принимающий подлежательное бытие Божие, испытав бесплодность веры философской для восхождения к Богу, обращается к вере богословской, низводящей Бога, — рационалист ни к Богу не восходит, ни Бога не низводит, но творит Его в утлой храмине своей воли и хочет небо создать на земле по планам и размерам слепотствующего своего ума.

На основании этой подлежательной веры Кант построил и соответствующее ей здание *религии*. Идею его религии верно

выразил один из его учеников (Форберг<sup>9</sup>). Религия, говорит он, поколику она требуется как долг, состоит лишь в такой деятельности, которая бы гармонировала с мыслью, будто есть нравственное мироправление и нравственные мироправители: а с самым положением, что есть нравственный порядок и есть Бог, можно делать что угодно; из него ничего не выйдет. Впрочем, такое же понятие о своей религии высказывает и сам Кант. Религия (рассматриваемая подлежательно), говорит он, есть познание всех наших обязанностей, как Божественных заповедей, и прибавляет, что чрез это определение устраняется всякое ошибочное ограничение понятия о религии. Оно, что касается до теоретического познания и признания, не требует никакого ассерторического<sup>10</sup> ведения (даже о бытии Божиим), а только требует проблематического положения (гипотезы) о высочайшей причине вещей. В отношении к предмету, со стороны нравственно предписывающего ума, оно предполагает только цель, обещающую практический успех, следовательно, предполагает свободную ассерторическую веру, которая имеет нужду лишь в идее Бога, не пытаясь чрез теоретическое познание упрочить за нею подлежательную реальность. Для того, чтобы человек исполнял свой долг, ему довольно следующего minimum подлежательного познания: возможно, чтобы Бог существовал.

Из этих слов Канта видно, что он измыслил религию новую, никогда и нигде небывалую, и охарактеризовал ее такими чертами, которыми отрицается не одна христианская, но и всякая вообще религия. Этих, отрицающих всякую религию, черт в Кантовом определении мы видим две: устранение подлежательной реальности бытия Божия и ограничение религиозной жизни познанием всех обязанностей, как божественных заповедей. По нашему мнению, не нужно и доказывать, что без веры в подлежательное существование Бога религия есть пустое, ничего не значащее слово. <...> ...определение религии и с этою прибавкою обнимает только сферу нравственного богословия, а никак не религии в полном ее составе, соответствующем полному развитию человеческой природы; но обратим внимание лишь на смысл прибавленного Кантом ограничения: «как божественных заповедей». Имея в виду показать подлежательное значение религии (каковою рационализм обыкновенно и представляет ее), Кант божественные заповеди, как божественные, относит не к Богу, а только к убеждению человека. Заповедей в самом деле, или подлежательно божественных, по его учению, нет — тем более что в этом смысле нет и Бога, а есть и возмож-

на вера, что они имеют божественное происхождение. Итак, Кантова религия состоит в личной вере, что известные предписания — от Бога, и в знании того, что сии предписания — божественные. После сего становится непостижимым, откуда происходит это неотразимое влияние религии на жизнь частных людей и целых народов, эта непреборимая сила ее, возносящая человека над всеми опасностями и смертями. <...>

Определив так, как мы видели, религию, Кант приступает к ее развитию и выходит из той мысли, что в человеке совместно живут два начала: доброе и злое. Начало злое, говорит он, есть наклонность человека превратить нравственный порядок побуждений, то есть побуждения самолюбия и его наклонностей делать условиями исполнения нравственного закона. Это — зло коренное, потому что повреждает основание всех правил и не уничтожается человеческими силами; это вина врожденная, потому что замечается в человеке вместе с употреблением свободы, и однако ж, по словам Канта, не свобода была ее источником, от чего она и не может быть вменяема. Потому-то, как скоро она должна была бы произойти из свободы, происхождение ее для нас было бы непонятно. И вот Св. Писание говорит, что хотя проявилась она при начале мира, однако ж не в человеке, а в одном первоначально высоком духе. Таким образом, человек впал в зло, как бы только чрез обман, а в основании не представляется поврежденным. Первоначальная наклонность есть наклонность к добру, которая, говорит Кант, может быть восстановлена в своей силе; а отсюда между началом добрым и злым происходит борьба за владычество над человеком.

Такова исходная точка подлежательной Кантовой религии! Нетрудно заметить, где тут и каким образом Кант положил семя своего рационализма. Это семя скрывается в следующих его положениях: 1) начало злое есть наклонность — побуждения самолюбия делать условиями исполнения нравственного закона; 2) эта вина не зависит от свободы и потому не вменяется; 3) человек впал в зло, как бы чрез обман, а в основании не поврежден; 4) наклонность к добру может быть восстановлена в своей силе, и отсюда — борьба в человеке. Рассмотрим эти положения. Вникая в первое из них, мы находим, что самолюбие, по учению Канта, есть основное, существенное, а не пришлое, не приобретенное свойство человеческой природы, и потому само по себе не виновно. Виновным оно становится только тогда, когда им условливается или по его расчетам совершается законная деятельность, которая, как говорит Кант, должна иметь в виду благо общее, а не частное, требуемое самолюбием

человека. Странно, что, думая так, философ забыл или не хотел обратить внимания на то, что невольно теснится в мысль всякому, сколько-нибудь совестливому человеку. Худо, видите, если мы исполняем закон по расчетам самолюбия: это — начало зла. А то, когда, по его же расчетам, нарушается закон, зло ли будет или нет? И если зло, то что другое виновно в нем, как не самолюбие, и что хуже — исполнять ли закон по самолюбивым побуждениям или нарушать его? Судя здраво, без сомнения, надобно согласиться, что последнее хуже первого, и, следовательно, корень зла скрывается не в наклонности побуждения самолюбия делать условиями исполнения закона, но глубже — в самолюбии, расположенном презирать и нарушать закон. А поелику между самолюбием и законом, как между двумя враждебными началами, необходимо посредствует свобода, более или менее ограничиваемая тем и другим из них, то ложным оказывается и второе положение Канта, будто вина в превращении нравственного порядка побуждений не зависит от свободы и потому не вменяется. В самом деле, человек, в смысле творения особого или отдельного, должен быть существом единичным. В основе его бытия нельзя предположить ни раздвоения стремлений, ни разногласия законов, ни столкновения интересов, равно как нельзя представить и внутренней причины, которая бы произвела в нем какое-нибудь раздвоение, разногласие или столкновение. Природа его и не исключительно плотская, и не исключительно духовная, но та и другая вместе, во внутреннейшем сочетании сих начал, составляющих своим сочетанием единичное особое рода творение. Постоянным показателем его единства должно быть его сознание, а хранителем совместной и гармонической деятельности его законов — свобода. Как творение Создателя, которым оно живет, движется и существует, человек в нравственной и умственной своей деятельности не должен бы различать своего от божественного: самостоятельность, самодеятельность — это походит на преимущество или, лучше сказать, на горькую необходимость блудного сына, отшедшего из-под отеческого крова на страну далече. Праотец человечества, по идее существа, созданного по образу и подобию Божию, без сомнения так же понимал свою жизнь в отношении к Творцу, как Апостол Павел — в отношении к Спасителю: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал. 2: 8). Бесконечный ум Божий отражался в ограниченном уме человеческом, как всюду льющийся свет солнца отражается в тесном органе зрения, и восторгал его к созерцанию вечной истины. Предлежательное предписание и подлежательная воля сливались в нем

в одно стремление наслаждаться блаженством жизни во свете неприступном. Но при такой близости человека к Богу, исключаяющей мысль об особности подлежательного на поприще разумно-свободной деятельности, под каким условием человек мог обособить себя, то есть очертать в себе свое и сознать как отдельное от себя Божие — подлежательное? Мы обыкновенно сознаем предмет как нечто подлежательное, когда выступаем из сферы того самого предмета и становимся в отрицательное к нему отношение. Поэтому, чтобы понять возможность подлежательности Бога для человека, надобно предположить удаление человека от Бога. Но куда мог он уйти от Вездесущего? В этом отношении изобретательнее ли был он Давида, который взывал: *камо пойду от духа твоего и от лица твоего камо бежу? Аще възыду на небо, ты тамо еси; аще сниду во ад, тамо еси; аще возму криле мои рано и вселюся в последних моря, и тамо рука твоя наставит мя и удержит мя десница твоя* (Ис. 138: 7—10)? Для открытия сферы обособления могло способствовать человеку лишь такое существо, которое еще прежде обособило само себя; оно только в состоянии было пособить ему открыть эту сферу — не в каком-нибудь отдаленном углу мироздания, а в самом человеке, — открыть не чрез очертание физических пределов, а чрез отделение душевности в его природе от духовности, следовательно, чрез отвлечение закона плоти от закона духа и чрез различие их интересов. Эту отделенную область душевной жизни, в которой человек не приемлет *яже Духа Божия* (1 Кор. 2: 14), дух — искушитель указал ему, — указал, говорим, но сам собою не имел силы ввести в нее существо разумно-свободное, а только поставил его свободу под влияние двух противоположных побуждений и таким образом представил ей возможность предпочесть внушения жизни плотской внушениям разумным и чрез то удалить человека от Бога. Удалившись же от Бога, человек, с одной стороны, обособил себя, развил область собственной подлежательности и начал испытывать чувство самолюбия, которое чем более развивалось, тем настоятельнее требовало жертв, и таким образом превратилось в эгоизм, а с другой — стал в подлежательное отношение к Творцу, который теперь представлялся ему не отцом, а законодателем и судиею свободы, уклонившейся от внутреннего с ним единения и увлекшейся приманками плотских вождлений. Но если в человеческой природе произошло разделение интересов духовности и душевности и в этом разделении принимала участие его свобода, то ложно и третье положение Канта, будто человек впал в зло как бы чрез обман, а в основании не

поврежден. Что касается до обмана, то он решительно несогласим с началами Кантовой критики практического ума. Нам уже известно, что Кант человеческой воле дал право автономии и подлежательная эта законодательность у него не подчиняется никаким ограничениям: возможно ли же, чтобы такое, ничем не ограничиваемое, самозаконие подвергалось с которойнибудь стороны обману? Положим даже, что воля, предписывающая сама себе закон, иногда увлекалась бы инозаконием: что ж? В этом случае она сама же необходимо обличала бы себя в слабости и чрез то свидетельствовала бы о повреждении человеческой природы. Мы уже говорили, что замечаемая в единичном нашем существе гетерономия жизни есть вернейший признак ненормального его состояния. *Вижду*, говорит Апостол, *ин закон во удех моих, противуующъ закону ума моего, и пленяющъ мя законом греховным, сущим во удех моих* (Рим. 7: 23). В этом двойстве занонов, управляющих нашу природою, может быть, не было бы еще необходимости признавать действительное зло, если бы они не враждовали один против другого: но ежедневный опыт всех людей и Апостольское слово громко свидетельствуют, что добра, которого хотим, мы не делаем, а делаем зло, которого не хотим (Рим. 7: 19). Что же? Неужели такое непрестанно повторяющееся явление есть непрерывно продолжающийся обман? Отчего же нам, несмотря на ясное сознавание его и на неодобрение его нашею волею, так приятно обманываться? Ведь обмана мы обыкновенно стараемся избегнуть, а этой гетерономии с готовностью навязываемся сами. Следовательно, эта навязчивость наша ясно сознаваемому и внутренне неодобряемому злу должна происходить от существенной порчи в нашей природе. Если же человеческая природа существенно повреждена, то ложно без сомнения и четвертое положение Канта, будто склонность к добру может быть восстановлена в своей силе естественно — средствами человеческими. Восстановить человеческую природу, или привести ее в здоровое нормальное состояние, значило бы закон животности в ней поставить в гармоническое отношение к закону духовному, так чтобы они не разногласили в своих предписаниях и внушали одно и то же — были одним и тем же законодательством. Но это, очевидно, выше сил человека, это показывало бы, что человек, не создавший самого себя, может пересоздать сам себя. Сочетание животности и духовности в одно особое, личное существо — в одну субстанцию есть не иное что, как акт творения, о котором человеческой мудрости и мыслить нельзя. Кант в деле восстановления склонности к добру думает успеть чрез борьбу добра с злом и таким образом

в начало своей религии вносит религиозный дуализм Зороастра<sup>11</sup>, — надеется, что духовный Ормузд со временем восторжествует над душевным Ариманом<sup>12</sup>. Но глубокомысленный философ должен был заметить, что проявляющаяся в человеческой природе борьба добра и зла имеет характер не средства или меры к одержанию победы и водворению мира в человеке, а необходимого результата, происходящего от разделения интересов духовного и животного законодательства. Не мир имеется в виду при нашей борьбе, а борьба при нашей вражде; мы боремся от внутренней вражды, а не для внутренней мира. <...>

<...> Вот каковы результаты Канта рационализма! Рассмотрев его в главных чертах — с первых оснований до последних выводов, мы теперь можем судить о его значении и цели, и видеть, какие частные мнения находят себе место в его системе, чтобы путем последовательного развития мыслей прийти и к его следствиям, и какие не благоприятствуют ему. Начало теоретической философии у Канта, как нам известно теперь, есть Я, — с одной стороны, зависящее от чувственного впечатления вещей, с другой — обнаруживающее свою деятельность сочетанием этих впечатлений по законам воззрения и мышления, и таким образом открывающее сферу опыта в высшем его смысле, для установления познаний о природе. Эти познания, выражаемые суждением, получают свое развитие в принадлежащих суждению понятиях цели и целесообразности, и стремятся к своей полноте в идеях ума (души, мира и Бога), как в началах направительных, имеющих чисто формальное или логическое значение, то есть не требующих реального бытия соответственных себе предметов. Начало практической философии есть такое свободное Я, не зависящее ни от низшей области вещей, ни от высшей, дающее себе закон и, для достижения основанной на этом законе цели, требующее веры в бессмертие нравственного лица и в Бога, как в связь между умом теоретическим и практическим. Основное понятие теоретической философии есть понятие о законе природы, принадлежащее рассудку; основное понятие практической философии есть понятие о нравственной цели, принадлежащей уму; посредствующее между этими двумя понятиями есть понятие о цели природы, принадлежащее силе размышления, которая поэтому есть связь между философией теоретической и практической.

Кантонова теория о человеческом познании или вообще о человеческом духе обнаруживает стремление полемическое — отрицательное, и догматическое — положительное. В первом отношении лозунг ее таков: мы ничего не знаем о бытии, которым

могло бы удовлетворительно и необходимо ограничиваться наше познание; мы ничего не знаем и не имеем способности знать ни о Боге, ни о душе, ни о мире, какими познаниями хвалится Метафизика. Между тем есть у нас стремление мыслить бытное. Как понять и примирить это? Кант показывает, что все наше познание о внешнем — объективном основывается на предположении чувственных впечатлений, принимаемых субъективными формами познавательной способности, то есть осуществляется коренным законным образом деятельности познающего субъекта, или нашего Я. Поэтому, что метафизики-догматики называли ощущением бытного, познанием существа, законов, связи и сверхчувственных оснований бытия, то самое у Канта называется теперь самопознанием, или познанием нашего Я, поколику оно созерцает себя в различных законных отправлениях познавательной своей способности. Таким образом, Я есть субъект и объект; об объекте же вне субъекта, или независимо от него, не может быть и речи. Это уже положительный взгляд Кантова учения на познание.

Почти такова же теория Канта и о нравственной деятельности человека. Правда, здесь он как будто старался идеям практического ума придать значение постановительное и, по-видимому, благоприятствовал догматическому реализму; но развитие системы показало, что рассматриваемые с практической точки зрения эти идеи не что иное, как начала, которыми должна только направляться деятельность нашего Я. Главное и основное его понятие в этой части философии есть автономия практического ума, состоящая в том, что свободный ум сам себе дает закон, независимо не только от каких бы то ни было чувственных ограничений и предметов, но и от воли Божией; так что и самая гетерономия у Канта между прочим состоит в том, что бытие Божие богословски принимают за основание всякой обязательности. Характеристическую черту Кантовой морали составляет и то, что, по ее началам, не только нравственный закон не зависит об Бога, но человек даже не имеет и нужды в Боге, чтобы нравственно усовершенствоваться и подвизаться на поприще добродетели. Третьим же отличительным признаком нравственной философии Канта надобно признать учение о свободе человеческого Я. В этом учении Я полагается не зависящим не только от природы, или от того, что в сознании соприкосновенно с нашим Я, но и от Бога; так что Я мыслится как абсолютное.

Итак, синтетическая форма задачи, которую разрешал в своей критике Кант, может быть выражена следующим образом:

---

выйти из свободного абсолютного Я и, из этого свободного абсолютного Я объяснив и выведши все ограничения со стороны так называемых чувственных впечатлений, теоретическую часть системы основать на начале чисто практическом. Поэтому систему Канта прилично назвать *системою нравственного эгоизма*. Эгоизмом только и могло быть открыто поприще развития философии рационалистической; от гордости только ум обыкновенно приходит к самобоготворению, чтобы потом от самобоготворения перейти к отрицанию Бога и дел Божиих.

