

Предсказанная волку

**Алекса Вулф
Алла Биглова**

Глава 1

Глава 1

Она

Ненавижу просыпаться до рассвета.

И с чего я решила, что утренние пробежки – это хорошо? Бегай по утрам, говорили они. Будешь в тонусе, говорили они.

Знала бы я, к чему приведет рядовая пробежка, ни в жизнь не стала бы идти на поводу у своих друзей.

К счастью, парк для любителей измучить тело с утра пораньше был под боком, всего в пяти минутах ходьбы от дома.

А сегодня казалось, что даже небо против издевательств над моими мускулами: серое, тяжело нависшее над головой, готовое вот-вот пролиться холодным дождем.

Привычным движением надел наушники, включила веселенькую подборочку треков, которую мне скинула подруга, и побежала по гравийной дорожке. Минуте на десятой, когда одна композиция должна была смениться другой, в образовавшейся короткой паузе звуков услышала чей-то писк. Не задумываясь, остановилась и стянула наушники. Писк повторился. Шел он откуда-то из кустов, что росли по обе стороны дорожки.

Чувствуя себя очень глупо, наклонилась и прислушалась. К чему я не была готова, так это к тому, что из зеленых зарослей на меня внезапно кинется большой пушистый песец!

С писком, резко трансформировавшимся в какой-то гавк, абсолютно белое животное запрыгнуло мне на руки, попутно оцарапав оголенную кожу ниже локтя.

– Что за?.. – возмутилась я, пытаюсь сбросить с себя дикого зверька.

– Тяф! – гавкнуло наглое создание. И ведь красивое-то какое! Сразу вспомнилась шуба, которую мне подарили на восемнадцатилетие. Тоже красивая, да... из песка.

– Откуда ж ты такое чудо чудное? – проговорила, осторожно отнимая лапки с

когтями от своих рук. – Из зоопарка сбежал или от невнимательного любителя экзотики?

Песец смерил меня неожиданно слишком человеческим взглядом, так и говорившем: “Ты дура, или только притворяешься?”

А потом дернулся и снова оцарапал уже израненную кожу! От боли я взвыла похлеще волка, скинув с себя пушистую тварь.

Решив, что на этом моя роль доброго самаритянина закончена, выпрямилась в полный рост и, в последний раз взглянув на нетипичное для наших мест животное, повернула домой. Бегать резко расхотелось. Да и раны доставляли сильный дискомфорт - хотелось поскорее продезинфицировать порезы и обратиться в больницу за уколom. Кто знает, не страдал ли этот песец от бешенства.

Всю дорогу домой меня преследовало странное ощущение, что за мной кто-то следит. Однако повернувшись назад, никого не обнаруживала. Около подъезда я еще раз резко обернулась, надеясь застать преследователя врасплох. Сама себе в этот момент казалась глупой дурочкой, пересмотревшей шпионских сериалов. Конечно, никого в пустынном дворике не обнаружилось. Лишь ветер лениво шуршал по асфальту сорванной веточкой каштана.

Забежав на второй этаж, поспешно открыла дверь и тут же захлопнула ее за собой. Задумавшись на мгновение, щелкнула запасными замками, которые вообще не помнила, когда до этого использовала.

Но тревога никуда не уходила.

От панической атаки спас звонок мобильного телефона. Увидев на экране имя подруги, улыбнулась.

— Элька, ты почему трубку не берешь? — вместо приветствия огорошила “с порога” Нина.

— погоди минутку, — я отняла телефон от уха и быстро щелкнула строчку меню, проверить входящие. Да, так и есть, умудрилась пропустить несколько звонков от подруги. — Прости, не слышала. Бегала в парке.

— Да ладно? — Нина была действительно удивлена. — Я думала, тебя хватит максимум на два дня. Молодец, верной дорогой идешь!

— Кто бы говорил, — проворчала я. — Помнится, ты обещала составить компанию...

— Ты же знаешь, недомогание, все дела, — подруга даже не пыталась врать убедительно. — Я чего тебе звоню. Мне тут птичка на хвосте принесла, что завтра вечером у Дениса квартирничек намечается. Пойдешь со мной?

Я закатила глаза. Нина давненько мониторит Дениса, пытаюсь поймать момент, когда тот не будет занят отношениями. Это не удивительно: первый красавчик университета не испытывал недостатка в женском внимании, а его подружки менялись, как перчатки — непрерывным потоком. Попасть в свободное окошко было практически нереально. Вот такой феномен имени Дениса.

— Отказаться не могу? — обреченно уточнила я.

— Никак нет! — весело отозвалась Нина. Я вздохнула.

— Хорошо. Кстати, хочешь прикол расскажу?

Услышала, как в трубку утвердительно засопели.

— Я только что встретила песца! Настоящего, укуси меня пчела, песца!

— Шутишь! — не поверила подруга.

— Не-а, — с улыбкой ответила, чувствуя, как разговор с близким человеком заставил непонятную тревогу отступить.

—
Песец!
—
заклЮчила
Нина
и
рассмеялась.

Глава 2

Он

Зачем пытаться быть хорошим, если все изначально видят в тебе зверя? Монстра, который способен растерзать даже в человеческом обличьи, не думая ни о репутации, ни о правильности поступка.

Вот и я решил больше не пытаться всем угодить, а жить отшельником в своё удовольствие. Смирился со своим положением и тем, кем являлся. Я — волк-оборотень, а хищников всегда угнетали. Как люди, так и свои, плотоядные оборотни.

И тогда я стал лучшим из худших, лучшим в своём деле. Поселился на окраине чёрного леса, куда добряки не рисковали сунуться. Ко мне приходили за заказами такие же плохиши и платили мне хорошую сумму. Быть наёмником — не так уж плохо.

Но в это солнечное утро не ожидал увидеть на своей тропинке ведьму в зелёном плаще и накинутом на лицо капюшоне. То, что передо мной ведьма – я учуял по запаху, слишком сильной тёмной магией веяло от незнакомки.

– Эй, волк! Ищешь работу? – произнесла женщина, подойдя ближе. Она явно не боялась моего присутствия.

– Обычно она находит меня, – поправил в очередной раз отросшие волосы. Вот ещё один минус быть оборотнем: не напасёшься лезвий и ножниц, чтобы избавиться от лишних волос. – Чего хотели?

– Слышал когда-нибудь о другом мире? – похоже, её удовлетворил мой ответ, и она задала следующий.

Повёл плечом. Мама, будучи живой, в детстве рассказывала сказки о параллельных мирах, но я особо в них не верил. О мирах, где прогресс ушёл в небывалые дали, что даже заменил простолюдинам магию.

Да, даже если иные вселенные есть, то какое мне до них дело, если я всё не могу туда попасть?

– Всё возможно, – ушёл от ответа, не желая вдаваться в подробности. – Вы пришли дать мне задание, или поговорить о чём-то неизведанном? – усмехнулся. Не любил, когда кто-то пытался украсть моё время.

Ведьма покачала головой, но проигнорировала мою дерзость, лишь перешла к делу:

– Дело в том, что в соседний мир сбежал мой фамильяр, и мне срочно нужно его вернуть. Белый лис, ты узнаешь его сразу же, – она взмахнула правой рукой, и в воздухе появился образ белого зверька. – Не хочет служить хозяйке и не понимает, что мы связаны, – покачала головой женщина, тяжело вздохнув.

Почему-то не особо ей верил, но выбора у меня не оставалось. Если мне выпадет шанс увидеть другой мир, то я возьмусь за любую работу. Любопытство ведь не только кошек губит. Оно жестоко косит всех и без исключения.

– Я снаряжу тебя всеми необходимыми артефактами и щедро награжу тебя за поимку беглянки. Возьмёшься? – прокряхтела женщина неприятным голосом.

– Отчего же не взяться, если не обманываешь, – как-то случайно перешёл к ней на «ты», не задумываясь о вежливости. Незнакомка явно об этом не думала.

Женщина кивнула, вытащив из внутреннего кармана несколько артефактов. Облизнулся: давно меня не снабжали подобным. Любил пользоваться амулетами, чувствуя себя, при этом, настоящим ведьмаком.оборотням не была доступна настоящая магия. Мы могли ею пользоваться только через специальные волшебные штучки.

– Два зелья телепортации, – она протянула мне склянку зелёного и красного зелий. – Красный отправит тебя на Землю, зелёный – вернёт домой. Чтобы захватить предмет или живое существо, ты должен взяться за него, – начала бубнить ведьма, объясняя действие каждого. Слушал внимательно, не хотелось случайно превратиться в зелёного человечка. – Серебряная нить приведёт тебя ко мне, где бы ты ни был. Клок шерсти фамильяра поможет тебе его найти. И кругляш, чтобы понимать речь другого мира. Вставить в ухо.

Взял у неё странное устройство, осмотрел его сомневающимся взглядом, а затем вздохнул и послушался, аккуратно вдев в ушную раковину. Не впервой рисковать. На удивление, я почти его не ощущал.

– Ну и договор о доставке моего зверька, – золотистый пергамент, который нужно было скреплять кровью повис в воздухе.

– Половину денег вперёд. Вдруг возникнут проблемы с доставкой, – хищно произнёс я.

Ведьма тяжело вздохнула и швырнула мешочек с золотом. Обмануть меня вздумала?!

Не показал виду, что мне не понравилось её поведение. Лишь покорно убрал золото в карман.

– Что-то ещё, волк? У тебя есть какие-то ещё пожелания?

– Как минимум, прекратите называть меня волком. У меня ведь имя есть.

Ведьма пожала плечами, не став со мной спорить. Мы утрясли важные вопросы, расписались кровью, а затем я разбил склянку с красным зельем, после чего мир перед глазами начал расплываться, а я – растворяться в

Что же ты дала мне, старая карга?!

Глава 3

Она

На вечеринку собиралась с явной неохотой, но отказать Нине не могла. В конце концов, после смерти отца она осталась единственным моим близким человеком.

Мы договорились, что подруга заедет за мной и уже вместе поедет на квартиру Дениса.

Как бы я себя не уговаривала, но нужное настроение никак не появлялось.

Плюс ко всему, со вчерашнего утра меня преследовало странное ощущение слезки, а несколько раз боковым зрением я улавливала нечто белое, подозрительно напоминающее песца из парка. Но черт побери, откуда песец в моей квартире?

Звонок отвлек от пространных размышлений. Кинув расческу на столик, я прошлёпала к двери.

— Кто?

— Открывай, Лиса! Волк пришел.

Я засмеялась и щелкнула замком.

— Ты как всегда, в своем репертуаре, — улыбнувшись, обняла Нину. — Шикарный вид!

— Ой, да ладно тебе, — отмахнулась подруга, но я заметила: моя похвала ей понравилась.

— Ты готова?

— Сейчас, сумку захвачу, — я оставила Нину в коридоре и метнулась в комнату за телефоном и сумочкой. И снова боковое зрение поймало какую-то смазанную светлую тень. Пора записаться на прием к окулисту. Или к психиатру. Мерещится тут всякое...

Едва мы перешагнули порог квартиры Дениса, как подругу словно ветром сдуло. Я не обижалась на Нинку — и ежу понятно, что меня взяли для прикрытия. Оглядевшись по сторонам, решила пройти к столу с напитками и закусками и угоститься за чужой счет. Не зря же притащила свою тушку на другой конец города?

— Эй, подруга, как звать? — раздалось у самого уха. Я передернула плечами и повернулась. На меня в упор смотрели изрядно осоловевшие глаза.

— Не интересуется, — ответила, подхватив стаканчик с колой. Я постаралась аккуратно обойти нахала, но тот видимо не понял прямого посыла. На удивление сильные пальцы скользнули по моей руке и сжали, не давая возможности проскочить мимо.

— Отпусти, — пока еще мягко сказала я. — Ты же не хочешь

проблем?

В стеклянных глазах мелькнул проблеск разума. Но потом парень снова улыбнулся.

— Да что ты мне сделаешь?

— Я — ничего, — равнодушно пожала плечами. — А вот мой отец...

Не хотелось бы хвастаться, но мой папочка — капитан полиции.

Конечно, этому наглецу совсем не нужно было знать, что папа погиб несколько лет назад. А вот со званием я не преувеличила — его погоны всегда были предметом моей гордости за родителя.

— Да ну тебя, — махнул на меня рукой парень и, пошатываясь, побрел к другим гостям.

— Ненавижу вечеринки, — проговорила, пригубив шипучий напиток. Пузырьки защекотали нос и я громко чихнула.

А потом увидела мелькнувшее в окне отражение подозрительно знакомой светлой тени.

Отставив стакан в сторону, подошла ближе к стеклу и посмотрела сквозь него на улицу: темноту ночи разбавляли огни города, а над крышами домов из-за облаков стыдливо выглядывал серп луны.

Я прижалась к окну носом и выдохнула пар на прохладную поверхность. Стекло запотело, а в следующий миг что-то снаружи с глухим звуком впечаталось в прозрачную преграду между нами аккурат напротив моих глаз. Вскрикнув, отскочила назад.

— Песец? — удивленно проговорила, словно в замедленной съемке наблюдая за тем, как светлая тушка стекала по подоконнику вниз. Я даже не успела испугаться за странное животное, — вовремя вспомнила, что квартира Дениса находилась на втором этаже. Такая высота даже для кошки не опасна.

Но все же глупое чувство ответственности за братьев наших меньших, привитое еще с детства отцом, не дало спокойно забыть мелькнувший в глазках-пуговках песка ужас, прежде чем животное скатилось с подоконника вниз.

Как он там оказался вообще, мне в голову не приходило. Какой-то сумасшедший песец мне попался, не иначе.

— Ты куда? — увидев меня у двери, внезапно нашлась Нина. Судя по ее довольному лицу и руке хозяина квартиры, покоящейся на талии подруги, операция по захвату холостяка Дениса прошла успешно.

— Там... это... кошка упала! — не нашла ничего умнее, чем солгать о песце. Одно дело сказать подруге, и совсем другое — признаться на глазах у толпы подвыпивших студентов в том, что мне мерещатся песцы. В городе. Да.

Остановливать меня никто не стал. Сбежав по ступеням вниз, я выбежала из подъезда и бросила взгляд вверх, чтобы понять, где искать пострадавшее животное. Громкая музыка и яркие огни позволили мне безошибочно найти окна искомой квартиры.

Внезапно налетевший порыв ветра растрепал прическу, выстудив

тело. Бр-р-р, пару часов назад было значительно теплее. Попыталась осмотреть усеянную мелкой травой и лысым кустарником землю, но здесь внизу света было катастрофически мало. Со вздохом достала из сумочки телефон и включила фонарик. “Какая же ты дурочка, Эля!” — думала я, просвечивая корни кустов ярким лучом света. Только я могла наплевать на все и броситься спасать животное посреди ночи, забыв о собственной безопасности.

Луч выхватил клочок белой шерсти. Я медленно наклонилась и раздвинула ветки. На земле лежал песец и очень тяжело дышал. Я выругалась, мысленно попросив прощения у отца за то, что не смогла сдержать эмоций. Осторожно подняла обмякшее тельце и аккуратно встала.

— Что же мне с тобой делать? — задумчиво проговорила, рассматривая песца.

Насколько я могла определить по внешним признакам, переломов не было. Но тяжелое дыхание могло свидетельствовать о внутренних повреждениях. Поэтому я положила светлую тушку себе на грудь, наклонившись назад, чтобы он не скатился вниз, и, придерживая его одной рукой, второй полезла в интернет. Мне срочно нужна была круглосуточная ветеринарка.

Глава 4

Он

Зря испугался. Через мгновение, показавшееся мне целой вечностью, я очнулся на траве какого-то странного мира. Всё вокруг казалось мне странным, необычным. Даже неизведанные зелёные растения были жёстче, колючее, чем в родном мире.

В следующий миг закружилась. Шум сбивал с ног, хоть я и по-прежнему лежал на земле. Неизведанный гул, гудки, выкрики, странные жужжания и ещё куча звуков, которые я не мог ни описать, ни осознать.

Как в этом мире вообще можно жить, а не существовать?!

Не рисковал и не торопился встать. Невозможный гам не давал подняться, сводя с ума. Уши занули, голова медленно начинала трещать, грозясь лопнуть от обилия дикого грохота.

Сумасшествие какое-то. Не мог подобрать слов, чтобы описать то, куда попал. Зрачки расширились, и вмиг захотелось разбить вторую склянку с зельем, чтобы вернуться домой, в свою хижину. Разыскать ведьму и вернуть деньги.

Икнул. Я подписал магический договор. Не уничтожит меня

разгневанная ведьма, так убьют мои обязательства. Не стоило оставлять кровь на сомнительных пергаментях.

Оглянулся и чуть не сошёл с ума окончательно. По дороге ездили чудные средства передвижения. Я догадался об этом по колёсам, они были схожи с нашими телегами, в которые мы запрягали лошадей. Но кто тянул эти устройства? И почему они так невыносимо жужжали, и никто этого не замечал? Неужели, мой слух слишком чуткий для нахождения здесь?!

Вгляделся, напрягая зрение. Сквозь прозрачные стёкла заметил людей, которые управляли штуками. Тёмная магия, не иначе. Или всё-таки тот самый "прогресс"?

А как объяснить огромные коробки, сделанные из неизвестного материала? Неужели это людские дома? Или что-то иное? Заметил, как отворилась дверь, и один из людей нырнул во тьму огромной коробки.

– Мужчина, с вами всё в порядке? – поинтересовалась хорошенькая молодая девушка, склонившись надо мной. Вздрогнул. Мысли улетучились, я уставился на незнакомку, которая была ну очень странно одета. Подобие юбки, которая почти ничего не прикрывала, сильно напрягло меня, неподготовленного. Неужели, здесь так принято?!

Это слишком... грязно.

– Оставь его! Накурятся, а потом валяются, где ни попадя! – тут же осудила меня проходящая мимо старая ведьма. Не понял и половины её слов, хоть и переводчик работал исправно, но значений я не знал.

Вздыхнул. Одно я понял точно. Даже здесь меня судили все, кому не лень, даже если я ничего им не сделал. По одному только внешнему виду!

– Всё в порядке, – выдохнул, всё-таки поднявшись. – Я просто споткнулся.

Видимо, здесь нельзя лежать на траве. Не принято. Оно и немудрено: слишком жёсткая и неудобная.

– А кого косплеите? – молоденькая девушка не хотела от меня отставать, а я завис, не зная, что ей ответить.

Мой переводчик вновь не смог пояснить значения иномирного слова.

Кое-как отвязался от чересчур участливой девушки и достал клок шерсти сбежавшего фамильяра. Был готов проклясть ведьму, жаль, что не умел делать подобное. Весьма неуважительное и пренебрежительное отношение с её стороны! Впрочем, так всегда относились к оборотням-хищникам: сунуть вещь искомого, чтобы он по запаху нашел беглеца, словно мы не люди вовсе.

Был унижен законами и правилами своего мира. Уважающие себя маги предлагали поисковые зелья, а ведьма не стала заморачиваться и сунула мне шерсть. Как будто я пёс какой-то. Ищейка.

Я волк! Волк!

Вздыхнул. Закрыв глаза. Внюхался в клочок меха, а затем попытался отыскать в воздухе хоть какой-то след. Сначала оторопел от обилия новых запахов. Конечно, в звериной форме было бы быстрее, но пугать здешнюю молодёжь не захотел.

Я, несмотря ни на что, лучше их. Я буду стараться думать о других, даже если остальные будут только искать новые способы унижить меня — я не буду опускаться до их уровня.

Вскоре я всё же учуял запах. Он был очень слаб, потому что перекликался с сотнями других, менее приятных и крайне непонятных. Открыл глаза, понимая, что сейчас они светятся необычным красным свечением. Но пусть и это спишут на какой-то там косплей.

Беглец, я иду к тебе!

Глава 5

Она

— Спасибо, что помогли, — я улыбнулась ветеринару и вышла на улицу, удерживая на руках заснувшего песца. К счастью, никаких внутренних травм у животного не обнаружили. А еще я узнала у симпатичного Алеши, который осматривал животинку, как кормить это диковинное создание и куда его можно сдать (потому что и ежу понятно, дома держать песца — та еще авантюра).

Решив заняться всем этим на свежую голову, вызвала такси и

поехала домой. За подругу я не беспокоилась: Нина умела о себе позаботиться. А еще у меня было смутное предчувствие, что сегодня подруга останется в квартире Дениса до утра.

Улыбнувшись, поправила мордочку уснувшего песца и достала телефон. Так или иначе, я должна была предупредить подругу о том, что со мной все хорошо.

Проснувшись, первое мгновение не могла понять, почему мне так жарко. А открыв глаза, увидела перед собой белую шубу.

Воспоминания о прошедшем вечере мгновенно заполнили сонное сознание, взбодрив лучше самого крепкого кофе.

Откатилась назад, чтобы не разбудить мирно спящее животное, и зевнула.

Выходной. Чем еще заняться в свой законный отдых? Конечно же свалившись на голову песцом!

Оставив пушистую гостью (ветеринар меня “обрадовал”, что это — девочка) досматривать свои зефирные грезы, прошла на кухню и щелкнула выключателем кофеварки. Без кофе утро не утро, а я — не я.

Привычным движением нажала кнопку колонки и включила жизнерадостную музычку. Пританцовывая, прошла в ванную комнату и умылась. А когда по квартире распространился умопомрачительный запах арабики, то и вовсе воспряла духом. Но следом услышала звук разбившегося цветочного горшка. Так как в моей комнате был лишь один подобный жилец, я вбежала в спальню со скоростью звука и с диким криком отчаяния завопила: — Гена!

Перед глазами предстала ужасная картина: на светлом ламинате валялись черепки от горшка, а сам Гена — мой фикус, который подарил папа на мое восемнадцатилетие — беспомощно торчал сломленным воином в горке рыхлой земли.

Рядом сидела виновница всего этого безобразия, чуть присыпанная коричневой пылью. Я уже собралась высказать все, что я думаю о своей неуклюжей гостье, как заметила на ламинате надпись.

— Какого лешего?.. — проговорила, вглядываясь во вполне читаемое слово “Спаси”, выведенное неровным почерком на тонком слое земли.

Я перевела недоуменный взгляд на песца — она смотрела на меня с ожиданием и какой-то мольбой.

— Это т-ты написала? — дрогнувшим голосом спросила я, чувствуя, что к психиатру все-таки придется записаться.

И чего я точно не ожидала, так это утвердительного кивка от песца.

“Так, думай, Эля, думай! — усиленно потерла виски. — Некоторые животные могут составлять простые слова из кубиков или карточек, если их как следует натаскать. Собачки там всякие, попугайчики и

прочие... Отставить панику, я не сошла с ума!”

Гостья в белой шубке ждала моих следующих действий.

— Надо выпить кофе, — решила я, отворачиваясь от надписи. — И купить Гене новый горшок.

Из дома выходила со смешанным чувством: оставлять песца в квартире не решилась, испугавшись возможных перспектив вернуться в разгромленное помещение. Но и свободно передвигаться по городу с песцом на руках — такое себе удовольствие. Конечно, сейчас хватало любителей экзотики, но даже такие кадры редко свободно выгуливали своих необычных любимцев по нашим улицам.

Поэтому перед выходом из квартиры постучалась к соседке, у которой было несколько кошек, и попросила переноску. На меня, конечно, посмотрели как на больную, но пластиковый короб с решеткой выдали.

Песец не горел желанием отправляться в добровольное заточение, но парочка крепких ругательств, подслушанных мною от папы, когда тот думал, что я спала, сделали свое дело: пушистая девица с королевским достоинством зашла внутрь переноски и даже фыркнула на меня, терпеливо дожидаясь, пока клетка будет застегнута.

И вот теперь я вышагивала в сторону цветочного магазина.

Потому что Гена мне дорог как память, и потерять одну из немногих вещей, оставшихся от отца, из-за какого-то там экзотического зверька я не собиралась.

Но... как всегда, все пошло не по плану.

Когда я вышла из магазина, каким-то чудом удерживая в одной руке тяжелую передержку с песцом, а в другой — большой глиняный горшок, то столкнулась с мужчиной. Хотя, вернее сказать, это он со мной столкнулся, чем вызвал мое бурное негодование.

— Смотри, куда прешь! — я даже не пыталась быть вежливой — не сейчас, не тогда, когда насилу удержала баланс тела и не грохнулась прямо на асфальт.

Вот только странный мужик даже не попытался извиниться — зато вцепился осоловелым взглядом в клетку с песцом. Мне показалось, что даже глаза его как-то подозрительно блеснули. Во мне проснулся инстинкт защитника. Заведя руку с передержкой за спину, гневно нахмурила брови и смело возмутилась:

— Извиняться не научили, так хотя бы не мешайте пройти!

— Отдай мне зверя, — проговорил незнакомец и решительно потянулся к клетке. Я взвизгнула и, выпустив горшок, который раскололся на черепки у моих ног (что-то не везет сегодня горшкам!), прижала передержку с песцом к своей груди.

— Не смей приближаться! Это мой песец!

— Песец? Это ругательство такое? — недоуменно спросил мужчина, на миг растерявшись. И если до этого у меня мелькнула шальная мысль, что этот странный тип мог оказаться хозяином пушистой заразы, то после его слов лишь уверилась, что незнакомец “ку-ку” и отдавать песка ему категорически нельзя.

Глава 6

Он

К счастью, мои поисковые способности не отказали даже в обличье человека. Признаться честно, мне нравилась людская ипостась гораздо больше, чем волчья. Хотя моим сородичам, особенно плотоядным, наоборот нравилось быть животными. Нравилось быть теми, кем они не являлись.

Мои обращения были опасны только в полнолуние, но и их, при желании, я мог сдерживать, хоть это было куда больнее и опаснее для моей жизни.

Беглянку я нашёл достаточно быстро. Запах был невыносимо сильный, но понять, где она находилась — никак не мог. Пока не напряг зрение, вскоре догадавшись, что белый лис в небольшой коробке с клеткой в руках у незнакомки.

Мне мгновенно стало жаль зверька. Почувствовал бешеную несправедливость, даже несмотря на то, что фамильяр ведьмы, в общем-то, нарушал древние законы магии. Если она стала слугой ведьмы, то ни в коем случае не должна срывать в бегство. Это в скором времени могло причинить сильнейший вред, а то и вовсе убить.

Не подумав ни о чём, подбежал к девушке и попытался вырвать клетку с несчастным животным. Мною двигал порыв спасти белого лиса во что бы то ни стало.

Но незнакомка оказалась проворнее. Кинув к моим ногам горшок, который с оглушительным и ужасным для моего слуха треском разбился у моих ног, она произнесла какое-то странное слово, отчего я на мгновение опешил.

— Так это заклинание или ругательство? — осторожно уточнил я, решив сменить тактику.

— Заклинание? — теперь, похоже, опешила незнакомка, державшая в

заточении фамильяра, которого я должен был доставить. – Песец – это вообще-то животное, которое я держу в переноске.

Мысленно ругнулся, понимая, что сильно усложнил себе жизнь, и теперь надо во что бы то ни стало исправлять дурацкую и даже смешную ситуацию.

И, кажется, таскать зверей в клетке для этого мира – обычная вещь. У них даже слово есть "переноска". От этого, наверное, клетка перестает быть клеткой? По мне так, как ни назови, переносная тюрьма остаётся тюрьмой.

– Ох, простите, – начал извиняться. – Я просто расчувствовался и немного разозлился, увидев своего белого лиса в вашей клетке. Я недавно приехал сюда и не сумел подстроиться под ваш город и ваш язык, – мысленно понадеялся, что говорил с акцентом. – Там, откуда я родом, песцы называются белыми лисами.

– Допустим, я вам поверю, – хмыкнула незнакомка. – Но как вы докажете, что вы её хозяин?

Чертыхнулся про себя. Мне встретилась не недоверчивая дурочка, а жаль. Не знал, что фамильяр умудрился обзавестись друзьями.

Окинул её коротким взглядом. Длинные штаны, прикрывающие ноги, зачем-то зашнурованная обувь и вполне себе культурная кофта. Незнакомка отличалась от других девушек, что встретились мне в этом чокнутом мире.

Она даже показалась мне родной, словно была рождена для моего мира, а не этого. Сглотнул от обилия слюны, не понимая, что со мной происходило. Закружилась голова от странных непередаваемых чувств и эмоций.

– Доказать будет нетрудно, – вновь заговорил, коротко кивнув, еле удержавшись от поклона. Мне вдруг захотелось склониться к ногам, и я еле сдержался, потому что не знал, как воспримет этот жест жительница другого мира. – Давайте вытащим белого лиса из заточения. Я возьму её на ручки. Бедняга, наверное, очень испугалась от обилия здешних шумов.

Незнакомка бросила очередной недоверчивый взгляд, от которого я вздрогнул. Она потянулась к прутьям клетки, но тут белый лис зашипел, явно не желая идти ко мне. Девушка остановилась.

– Ну, неужели ты так сильно на меня обиделась? – наклонился над

переносной тюремной камерой и получил незамедлительный ответ: зверёк меня тяпнул за нос. — Ай! — отшатнулся я.

— Что-то непохоже это на радостное воссоединение, — хмыкнула девушка. — Песца я вам не отдам! Вы можете предоставить документы на него и, может быть, тогда я вам поверю.

Мысленно выругался на упрямство этой девицы, но сохранил спокойное лицо. Какие ещё документы?! Что за сумасшедшие правила в этом мире?!

— Что ж, вы не оставляете мне выбора! — рыкнул, а затем резко приобняв незнакомку за талию, шваркнул склянку с переносящим зельем об подобие земли.

Будем надеяться, что зелье перенесёт всех без исключения, а с незнакомкой я разберусь как-нибудь по ходу дела.

Глава 7

Она

От вопиющей наглости незнакомца я опешила и растерялась. Поэтому когда он схватил меня за талию, застыла статуей. А в следующий миг что-то пошло не так: мне почудилось, что мои пальцы стали прозрачными, а после и вовсе земля ушла из-под ног... Первая мысль была, что я упала и меня сильно приложило головой о камень, а с лица слетели очки. Иначе откуда эти странные ощущения?

Опора исчезла, заставив меня судорожно сжать единственную казавшуюся надежной вещь — руку незнакомца. А секунду спустя я почувствовала привычную твердь земли, вот только из-за переноски с песком и мужика я не удержала равновесия и все-таки шлепнулась на землю.

— Что ты себе позволяешь?! — грозно зашипела я и резко замолчала. Потому что место вокруг никак не могло быть моим родным городом. Ну никак!

Поправила очки, чтобы детально рассмотреть окружающий мир. Над головой растянулось бескрайнее небо, окрашенное в закатные розовые цвета. Но не это меня удивило. Вокруг нас с неопознанным наглцем и песком в переноске раскинулся пышный густой лес. А мы, как оказалось, очутились на подобии лысой полянки посреди этого зеленого великолепия.

— Куда ты меня притащил?! — разъяренной кошкой зашипела на

притихшего мужчину. — А ну возвращай всё как было!

— Не получится, — выплюнул незнакомец, кинув в мою сторону хмурый взгляд. — Кончились зелья ведьмовские.

От осознания, что застряла неизвестно где с явно умалишенным опасным индивидом, закружилась голова. Сделала шаг назад и стукнулась ботинком о переноску. Наклонившись, открыла дверцу и вытащила подозрительно спокойного песца.

— Отдай лиса мне, — лениво потребовал мужчина. Словно был уверен, что так или иначе все равно получит животное, а я лишь тяну его время. Но я не спешила сдаваться: очевидно, что песец ему зачем-то очень нужен. А раз так, это мой единственный шанс на шантаж.

— Сначала ты вернешь меня домой!

Незнакомец посмотрел на меня как на больную.

— Я же сказал, кончились зелья ведьмовские.

— Какие зелья? Что ты несешь?! — ярость закипела в моей крови. — И вообще, где мы?!

— Мы в лесу близ деревни Стэлисто. И сейчас ты должна отдать мне лиса, — стоял на своём незнакомец.

Странное название мне ни о чем не сказало и ни на йоту не прояснило ситуацию. Мужчина потянулся к песцу, и я отступила на шаг, чувствуя нотки дежавю.

— И почему это я должна тебе отдать эту милую зверушку?

— Потому что, — буркнул он.

— Бегу, роняя тапки, — ответила, прижав к груди песца. Кажется, тот аж пискнул. — И вообще, я даже имени твоего не знаю.

Если честно, мне было все равно, как его зовут. Но нужно было как-то отвлечь его внимание от песца, испуганно жавшегося ко мне.

— Бринейн, — нехотя ответил мужчина.

— Какое странное имя, — ответила я. — Немец? Австриец?

— Волк, — с хитрой улыбкой ответил Бринейн. Конечно, он шутил.

Какие, к черту, волки? Я уже вышла из того возраста, когда веришь в детские сказки.

— Зря не веришь, — как-то зло усмехнулся “волк”. — Показать?

Не знаю, каких зелий объелся этот мужчина, но мне расхотелось смеяться. Неизвестно, что он подразумевает под своим “показать волка”.

— Не надо, — ответила, бездумно поглаживая белоснежную шерстку.

— Аккуратнее, — проговорил тоненький голосок. Я даже дернулась от неожиданности. Бринейн тоже перестал улыбаться, выпучив глаза в сторону песка.

— Эм-м-м, — я заглянула в глазки-пуговицы и, чувствуя себя круглой идиоткой, спросила: — Это ты сказала?

— Да, — просто ответил мой песец.

— Песец! — с чувством произнесла я.

— Вообще-то меня зовут... Кордэйла.

— Эля, — машинально ответила, переваривая услышанное. Говорящий песец! Нет, скажешь кому — не поверят!

— Вот и познакомились, — первым пришел в себя “волк”. — Не хочется нарушать вашу идиллию, но нам пора.

— Куда? — спросили мы одновременно.

— Как куда? — искренне удивился Бринейн. — К ведьме!

Глава 8

Он

Кажется, я сильно напортачил, когда вместе со зверьком перенёс земную девушку. Но, во-первых, она ни в какую меня не слушала, заладив, что не отдаст белого лиса, упрямо называя его песцом. Вот ведь, глупая девчонка, из-за какого-то животного так переживала! Во-вторых, было в ней что-то такое, что меня заинтересовало. Что-то, из-за чего я не мог оторвать от неё взгляда.

Было в ней что-то ведьмовское. Рыжеватые длинные волосы, что растрепались по её плечам, голубые глаза цвета небес зло смотрели на меня, словно она была готова проклясть меня в любой момент.

Заметил на её носу причудливый инструмент: он был надет на переносицу, и по обеим сторонам от него чёрные кругляши со стеклом внутри подчёркивали глаза, делая их ярче. Держалась причудливая конструкция за уши. Пообещал себе чуть позже расспросить о забавном предмете.

Стройная фигура с приятными формами подчёркивали её женственность. Такое я видел впервые. Девушки из ближайшей деревни все, как одна, казались теперь полноватыми, по сравнению с иномирянкой.

Эля не заметила, с каким интересом я её рассматривал, потому что была занята белым лисом. Я чувствовал её страх, он исходил от неё опасной и манящей вибрацией. Интересно, она боялась меня или нового, незнакомого мира? Небось, в её родном слышать не слыхивали о других, многочисленных вселенных.

Главное, чтобы во мне не проснулся охотник. Но, к счастью, я умел контролировать себя. Годы тренировок не прошли бесследно.

И тут зверёк начал издавать странные звуки, а Эля отвечать, словно заговорила с ним на одном языке. Некоторое время наблюдал за их беседой, нахмурившись: а я точно из чужого мира не ведьму притащил?

Незнакомка и зверёк упрямо перешептывались, и я слышал отголоски слов девушки: "злая ведьма", "принц". А разве ведьма может быть доброй? Тогда она уже волшебница, а не ведьма. Но иномирянке объяснять я это не стал. Не глупая, сама разберётся.

Долгое время Эля молчала, не перебивая белого лиса, пока тот вдохновенно что-то рассказывал.

— Ну а что? Это было бы логично. Он тебя спас бы от злой мачехи и вернул первозданный облик поцелуем настоящей любви... — эту фразу девушка произнесла немного громче обычного. Закашлялся, не в силах сдержать свой смех.

Некоторое время я ещё понаблюдал за этим сумасшествием, а затем, вздохнув, заговорил. А то уже сложилось ощущение, что меня здесь не существует!

— Неужели, ты его понимаешь? — не выдержал, потому что тут было только два варианта: либо моя гостыя понимала его, либо чокнулась, переселившись в мой мир. Интересно, а последствия от зелья ведьма вылечит?

– Да. А ты разве нет? – с прищуром посмотрела на меня девушка. – И вообще-то это девочка. Дэйла!

Лис в очередной раз издал очень странный звук. Мне он показался недовольством.

– Для меня это потягивания, повизгивания и прочие звуки, которые я не могу разобрать, увы, – тяжело вздохнул и развёл руками.

– Я буду звать тебя Дэйла! – почему-то одёрнула неугомонное животное Эля.

– Да, как скажите, – пожал плечами, согласившись, потому что от всей этой чертовщины начинала кружиться голова. – Эй, путешественница, ты проголодалась?

– Немного, – задумчиво кивнула Эля.

– Тогда предлагаю перекусить и отправиться в путь. По дороге найдём способ вернуть тебя в родной мир, – ещё не знал, действительно ли я этого хотел, но терять из виду не желал точно.

Если она действительно понимает песца, белого лиса, не важно, то мне может пригодиться. – Мой дом вон за теми деревьями. И даже не пытайся сбежать, у меня есть шерсть твоей подружки, и я вас обязательно найду. Лучше пойти со мной по-хорошему.

– Я хочу в туалет, – неожиданно фыркнула Эля. Похоже, она не собиралась делать глупостей и сбежать. Правильное решение. – У тебя он есть?

– Крошка, целый лес в твоём распоряжении, – довольно улыбнулся, махнув рукой на всю территорию. – Лес огромен, выбирай любое деревце, любой кустик. Всё твоё, разрешаю.

Моя хижина действительно была недалеко. Ведьма всё рассчитала, вернув меня в то же место, откуда я начал путешествие.

Двухэтажный домик расположился в чаще леса, сразу после той полянки, куда мы приземлились.

Не знаю, что на меня нашло, но мне вдруг захотелось поухаживать за гостьей. Эля явно была одной огромной неразгаданной загадкой, и мне хотелось решить эту головоломку, что свалилась мне на голову. Как бы каламбурно это не звучало.

Решил на скорую руку пожарить пойманного накануне перемещения на Землю кролика. Ведьма не дала мне им

полакомиться, благо, успел убрать в погреб. Надеюсь, иномирянка впечатлится моей готовкой.

Закончил приготовления, разложил еду на тарелки. Задумавшись, положил немного и фамильяру: вдруг проголодалась. Всё-таки, я обещал ведьме доставить беглянку живой.

Погрузился в мысли и опомнился только когда Эля вместе с лисом вышли ко мне с той поляны. Они так здорово и комично смотрелись вместе, что я невольно залюбовался их парочкой.

— Нам нужно к гномам, — воинственно заметила Эля. — Там можно узнать истину, а также вернуться на Землю.

— Ну, можно и к гномам, — задумчиво ответил, вгрызаясь в мясо. — В принципе, это будет по пути.

Мне слишком хотелось разгадать загадку незнакомки, а доставка фамильяра к ведьме — подождёт. Всё-таки, она дала мне целую неделю, не надеясь, что в чужом мире я найду лиса так быстро.

Глава 9

Она

Первое мгновение я отходила от шока: песец говорит! Я понимаю песца! А после, когда возбуждение улеглось, начала вслушиваться в писклявый голосок.

— Кордэйла, меня зовут Кордэйла. Я — принцесса Аллэгрии.

— Принцесса? — неверяще уставилась на пушистую. — А почему ты в этом... в этом... — махнула рукой на белоснежную шубку песца.

— Заколдовали меня, — грустно ответила принцесса в шкуре зверя.

— Злая ведьма? — уточнила, не веря в то, что оказалась в самой настоящей сказке. Ну как есть: принцесса, которую превратили в зверя есть, злая ведьма — есть, что там еще обычно? Где принц?

— Мачеха, — поправила меня Кордейла. — Дело в том, что накануне коронации я решила проявить сочувствие и навестить королеву в темнице. Ой, не спрашивай...

Она заметила вопрос в моих глазах и вовремя остановила готовый сорваться с губ вопрос.

— Но когда я пришла, Лилит не оказалось в темнице. Меня предали мои же подданные! Отвезли в лес к ведьме, где та превратила меня

в этого лиса...

— Песца, — машинально поправила зверушку.

— Белого лиса! — упрямо повторила принцесса. — А потом мне чудом удалось сбежать, воспользовавшись магическим зеркалом ведьмы.

— Ну ничего себе, — присвистнула я. — Если все так и было, твоя история тянет на экранизацию Диснея!

Кордэйла наклонила голову и смерила меня уже знакомым взглядом, говорящим “Ты дура, или притворяешься?”

Вспомнив о героях баллад и сказок, я все же решила уточнить у опальной принцессы этот момент.

— Слушай, а у тебя жениха не было, случайно? Рыцаря в сверкающих доспехах, эффектно скачущего верхом на белоснежном жеребце...

— Ты нормальная? — спросила принцесса, вкладывая в интонацию побольше яда.

— Ну а что? Это было бы логично. Он тебя спас бы от злой мачехи и вернул первозданный облик поцелуем настоящей любви...

Я притворно заломила руки и усиленно захлопала ресницами, подражая восторженным безмозглым дурочкам.

— Нет, — ответ песца был лаконичен. — Нам нужно идти к гномам.

Они способны видеть то, что скрыто от остальных. И возможно, помогут вернуть мне мой облик. А еще у них есть магические зеркала, подобные тому, что было у меня в замке. С помощью него можно будет вернуть тебя домой.

В этот момент за спиной раздалось покашливание. Я бросила в сторону мужчины нервный взгляд и вернулась к песцу.

— А что-нибудь по поводу *этого* сказать можешь?

— Нет, — с сожалением отозвалась принцесса. — Но раз он прибыл за мной в твой мир, то ничего хорошего от него ждать не стоит. Вряд ли он искал меня, чтобы угостить вкусным ужином.

Тут я вынуждена была согласиться со зверьком. Осмыслив полученную информацию, добавила:

— Так ты хочешь, чтобы мы отправились к гномам?

— Именно, — кивнула принцесса.

И снова какие-то звуки от “волка” отвлекли от беседы с песцом. Я повернулась на шум и вопросительно взглянула на Бринейна.

— Неужели, ты его понимаешь? — спросил “волк”.

— Да. А ты разве нет? — прищурившись, посмотрела на мужчину. — И вообще-то это девочка. Дэйла!

— Вообще-то, Кордэйла! — с негодованием поправила меня принцесса.

— Я буду звать тебя Дэйла! — наклонившись к пушистой мордочке, я быстро зашептала: — Если ты — принцесса, он вполне может узнать тебя по имени. Уверена, что готова раскрыть ему все карты? Песец отрицательно мотнул головой.

Выяснив все о намерениях принцессы, я с чистой совестью ушла в кусты, костеря про себя на чем свет стоит и песца, и злую ведьму, и наглого Бринейна, затащившего меня в странный мир чудаковатых существ.

Еще и странное слабое головокружение никак не проходило после телепортации в этот лес..

Позже, когда “волк” приготовил очешуительное ароматное мясо, я, с голодом не евшего по меньшей мере сутки человека, накинулась на ужин. Или это был обед? Не важно.

А после еды, когда на меня напала привычная сытая усталость, встал ребром еще один острый вопрос. Поблагодарив мужчину за заботу, я отложила в сторону пустую тарелку и спросила, глядя ему прямо в глаза:

— А где мы будем спать?

Глава 10

Он

Меня не покидало ощущение, что белый лис и иномирянка сговорились.

Ужиная

вместе

со

мной,
они
постоянно
переглядывались, но молчали.

Неужели иномирянка действительно понимала чужого фамильяра, которого я должен был доставить ведьме в течение шести дней? Но, если так, то она должна быть сама сильнейшей волшебницей?

Неужели, перетащив её в этот мир, я случайно открыл в ней магический потенциал? Но как такое возможно?

А ещё меня безумно радовал её зверский аппетит. Девушка с удовольствием поглощала приготовленную мною пищу, как будто волком, не питавшимся почти сутки, была она, а не я. Странный бутерброд из ненастоящего мяса сделанного в странной продолговатой форме и зажатому между двух хлебных булок, я не считал. Я вообще его чисто случайно отобрал у испуганного прохожего.

И как земляне такую дрянь могли есть?!

Вопрос о ночлежке застал меня в расплох. Я думал, что мы отправимся в путь прямо сейчас, но, взглянув на небо, понял, что вечер близко. Это мне, волку, уютнее путешествовать ночью, когда никого нет и никто не будет осуждать за одно только существование, а вот юной девушке в такое позднее время лучше оставаться дома.

– Да у меня и заночуем. Постелю тебе на своей кровати, сам лягу на скамейке, – ухмыльнулся, глядя на её согласный кивок. – Слушай, а для чего тебе это странное и круглое приспособление на носу? Никак не мог разобрать для чего нужен сей странный артефакт.

Белый лис издал какой-то странный звук, и мне только оставалось догадываться, что таким образом он мне поддакнул. Эх, жаль, что мне всё равно придётся доставить фамильяра ведьме.

– Это? – Эля дотронулась к странной конструкции. – Это очки, они помогают мне лучше видеть. Кстати, странно, как я попала сюда, моё зрение немного ухудшилось.

– Очки? – удивлённо хмыкнул. – Какое нелепое название! Наши целители давно научились исправлять зрение при помощи магии. И стоит это сравнительно недорого.

Эля удивлённо посмотрела на меня, а затем сняла странное устройство с глаз, а затем неожиданно ойкнула.

– Что такое? – обеспокоенно поинтересовался, готовый кинуться на помощь в любое мгновение.

Белый лис от неожиданности поднялся на лапы, что-то мурлыкнул, наклонив голову на бок.

Вот ведь чертовщина какая-то!

– Да, оказывается, моё зрение не ухудшилось, а улучшилось! Я прекрасно вижу и без очков! – обрадованно взвизгнула Эля, готовая чуть ли не в пляс пуститься от радости.

Удивлённо вскинул левую бровь. Нет, мне определённо не понять человека, у которого неожиданно улучшилось зрение. Мне, волку, с острейшим зрением, вообще не понять землянку.

Тяжело вздохнул, наблюдая за радостью Эли, а затем, кивнул и поднялся с места:

– В общем, я сейчас в дом, подготовлю тебе спальное место, вы можете пока посекретничать. Плюс посмотрю, что можно полезного взять в дорогу. Тебе нужна какая-то сумка?

Эля коротко кивнула. Я видел в её глазах странное удивление и усмехнулся. Неужели, тоже считала, что волками движут только инстинкты, и они глупые?

Повёл плечами и ушёл в дом.

Спустя пару часов мы улеглись. Как и обещал, отдал единственное, но огромное спальное место девушкам. Белый лис по-королевски устроился на одной из подушек, презренно посмотрев на меня. Дожили! Мою волчью натуру осуждает даже какой-то зверёк. Я уже готов называть его "песец", а то действительно звучит, как ругательство.

Они уснули, а я долго ворочался на своём полене. Ну, вот уж никогда не думал, что приведу сюда девушку и лягу с ней не в одной кровати, а так бы обязательно сделал бы ещё одно спальное место. Друзей у меня не было, а развлекаться с ведьмочками и волчицами мне надоело ещё год назад. В чём смысл, если я не мог завести полноценную семью, а от случайных связей давно устал?!

Волчат заводить не хотелось, потому что знал, что их могла настичнуть моя участь, а ни один человек, ни одна ведьма не

согласилась бы родить ребёнка, потому что никогда не знаешь какой расы будет ребёнок.

Мне не спалось: мучали странные думы. Плюнул, поднялся и тихо подкрался к кровати. Некоторое время наблюдал за тихим и размеренным сном Эли. Неожиданно захотелось вот так, всю ночь простоять у края её кровати и защищать её сон. И не только сегодня. Каждую ночь.

Клок волос, выбившийся из её причёски, неудобно лёг на лицо. Надо бы завтра по пути раздобыть ей гребень. Аккуратно притронулся, убирая непослушную прядь. Её кожа оказалась гладкой, нежной, и я еле поборол в себе желание притронуться к ней губами.

Заметил, как песец на мгновение открыла глаз, а затем тут же закрыла, надеясь не быть пойманной. Вернулся к себе и кое-как улёгся. Интересно, выдаст ли меня Эле, или нет?!

Глава 11

Огромные успехи, достигаемые разумом посредством математики, естественно, возбуждают надежду, что если не сама математика, то во всяком случае ее метод достигнет успеха также и вне области величин, так как она сводит все свои понятия к созерцаниям, которые она может дать a priori и посредством которых она может, так сказать, овладеть

природой, тогда как чистая философия со своими дискурсивными априорными понятиями

стряпает учения о природе, не будучи в состоянии сделать реальность своих понятий a priori созерцательной и тем самым достоверной. К тому же у мастеров математического искусства

нет недостатка в уверенности в себе, да и общество возлагает большие надежды на их ловкость, лишь бы они попробовали взяться за это дело. Так как они вряд ли когда-либо философствовали по поводу своей математики (трудное дело!), то специфическое различие

между указанными двумя видами применения разума вообще не приходит им в голову. Ходячие, эмпирически применяемые правила, которые они заимствуют у обыденного разума, они считают аксиомами. Откуда же получают понятия пространства и времени, которыми они занимаются (как единственными первоначальными величинами), - этот

вопрос вовсе не беспокоит их, и вообще им кажется бесполезным исследовать происхождение чистых рассудочных понятий и вместе с тем сферу их применения; они довольствуются тем, что пользуются ими. Во всем этом они правы, если только они не выходят за указанные им границы, а именно за пределы природы. В противном случае они

незаметно переходят из области чувственности на непрочную почву чистых и даже трансцендентальных понятий (*instabilis tellus, innabilis unda*), где нельзя ни стоять, ни плавать, а можно только сделать несколько слабых шагов, от которых время не

сохраняет

ни малейшего следа, между тем как в математике они пролагают широкий путь, которым с

уверенностью могут идти также и отдаленнейшие поколения.

Так как мы считаем своим долгом точно и с уверенностью определить границы чистого разума в его трансцендентальном применении, между тем как такого рода стремление обладает той особенностью, что, несмотря на самые настойчивые и ясные предостережения, все еще надеются, пока окончательно не отказываются от своего намерения, проникнуть за

пределы опыта, в заманчивые области интеллектуального, -то необходимо отнять как бы последний якорь у богатой воображением надежды и показать, что следование математическому методу в этом роде знания не может дать никакой выгоды, разве только

то, что тем яснее откроются его собственные недостатки: хотя геометрия и философия подают друг другу руку в естествознании, тем не менее они совершенно отличны друг от

друга и потому не могут копировать методы друг у друга.

Основательность математики зиждется на дефинициях, аксиомах и демонстрациях. Я ограничусь указанием на то, что ничто из перечисленного в том значении, какое оно имеет

в математике, неприменимо в философии и не может быть предметом подражания, что геометр, пользуясь своим методом, может строить в философии лишь карточные домики, а

философ со своим методом может породить в математике лишь болтовню; между тем задача философии именно в том и состоит, чтобы определять свои границы, и даже математик, если только его талант от природы не ограничен и выходит за рамки своего предмета, не может отвергнуть предостережений философии или пренебречь ими.

1. О дефинициях. Давать дефиницию-это значит, собственно, как видно из самого термина, давать первоначальное и полное изложение понятия вещи в его границах. Согласно этим

требованиям, эмпирическое понятие не поддается дефиниции-оно может быть только объяснено. Действительно, так как в эмпирическом понятии мы имеем лишь некоторые признаки того или иного вида предметов чувств, то мы никогда не уверены в том, не мыслится ли под словом, обозначающим один и тот же предмет, в одном случае больше,

а в другом меньше признаков его. Так, одни могут подразумевать в понятии золото кроме веса, цвета и ковкости еще и то, что золото не ржавеет, а другие, быть может, ничего не знают об этом свойстве его. Мы пользуемся некоторыми признаками лишь до тех пор, пока

находим, что они достаточны для различения; новые же наблюдения заставляют устранять

одни признаки и прибавлять другие, так что понятие никогда не остается в определенных

границах. Было бы бесполезно давать дефиницию такого понятия, так как, например, если

речь идет о воде и ее свойствах, мы не останавливаемся на том, что подразумевается под

словом "вода", а приступаем к экспериментам, и слово с теми немногими признаками, которые мы связываем с ним, оказывается только обозначением, но не понятием вещи, стало быть, даваемая здесь дефиниция понятия есть лишь определение слова. Во-вторых, понятия, данные а priori, например субстанция, причина, право, справедливость и т. д., строго говоря, также не поддаются дефиниции. Действительно, я могу быть уверенным в

том, что отчетливое представление о данном (еще смутном) понятии раскрыто полностью

лишь в том случае, если я знаю, что оно адекватно предмету. Но так как понятие предмета, как оно дано, может содержать в себе много неясных представлений, которые мы упускаем

из виду при анализе, хотя всегда используем на практике, то полнота анализа моего понятия

всегда остается сомнительной и только на основании многих подтверждающих примеров

может сделаться предположительно, но никогда не аподиктически достоверной. Вместо термина дефиниция я бы лучше пользовался более осторожным термином экспозиция, и

под этим названием критик может до известной степени допустить дефиницию, сохраняя в

то же время сомнения относительно ее полноты. Итак, если ни эмпирически, ни а priori данные понятия не поддаются дефиниции, то остаются лишь произвольно мыслимые понятия, на которых можно попытаться проделать этот фокус. В этом случае я всегда могу

дать дефиницию своего понятия; в самом деле, я должен ведь знать, что именно я хотел мыслить, так как я сам умышленно образовал понятие и оно не дано мне ни природой рассудка, ни опытом; однако при этом я не могу сказать, что таким путем я дал дефиницию

действительного предмета. В самом деле, если понятие зависит от эмпирических условий, как, например, понятие корабельных часов, то предмет и возможность его еще не даны этим

произвольным понятием; из своего понятия я не знаю даже, соответствует ли ему вообще

предмет, и мое объяснение скорее может называться декларацией (моего замысла), чем дефиницией предмета. Таким образом, доступными дефиниции остаются только понятия, содержащие в себе произвольный синтез, который может быть конструирован а priori; стало

быть, только математика имеет дефиниции. Действительно, предмет, который она мыслит, показан ею также а priori в созерцании, и этот предмет, несомненно, не может содержать в

себе ни больше, ни меньше, чем понятие, так как понятие о предмете дается здесь дефиницией первоначально, т. е. так, что дефиниция ниоткуда не выводится. Немецкий язык имеет для понятий *expositio*, *explicatio*, *declaratio* и *definitio* только один термин-*Erklärung*; поэтому мы должны несколько отступить от строгости требования, так как

МЫ

отказали философским объяснениям в почетном имени дефиниций и хотим свести все это

замечание к тому, что философские дефиниции осуществляются только в виде экспозиции

данных нам понятий, а математические - в виде конструирования первоначально созданных

понятий; первые осуществляются лишь аналитически, путем расчленения (завершенность которого не обладает аподиктической достоверностью), а вторые-синтетически; следовательно, математические дефиниции создают само понятие, а философские -только объясняют его. Отсюда следует:

а) что в философии нельзя, подражая математике, начинать с дефиниций, разве только в виде попытки. В самом деле, так как дефиниция есть расчленение данных понятий, то эти понятия, хотя еще и смутно, предваряют [другие], и неполная экспозиция предшествует полной, причем из немногих признаков, извлеченных нами из неполного еще расчленения, мы уже многое можем вывести раньше, чем придем к полной экспозиции, т. е. к дефиниции; словом, в философии дефиниция со всей ее определенностью и ясностью должна скорее завершать труд, чем начинать его. Наоборот, в математике до дефиниции мы не имеем никакого понятия, так как оно только дается дефиницией; следовательно, математика должна и всегда может начинать с дефиниций.

б) Математические дефиниции никогда не могут быть ошибочными. Действительно, так как в математике понятие впервые дается дефиницией, то оно содержит в себе именно то, что указывается в нем дефиницией. Но хотя по содержанию в ней не может быть ничего неправильного, тем не менее иногда, правда лишь изредка, она может иметь пробел в форме (в которую она облакается), а именно в отношении точности. Так, общепринятая дефиниция

окружности как кривой линии, все точки которой находятся на одинаковом расстоянии от одной и той же точки (от центра), заключает в себе тот недостаток, что в ней без всякой нужды введено определение кривизны. В самом деле, должна быть особая, выводимая из дефиниции и легко доказуемая теорема о том, что всякая линия, все точки которой находятся на одинаковом расстоянии от одной и той же точки, есть кривая (ни одна часть ее не есть прямая). Аналитические дефиниции, наоборот, могут заключать в себе самые разнообразные ошибки или потому, что вносят признаки, в действительности не содержащиеся в понятии, или потому, что им недостает полноты, составляющей суть дефиниции, так как мы не можем быть вполне уверены в завершенности своего расчленения. Поэтому философия не может подражать методу математики в построении дефиниций.

Глава 12

2. Об аксиомах. Аксиомы суть априорные синтетические основоположения, поскольку они непосредственно достоверны. Понятие нельзя синтетически и тем не менее непосредственно связать с другим понятием, так как для того, чтобы иметь

ВОЗМОЖНОСТЬ

выйти за пределы понятия, нужно иметь какое-то третье, опосредствующее знание. А так как философия есть только познание разумом согласно понятиям, то в ней нельзя найти ни одного основоположения, которое заслуживало бы названия аксиомы. Наоборот, математика может иметь аксиомы, так как посредством конструирования понятий она может в созерцании предмета а priori и непосредственно связать его предикаты, как, например, [в утверждении], что три точки всегда лежат в одной плоскости. Синтетическое же основоположение из одних лишь понятий, например утверждение, что все, что происходит, имеет причину, никогда не может быть непосредственно достоверным, так как я вынужден искать что-то третье, а именно условие временного определения в опыте, и не могу познать такое основоположение прямо, непосредственно из одних лишь понятий. Следовательно, дискурсивные основоположения-это совсем не то, что интуитивные, т. е.

что аксиомы. Первые всегда нуждаются еще в дедукции, тогда как вторые вполне могут обойтись без нее; и так как именно поэтому интуитивные основоположения наглядны, философские же основоположения, несмотря на всю свою достоверность, никогда не могут претендовать на наглядность, то синтетические положения чистого и трансцендентального разума бесконечно далеки от того, чтобы быть столь же очевидными (как это настоячиво

утверждают), как положение дважды два четыре. Правда, в аналитике, приводя таблицу основоположений чистого рассудка, я упоминал также о некоторых аксиомах созерцания; однако указанное там основоположение само не есть аксиома, а служит только для того, чтобы указать принцип возможности аксиом вообще, и само было лишь основоположением, исходящим из понятий. Действительно, в трансцендентальной философии даже возможность математики должна быть разъяснена. Итак, философия не

имеет никаких аксиом и никогда не может предписывать столь безоговорочно свои основоположения а priori, а должна стараться обосновать свое право на них посредством основательной дедукции.

3. О демонстрациях. Только аподиктические доказательства, поскольку они интуитивны, могут называться демонстрациями. Опыт показывает нам, что существует, однако из него

мы не узнаем, что оно не может быть иным. Поэтому эмпирические доводы не могут дать аподиктическое доказательство. А из априорных понятий (в дискурсивном знании) никогда не может возникнуть наглядная достоверность, т. е. очевидность, хотя бы суждение и было вообще-то аподиктически достоверным. Следовательно, только в математике имеются

демонстрации, так как она выводит свои знания не из понятий, а из конструирования их, т.

е. из созерцания, которое может быть дано a priori соответственно понятиям. Даже действия

алгебры с уравнениями, из которых она посредством редукции получает истину вместе с

доказательством, представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование

с помощью символов, в котором понятия, в особенности понятия об отношении между величинами, выражены в созерцании знаками, и, таким образом, не говоря уже об эвристическом [значении этого метода], все выводы гарантированы от ошибок тем, что каждый из них показан наглядно. Философское же познание неизбежно лишено этого преимущества, т а к к а к е м у приходится рассматривать общее всегда i n abstracto (посредством понятий), тогда как математика может исследовать общее i n concrete (в единичном созерцании) и тем не менее с помощью чистого представления a priori, причем

всякая ошибка становится очевидной. Поэтому первый вид доказательств я предпочел бы

называть акроаматическими (дискурсивными) доказательствами, так как они ведутся только посредством слов (предмета в мышлении), а не демонстрациями, которые, как видно

из самого термина, развиваются в созерцании предмета.

Из всего этого следует, что природе философии, особенно в сфере чистого разума, вовсе не

подобаает упорствовать в догматизме и украшать себя титулами и знаками отличия математики, к ордену которой она не принадлежит, хотя имеет основание надеяться на родственное единение с ней. Такие пустые притязания никогда не могут быть осуществлены в ней и скорее мешают ее цели раскрыть иллюзии разума, не видящего своих

границ, и достаточным разъяснением наших понятий низвести самомнение спекуляции до

скромного, но основательного самопознания. Следовательно, в своих трансцендентальных

попытках разум не будет в состоянии смотреть вперед так уверенно, как если бы пройденный им путь совершенно прямо вел к цели, и на положенные в основу посылки он

не может опираться так решительно, чтобы у него не было надобности часто оглядываться

назад и обращать внимание на то, не обнаружили ли в процессе умозаключения ошибки, которые были упущены в принципах и заставляют или точнее определить принципы, или

совершенно изменить их.

Все аподиктические положения (как полученные путем доказательства, так и непосредственно достоверные) я делю на догмы и матемы. Синтетические положения, прямо полученные из понятий, суть догмы, а синтетические положения, полученные путем

конструирования понятий, суть матемы. Аналитические суждения не дают нам, собственно, большего знания о предмете, чем то, которое содержится уже в нашем понятии о нем, так

как они не расширяют знания за пределы понятия субъекта, а только разъясняют это понятие. Потому они и не могут в собственном смысле слова называться догмами (этот термин можно, пожалуй, перевести словами установленное положение). А из упомянутых

двух видов априорных синтетических положений, согласно общепринятому словоупотреблению, могут так называться те, что принадлежат только к философскому знанию, и вряд ли можно назвать догмами положения арифметики или геометрии.

Следовательно, наше объяснение, что догматическими могут называться только суждения, основанные на понятиях, а не на конструировании понятий, подтверждается этим словоупотреблением.

Весь чистый разум в своем лишь спекулятивном применении не содержит ни одного синтетического суждения, непосредственно основанного на понятиях. Действительно, посредством идей он не способен, как мы показали, создать ни одного синтетического суждения, которое имело бы объективную значимость; а посредством рассудочных понятий он создает, правда, надежные основоположения, однако не прямо из понятий, а всегда лишь косвенно, через отношение этих понятий к чему-то совершенно случайному, а

именно к возможному опыту; если предполагается опыт (нечто как предмет возможного опыта), то они, конечно, аподиктически достоверны, но сами по себе (прямо) они даже не

могут быть познаны a priori. Так, положение все происходящее имеет причину никто не может как следует усмотреть из одних этих данных понятий. Поэтому оно не есть догма, хотя с другой точки зрения, а именно в единственной сфере своего возможного применения, т. е. в сфере опыта, оно вполне может быть доказано аподиктически. Но, хотя его и должно

доказать, оно называется основоположением (Grundsatz), а не теоремой (Lehrsatz), так как

оно обладает тем особенным свойством, что только оно делает возможным само основание

своего доказательства, а именно опыт, и всегда должно предполагаться при нем.

Если в спекулятивном применении чистого разума нет никаких догм также и по содержанию, то всякий догматический метод, заимствован ли он из математики или изобретен самостоятельно, сам по себе непригоден для него. Действительно, он только скрывает ошибки и заблуждения и обманывает философию, подлинная цель которой состоит в том, чтобы проливать самый ясный свет на все шаги разума. Тем не менее метод

[философии] всегда может быть систематическим. Действительно, наш разум (субъективно) сам есть система, однако в своем чистом применении, посредством одних

лишь понятий, он есть лишь система исследования, исходящая из основоположений о единстве, материал для которого может быть дан только опытом. Но о собственном методе

трансцендентальной философии здесь ничего нельзя сказать, так как мы занимаемся только

критикой своих способностей, дабы узнать, можем ли мы вообще строить и как высоко мы можем возвести здание из имеющегося у нас материала (из чистых априорных понятий).

Глава 13

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Дисциплина чистого разума в его полемическом применении

Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не

может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших

подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что

имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизирующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснения налагать свое veto.

Но хотя разум никогда не может уклониться от критики, он не всегда имеет основание опасаться ее. В своем догматическом (не математическом) применении чистый разум

не настолько отдает себе отчет в самом точном соблюдении своих высших законов, чтобы выступать перед критическим оком высшего и творящего суд разума без боязни и

сохраняя свои притязания на догматический авторитет.

Но все обстоит иначе, когда он имеет дело не с цензурой судьи, а с притязаниями своего согражданина и должен только защищаться против них. Действительно, эти притязания тоже хотят быть догматическими, если не в виде утверждения, как первые, то в виде отрицания, и потому здесь имеет место оправдание, ограждающее от всяких опасностей

и дающее право на владение, которое может не опасаться чужих притязаний, хотя само оно

не может быть в достаточной степени доказано.

Под полемическим применением чистого разума я понимаю защиту его положений против

догматического отрицания их. Здесь дело не в том, что его утверждения, быть может, также

ложны, а только в том, что никто не может с аподиктической достоверностью (или хотя бы

только с большей вероятностью) утверждать противоположное. Ведь мы владеем чем-то не

по чьей-либо милости, если, имея, правда, недостаточно прав на это, мы все же совершенно

уверены, что никто не может доказать незаконность нашего владения.

Есть нечто печальное и удручающее в том, что вообще существует антитетика чистого разума и что разум, высшее судилище для [решения] всех споров, вынужден вступать в спор с самим собой. Выше мы имели, правда, перед собой такую мнимую антитетику,

но

оказалось, что она основывается на недоразумении, возникшем оттого, что, согласно распространенному предрассудку, явления принимались за вещи сами по себе и затем выставлялось требование абсолютной полноты их синтеза в той или другой форме (которая, однако, и в той и в другой форме одинаково была невозможна), чего, однако, вовсе

нельзя

ожидать от явлений. Следовательно, в этом случае не было никакого действительного противоречия разума с самим собой в утверждениях ряд явлений, которые даны сами по себе, имеет абсолютно первое начало и этот ряд существует абсолютно и сам по себе,

без

всякого начала; действительно, оба положения совместимы, так как явления по своему существованию (как явления) сами по себе суть ничто, т. е. суть нечто противоречивое,

и

потому допущение их, естественно, влечет за собой противоречивые выводы.

Но мы не можем сослаться на подобное недоразумение и таким образом улаживать

спор

разума, когда, например, теист утверждает, что высшая сущность есть, а атеист - что высшей

сущности нет, или если в психологии одни утверждают, что все мыслящее обладает абсолютным постоянным единством, следовательно, отличается от всякого преходящего материального единства, а другие утверждают, наоборот, что душа не есть

нематериальное

единство и не может быть изъята из сферы бренного. Действительно, в этих случаях предмет обсуждения свободен от всего постороннего, противоречащего его природе, и рассудок имеет здесь дело только с вещами самими по себе, а не с явлениями.

Следовательно, здесь должно было бы быть настоящее противоречие, если бы только чистый разум мог найти в пользу отрицания нечто близкое основанию утверждения; в самом деле, что касается критики доводов догматического утверждения, то она может

быть

допущена без отказа от этих положений, так как все же в их пользу говорят интересы разума, между тем как противник не может сослаться на эти интересы.

Выдающиеся и вдумчивые люди (например, Зульцер), чувствуя слабость прежних доказательств, часто выражали надежду, что со временем будут еще изобретены

очевидные

демонстрации двух кардинальных положений нашего чистого разума: есть Бог, есть загробная жизнь. Я с этим не согласен, скорее я уверен, что этого никогда не случится.

Действительно, откуда бы взял разум основания для таких синтетических утверждений, которые не касаются предметов опыта и его внутренней возможности? Но с другой

стороны, аподиктически достоверно, что нет и не будет человека, который мог бы высказать противоположные утверждения с какой-либо вероятностью, а тем более догматически. Действительно, так как он мог бы доказать это только с помощью

чистого

разума, то он должен был бы взять на себя задачу доказать, что высшая сущность и мыслящий в нас субъект как чистая мысль (Intelligenz) невозможны. Но откуда же он

брал

бы знания, которые дали бы ему право судить таким образом, синтетически, о вещах за пределами всякого возможного опыта? Поэтому мы можем не беспокоиться, что кто-то когда-то докажет нам противоположное; следовательно, нам вовсе не нужно

придумывать

искусные доказательства, и мы всегда можем принять те положения, которые вполне согласуются со спекулятивным интересом нашего разума в эмпирическом применении

и, сверх того, служат единственным средством для соединения его с практическим интересом.

Для противника (которого следует рассматривать здесь не только как критика) у нас всегда

в запасе поп liquet, которое неизбежно должно сбить его с юлку, тогда как мы не мешаем

ему обратить это замечание против нас, так как у нас в резерве всегда есть субъективная максима разума, которой недостает противнику, и под ее защитой мы можем спокойно

и

равнодушно смотреть на все его холостые выстрелы.

Таким образом, собственно, никакой антитетики чистого разума нет. Действительно, единственной ареной борьбы могла бы быть для него чистая теология и чистая психология; но эта почва не удерживает ни одного ратника в полной амуниции и с оружием, которого следовало бы бояться. Он может выступать только с насмешками и хвастовством, которые

можно осмеять как детскую забаву. Это утешительное наблюдение вновь дает мужество разуму; иначе на что же он мог бы полагаться, если бы, призванный один устранять все заблуждения, он сам в себе был раздвоен, не имея надежды на мир и спокойное

обладание

[истиной]?

Все устроенное самой природой пригодно для какой-нибудь цели. Даже яды служат для того, чтобы преодолевать другие яды, зарождающиеся в самих соках нашего тела, и

потому

должны находиться в полной коллекции лекарственных средств (в аптеке). Возражения против уверенности и самомнения нашего чисто спекулятивного разума даны самой природой этого разума и, следовательно, должны иметь полезное назначение и цель, которой не следует пренебрегать. Почему некоторые предметы, хотя и связанные с нашими высшими интересами, поставлены провидением столь высоко, что нам дозволено

только

находить их в неясном восприятии, вызывающем в нас самих сомнения, отчего исследующий взор не столько удовлетворяется, сколько раздражается? Полезно ли отваживаться на дерзкие определения, - при такой перспективе это по меньшей мере сомнительно, быть может, даже вредно. Но всегда и без всякого сомнения полезно предоставить пытливому и испытующему разуму полную свободу, дабы он беспрепятственно мог обеспечивать свои интересы, чему способствует и то, что он

ограничивает свои познания, и то, что он расширяет их, между тем как интересы его всякий

раз страдают, когда вмешивается чужая рука, чтобы свернуть его с естественного для него

пути к навязанным ему целям.

Поэтому предоставьте вашему противнику говорить только разумное и побивайте его только оружием разума. Что же касается добра (практического интереса), не беспокойтесь

о нем, так как в чисто спекулятивном споре оно вовсе не замешано. Тогда спор обнаружит

лишь некоторую антиномию разума, которая, коренясь в его природе, необходимо должна

быть выслушана и исследована. Спор развивает антиномию, рассматривая ее предмет с двух сторон и исправляя ее суждение тем, что ограничивает это суждение. Спорным оказывается здесь не предмет, а тон. Действительно, на вашу долю остается еще достаточно, чтобы говорить языком твердой веры, оправдываемым перед самым строгим

разумом, хотя вам и приходится покинуть язык знания.

Если бы спросить хладнокровного, как бы созданного для уравновешенных суждений Давида Юма: что побудило вас подорвать старательно подобранными сомнениями столь

утешительное и полезное для человека убеждение в том, что у его разума достаточно пронизательности для обоснования и определенного понимания высшей сущности? -то он

ответил бы: ничего, кроме намерения продвинуть разум в его самопознании и кроме некоторого недовольства насилием, производимым над разумом, когда им хвастаются и вместе с тем мешают ему искренне признать свои слабости, открывающиеся ему при проверке самого себя. Но задайте вопрос Пристли, преданному одним только принципам

эмпирического

применения

разума

и

питающему

отвращение

ко

всякой

трансцендентальной спекуляции, что его побудило подрывать свободу и бессмертие нашей

души (надежда на загробную жизнь есть у него лишь ожидание чуда воскресения), эти основы всякой религии, и он, сам будучи благочестивым и ревностным проповедником религии, сошлется лишь на интерес разума, которому мы наносим ущерб, если хотим изъять некоторые предметы и из сферы законов материальной природы, единственной, которую мы можем точно познать и определить. Было бы, по-видимому, несправедливо поносить этого мыслителя, умевшего соединить свое парадоксальное утверждение с

целями религии, и оскорблять благонамеренного человека за то, что он не может ориентироваться, как только покидает область естествознания. Но такое же благосклонное

отношение должно выпасть также и на долю не менее благомыслящего и по всему нравственному характеру безупречного Юма, который не может отказаться от своих отвлеченных спекуляций, так как он совершенно правильно полагает, что предмет их находится вне пределов естествознания, в сфере чистых идей.

Что же нужно сделать здесь, в особенности в виду опасности, которая, как кажется, грозит

общему благу? Нет. более естественного и более справедливого решения, чем то, какое вам

предстоит сделать по этому вопросу. Предоставьте этим людям делать свое дело; если они

обнаружат талант, если они произведут глубокие и новые исследования, одним словом, если только они будут говорить разумное, то разум от этого всегда выиграет. Если же вы хватаетесь за другие средства, кроме средств непринужденного разума, если вы кричите о

государственной измене, если вы созываете, как будто для тушения пожара, простых людей, ничего не понимающих в столь тонких вопросах, - то вы ставите себя в смешное положение. Действительно, речь идет здесь не о том, что полезно или вредно общему благу, а только о том, как далеко может пойти разум в своей отвлекающей от всякого интереса

спекуляции, и о том, можно ли на нес сколько-нибудь рассчитывать или лучше совсем отказаться от нее в пользу практического. Таким образом, вместо того чтобы размахивать

мечом, лучше спокойно присматривайтесь из безопасного убежища критики к этому спору, который для борющихся утомителен, а вас развлекает и при несомненно бескровном исходе

должен быть полезным для ваших взглядов. Было бы ведь нелепо ожидать от разума разъяснений и в то же время заведомо предписывать ему, на какую сторону он непременно

должен стать. К тому же разум уже самопроизвольно до такой степени укрощается и удерживается в границах самим же разумом, что вам нет нужды призывать стражу, чтобы

противопоставить общественную силу той стороне, перевес которой кажется вам опасным.

В этой диалектике не бывает побед, которые давали бы вам повод беспокоиться.

Глава 14

Разум даже нуждается в таком споре, и было бы желательно, чтобы этот спор велся своевременно и публично, пользуясь неограниченной свободой. Тем раньше в таком случае

развились бы зрелая критика, при появлении которой все эти столкновения сами собой должны исчезнуть, т а к к а к спорящие поймут свое ослепление и предрассудки, разъединявшие их.

В человеческой природе есть некоторая порочность, которая в конце концов, как и все

исходящее из природы, должна содержать в себе задатки к добрым целям; я говорю о склонности [человека] скрывать свои настоящие чувства и выставлять напоказ другие, считающиеся благородными и похвальными. Без сомнения, благодаря этой склонности скрывать свою природу и придавать себе лучший вид люди не только цивилизовались, но

и постепенно в известной степени морализировались, так как, не будучи в состоянии сорвать маску благопристойности, честности и благонравия, всякий находил для себя школу для совершенствования в мнимых примерах добра, которые он видел среди окружающих. Однако эта склонность показывать себя лучше, чем на самом деле, и высказывать убеждения, которых в действительности нет, служит только предварительно

для того, чтобы вывести человека из грубости и заставить его сначала по крайней мере усвоить манеры добра, известного ему, а затем, когда правильные основоположения уже развились и вошли в образ мышления, эта лживость должна быть постепенно искоренена, потому что иначе она развращает душу и не дает добрым чувствам подняться из-под сорной

травы красивой внешности.

Мне жаль, что ту же самую порочность, притворство и лицемерие я наблюдаю даже в проявлениях спекулятивного способа мышления, хотя здесь люди встречают гораздо меньше препятствий высказывать искренне и откровенно, как и подобает, свои взгляды и

не имеют никаких выгод поступать иначе. В самом деле, что же может быть вреднее для познания, как сообщать друг другу даже мысли извращенно, скрывать испытываемые нами

сомнения в собственных наших утверждениях или придавать видимость очевидности доводам, которые не удовлетворяют нас самих? Но пока эти тайные козни имеют своим источником только личное тщеславие человека (что нередко имеет место в спекулятивных

суждениях, не представляющих особенного интереса и нелегко доказуемых с аподиктической достоверностью), их публичному одобрению противостоит тщеславие других людей, и в конце концов результат получается такой же какой был бы достигнут, правда, значительно раньше, при самых благородных чувствах и искренности. Но в тех случаях когда простые люди полагают, что хитроумные софисты замышляют не более и не

менее как подкоп под самые основы общественного благополучия, им кажется не только

умным, и позволительным и даже похвальным помогать добродетели хотя бы мнимыми доводами, а не оставлять предполагаемому противнику добра даже и тех преимуществ, которые появились бы у него, если бы мы умили свой тон до степени лит практического убеждения и признались, что у нас нет спекулятивной и аподиктической достоверности. Однако мне дум; что труднее всего согласовать хитрость, притворство с намерением отстоять доброе дело. Чтобы при взвешивании доводов разума в чистой спекуляции все было честное самое меньшее, чего можно требовать. Но если бы можно твердо рассчитывать хотя бы на это меньшее, то спор спекулятивного разума по поводу важных вопросов о Боге, бессмертии (души) и свободе был бы или давно решен, или близок к решению. Так

нередко

благородные чувства обратно пропорциональны достоинству самого дела, и это дело, быть

может, имеет больше искренних и честных противников, чем защитников.

Итак, допуская, что есть читатели, которые не хотят защищать правое дело неправыми путями, я считаю, согласно основоположениям нашей критики, решенным, что, когда мы

обращаем внимание не на то, что происходит, а на то, что по справедливости должно было

бы происходить, не должно быть никакой полемики чистого разума. В самом деле, как могут два человека вести спор о вещи, реальность которой ни один из них не может показать в действительном или хотя бы только возможном опыте, о вещи, которую они вынашивают в себе лишь как идею, стараясь добыть из нее нечто большее, чем идея, а именно действительность самого предмета? Какими способами могли бы они

выпутаться

из спора, если ни один из них не может даже сделать свои положения (Sache) понятными и

достоверными, а может только нападать на положения своего противника и опровергать

их? Такова ведь судьба всех утверждений чистого разума; так как они выходят за пределы

условий всякого возможного опыта, вне которых нельзя найти никакого подтверждения истины, но в то же время вынуждены пользоваться законами рассудка, которые предназначены только для эмпирического применения и без которых, однако, нельзя сделать ни одного шага в синтетическом мышлении, то они постоянно открывают противнику свои слабые стороны и каждый может использовать слабость своего противника.

Критику чистого разума можно рассматривать как настоящее судилище для всех его споров; действительно, в эти споры, непосредственно касающиеся объектов, она не вмешивается, а предназначена для того, чтобы определить права разума вообще и судить

о

них по основоположениям его первой инстанции.

Без критики разум находится как бы в естественном состоянии и может отстаивать свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством войны.

Наоборот, критика, заимствуя в ее решениях и в основных правилах ее собственного установления, авторитет которого не может быть подвергнут сомнению, создает нам спокойствие

правового состояния, при котором надлежит вести наши споры не иначе как в виде процесса. В естественном состоянии конец спору кладет победа, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешавшимся в дело начальством; в правовом же состоянии дело кончается приговором, который, проникая здесь в самый источник споров, должен обеспечить вечный мир. Сами

бесконечные споры чисто догматического разума побуждают в конце концов искать спокойствия в какой-нибудь критике этого разума и в законодательстве,

основывающемся

на ней. Так, Гоббс утверждал, что естественное состояние есть состояние несправедливости

и насилия и совершенно необходимо покинуть его, чтобы подчиниться силе закона, который единственно ограничивает нашу свободу так, что она может существовать в согласии со свободой всякого другого и тем самым с общим благом.

К этой свободе относится также и свобода высказывать свои мысли и сомнения, которых

не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения и не подвергаться за это обвинениям как беспокойный и опасный [для общества] гражданин. Эта свобода вытекает уже из коренных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого общечеловеческого разума, в котором всякий имеет голос; и так как от этого разума зависит всякое улучшение, какое возможно в нашем состоянии, то это право священо и никто не смеет ограничивать его. Да и неумно кричать об опасности тех или

иных смелых утверждений или дерзновенных нападок на взгляды, одобряемые большей и

лучшей частью простых людей: ведь это значит придавать подобным утверждениям такое

значение, какого они вовсе не имеют. Когда я слышу, что какой-нибудь выдающийся ум старается опровергнуть свободу человеческой воли, надежду на загробную жизнь и бытие

Бога, то я жадно стремлюсь прочитать [его] книгу, так как ожидаю, что благодаря его таланту мои знания расширятся. Я заранее уже совершенно уверен, что он не решит своей

задачи, не потому, что я воображаю, будто я уже обладаю неопровержимыми доказательствами в пользу этих важных положений, а потому, что трансцендентальная критика, открывая мне все ресурсы нашего чистого разума, полностью убедила меня в том, что, так же как разум совершенно недостаточен для обоснования утвердительных положений в этой области, точно так же и еще в меньшей степени он не способен дать отрицательный ответ на эти вопросы. Действительно, откуда же так называемый вольнодумец может заимствовать, например, свое знание, что высший существности нет?

Это положение лежит вне сферы возможного опыта и потому также за пределами всякого человеческого познания. Догматического защитника доброго дела против этого врага я бы

вовсе не стал читать, так как я заранее знаю, что он будет нападать на мнимые доводы противника лишь для того, чтобы расчистить путь своим доводам, кроме того, обычная иллюзия не дает столько материала для новых замечаний, сколько необыкновенная и остроумно придуманная. Противник же религии, будучи по-своему догматиком, мог бы дать хорошее упражнение для моей критики и послужить поводом к исправлению некоторых ее основоположений, причем у меня нет никаких оснований опасаться его.

Но не следует ли по крайней мере предостерегать от подобных сочинений молодежь, которая доверена академическому обучению, и удерживать ее от раннего знакомства со столь опасными положениями, пока ее способность суждения не созрела или, вернее,

пока

учение, которое желают втолковать ей, не укоренилось в ней настолько прочно, чтобы твердо противостоять всяким противоположным убеждениям, откуда бы они ни исходили?

Если бы в вопросах чистого разума приходилось навсегда оставаться при догматическом

методе и если бы опровержение мнений противника должно было, собственно, быть полемическим, т. е. если бы вступали в бой, вооружась доводами в пользу противоположных утверждений, то в таком случае, конечно, было бы чрезвычайно полезно

для данного момента, хотя вместе с тем напрасно и бесплодно для будущего времени, взять

ненадолго под опеку разум молодежи и охранять его по крайней мере в этот период от искушений. Но если впоследствии любопытство или мода века даст ей в руки подобные сочинения, устоят ли тогда эти юношеские убеждения? Тот, кто приносит с собой только

догматическое оружие для отражения нападков со стороны противника и не умеет развернуть скрытую диалектику, присущую ему не менее, чем противнику, видит, как сталкиваются мнимые доводы, имеющие то преимущество, что они новые, и противоположные им мнимые доводы, утратившие уже это преимущество и скорее возбуждающие подозрение в том, что они злоупотребляли легковерием молодости.

Тогда

юноше кажется, будто лучшее средство доказать, что он вышел из детского возраста, - это

пренебречь такими доброжелательными предостережениями, и, привыкнув к догматизму, он жадными глотками пьет яд, догматически разрушающий его основоположения.

Глава 15

В академическом обучении должно происходить нечто прямо противоположное тому, что

здесь рекомендуется, но, разумеется, лишь при условии основательного обучения критике

чистого разума. Действительно, чтобы как можно раньше применить к делу ее принципы и

показать достаточность их даже при величайшей диалектической видимости, крайне необходимо направить все столь страшные для догматики нападки против хотя и слабого, но просвещенного критикой разума ученика и заставить его попытаться проверить неосновательные убеждения противника шаг за шагом с помощью основоположений критики. Ему нетрудно будет рассеять их как дым, и, таким образом, он рано почувствует

свою силу полностью предохранять себя от подобных вредных иллюзий, которые в конце

концов должны потерять для него всякую притягательность. Правда, те же удары, которые

разрушают здание противника, должны быть столь же губительными и для его

собственных

спекулятивных строений, если только он задумает возвести их; тем не менее он может вовсе

не беспокоиться об этом: ему не нужно жить в них, так как перед ним открывается вид на

практическое поприще, где он с полным основанием может надеяться найти более твердую

почву, дабы на ней воздвигнуть свою разумную и благотворную систему.

Таким образом, в сфере чистого разума не бывает настоящей полемики. Обе стороны толкут

воду в ступе и дерутся со своими тенями, так как они выходят за пределы природы, туда, где для их догматических уловок нет ничего, что можно было бы схватить и удержать. Они

могут бороться сколько угодно; тени, разрубаемые ими, мгновенно срastaются вновь, как

герои в Валгалле, чтобы опять развлекаться бескровными битвами.

Однако чистый разум не имеет также дозволенного скептического применения, которое можно было бы назвать основоположением о нейтральности при всех его спорах.

Подстрекать разум против самого себя, доставлять оружие обеим его сторонам и затем спокойно и с насмешкой наблюдать их разгоряченную борьбу-это с догматической

точки

зрения есть неблагоприятное занятие и проявление злорадства и коварства. Но если мы замечаем непреодолимое ослепление и высокомерие умствующих людей, не желающее

считаться ни с какой критикой, то у нас действительно нет иного средства, как

противопоставить хвастовству одной стороны другое хвастовство, опирающееся на точно

такие же права, дабы противодействием врага по крайней мере привести разум в замешательство, вызвать у него некоторое сомнение насчет его притязаний и заставить

его

выслушать критику. Но попытка оставить его навсегда при этих сомнениях и намереваться

рекомендовать убеждение и признание в своем незнании не только как целебное средство

против догматического самомнения, но и как способ закончить спор разума с самим собой

была бы безуспешна и никак не вела бы к успокоению разума; она может быть только средством пробуждения разума от его сладкого догматического сна, дабы подвергнуть

его

состояние более тщательному исследованию. Но этот скептический прием избавить себя от

скучного занятия разума кажется как бы кратчайшим путем к достижению постоянного философского спокойствия; по крайней мере этим торным путем охотно идут те, кто надеется придать себе философский авторитет насмешливым пренебрежением ко всем исследованиям этого рода; поэтому я считаю необходимым обрисовать отличительные свойства этого способа мышления.

О невозможности скептического удовлетворения внутренне раздвоенного чистого

разума

Сознание своего неведения (если оно не познается как необходимое), вместо того чтобы положить конец нашим исследованиям, скорее побуждает к ним. Всякое неведение есть

или

незнание вещей, или незнание назначения и границ нашего познания. Если неведение случайно, то оно побуждает нас в первом случае к догматическому исследованию вещей (предметов), а во втором случае - к критическому исследованию границ нашего

возможного

познания. Если же наше неведение безусловно необходимо и потому освобождает нас

от

всякого дальнейшего исследования, то это можно установить не эмпирически, путем наблюдения, а только критически, путем отыскания первоисточников нашего познания. Следовательно, определение границ нашего разума можно произвести только соответственно априорным основаниям; то ограничение его, которое есть лишь неопределенное знание о никогда полностью не устранимом неведении, может быть установлено также и a posteriori, на основании того, что при всяком нашем знании все

еще

должно быть познано. Первый вид знания о своем неведении, возможного только посредством критики самого разума, есть, следовательно, наука, а второй вид знания о своем неведении есть не более как восприятие, о котором нельзя сказать, какие выводы

из

него можно сделать. Если я представляю себе поверхность Земли (согласно чувственной видимости) как тарелку, то я не могу знать, как далеко она простирается. Но опыт показывает мне, что, куда бы я ни пошел, я всегда вижу вокруг себя пространство, в

котором

я мог бы идти дальше; таким образом, я вижу ограниченность моего каждый раз действительного знания о Земле, но не границы всего возможного описания Земли. Но

если

я достиг уже знания того, что Земля есть шар и что ее поверхность есть поверхность шара, то я и из небольшой ее части, например из величины одного градуса, могу точно и по априорным принципам познать диаметр, а посредством него - и все границы Земли, т.

е. ее

поверхность; и, хотя я не имею сведений о предметах на этой поверхности, я знаю тем

не

менее длину ее окружности, величину и пределы.

Совокупность всех возможных предметов для нашего познания представляется нам в

виде

плоскости, которая имеет свой кажущийся горизонт, а именно то, что охватывает ее всю, и

называется э т о понятием разума о б абсолютной целокупности. Эмпирически достигнуть

всего этого в целом невозможно, а все попытки определить его a priori согласно некоторому

принципу были тщетны. Тем не менее все вопросы нашего чистого разума относятся к тому, что может находиться за пределами этого горизонта или по крайней мере на его

границе.

Знаменитый Давид Юм был одним из этих географов человеческого разума и надеялся полностью решить все эти вопросы тем, что вынес их за этот горизонт, которого, однако, он не в состоянии был определить. Он особенно занимался основоположением о причинности и совершенно правильно утверждал, что истинность его (не говоря уже об объективной значимости понятия действующей причины вообще) вовсе не опирается на какое-нибудь усмотрение, т. е. на априорное знание, и что поэтому значение упомянутому

закону придает вовсе не необходимость его, а только всеобщая применимость его в опыте

и возникающая отсюда субъективная необходимость, которую Юм называет привычкой. Из

неспособности нашего разума придавать этому основоположению применение, выходящее

за пределы всякого опыта, он заключал о несостоятельности всех притязаний разума вообще выйти за пределы эмпирического.

Подобный способ подвергать факты разума проверке и, по усмотрению, порицать их можно

назвать цензурой разума. Совершенно очевидно, что эта цензура неизбежно приводит к тому, что сомнению подвергается всякое трансцендентное применение основоположений.

Однако это лишь второй шаг, далеко еще не завершающий дела. Первый шаг в вопросах чистого разума, характеризующий детский возраст его, есть догматизм. Только что указанный второй шаг есть скептицизм; он свидетельствует об осмотрительности способности суждения, проходящей школу опыта. Однако необходим еще третий шаг, возможный лишь для вполне зрелой способности суждения, в основе которой лежат

твердые и испытанные с точки зрения их всеобщности максимы; этот шаг состоит в том, что не фактам разума, а самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности и пригодности к чистым априорным знаниям. Это не цензура, а критика разума, посредством которой не только угадываются, но доказываются на основе принципов не только пределы, а определенные границы разума, не одно лишь неведение в той или другой

области, а неведение во всех возможных вопросах определенного рода. Таким образом, скептицизм есть привал для человеческого разума, где он может обдумать свое догматическое странствование и набросать план местности, где он находится, чтобы избрать дальнейший свой путь с большей уверенностью, но это вовсе не место для постоянного пребывания; такая резиденция может быть там, где достигнута полная достоверность познания самих предметов или границ, в которых заключено все наше знание о предметах.

Наш разум не есть неопределимо далеко простирающаяся равнина, пределы которой известны лишь в общих чертах; скорее его следует сравнивать с шаром, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности (из природы априорных синтетических положений), и отсюда уже определить лить с точностью его содержание и границы. Вне этого шара (сферы опыта) для разума нет объектов; даже вопросы о такого

рода предполагаемых предметах касаются только субъективных принципов полного определения отношений, которые бывают между рассудочными понятиями в пределах этого шара.

Мы действительно обладаем априорными синтетическими знаниями, как это видно из основоположений рассудка, антиципирующих опыт. Тот, кто не в состоянии понять возможность их, может, правда, вначале сомневаться, действительно ли они присущи

нам a priori; но он еще не имеет права видеть в этом их невозможность, пользуясь только

силами рассудка, и признавать несостоятельными все шаги разума в этом направлении. Он может

только сказать: если бы мы усматривали их источник и подлинность, мы могли бы определить объем и границы нашего разума, а пока это не достигнуто, все утверждения

разума высказаны наугад. Именно таким образом было бы обосновано всеобщее

сомнение во всякой догматической философии, идущей своим путем без критики самого разума;

но этим не полагался бы еще предел такому движению разума вперед, если оно было бы

подготовлено и обеспечено лучшей закладкой основания. В самом деле, во-первых, все понятия и даже все вопросы, предлагаемые нам чистым разумом, находятся не в опыте,

а только в самом разуме, и потому должна существовать возможность решения и

понимания их, что касается их значимости или несостоятельности. Мы не имеем, во-вторых, права,

полагая, будто решение этих задач заложено в природе вещей, отклонять их и отказываться

от их дальнейшего исследования, ссылаясь на нашу неспособность; ведь один лишь разум

породил в своих недрах самые эти идеи, и потому он сам должен дать отчет об их

значении или диалектической видимости.

Всякая скептическая полемика, собственно, обращена только против сторонников догматизма, которые, не питая недоверия к своим первоначальным объективным

принципам, т. е. не подвергая их критике, с важным видом продолжают свой путь; цель такой полемики состоит лишь в том, чтобы расстроить планы догматиков и привести их

к самопознанию. Сама по себе в отношении того, что мы знаем и чего не можем знать, она

ровно ничего не значит. Все неудачные догматические попытки разума суть факты, которые

всегда полезно подвергать цензуре. Но отсюда нельзя делать вывод о надеждах разума на

большой успех в будущем и о его притязаниях на такой успех; поэтому одна лишь цензура

никогда не может привести к концу споры о правах человеческого разума. Так как Юм был, пожалуй, самым проницательным из всех скептиков и так как, без

сомнения, ничто так не повлияло на пробуждение основательного исследования разума, как его скептический метод, то полезно обрисовать, насколько это соответствует моей задаче, ход умозаключений и заблуждений этого проницательного и достойного философа, которые вначале все же напали на след истины.

Глава 16

Юм, возможно, догадывался, что в определенного рода суждениях мы выходим за пределы

нашего понятия о предмете, хотя никогда полностью не развил этой мысли. Такие суждения

я назвал синтетическими. Нет ничего затруднительного в том, каким образом я могу посредством опыта выйти из понятия, которое я имел раньше. Опыт сам есть синтез восприятия, обогащающий мое понятие, которое я имею с помощью такого восприятия, другими прибавляемыми понятиями. Но мы полагаем, что можем также а priori выйти за пределы нашего понятия и расширить свое знание. Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что по крайней мере может быть объектом

опыта, или даже с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении существования таких предметов, которых никогда не бывает в опыте.

Скептик

Юм не различал этих двух видов суждений, хотя и должен был сделать это, и считал такое

самообогащение понятий и, так сказать, самопорождение нашего рассудка (вместе с разумом) без оплодотворения опытом прямо невозможным; поэтому он считал все предполагаемые -априорные принципы их воображаемыми и находил, что они не более как

возникающая из опыта и его законов привычки следовательно, эмпирические, т. е. сами по себе случат правила, которым мы приписываем мнимую необходимость и всеобщность.

В

обоснование этого странного положения он ссылался на всеми признаваемое основоположение причины к действию. Так как никакая способность рассудка не может

вести нас от понятия чего-то одного к существованию чего-то другого, что было бы дано этим понятиям всеобщим и необходимым образом, то отсюда он считал возможным делать

вывод, что, кроме опыта, у нас нет ничего, что могло бы обогащать наши понятия и что давало бы право на такие! а priori саморасширяющиеся суждения. Что лучи солнца, освещающие воск, растопляют его, а глину делают более твердой, никакой рассудок не может угадать исходя из понятий, которые мы имели раньше об этих вещах, и тем более заключить об этом на основании законов, и только опыт может преподать нам такой закон.

В трансцендентальной же логике мы видели, что, хотя непосредственно мы никогда не можем выйти за пределы содержания данного нам понятия, тем не менее мы можем совершенно а priori, правда по отношению к чему-то третьему, а именно по отношению

к

возможному опыту, но все же а priori, познать закон связи вещей друг с другом. Поэтому если воск, бывший прежде твердым, тает, то я могу а priori узнать, что этому должно

было

предшествовать нечто такое (например, солнечная теплота), за чем оно последовало согласно постоянному закону, хотя без опыта я не мог бы определенно узнать а priori из действия о его причине или из причины о ее действии. Следовательно, Юм ошибочно заключал от случайности нашего определения согласно закону к случайности самого закона, и переход от понятия вещи к возможному опыту (совершающийся а priori и составляющий объективную реальность понятия) он смешал с синтезом предметов действительного опыта, который, конечно, всегда эмпиричен; тем самым принцип сродства, имеющий своим источником рассудок и устанавливающий необходимую связь, он превратил в правило ассоциации, которая встречается только в подражательном воображении и может представлять только случайные, а не объективные связи.

Но скептические заблуждения этого вообще-то чрезвычайно проницательного философа

возникли преимущественно из недостатка, общего у него со всеми догматиками, а именно

из того, что он не делал систематического обзора всех видов синтеза, производимого

рассудком а priori. Ибо тогда он нашел бы, например (других упоминать не будем), основоположение о постоянности как такое, которое, подобно основоположению о

причинности, антиципирует опыт. Тогда он мог бы начертить определенные границы также

и а priori расширяющемуся рассудку, и чистому разуму. Между тем он только суживает наш

рассудок, не определяя его границ, и вызывает недоверие ко всему, не давая определенного

знания о неизбежном для нас неведении; он подвергает цензуре некоторые основоположения рассудка, не подвергая критическому разбору все способности рассудка, и, отказывая ему в том, чего он действительно не может выполнить, Юм заходит слишком

далеко и оспаривает у него всякую способность расширяться а priori, хотя он и не дает оценки всей этой способности рассудка; поэтому с ним случается то, что губит всякий скептицизм, а именно его взгляды сами подвергаются сомнению, так как его возражения

основаны только на случайных фактах, а не на принципах, которые могли бы неизбежно привести к отказу от права на догматические утверждения.

Так как Юм не делает также различия между обоснованными требованиями рассудка и диалектическими притязаниями разума, против которых главным образом направлены его

нападки, то разум, характерные порывы которого ничуть не были при этом нарушены, а только встретили препятствие, чувствует, что путь для его расширения не закрыт и что его

никогда нельзя заставить полностью отказаться от своих попыток, хотя его то тут, то

там

беспокоят. Ведь для защиты против нападений вновь вооружаются и еще упрямее поднимают голову, чтобы добиться выполнения своих требований. Наоборот, полная оценка

всех наших способностей и возникающее отсюда убеждение в достоверности ограниченного владения и тщетности более высоких притязаний прекращают всякий спор

и побуждают мирно довольствоваться хотя и ограниченным, но бесспорным достоянием.

Для сторонника некритического догматизма, который не измерял сферы своего рассудка, стало быть, не определял границ своего возможного знания согласно принципам и потому

не знает заранее, чего он может достигнуть, а думает узнать это одними лишь попытками, такие скептические нападки не только опасны, но и губительны. Действительно, если он

споткнется хотя бы на одном утверждении, правильность которого он не может доказать, но иллюзорность которого он не может обнаружить на основании принципов, то подозрение падает на все другие его утверждения, как бы они ни были убедительны.

Таким образом, скептик оказывается наставником, заставляющим умствующего догматика

обращаться к здоровой критике рассудка и самого разума. Придя к этому, он может уже не

опасаться никаких нападок, так как он отличает тогда свое достояние от того, что целиком

находится за его пределами, на что он не претендует и из-за чего он не станет спорить. Таким образом, скептический метод сам по себе не дает, правда, удовлетворительного ответа на вопросы разума, но служит подготовительным упражнением, чтобы пробудить предусмотрительность разума и указать на основательные средства, которые могут гарантировать его законное владение.

ПЕРВОЙ ГЛАВЫ

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Дисциплина чистого разума в отношении гипотез

Критика нашего разума в конечном счете показывает нам, что чистым и спекулятивным применением разума мы, собственно, ничего не может познать; не должна ли она поэтому

открыть более широкое поприще для гипотез, поскольку (если мы уж не можем ничего утверждать) нам позволительно по крайней мере что-то выдумывать и высказывать мнения?

Если способность воображения должна не мечтать, а выдумывать под строгим надзором разума, то до этого должно существовать нечто совершенно достоверное, а не вымышленное или лишь мнение, и это достоверное есть возможность самого предмета.

Тогда относительно его действительности нам позволено прибегать к мнению, которое, однако, чтобы не быть неосновательным, должно быть как с основанием для объяснения приведено в связь с тем, что действительно дано и, следовательно, достоверно; такое мнение называется гипотезой.

Так как о возможности динамической связи мы не можем составить а priori никакого понятия и категории чистого рассудка служат не для того, чтобы выдумывать ее, а только

для того, чтобы понимать ее там, где она встречается в опыте, то мы не можем придумать

сначала ни одного предмета с новыми и эмпирически недоступными наблюдениям свойствам согласно этим категориям и позволить себе полагать его в основу гипотезы, так как это значило бы подсовывать разуму пустые фикции вместо понятий вещей.

Так, непозволительно выдумывать какие-нибудь новые первоначальные силы, например рассудок, способный без помощи чувств созерцать свои предметы, или силу притяжения, действующую без всякого соприкосновения, и ли н о в ы й в и д с у б с т а н ц и й, например

субстанции, которые находились бы в пространстве, не обладая непроницаемостью, следовательно, нельзя выдумывать также и общение между субстанциями, отличающееся от всякого общения, о котором мы наем из опыта, нельзя представлять себе какое-нибудь

присутствие иначе как в пространстве и какую-то продолжительность иначе как во времени. Одним словом, наш разум может только пользоваться условиями возможного опыта как условиями возможности вещей, но никак не создавать себе другие условия совершенно независимо от условий возможности опыта, так как подобные понятия, хотя

бы они и были свободны от противоречий, тем не менее не имели бы и никакого объекта.

Понятия разума, как было сказано, суть только идеи, и, конечно, для них нет предмета ни в

каком опыте, однако отсюда вовсе не следует, что они обозначают предметы вымышленные

и вместе с тем признаваемые возможными. Они мыслятся только проблематически, для того чтобы можно было обосновать по отношению к ним (как эвристическим фикциям) регулятивные принципы систематического применения рассудка в сфере опыта. Вне этого своего применения они суть пустые порождения мысли, возможность которых недоказуема

и которые поэтому не могут быть положены в основу объяснения действительных явлений

посредством гипотез. Мыслить душу как простую, конечно, позволительно, чтобы согласно

этой идее принимать в качестве принципа нашего рассмотрения ее внутренних явлений полное и необходимое единство всех душевных сил, хотя его и нельзя усмотреть in concrete.

Но допускать, что душа есть простая субстанция (трансцендентное понятие), это значило

бы отважиться высказать положение, которое было бы не только недоказуемым (подобно

многим физическим гипотезам), но и совершенно произвольным и принятым наугад, так

как простое не может встречаться ни в каком опыте, и если под субстанцией здесь понимают

постоянно существующий объект чувственного созерцания, то возможность простого явления вовсе не может быть постигнута. Разум не имеет никаких оснований допускать

в

качестве мнения [существование] чисто умопостигаемых существ или чисто умопостигаемых свойств вещей чувственно воспринимаемого мира, хотя он не может

также

на основании какого-то якобы более глубокого понимания догматически отрицать их

(так

как у нас нет никаких понятий ни об их возможности, ни об их невозможности).

Для объяснения данных явления можно приводить только такие другие вещи и основания

для объяснения, которые связаны с данными явлениями согласно уже известным законам

явлений. Поэтому трансцендентальная гипотеза, в которой была бы применена чистая идея

разума для объяснения вещей в природе, не была бы объяснением, так как в таком случае

то, чего мы не понимаем в достаточной степени из известных нам эмпирических принципов, было бы объяснено с помощью того, что вовсе не понятно нам. Принцип такой

гипотезы служил бы, собственно, только для удовлетворения разума, а не для содействия

применению рассудка к предметам. Порядок и целесообразность в природе должны в свою

очередь быть объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже

самые дикие гипотезы, если только они физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. чем ссылка на божественного творца, предполагаемого для этой цели. В самом деле, проходить сразу мимо всех причин, объективная реальность которых, по крайней мере по

их возможности, доступна нашему познанию путем приобретения нового (fortgesetzte) опыта, и удовлетворяться одной лишь идеей, весьма удобной для разума, - это принцип ленивого разума (ignava ratio). Что же касается абсолютной целокупности оснований для

объяснения в ряду причин, то это не представляет никакого затруднения в отношении объектов мира, так как эти объекты суть лишь явления и потому в синтезе рядов [их] условий никогда нельзя надеяться найти что-либо законченное.

Трансцендентальные гипотезы спекулятивного применения разума и свободу пользоваться

взамен недостающих физических оснований сверхфизическими основаниями нельзя допустить отчасти потому, что разум таким путем вовсе не продвигается вперед, а скорее

отрезает путь для дальнейшего своего применения, отчасти же потому, что эта

ВОЛЬНОСТЬ В

конечном счете лишила бы его всех плодов с возделываемой им почвы, а именно опыта. Действительно, если объяснение природы становится иногда затруднительным, у нас под рукой всегда есть трансцендентные основания для объяснения, освобождающие нас от исследования, и наши изыскания заканчиваются не усмотрением, а полной непонятностью

принципа, который уже заранее был придуман так, чтобы в нем содержалось понятие абсолютно первого.

Глава 17

Второе условие допустимости гипотезы заключается в ее достаточности, т. е. в том, чтобы а priori определять из нее следствия, которые даны. Если для этой цели нам приходится прибегать еще к вспомогательным гипотезам, то возникает подозрение, что они составляют

лишь вымысел, так как каждая из них сама по себе нуждается в таком же обосновании, какое необходимо для положенной в основу мысли, и потому не может служить солидным свидетельством. Если допустить существование безгранично совершенной причины, то у

нас, правда, не будет недостатка в основаниях для объяснения всякой целесообразности, порядка и величия, встречающихся в мире; но так как существуют отклонения [от целесообразности и т. д.] и зло, по крайней мере по нашим понятиям, то эта гипотеза нуждается в дополнительных гипотезах, чтобы спастись от них как от возражений. Если простая самостоятельность человеческой души, положенная в основу ее явлений, оспаривается из-за затруднения ввиду сходства этих явлений с изменениями материи (с ростом и убыванием), то на помощь необходимо призывать новые гипотезы, которые, правда, не лишены правдоподобия, но все же ничем не подтверждаются, так как удостоверяются лишь той гипотезой, которая доставляет им мнение, принятое в качестве

главного довода, и это мнение они же должны защищать.

Если приведенные здесь в качестве примера утверждения разума (нетелесное единство души и существование высшей сущности) выдаются не за гипотезы, а за доказанные а priori догмы, то нам нечего говорить о них здесь. Но в таком случае следует принять меры, чтобы

доводы в пользу них обладали аподиктической достоверностью демонстрации. В самом деле, желание сделать действительность таких идей только вероятной было бы бессмысленным, вроде того как если бы кто-нибудь задумал дать только вероятное доказательство положений геометрии. Разум, обособленный от опыта, или познает все только а priori и как необходимое, или же ничего не познает. Поэтому его суждение никогда

не бывает мнением, оно всегда бывает или отказом от всякого суждения, или аподиктической достоверностью. Мнения и вероятные суждения о том, что присуще вещам, бывают только основаниями для объяснения того, что действительно дано, или основанными на эмпирических законах выводами из того, что положено в основу как действительное; стало быть, они находятся только в ряду предметов опыта. Вне этой

области высказывать мнения - значит играть мыслями, за исключением разве того случая, когда мы только держимся мнения, что нам, быть может, удастся найти истину на ненадежном пути суждения.

Хотя в лишь спекулятивных вопросах чистого разума не бывает гипотез для того, чтобы построить на них суждения, тем не менее они вполне допустимы, когда речь идет только о

том, чтобы их защитить, т. е. не при догматическом, а при полемическом их применении.

Под защитой же я понимаю не увеличение оснований для доказательства нашего утверждения, а только ниспровержение мнимых знаний противника, имеющих в виду нанести ущерб утверждаемому нами положению. Но все синтетические положения чистого

разума имеют ту особенность, что, хотя те, кто считает реальными некоторые идеи, никогда

не обладают таким знанием, чтобы установить достоверность этого положения, в такой же

мере, с другой стороны, и противник его не в состоянии обосновать противоположное утверждение. Это равенство участи человеческого разума не благоприятствует в спекулятивном знании ни одной из сторон, и потому здесь находится настоящая арена нескончаемых споров. Но впоследствии мы узнаем, что в отношении практического применения разум имеет право допускать нечто такое, над чем он не властен в сфере чистой

спекуляции без достаточных оснований для доказательства, так как все такие допущения

вредят совершенству спекуляции, до которого, однако, практическому интересу нет никакого дела. Итак, в сфере практики у разума есть владения, законность которых он не

должен, да и не мог бы доказывать. Следовательно, доказывать должен противник. Но так

как противник, желающий доказать несуществование подвергнутого сомнению предмета, знает о нем так же мало, как и тот, кто настаивает на действительности этого предмета, то

в выгодном положении оказывается здесь тот, кто утверждает нечто как практически необходимое предположение (*melior est conditio possidentis*). Действительно, он вправе, как

бы в целях необходимой самообороны, применять для защиты своего доброго дела те же средства, что и противник, а именно прибегать к гипотезам, которые служат не для усиления доказательств, а только для того, чтобы показать, что противник слишком мало

знает о предмете спора, чтобы тешиться превосходством своего спекулятивного знания над нашим.

Следовательно, в сфере чистого разума гипотезы допустимы только как военное оружие не для того, чтобы обосновывать на них свое право, а только для того, чтобы защищать его.

Но противника мы должны здесь всегда искать в самих себе, так как спекулятивный разум в своем трансцендентальном применении сам по себе диалектичен. Возражения, которые могли бы вызывать опасения, заложены в нас самих. Мы должны отыскивать их как старые, но не утратившие силы по давности притязания и установить вечный мир путем их уничтожения. Внешний покой здесь только видимость. Необходимо истребить самый источник споров, заложенный в природе человеческого разума; но каким образом можем мы искоренить его, если не даем ему свободы (и даже питания) вырастить сорную траву, чтобы она тем самым обнаружила себя, и затем вырвать ее с корнем? Поэтому выдумывайте сами возражения, которые еще не пришли в голову ни одному противнику, и даже снабдите его оружием или отведите ему самое удобное место, какого он только может пожелать себе! Здесь нечего опасаться, зато можете надеяться, что создадите себе владения, на которые в будущем уже никогда не будут посягать.

В полное ваше вооружение входят, следовательно, также и гипотезы чистого разума; они, правда, только свинцовое оружие (так как никакой закон опыта не придает ему свойства стали). Но обладают они такой же силой, как и всякое оружие, которое может использовать против вас ваш противник. Поэтому если допущение вами (сделанное по каким-то другим, неспекулятивным соображениям) нематериальной и не подверженной телесным изменениям природы души наталкивается на то затруднение, что опыт как будто заставляет рассматривать и подъем и упадок наших духовных сил только как различные модификации наших органов, то силу этого доказательства вы можете ослабить, признавая, что наше тело есть не более как первичное явление, с которым как со своим условием связана в теперешнем состоянии (в жизни) вся способность чувственности и вместе с тем все мышление. Обособление от тела есть конец этого чувственного применения ваших познавательных способностей и начало интеллектуального их применения. Следовательно, с этой точки зрения тело есть не причина мышления, а только ограничивающее его условие, содействующее, правда, чувственной и животной жизни, но зато препятствующее чистой и духовной жизни, и зависимость чувственной и животной жизни от телесных свойств вовсе не доказывает зависимости всей нашей жизни от состояния наших органов. Но вы можете пойти еще дальше и выискать новые, еще не высказанные или недостаточно далеко зашедшие сомнения.

Случайность рождения, зависящая у человека, так же как и у неразумных тварей, от побочных обстоятельств и нередко также от пищи, от настроений и причуд правителей и часто даже от пороков, дает основание для серьезных возражений против мысли о вечной продолжительности существа, жизнь которого началась при столь незначительных и столь целиком зависящих от нашей воли обстоятельствах. Что касается продолжения всего рода [человеческого] (здесь на земле), то это возражение имеет мало значения, так как случайное в единичном тем не менее подчинено правилу в общем; но в отношении каждого индивидуума ожидать столь сильного влияния столь незначительных причин кажется во всяком случае сомнительным. Однако против этого вы можете предложить трансцендентальную гипотезу, а именно что вся жизнь, собственно, лишь умопостигаема, что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением и не заканчивается смертью; что земная жизнь есть только явление, т. е. чувственное представление о чисто духовной жизни, и что весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь образ, который мерещится нашему теперешнему способу познания и, подобно сновидению, не имеет сам по себе никакой объективной реальности; что, если бы мы созерцали вещи и самих себя так, как они существуют, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ, единственно истинное общение с которыми не началось рождением и не прекратится со смертью нашей плоти (так как рождение и смерть суть лишь явления), и т. д.

Хотя все то, что мы здесь гипотетически высказали, защищаясь от нападков противника, вовсе не известно нам и не утверждается нами серьезно и хотя это даже не идеи разума, а только вымышленные для защиты понятия, тем не менее мы поступаем при этом вполне разумно: своему противнику, который воображает, будто он исчерпал все возможности, между тем как он неверно выдает отсутствие их эмпирических условий за доказательство полной невозможности того, чему мы верим, мы показываем только, что он в такой же мере не может охватить одними лишь законами опыта всю область возможных вещей самих по себе, как мы не можем сделать основательных приобретений для нашего разума вне сферы опыта. О тех, кто обращает такие гипотетические средства против притязаний дерзко опровергающего противника, не следует думать, будто они хотят усвоить эти средства как свои истинные мнения. Они покидают их, как только отделаются от догматического самомнения противника. Действительно, как бы ни казалось скромным и умеренным поведение того, кто только противится чужим утверждениям и отрицает их, тем не менее

если он намерен пользоваться своими возражениями в качестве доказательств противного, то такое притязание обнаруживает не меньшую гордость и высокое мнение о себе, как если

бы он стал на сторону тех, кто высказывает утвердительные суждения.

Отсюда видно, что в спекулятивном применении разума гипотезы значимы не как мнения

сами по себе, а только по отношению к противоположным трансцендентным притязаниям.

Действительно, распространение принципов возможного опыта на возможность вещей вообще столь же трансцендентно, как и утверждение об объективной реальности таких понятий, предметы которых можно найти только за пределами всякого возможного опыта.

То, о чем чистый разум судит ассерторически, или должно быть необходимым (как все, что

познается разумом), или совсем не представляет собой ничего. Поэтому чистый разум на

самом деле не содержит в себе никаких мнений. Упомянутые же гипотезы суть лишь проблематические суждения, которые по крайней мере не могут быть опровергнуты, хотя, конечно, они ничем не могут быть также и доказаны; следовательно, они суть только частные мнения, без которых, однако, мы не можем обойтись (даже для внутреннего успокоения) в борьбе с зарождающимися сомнениями. В этом виде следует сохранять

их и тщательно оберегать от того, чтобы они не выступали как положения, достоверные сами

по себе и имеющие в некотором смысле абсолютную значимость, и чтобы они не утопили разум в вымыслах и иллюзиях.

Глава 18

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

Дисциплина чистого разума в отношении его доказательств

Доказательства трансцендентальных и синтетических положений в отличие от всех других

доказательств априорного синтетического познания имеют ту особенность, что в них разум

посредством своих понятий не может обращаться прямо к предметам, а должен сначала доказать объективную значимость понятий и возможность их априорного синтеза. Это правило не только необходимо внушается осмотрительностью, но и касается сущности и

возможности самих этих доказательств. Если я хочу выйти а priori за пределы понятия предмета, то это невозможно без особого направляющего начала, находящегося вне этого

понятия. В математике это-априорное созерцание, направляющее мой синтез, и в ней все

выводы могут строиться непосредственно на основании чистого созерцания. В трансцендентальном познании, пока оно имеет дело только с понятиями рассудка, такой

путеводной нитью служит возможный опыт. Доказательство здесь не показывает, что данное понятие (например, понятие того, что происходит) прямо ведет к другому понятию

(понятию причины), так как такой переход был бы недопустимым скачком; оно показывает, что сам опыт, стало быть объект опыта, был бы невозможен без такой связи. Следовательно, доказательство должно вместе с тем показывать возможность прийти синтетически и а priori к определенному знанию о вещах, которое не содержалось в их понятии. Без этой

предусмотрительности доказательства, подобно воде, выступившей из берегов, бурно устремляются туда, куда их случайно ведет поток скрытых ассоциаций. Видимость убедительности, основанная на субъективных причинах ассоциации и принимаемая за уразумение естественного сродства, не может уравновесить сомнения, неизбежно возникающего по поводу таких рискованных шагов. Поэтому все попытки доказать закон

достаточного основания, по общему признанию сведущих людей, были тщетны; и, пока не

появилась трансцендентальная критика, философы, не будучи в состоянии покинуть этот

принцип, предпочитали упрямо ссылаться на здравый человеческий рассудок (прибежище, все да показывающее, что дело разума находится в отчаянном положении), нежели искать

новые догматические доказательства.

Но если положение, подлежащее доказательству, есть утверждение чистого разума и я хочу

посредством одних лишь идей выйти даже за пределы своих эмпирических понятий, то еще

более необходимо, чтобы доказательство содержало в себе оправдание такого шага синтеза

(если бы только он был возможен), как необходимое условие своей убедительности.

Поэтому, как бы вероятным ни казалось мнимое доказательство простой природы нашей

мыслящей субстанции, основанное на единстве апперцепции, все же оно неизбежно вызывает следующие сомнения, так как абсолютная простота не есть понятие, которое может быть непосредственно отнесено к восприятию, а должна быть выведена как идея, то

нельзя понять, каким образом чистое сознание, которое содержится или по крайней мере

может содержаться во всяком мышлении, хотя оно в этом смысле есть простое представление, должно привести меня к сознанию и знанию вещи, в которой единственно

и может содержаться мышление. Действительно, если я представляю себе силу какого-то

тела в движении, то оно в этом отношении есть для меня абсолютное единство, и мое представление о нем оказывается простым; поэтому я могу выразить это представление также через движение точки, потому что объем тела здесь ни при чем и мыслим без

убавления силы уменьшенным как угодно, следовательно, также и находящимся в одной точке. Однако отсюда я не стану заключать, что если мне дана только движущая сила тела, то тело должно мыслиться как простая субстанция, так как представление о нем отвлечено

от всякой величины объема и, следовательно, есть простое представление. Тем самым я обнаруживаю паралогизм, так как простое в абстракции совершенно отлично от простого в

объекте, и Я, которое в первом значении не содержит в себе никакого многообразия, во втором значении, когда оно означает самое душу, может быть очень сложным понятием, а

именно может содержать под собой и обозначать очень многое. Однако, чтобы заранее догадываться об этом паралогизме (ведь без такого предварительного предположения у нас

не возникло бы никакого подозрения относительно [правильности] доказательства), крайне

необходимо иметь под рукой постоянный критерий возможности таких синтетических положений, которые хотят доказать больше, чем может дать опыт; этот критерий заключается в том, чтобы вести доказательство не прямо к требуемому предикату, а лишь

через посредство принципа возможности, требующего расширять данное нам априорное понятие до идеи и реализовать ее. Если мы всегда прибегаем к этой предосторожности, если, прежде чем пытаться доказывать, мы предусмотрительно советуемся с собой, как и на каком основании мы можем надеяться на такое расширение с помощью чистого разума

и откуда мы собираемся заимствовать в подобном случае эти знания, которые не могут быть

развиты из понятий и антиципированы по отношению к возможному опыту,- то мы можем

избавить себя от многих тяжелых и вместе с тем тщетных усилий, так как не станем требовать от разума ничего такого, что явно превосходит его силы, или, вернее, подчиним

дисциплине воздержанности разум, который неохотно допускает ограничение своей страсти к спекулятивному расширению.

Итак, первое правило гласит: нельзя пытаться строить трансцендентальные доказательства, заранее не обдумав и, стало быть, не будучи уверенным, откуда вы хотите взять свои

основоположения, на которых собираетесь построить такие доказательства, и на каком основании вы ожидаете от них успеха для своих выводов. Если это основоположения рассудка (например, основоположение о причинности), то тщетно было бы пытаться

дойти посредством них до идей чистого разума, так как они годны только для предметов возможного опыта. Если это должны быть основоположения из чистого разума, то опять-

таки все труды напрасны. В самом деле, хотя разум содержит в себе основоположения, но

как объективные основоположения они все диалектические и значимы только как регулятивные принципы систематизирующего эмпирического применения разума. Если же

подобные мнимые доказательства уже построены, то противопоставьте [их] обманчивой убедительности поп liquet вашей зрелой способности суждения; и, хотя вы не в состоянии

обнаружить их заблуждения, все же вы имеете полное право потребовать дедукции используемых в них основоположений, которая неосуществима, если они должны возникнуть из одного лишь разума. Таким образом, вам вовсе не требуется заниматься раскрытием и опровержением всякой неосновательной видимости, и перед судилищем критического разума, требующего законов, вы можете целиком и сразу отвергнуть всю диалектику с ее бесконечными уловками.

Вторая особенность трансцендентальных доказательств состоит в том, что для всякого трансцендентального положения можно найти только одно доказательство. Если я должен

заключать исходя не из понятий, а из созерцания, соответствующего понятию, то все равно, будет ли это чистое созерцание, как в математике, или эмпирическое, как в естествознании, оно как положенное в основу дает мне многообразный материал для синтетических

положений, который я могу сочетать разнообразными способами и, исходя из различных

пунктов, могу прийти разными путями к одному и тому же положению.

Но всякое трансцендентальное положение исходит только из одного понятия и высказывает

синтетическое условие возможности предмета согласно этому понятию. Следовательно, основание для доказательства может быть только одно, так как, кроме исходного понятия, здесь нет ничего, чем мог бы быть определен предмет, и потому доказательство может

содержать в себе только определение предмета вообще согласно этому понятию, которое

также дано лишь в единственном числе. Например, основоположение все происходящее имеет причину мы вывели в трансцендентальной аналитике из единственного условия объективной возможности понятия о происходящем вообще, а именно из того, что определение события во времени, стало быть принадлежность события к опыту, было бы

невозможно, если бы оно не было подчинено такому динамическому правилу. Это-единственно возможное основание для доказательства, так как представляемое событие имеет объективную значимость, т. е. обладает истинностью, только в силу того, что для понятия предмет определяется законом причинности. Правда, были еще попытки по-другому доказать это основоположение, например исходя из случайности; однако если присмотреться внимательно к этому доказательству, то в качестве признака случайности

можно найти только событие, т. е. существование, которому предшествует несуществование предмета, и таким образом мы опять возвращаемся к указанному выше основанию для доказательства. Когда мы хотим доказать положение все, что мыслит, просто, мы обращаем внимание не на многообразие мышления, а держимся лишь понятия

Я, которое просто и к которому относится все мышление. Точно так же обстоит дело с трансцендентальным доказательством бытия Бога, которое основывается единственно лишь на взаимной связи понятий реальнейшей и необходимой сущности и не может иметь

никакого иного источника.

Благодаря этому предостерегающему указанию критика утверждений разума сильно суживается Где разум занимается своим делом посредством одних лишь понятий, там возможно только одно доказательство, если оно вообще возможно. Поэтому если сторонник догматизма выступает с десятком доказательств, то можно быть уверенным, что

у него нет ни одного. Действительно, если бы он имел одно доказательство, которое (как

это должно быть в вопросах чистого разума) обладало бы аподиктической достоверностью, то зачем ему нужны были бы остальные? Его цель та же, что и у парламентского адвоката, который высказывает один аргумент для одного [судьи], а другой- для другого, чтобы

использовать слабости своих судей, которые, не вникая глубоко в дело и желая поскорее избавиться от него, хватаются за первое соображение, которое сразу же бросается им в глаза, и сообразно с ним принимают решение.

Третье свойственное чистому разуму правило, когда он подчинен дисциплине в отношении

трансцендентальных доказательств, гласит: доказательства чистого разума должны быть не

апагогическими, а всегда остенсивными. Прямым, или остенсивным, во всяком виде знаний

называется такое доказательство, которое с убеждением в истинности сразу связывает узрение ее источников; апагогическое же доказательство может, правда, породить достоверность, но не понятность истины, когда речь идет о ее связи с основаниями ее возможности. Поэтому апагогические доказательства суть скорее поддержка в крайних случаях, чем метод, который удовлетворял бы всем намерениям разума. Однако они превосходят прямые доказательства очевидностью, поскольку противоречие всегда представляется с большей ясностью, чем самая тесная связь, и потому оно приближается к

наглядности демонстрации.

Настоящая причина применения апагогических доказательств в различных науках такова.

Если основания, из которых должно быть выведено то или иное знание, слишком многообразны или скрыты слишком глубоко, те мы пытаемся установить, нельзя ли найти

их через их следствия. Но *modus ponens*, когда к истинности знания заключают от истинности его следствий, допустим лишь в том случае, если все возможные следствия из

него истинны, так как в таком случае для этих следствий возможно только одно основание, которое, следовательно, и есть истинное основание. Но такой способ действия не подходит, так как усмотрение всех возможных следствий из какого-нибудь допущенного

положения

превосходит наши силы; впрочем, этим способом выведения пользуются, правда с

некоторым снисхождением, когда нечто должно быть доказано только как гипотеза, причем

допускается вывод по аналогии: если многие проверенные нами следствия вполне согласуются с принятым основанием, то и все остальные возможные следствия также окажутся согласными с ним. Превратить этим путем гипотезу в демонстративно доказанную истину нельзя. *Modus tollens*, когда от следствий заключают к основанию, дает

не только совершенно строгое, но и чрезвычайно легко осуществимое доказательство. Действительно, если из какого-нибудь положения получается хотя бы одно ложное следствие, то само такое положение ложно. Поэтому, вместо того чтобы рассматривать весь

ряд оснований в остенсивном доказательстве, которое приводит к истинности знания посредством полного узрения его возможности, достаточно найти хотя бы один ложный вывод среди следствий, вытекающих из противоположного суждения, и тогда само это суждение ложно, а, стало быть, доказываемое положение истинно.

Однако апагогический способ доказательства допустим только в тех науках, где объективное, т. е. знание того, что есть в предмете, нельзя подменить субъективным в наших представлениях. Где сплошь и рядом происходит такая подмена, там нередко должно случаться, что суждение, противопоставляемое определенному положению, или противоречит только субъективным условиям мышления, а не предмету, или же оба положения противоречат друг другу только при субъективном условии, ошибочно принимаемом за объективное, и так как условие ложно, то оба положения могут быть ложными, так что от ложности одного нельзя заключать к истинности другого.

В математике такая подмена невозможна; поэтому в ней-истинное место для апагогических

доказательств. В естествознании, так как в нем все основывается на эмпирических созерцаниях, такой подмены в большинстве случаев можно избежать путем сопоставления многих наблюдений; однако этот способ доказательства в естествознании в

большинстве случаев не имеет серьезного значения. Но все трансцендентальные попытки

чистого разума делаются в самой сфере диалектической видимости, т. е. в сфере субъективного, которое предлагает или даже навязывает себя разуму в его посылах как объективное. Поэтому в том, что касается синтетических положений, здесь недопустимо

обосновывать свои утверждения путем опровержения противного. В самом деле, такое опровержение или есть не что иное, как только указание на противоречие между противоположным мнением и субъективными условиями понятности посредством нашего

разума, что вовсе еще не дает права отрицать само существо дела (так, например, безусловная необходимость в существовании некоторой сущности никак не может быть понята нами, и это обстоятельство с субъективной точки зрения правильно рассматривается

как препятствие для всякого спекулятивного доказательства необходимой высшей сущности, но оно вовсе не отвергает возможности такой первосущности самой по себе);

или же обе стороны, как утверждающая, так и отрицающая, обманутые трансцендентальной видимостью, исходят из невозможного понятия предмета, и тогда вступает в силу правило: *pop entis nulla sunt praedicata*, т. е. как утвердительное, так и отрицательное утверждения о

предмете неправильны, и в таком случае прийти к познанию истины апагогически посредством опровержения противного нельзя. Так, например, если мы допустим, что чувственно воспринимаемый мир дан сам по себе в своей целокупности, то неверно утверждать, будто этот мир должен быть пространственно или бесконечным, или конечным

и ограниченным, так как оба этих положения ложны. В самом деле, явления (как одни лишь

представления), которые все же были бы даны сами по себе (как объекты), суть нечто невозможное, и бесконечность этого воображаемого целого была бы, правда, безусловной, но противоречила бы (так как в явлениях все обусловлено) необусловленному определению

величины, которое, однако, предполагается в этом понятии.

Глава 19

Апагогический способ доказательства есть также та настоящая иллюзия, которая увлекает

поклонников основательности наших умствующих догматиков: этот способ есть как бы борец, который хочет доказать честь и бесспорные права своих единомышленников тем, что берется драться со всяким, кто усомнился бы в этих правах, хотя такое хвастовство нисколько не решает вопроса, а лишь показывает относительную силу противников, да и то

лишь на той стороне, которая держится задиристо. Зрители, видя, что каждый [из борцов]

бывает по очереди то победителем, то побежденным, нередко склонны скептически усомниться в самом объекте спора. Однако у них нет оснований для этого, и достаточно крикнуть им: *defensoribus istis tempus eget*. Всякий должен вести свое дело посредством честного доказательства, осуществляемого при помощи трансцендентальной дедукции доводов, т. е. прямо, чтобы видно было, в какой степени его притязания могут быть разумно

обоснованы. Действительно, если противник [догматика] опирается на субъективные основания, то, конечно, легко опровергнуть его, однако без выгоды для догматика, который

обычно также придерживается субъективных оснований суждения и таким же образом может быть загнан в тупик своим противником. Если же обе стороны ведут доказательство

только прямым путем, то они или сами заметят трудность и даже невозможность обоснования своих утверждений и в конце концов станут ссылаться только на право давности, или же критика легко обнаружит догматическую видимость и заставит чистый

разум отказаться от чрезмерных притязаний в спекулятивном применении и возвратиться в

пределы своих владений, а именно в область практических принципов.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ

ГЛАВА ВТОРАЯ

Канон чистого разума

Для человеческого разума унижительно то, что он в своем чистом применении ничего не может добиться и даже нуждается еще в дисциплине, чтобы обуздывать свои порывы и оберегать себя от возникающих отсюда заблуждений. Но с другой стороны, его опять возвышает и возвращает ему доверие к себе то обстоятельство, что он может и должен

сам

пользоваться этой дисциплиной, не допуская над собой чужой цензуры, а также то обстоятельство, что рамки, в которые он вынужден поставить свое спекулятивное применение, ограничивают также и притязания всякого его умствующего противника,

так

что все, что осталось бы для него от его прежних преувеличенных требований, может

быть

гарантировано от всяких нападков. Итак, величайшая и, быть может, единственная

польза

всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не

органом

для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы

открывать

истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений.

Однако должен же где-нибудь существовать источник положительных знаний,

принадлежащих к области чистого разума и, быть может, только по недоразумению

порождающих ошибки, а на самом деле составляющих цель усилий разума.

Действительно, чем же иным можно объяснить неистребимую жажду разума стать твердой ногой где-то за

пределами опыта? Он предчувствует предметы, представляющие для него огромный

интерес. Он вступает на путь чистой спекуляции, чтобы приблизиться к ним; однако

они

бегут от него. Надо предполагать, что на единственном пути, который еще остается для

него, а именно на пути практического применения, он может надеяться на большее

счастье.

Под канонem я разумею совокупность априорных принципов правильного применения

некоторых познавательных способностей вообще. Так, общая логика в своей

аналитической

части есть канон для рассудка и разума вообще, однако лишь со стороны формы, так как

она отвлекается от всякого содержания. Так, трансцендентальная аналитика есть канон

чистого рассудка, так как лишь чистый рассудок способен дать истинные априорные

синтетические знания. Т а м ж е , г д е невозможно правильное применение

познавательной

способности, нет и канона. Из всех приведенных выше доказательств видно, что всякое

синтетическое познание чистого разума в его спекулятивном применении совершенно

невозможно. Следовательно, нет никакого канона спекулятивного применения чистого

разума (так как это применение целиком диалектично), и вся трансцендентальная

логика

есть в этом смысле только дисциплина. Следовательно, если вообще существует правильное применение чистого разума-а в таком случае должен существовать и его канон,- то этот канон будет касаться не спекулятивного, а практического применения разума, к исследованию которого мы теперь и приступаем.

КАНОНА ЧИСТОГО РАЗУМА

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О конечной цели чистого применения нашего разума

Сама природа разума побуждает его выйти за пределы своего эмпирического применения, в своем чистом применении отважиться дойти до самых крайних пределов всякого

познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором

самостоятельно существующем систематическом целом. Основывается ли это стремление

только на спекулятивном или, быть может, исключительно на практическом интересе разума?

Я оставлю теперь в стороне вопрос об успехах чистого разума в спекулятивном его применении и рассмотрю только задачи, решение которых составляет конечную цель его, все равно, достигнет ли он ее или нет, ту цель, для которой все остальные цели служат лишь

средством. Эти высшие цели соответственно природе разума должны с своей стороны обладать единством, чтобы сообща содействовать тому интересу человечества, который уже не подчинен никакому более высокому интересу.

Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума

очень незначителен, и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого

применения, которое доказало бы свою пользу in concrete, т. е. в исследовании природы.

Пусть воля свободна, но это может иметь отношение только к умопостигаемой причине нашего хотения. В самом деле, что касается феноменов проявления воли, т. е. поступков, то, согласно ненарушимой основной максиме, без которой мы не можем пользоваться

разумом в эмпирическом применении, мы должны объяснять их так же, как и все остальные

явления природы, а именно исходя из ее неизменных законов. Пусть, во-вторых, духовная

природа души (а вместе с тем и ее бессмертие) постижима, но все же на этом, так же как и

на особом характере будущего состояния, нельзя строить объяснение явлений земной жизни, так как наше понятие о нетелесной природе есть лишь негативное понятие, которое

нисколько не расширяет нашего знания и не дает подходящего материала для выводов, разве только для таких, которые годны лишь для вымыслов, но недопустимы в философии.

В-третьих, если бы существование высшего мыслящего существа было доказано, мы, правда, могли бы понять отсюда целесообразность в устройстве мира и порядок его вообще, но не имели бы права выводить отсюда какое бы то ни было особое устройство и особый порядок или смело делать выводы о них там, где они не воспринимаются, так как необходимое правило спекулятивного применения разума требует, чтобы мы не упустили

из виду естественных причин и не отказывались от знаний, приобретаемых нами благодаря

опыту, ради того, чтобы известное нам вывести из того, что совершенно выходит за пределы нашего знания. Одним словом, эти три положения остаются для спекулятивного

разума всегда трансцендентными и не имеют никакого имманентного, т. е. допустимого для

предметов опыта, и, стало быть, некоторым образом полезного для нас применения; рассматриваемые сами по себе, они плод совершенно праздных, и притом чрезвычайных, усилий нашего разума.

Поэтому, если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего знания, но тем

не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно

касаться только практического.

Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. Но если условия осуществления

нашей свободной воли эмпиричны, то разум может иметь при этом только регулятивное применение и служит лишь для того, чтобы вносить единство в эмпирические законы.

Так, например, в учении о благоразумии объединение всех целей, внушаемых нам нашими склонностями, в одной цели блаженства и согласование средств для достижения этой цели

составляют всю задачу разума, который поэтому может доставить только прагматические

законы свободного поведения для достижения целей, данных нам чувственностью, и, следовательно, не может доставить [здесь] чистых законов, определяемых совершенно a priori.

Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно a priori и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, были бы продуктом

чистого разума. Таковы моральные законы; стало быть, только эти законы относятся к практическому применению чистого разума и для них возможен канон.

Итак, все снаряжение разума при разработке того, что можно назвать чистой философией, в самом деле направлено только на упомянутые три проблемы. А эти проблемы в свою

очередь имеют более отдаленную цель, именно [определение того], что должно делать, если

воля свободна, если существует Бог и если есть загробный мир. Так как это касается

нашего

поведения по отношению к высшей цели, то конечной целью мудро пекущейся от нас природы при устройстве нашего разума служит, собственно, лишь моральное. Однако, обращая внимание на предмет, чуждый трансцендентальной философии *, мы должны быть осмотрительными, чтобы не затеряться в частностях и не нарушить единства системы и,

с

другой стороны, не сказать об этих новых предметах слишком мало и не оставить ничего

неясным или неубедительным. Того и другого я надеюсь избежать тем, что буду как можно

ближе держаться трансцендентального и оставлю совершенно в стороне то, что здесь могло

бы быть психологическим, т. е. эмпирическим.

Глава 20

Здесь следует прежде всего заметить, что теперь я буду пользоваться понятием свободы только в практическом значении, а понятие свободы в трансцендентальном смысле, которое

не может предполагаться эмпирически как основание для объяснения явлений и само составляет проблему для разума, оставлю здесь в стороне как рассмотренное уже выше.

Воля имеет чисто животную природу (*arbitrium brutum*) и может определяться только чувственными побуждениями, т. е. патологически. А воля, которая может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть, мотивами, представляемыми

только

разумом, называется свободной волей (*arbitrium liberum*), и все, что стоит с ней в связи как

основание или как следствие, называется практическим. Практическая свобода может быть

доказана опытом. Действительно, человеческую волю определяет не только то, что возбуждает, т. е. непосредственно воздействует на чувства; мы обладаем способностью посредством представлений о том, что полезно или вредно даже весьма отдаленно, преодолевать впечатления, производимые на наши чувственные склонности; но эти

соображения о том, что желательно для всего нашего состояния, т. е. что приносит добро

или пользу, основываются на разуме. Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, т. е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также

практическими законами.

Не определяется ли, однако, сам разум в этих поступках, через которые он предписывает

законы, другими влияниями и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой - этот вопрос не касается нас в практической области, где

мы

прежде всего ищем у разума лишь правила для поведения, тогда как упомянутый вопрос чисто спекулятивный и мы можем оставить его в стороне, пока речь идет о нашем поведении. Итак, мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определении воли, тогда как трансцендентальная свобода требует независимости самого этого разума (в отношении его

причинности, начинающей ряд явлений) от всех определяющих причин чувственно воспринимаемого мира; в этом смысле она, по-видимому, идет вразрез с законом природы, стало быть со всяким возможным опытом, и потому остается проблемой. Однако для разума

в практическом применении эта проблема не существует; следовательно, в каноне чистого

разума мы имеем дело только с двумя вопросами, которые касаются практического интереса чистого разума и в отношении которых должен быть возможным канон его применения. Эти вопросы таковы: существует ли Бог? Существует ли загробная жизнь? Вопрос о трансцендентальной свободе касается только спекулятивного знания и может быть оставлен нами в стороне, так как он совершенно безразличен для нас, когда речь идет

о практическом, и так как достаточное разъяснение его дано уже в антиномии чистого разума.

КАНОН ЧИСТОГО РАЗУМА РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Об идеале высшего блага как об основании для определения конечной цели чистого

разума

Разум в своем спекулятивном применении вел нас через сферу опыта, и так как в ней никогда нельзя найти для разума полного удовлетворения, то отсюда он перешел к спекулятивным идеям, которые, однако, в конечном итоге опять вернули нас к опыту, следовательно, выполнили свое намерение с большой пользой, но совершенно иначе, чем мы ожидали. Нам остается теперь только сделать еще одну попытку, а именно посмотреть, нет ли чистого разума также и в практической сфере, не ведет ли он здесь к идеям, достигающим высших целей чистого разума, только что перечисленных нами, и, следовательно, не может ли он с точки зрения своего практического интереса доставить нам то, в чем он решительно отказал нам в отношении спекулятивного интереса.

Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих

трех вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? Первый вопрос чисто спекулятивный. Мы исчерпали (смею надеяться) все возможные ответы на него и наконец нашли такой ответ, который должен, правда, удовлетворить разум, и притом имея на это основание, если он не обращен на практическое. Однако от двух великих целей, на которые, собственно, были направлены все стремления чистого разума, мы остались столь же далеки, как если бы мы с самого начала ради своего спокойствия отказались от этой задачи. Итак, если речь идет о знании, то по крайней мере

достоверно и определено то, что это знание относительно указанных двух проблем

никогда не может стать нашим достоянием.

Глава 21

Второй вопрос чисто практический. Как таковой, он может, правда, принадлежать чистому

разуму, но в таком случае этот вопрос не трансцендентальный, а моральный, стало быть, наша критика сама по себе не может заниматься им.

Третий вопрос, а именно вопрос о том, на что я могу надеяться, если делаю то, что мне надлежит делать, есть вопрос одновременно практический и теоретический, так как практическое служит лишь руководством для ответа на теоретический и, если пойти еще

выше, на спекулятивный вопрос. Действительно, всякая надежда имеет в виду блаженство

и в отношении практического и в отношении нравственного закона составляет то же самое, что знание и закон природы в отношении теоретического познания вещей. Первая приводит

в конце концов к заключению, что нечто (определяющее конечную возможную цель) существует, потому что чему-то надлежит произойти; а второе приводит к заключению, что нечто существует (действуя как высшая причина), потому что нечто происходит.

Блаженство есть удовлетворение всех наших склонностей (и extensive по их многообразию, и intensive по их степени, и protensive по продолжительности). Практический закон, основывающийся на мотиве блаженства, я называю прагматическим (правило благоразумия); а закон (если такой закон существует), имеющий своим мотивом только достоинство счастья, я называю моральным (нравственным) законом. Прагматический закон советует, что нужно делать, если мы хотим быть причастными к блаженству, а нравственный закон повелевает, как мы должны вести себя, чтобы быть лишь достойными

блаженства. Прагматический закон основывается на эмпирических принципах, ведь без помощи опыта я не могу знать ни своих склонностей, требующих удовлетворения, ни естественных причин, способных удовлетворять их. Нравственный закон отвлекается от склонностей и естественных средств их удовлетворения и рассматривает только свободу разумного существа вообще и необходимые условия, единственно при которых она согласуется с распределением блаженства сообразно принципам и, следовательно, может

по крайней мере основываться на одних лишь идеях чистого разума и быть познана a priori.

Я допускаю, что действительно существуют чистые нравственные законы, которые совершенно a priori (не принимая во внимание эмпирические мотивы, т. е. блаженство) определяю все наше поведение, т. е. применение свободы разумного существа вообще, и что эти законы повелевают безусловно (а не только гипотетически, [т. е.] при допущении

других эмпирических целей) и, следовательно, обладают необходимостью во всех отношениях. Я могу допускать это положение с полным правом, ссылаясь не только на доказательства самых просвещенных моралистов, но и на нравственное суждение всякого

человека, если он стремится отчетливо мыслить себе подобный закон.

Итак, чистый разум содержит в себе, правда не в своем спекулятивном, а в некотором практическом, именно в моральном применении, принципы возможности опыта, а именно

таких поступков, которые могли бы встречаться в истории человека сообразно нравственным предписаниям. Действительно, так как чистый разум повелевает, чтобы они

совершались, то осуществление их должно быть возможным и, следовательно, должен быть

возможным особый вид систематического единства, а именно моральное единство, между

тем как систематическое единство природы, согласно спекулятивным принципам разума, не могло быть доказано, так как разум содержит в себе, правда, причинность в отношении

свободы вообще, но не в отношении всей природы, и моральные принципы разума могут, правда, порождать свободные поступки, но не законы природы. Таким образом, принципы

чистого разума обладают объективной реальностью в его практическом, но особенно в его

моральном применении.

Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея, однако практическая идея, которая действительно может

и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы она относилась к предмету умопостигаемого

созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом применении и как к *cognus mysticum* разумных существ в нем, поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством

как с самим собой, так и со свободой всякого другого.

Итак, ответ на первый из двух вопросов чистого разума, касающихся практического интереса, таков: делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым. Второй же вопрос состоит в следующем: если мое поведение таково, что я не достоин блаженства, то смею ли я надеяться быть благодаря этому причастным блаженству? Для ответа на этот вопрос важно знать, обязательно ли принципы чистого разума, а priori предписывающие закон, связывают и эту надежду с нравственным законом.

Я поэтому утверждаю, что, подобно тому как моральные принципы, согласно разуму в его практическом применении, необходимы, точно так же, согласно разуму в его

теоретическом применении, необходимо допускать, что всякий имеет основание надеяться

на блаженство в той мере, в какой он сделал себя достойным его своим поведением, и, следовательно, система нравственности неразрывно связана с системой блаженства, однако лишь в идее чистого разума.

В умопостигаемом, т. е. моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей), можно мыслить такую систему связанного с моральностью соразмерного блаженства как необходимую, ибо свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного

благополучия. Однако эта система вознаграждающей себя самой моральности есть только

идея, осуществление которой зависит от того, будет ли каждый выполнять то, что ему надлежит делать, т. е. чтобы все поступки разумных существ совершались лишь так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все

частные воли. Но так как моральный закон остается обязательным для всякого частного пользования свободой, если бы даже другие [существа] не действовали согласно этому закону, то ни природа вещей в мире, ни причинность самих поступков и их отношение к нравственности не определяют, как будут относиться их последствия к блаженству; и указанная необходимая связь надежды на блаженство с неустанным стремлением сделать

себя достойным блаженства не может быть познана разумом, если положить в основу только природу, а должна быть лишь предметом надежды в том случае, если высший разум, повелевающий согласно моральным законам, будет положен в основу и как причина природы.

Идею такого мыслящего существа, в котором морально совершеннейшая воля, связанная с

высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью (как достоинством счастья), я называю идеалом высшего блага. Следовательно, чистый разум может находить основание

практически необходимой связи между обоими элементами высшего производного блага, а именно умопостигаемого, г. е. морального, мира, только в идеале высшего первоначального блага. Так как мы посредством разума необходимо должны представлять

себя принадлежащими к такому миру, хотя чувства не дают нам ничего, кроме мира явлений, то мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в

чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной

связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир. Следовательно, Бог

и загробная жизнь суть два допущения, неотделимые, согласно принципам чистого разума, от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом.

Нравственность сама по себе образует систему, но нельзя сказать того же о блаженстве, если только оно не распределяется в точном соответствии с моральностью. Но такое соответствие возможно только в умопостигаемом мире при мудром творце и правителе. Разум вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы

должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки, так как необходимое последствие их, связываемое с ними тем же разумом, должно было бы

отпасть без указанного выше допущения. Поэтому всякий рассматривает моральные законы как заповеди, чем они не могли бы быть, если бы не связывали со своими правилами

а priori соответствующие им следствия и, следовательно, не содержали обетования и угрозы. Но это было бы невозможно, если бы они не основывались на необходимой сущности как высшем благе, которое единственно может установить такое целесообразное

единство.

Глава 22

Мир, поскольку мы обращаем в нем внимание лишь на разумные существа и их связь между

собой согласно моральным законам под правлением высшего блага, Лейбниц называл царством милосердия и отличал его от царства природы, в котором эти существа, правда, подчинены моральным законам, но ожидают от своего поведения последствий, сообразных

лишь с естественным -ходом вещей в нашем чувственно воспринимаемом мире.

Следовательно, идея, согласно которой мы считаем себя принадлежащими к царству милосердия, где нас ожидает всякое блаженство, если только мы сами не ограничиваем свою долю тем, что недостойны быть счастливыми, есть практически необходимая идея разума.

Практические законы, поскольку они в то же время становятся субъективными мотивами

поступков, т. е. субъективными основоположениями, называются максимами. Оценка нравственности с точки зрения ее чистоты и последствий осуществляется в соответствии с

идеями, а следование ее законам-в соответствии с максимами.

Необходимо, чтобы весь наш образ жизни был подчинен нравственным максимами, но это

невозможно, если с моральным законом, представляющим собой лишь идею, разум не связывает действующей причины, которая определяет д л я нашего поведения, сообразующегося с этим законом, результат, точно соответствующий нашим высшим целям, будь то в настоящей или в загробной жизни. Следовательно, без какого-нибудь Бога

и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды, прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом

намерений и их осуществления, так как не исполняют всей цели, естественной и необходимой для всякого разумного существа и а priori определяемой тем же чистым разумом.

Одно лишь блаженство вовсе не есть полное благо для нашего разума. Он не одобряет его

(как бы наши склонности ни влекли нас к нему), если оно не соединено с достоинством счастья, т. е. с высоконравственным поведением. Но с другой стороны, одна лишь нравственность и вместе с ней одна лишь достоинство счастья также еще не составляют полного блага. Для завершения его необходимо, чтобы тот, кто своим поведением заслужил

блаженство, мог надеяться стать причастным ему. Даже свободный от всяких частных целей разум, если бы, не имея в виду своих собственных интересов, поставил себя на место

существа, которое распределяло бы блаженство между другими, не может судить иначе; действительно, в практической идее оба этих момента по самому существу своему связаны друг с другом, хотя и таким образом, что только моральная настроенность как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную

настроенность. В самом деле, в последнем случае настроенность не была бы моральной и, следовательно, не была бы достойна полного блаженства, которое с точки зрения разума не

допускает никаких иных ограничений, кроме тех, какие вызваны нашим собственным безнравственным поведением.

Следовательно, только блаженство в полной соразмерности с нравственностью разумных

сущест, благодаря которой они становятся достойными его, составляет высшее благо в мире, в который мы должны непременно перенестись согласно предписаниям чистого, но

практического разума и который, конечно, есть лишь умопостигаемый мир, так как чувственно воспринимаемый мир не обещает нам, что подобное систематическое единство

целей может быть дано исходя из природы вещей; реальность этого единства может быть

основана только на предположении о высшем первоначальном благе, так как самостоятельный разум, наделенный вседостаточностью высшей причины, создает, сохраняет и осуществляет общий, хотя и глубоко скрытый от нас в чувственно воспринимаемом мире, порядок вещей соответственно совершеннейшей целесообразности.

Такая этикотеология имеет особое преимущество перед спекулятивной теологией, состоящее в том, что она неизбежно ведет к понятию единой, всесовершеннейшей и разумной первосущности, тогда как спекулятивная теология не указывает даже объективных оснований для этого, не говоря уже о том, что она не может убедить нас в этом. Действительно, ни в трансцендентальной, ни в естественной теологии, поскольку разум может вести нас к ним, мы не находим ни одного значительного основания, чтобы

допускать лишь единственную сущность, которую мы могли бы ставить впереди всех естественных причин и от которой мы могли бы с достаточным основанием сделать их зависимыми во всех отношениях. Наоборот, если мы с точки зрения нравственного единства как необходимого мирового закона исследуем причину, которая единственно может дать этому закону соответствующую действительность и, стало быть, придать ему

также

обязательную для нас силу, то мы должны предполагать, что существует единая высшая воля, охватывающая собой все эти законы. Действительно, каким же образом мы нашли

бы

совершенное единство целей при различной воле? Высшая воля должна быть всемогущей, чтобы ей были подчинены вся природа и ее отношение к нравственности в мире; всеведущей, чтобы познавать сокровеннейшее в образе мыслей и его моральную ценность; вездесущей, чтобы быть непосредственно близкой к о всякой потребности, необходимой

для высшего добра в мире; вечной, чтобы никогда не было недостатка в этом согласии между природой и свободой, и т. д.

Но это систематическое единство целей в этом мире мыслящих существ, который, правда, как одна лишь природа может называться только чувственно воспринимаемым миром, а как

система свободы-умопостигаемым, т. е. моральным, миром (*regnum gratiae*), неизбежно ведет также к целесообразному единству всех вещей, образующих это великое целое согласно общим законам природы, подобно тому как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам и приводит в связь практический разум со спекулятивным. Мир необходимо представлять себе как возникший

из некоторой идеи, если он должен согласоваться с тем применением разума, без которого

мы сами считали бы себя недостойными разума, а именно с его моральным применением, которое целиком основывается на идее высшего блага. Благодаря этому всякое

исследование природы тяготеет к форме системы целей и в своем высшем развитии становится физикотеологией. А физикотеология, так как она начинала с нравственного порядка как единства, коренящегося в сущности свободы, а не случайно установленного внешними заповедями, сводит целесообразность природы к основаниям, которые должны

а priori быть неразрывно связаны с внутренней возможностью вещей, и тем самым к трансцендентальной теологии, которая рассматривает идеал высшего онтологического совершенства как принцип систематического единства, связывающий все вещи сообразно

общим и необходимым законам природы, так как все они берут свое начало в абсолютной

необходимости единой первосущности.

Какое применение можем мы найти для нашего рассудка даже в отношении опыта, если мы

не ставим себе целей? Но высшие цели суть цели моральности, и познание их может

быть

дано нам только чистым разумом. Поставив эти цели и руководствуясь ими, мы не можем

даже познание природы целесообразно применить к знанию там, где сама природа не установила целесообразного единства. Действительно, без этого единства мы сами не обладали бы даже разумом, так как у нас не было бы для него школы и культуры, [приобретенной] благодаря предметам, которые давали бы материал для таких понятий. Но первое указанное нами целесообразное единство есть нечто необходимое и обоснованное в

самой сущности воли, следовательно, второе единство, содержащее в себе условие применения первого in concrete, должно быть таким же; стало быть, трансцендентальное

расширение наших познаний разумом не может составлять причину, а есть только действие

практической целесообразности, которую возлагает на нас чистый разум.

Поэтому и в истории человеческого разума мы находим, что, пока моральные понятия не

были в достаточной степени очищены и определены и пока не было усмотрено, согласно с

этими понятиями, систематическое единство целей, и притом из необходимых принципов, до тех пор познание природы и даже значительная степень культуры разума во многих

других науках, с одной стороны, вырабатывали лишь грубые и смутные понятия о божестве, с другой - вообще проявляли к этому вопросу удивительное равнодушие. Более значительная разработка нравственных идей, которая сделалась необходимой благодаря в

высшей степени чистому нравственному закону нашей религии, обратила внимание разума

на этот предмет ввиду интереса, который она вызвала к нему; без всякого содействия со стороны обогащающихся знаний о природе и со стороны правильных и надежных трансцендентальных знаний (они были всегда недостаточны) эти нравственные идеи создали понятие о божественной сущности, которое мы считаем теперь правильным не потому, что спекулятивный разум убеждает нас в его правильности, а потому, что оно полностью согласуется с моральными принципами разума. Все же только чистому разуму, однако лишь в его практическом применении, принадлежит та заслуга, что он связал с

нашими высшими интересами знание, о котором чистая спекуляция может лишь мечтать, но которое она не в состоянии обосновать, и тем самым превратил это знание если не в

демонстративно доказанную догму, то все же в безусловно необходимое предположение в

соответствии с существеннейшими целями чистого разума.

Но когда практический разум достиг этого высокого пункта, а именно понятия единой первосущности как высшего блага, то он не должен воображать, будто он поднялся над всеми эмпирическими условиями своего применения и вознесся до непосредственного

знания новых предметов настолько, чтобы исходить из этого понятия и выводить из него

даже моральные законы. Действительно, внутренняя практическая необходимость именно

этих законов привела нас к допущению самостоятельной причины или мудрого правителя

мира, чтобы придать моральным законам действительность; поэтому мы не можем рассматривать их вслед за этим опять как случайные и как производные только от воли,

в особенности от такой воли, о которой мы не имели бы никакого понятия, если бы не составили себе его соответственно указанным выше законам. До тех пор пока практический

разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их Божественными заповедями потому, что мы

внутренне обязаны совершать их. Мы будем изучать свободу при целесообразном единстве

согласно принципам разума и лишь постольку будем считать себя сообразующимися с Божественной волей, поскольку признаем священным нравственный закон, которому нас

учит разум на основании природы самих [наших] поступков, и полагаем, что мы служим этому закону лишь тем, что содействуем высшему в мире добру в себе и в других.

Следовательно, этикотеология имеет только имманентное применение, а именно для выполнения нашего назначения здесь, в мире: сообразовываться с системой всех целей,

а не фанатически или даже нечестиво при добродетельном образе жизни отказываться руководствоваться разумом, создающим законы морали, дабы в своем поведении непосредственно исходить из идеи высшей сущности, что привело бы к трансцендентному

применению [разума], которое, однако, так же как и применение чистой спекуляции, должно было бы извратить и подорвать конечные цели разума.

КАНОНА ЧИСТОГО РАЗУМА

Глава 23

О мнении, знании и вере

Признание чего-то истинным имеет место в нашем рассудке и может иметь объективные

основания, но требует также субъективных причин в душе того, кто высказывает суждение.

Если суждение значимо для каждого, кто только обладает разумом, то оно имеет объективно достаточное основание, и тогда признание истинности его называется убеждением. Если же оно имеет основание только в особом характере субъекта, то оно называется уверенностью (*Überredung*).

Уверенность есть лишь видимость, так как [в этом случае] основание суждения, находящееся только в субъекте, принимается за объективное основание. Поэтому такое суждение имеет только индивидуальную значимость, и признание истинности его не

может

быть предметом сообщения. Между тем истинность основывается на соответствии с объектом, в отношении которого, следовательно, суждения всякого рассудка должны

быть

согласны между собой (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Следовательно, критерием того, имеет ли признание чего-то истинным характер убеждения или только уверенности, внешне служит возможность сообщать его и считать, что его истинность может быть признана всяким человеческим разумом; действительно, в таком случае имеется по крайней мере предположение, что основание согласия всех суждений,

несмотря

на различие субъектов, будет покоиться на общей основе, а именно на объекте, с которым

все они поэтому согласуются и тем самым доказывают истинность суждения.

Итак, с субъективной стороны уверенность, правда, нельзя отличить от убеждения, если субъект рассматривает признание суждения истинным только как явление в своей душе;

но

попытка установить, производят ли и на чужой разум значимые для нас основания суждения такое же действие, как и на наш, служит средством, правда лишь субъективным, имеющим своей целью если не достигнуть убеждения, то хотя бы обнаружить лишь

индивидуальную значимость суждения, т. е. то в нем, что есть лишь уверенность.

Если мы, кроме того, можем выявить субъективные причины суждения, принимаемые нами

за объективные основания его, и, стало быть, объяснить утверждение, ошибочно принятое

за истинное, как событие в нашей душе, не нуждаясь для этого в характере объекта, то мы

раскрываем видимость и больше уже не обманываемся ею, хотя в некоторой степени она

все еще продолжает искушать нас, если субъективная причина видимости присуща нашей

природе.

Утверждать, т. е. высказывать как нечто необходимо значимое для каждого суждения, я могу только то, что приводит к убеждению. Уверенность я могу сохранять для себя, если

она удовлетворяет меня, но я не могу и не должен пытаться рассматривать ее как значимое

и для других людей.

Признание истинности суждения, или субъективная значимость суждения, имеет следующие три ступени в отношении убеждения (которое имеет также объективную значимость): мнение, веру и знание. Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны

и в

то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и

субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание. Субъективная достаточность называется убеждением (для меня самого), а объективная достаточность-достоверностью (для каждого). Я не буду останавливаться более на разъяснении столь ясных понятий.

Никогда не следует составлять себе мнение, если не знаешь по крайней мере чего-то такого, посредством чего проблематическое само по себе суждение ставится в связь с истиной, которая, хотя и не полная, тем не менее представляет собой нечто большее, чем произвольный вымысел. Кроме того, закон такой связи должен быть достоверным. Действительно, если и в отношении этого закона у меня есть только мнение, то все оказывается лишь игрой воображения, не имеющей никакого отношения к истине. В суждениях чистого разума мнения вообще недопустимы. В самом деле, так как эти суждения не опираются на эмпирические основания, а должны быть познаны a priori, где

все необходимо, то принцип связи требует всеобщности и необходимости, стало быть, полной достоверности, в противном случае в них нет ничего ведущего к истине. Поэтому в чистой математике нелепо высказывать мнения-здесь нужно или знать, или воздерживаться

от всякого суждения. Точно так же обстоит дело с основоположениями нравственности, где

нельзя отваживаться на поступок исходя только из мнения, что нечто дозволено, а должно обладать знанием этого.

В трансцендентальном же применении разума мнение-это, конечно, слишком мало, но знание-слишком много. Поэтому в чисто спекулятивном смысле мы вообще не можем здесь высказывать суждения: субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают в спекулятивных вопросах никакого

одобрения, так как не могут обойтись без эмпирической помощи и не могут в равной мере быть сообщены другим.

Но в чисто практическом отношении теоретически недостаточное признание истинности

суждения может быть названо верой. Это практическое намерение касается или умения, или нравственности, причем первое-для любых и случайных целей, а вторая -для безусловно необходимых целей.

Если цель поставлена, то условия для ее достижения гипотетически необходимы. Эта необходимость субъективно, но все же лишь относительно достаточна, если я не знаю никаких других условий, при которых цель была бы достижима; но она безусловно и для каждого достаточна, если я достоверно знаю, что никто не может знать других условий, ведущих к поставленной цели. В первом случае мое допущение и признание истинности некоторых условий есть лишь случайная, а во втором случае необходимая вера. Врач должен что-то сделать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявление и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чахотка. Его вера даже в его собственном суждении чисто случайна, другой, быть может, правильнее угадал бы болезнь. Таковую случайную веру, которая, однако,

лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю прагматической верой. Ъ

Глава 24

Обычным критерием для того, чтобы узнать, составляет ли чье-нибудь утверждение только

уверенность или по крайней мере субъективное убеждение, т. е. твердую веру, служит пари.

Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что кажется, будто у него нет никаких сомнений в истинности их. Но пари приводит его в замешательство. Иногда оказывается, что уверенности у него достаточно, чтобы оценить ее только в один дукат, но не в десять дукатов, так как рисковать одним

дукатом он еще решается, но только при ставке в десять дукатов он видит то, чего прежде

не замечал, а именно что он, вполне возможно, ошибается. Если мы представляем себе мысленно, что ставкой служит все счастье нашей жизни, то торжествующий тон нашего суждения совершенно исчезает, мы становимся чрезвычайно робкими и вдруг обнаруживаем, что наша вера вовсе не так глубока. Таким образом, прагматическая вера имеет лишь большую или меньшую степень, смотря по тому, какие интересы здесь замешаны.

Хотя по отношению к некоторым объектам мы ничего не можем предпринять, так что наше

признание истинности суждения о них имеет только теоретический характер, тем не менее

в некоторых случаях мы можем мысленно задумать и вообразить в отношении их какое-то

начинание, для которого, как нам кажется, у нас есть достаточные основания, если бы только было средство установить достоверность всего дела; так, в чисто теоретических суждениях бывает аналог практических суждений; к таким случаям признания истинности

суждения слово вера подходит, и мы можем назвать такую веру доктринальной. Я бы держал пари на все, что у меня есть, за то, что по крайней мере на какой-то из видимых нами планет есть обитатели, если бы можно было установить это опытом. Поэтому я утверждаю, что мысль о существовании обитателей других миров есть не только мнение, но и твердая вера (ради которой я рисковал бы многими благами жизни).

Нельзя не признать, что учение о бытии Бога есть лишь доктринальная вера. В самом деле, хотя в теоретическом знании о мире я не располагаю ничем, что необходимо предполагало

бы эту мысль как основание моего объяснения явлений в мире, и скорее я обязан пользоваться своим разумом так, как будто все есть только природа, тем не менее целесообразное единство есть такое важное условие применения разума к природе, что я не

могу пройти мимо этого, тем более что в опыте мы находим множество примеров его. Но

для этого единства я не знаю никакого иного условия, которое сделало бы его для меня

путеводной нитью в исследовании природы, кроме предположения, что некое высшее мыслящее существо в с е устроило согласно премудрым целям. Следовательно, предположение относительно мудрого творца мира есть условие для случайной, правда, но все же весьма важной цели, а именно для стремления чем-то руководствоваться в исследовании природы. Результат моих исследований весьма часто подтверждает полезность этого предположения, и против него нельзя привести никаких убедительных соображений, так что, если бы я назвал свое допущение только мнением, я сказал бы слишком мало: даже в этом чисто теоретическом отношении можно сказать, что я твердо

верую в Бога, но в таком случае моя вера, строго говоря, не практическая вера, а должна называться доктринальной верой, которую необходимо порождает теология природы (физикотеология). В отношении этой же мудрости, принимая в расчет превосходные способности человеческой природы и столь несоразмерную с ними краткость жизни, можно

найти также достаточное основание для доктринальной веры в будущую жизнь человеческой души.

Слово вера служит в таких случаях выражением скромности в объективном отношении, но

в то же время твердой уверенности в субъективном отношении. Если бы я назвал здесь чисто теоретическое допущение хотя бы только гипотезой, которую я имел бы право принять, то этим я уже претендовал бы на большее знание о характере причины мира и загробной жизни, чем то, какое я могу в действительности показать; в самом деле, свойства

того, что я допускаю хотя бы только как гипотезу, должны быть мне известны по крайней

мере настолько, чтобы я имел право изобрести мысленно не само понятие его, а только существование его. Слово же вера относится только к путеводной нити, которую мне дает

идея, и к субъективному влиянию на успех деятельности моего разума, заставляющий меня

держаться этой идеи, хотя я не в состоянии дать отчет о ней в спекулятивном отношении

Но одна лишь доктринальная вера содержит в себе нечто нетвердое; нередко затруднения, встречающиеся в спекуляции, отдаляют нас от нее, хотя мы постоянно вновь возвращаемся

к ней.

Совершенно иной характер имеет моральная вера, так как здесь безусловно необходимо, чтобы нечто происходило, а именно чтобы я во всех отношениях следовал нравственному закону. Цель установлена здесь непоколебимо, и, насколько я понимаю, возможно только

одно условие, при котором эта цель связана со всеми остальными целями и тем самым имеет практическое значение; это условие заключается в том, что существуют Бог и загробный мир; я знаю также совершенно твердо, что никому не известны другие условия, ведущие к тому же единству цели при действии морального закона. Но так как нравственное

предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду

верить в бытие Бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не

могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения.

Таким образом, после сокрушения всех честолюбивых замыслов разума, стремящегося за

пределы всякого опыта, у нас остается еще достаточно оснований быть довольными им в
практическом отношении. Правда, никто не будет в состоянии хвастаться знанием того, что

Бог и загробная жизнь существует; а если кто обладает этим знанием, то это тот человек, которого я давно искал: всякое знание (если оно касается предмета одного лишь разума) может быть сообщено другим, и, следовательно, я мог бы надеяться видеть свое знание

обогащенным в столь удивительной степени благодаря поучениям этого человека. Но в действительности это убеждение есть не логическая, а моральная достоверность, и так как

оно опирается на субъективные основания (моральных убеждений), то я не могу даже сказать: морально достоверно, что Бог существует и т. д., а могу лишь говорить: я морально

уверен и т. д. Иными словами, вера в Бога и в загробный мир так сплетена с моими моральными убеждениями, что, так же как я не подвергаюсь опасности утратить эти убеждения, точно так же я не беспокоюсь, что эта вера может быть отнята у меня. Единственный сомнительный пункт, встречающийся здесь, состоит в том, что эта вера разума основывается на допущении моральных убеждений. Если мы отбросим это допущение и возьмем человека, который был бы совершенно равнодушен к нравственным

законам, то вопрос, предлагаемый разумом, становится только задачей для спекуляции и

может, правда, быть подкреплён тогда серьезными основаниями по аналогии, однако не такими основаниями, которым сдалась бы даже самая упорная скептичность. Впрочем, в

этих вопросах ни один человек не свободен от всякого интереса. В самом деле, хотя бы у

человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако и в таком

случае имеется достаточно оснований вселить в него страх перед бытием Бога и загробной

жизнью. Действительно, для этого требуется только, чтобы у него не было по крайней мере

уверенности, что такой сущности и загробной жизни нет, а для этой уверенности, поскольку

это должно быть подтверждено одним лишь разумом, стало быть, аподиктически, он

должен доказать невозможность бытия Бога и загробной жизни-задача, которую, конечно, не может решить ни один разумный человек. Это была бы негативная вера, которая, правда, не могла бы порождать моральность и добрые чувства, но могла бы создать им аналог, а

именно могла бы в значительной степени сдерживать порывы к совершению зла.

Неужели, скажут нам, это все, чего может достигнуть чистый разум, открывая новые горизонты за пределами опыта? Ничего, кроме двух символов веры? Этого мог бы достигнуть в обыденный рассудок, не призывая на помощь философов!

Я не буду здесь восхвалять услугу, которую философия оказывает человеческому разуму огромными усилиями своей критики, хотя бы результат ее и был негативным; об этом еще

будет сказано несколько слов в следующем разделе. Но неужели вы требуете, чтобы знание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами? Именно то, что вы порицаете, служит лучшим подтверждением правильности высказанных выше положений, так как теперь обнаруживается то, чего нельзя было предвидеть вначале, а именно что в вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не

иначе как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Архитектоника чистого разума

Под архитектурой я разумею искусство построения системы. Так как обыденное знание

именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого

агрегата знаний превращается в систему, то архитектоника есть учение о научной стороне

наших знаний вообще, и, следовательно, она необходимо входит в учение о методе. Под управлением разума наши знания вообще должны составлять не отрывки, а систему, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать

им. Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку и *in a priori* определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга.

Следовательно, научное понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого

они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления

или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей *a priori* определенных границ. Следовательно, целое расчленено (*articulatio*), а не нагромождено (*coacervatio*); оно может, правда, расти внутренне (*per intussusceptionem*), но не внешне

(per appositionem) в отличие от тела животного, рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится

более сильным и более приспособленным к своим целям.

Идея нуждается для своего осуществления в схеме, т. е. в a priori определенном из принципа

цели существенном многообразии и порядке частей. Схема, начертанная не согласно идее, т. е. исходя не из главной цели разума, а эмпирически, т. е. согласно случайно представляющимся целям (количество которых нельзя знать заранее), дает техническое единство, а схема, построенная согласно идее (когда разум a priori указывает цели, а не эмпирически ожидает их), создает архитектурное единство. То, что мы называем наукой, возникает не технически, ввиду сходства многообразного или случайного применения знания in concrete к всевозможным внешним целям, а архитектурно, ввиду

сродства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое, и схема науки должна содержать в себе очертание (monogramma) и деление целого на части (Glieder) согласно идее, т. е. a priori, точно и согласно принципам

отличая это целое от всех других систем.

Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею. Однако при разработке науки схема и даже даваемая вначале дефиниция науки весьма редко соответствуют идее

схемы, так как она заложена в разуме, подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению. Поэтому науки, так как

они сочиняются с точки зрения некоторого общего интереса, следует объяснять и определять не соответственно описанию, даваемому их основателем, а соответственно идее, которая ввиду естественного единства составленных им частей оказывается основанной в самом разуме. Действительно, нередко оказывается, что основатель [науки] и

даже его позднейшие последователи блуждают вокруг идеи, которую они сами не уяснили

себе, и потому не могут определить истинное содержание, расчленение (систематическое единство) и границы своей науки.

К сожалению, только после того как мы долго из обрывков собирали, по указанию скрыто

заложеной в нас идеи, многие относящиеся к ней знания в качестве строительного материала и даже после того как мы в течение продолжительного времени технически составляли этот материал, становится возможным увидеть идею в более ясном свете и архитектурно набросать очертания целого согласно целям разума. Системы кажутся, подобно червям, возникающими путем generatio aequivoca из простого скопления собранных вместе понятий, сначала в изуродованной, но с течением времени в совершенно

развитой форме, хотя все они имели свою схему как первоначальный зародыш в только

лишь развертывающемся еще разуме, и потому не только каждая из них сама по себе расчленена соответственно идее, но и все они целесообразно объединены в системе человеческого знания как части единого целого и допускают архитектонику всего человеческого знания, которую не только возможно, но даже и нетрудно создать в наше время, когда собрано или может быть взято из развалин старых зданий так много материала.

Мы ограничимся здесь завершением нашего дела, а именно наброском лишь архитектуроники

всего знания, происходящего из чистого разума, и начнем только с того пункта, где общий

корень нашей познавательной способности раздваивается и производит два ствола, один из

которых есть разум. Под разумом же я понимаю здесь всю высшую познавательную способность и, следовательно, противопоставляю рациональное эмпирическому.

Если я отвлекаюсь от всего содержания знания, рассматриваемого объективно, то субъективно всякое знание есть или историческое, или рациональное. Историческое

знание есть *cognitio ex datis*, а рациональное-*cognitio ex principiis*. Откуда бы ни дано было знание

первоначально, у того, кто им обладает, оно историческое знание, если он познает его лишь

в той степени и настолько, насколько оно дано ему извне, все равно, получено ли им это знание из непосредственного опыта, или из рассказа о нем, или через наставления

(общих знаний). Поэтому тот, кто, собственно, изучил систему философии, например систему Вольфа, хотя бы он имел в голове все основоположения, объяснения и доказательства

вместе с классификацией всей системы и мог бы в ней все перечислить по пальцам, все же

обладает только полным историческим знанием философии Вольфа; он знает и судит лишь

настолько, насколько ему были даны знания. Опровергните одну из его дефиниций, и он не

знает, откуда ему взять новую. Он развивался по чужому разуму, но подражательная способность не то, что творческая способность, иными словами, знание возникло у него

не из разума, и, хотя объективно это было знание разума, все же субъективно оно только историческое знание. Он хорошо воспринял и сохранил, т. е. выучил, систему и

представляет собой гипсовый слепок с живого человека. Основанные на разуме познания, имеющие объективный характер (т. е. могущие первоначально возникнуть только

из собственного разума человека), лишь в том случае могут называться этим именем также

с субъективной стороны, если они почерпнуты из общих источников разума, а именно из принципов, откуда может возникнуть также критика и даже отрицание изучаемого.

Всякое основанное на разуме познание исходит или из понятий, или из

принципов, откуда может возникнуть также критика и даже отрицание изучаемого.

Всякое основанное на разуме познание исходит или из понятий, или из

конструирования

понятий; первое познание называется философским, а второе-математическим. О внутреннем различии между ними я говорил уже в первой главе. Соответственно сказанному знание может быть объективно философским и в то же время субъективно историческим, как это бывает у большинства учеников и у всех тех, кто не видит дальше того, чему его научила школа, и на всю жизнь остается учеником. Но примечательно, что

математическое знание в том виде, как оно изучено, все же и с субъективной стороны может быть познанием разума, и здесь нет того различия, которое имеется в философском знании.

Причина этого в том, что источники познания, из которых единственно может черпать учитель, здесь заключаются только в существенных и подлинных принципах разума и, значит, не могут быть ни получены учеником из какого-то другого места, ни оспариваемы; это объясняется тем, что применение разума бывает здесь только *in concrete*, хотя и *a priori*, а именно на почве чистых и потому безошибочных созерцаний не допуская никакого обмана и заблуждения. Таким образом, из всех наук разума (априорных наук) можно научить только математике, н о н е философии (з а исключением исторического познания

философии), а что касается разума, можно в лучшем случае научить только философствованию.

Система всякого философского познания есть философия. Мы берем ее объективно, если

разумеем под ней образец критического рассмотрения всех попыток философствовать, имеющего целью рассмотреть всякую субъективную философию, здание которой столь многообразно и изменчиво. В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде н е дана *in concrete*, н о к которой м ы пытаемся приблизиться различными

путями, пока не будет открыта единственная, сильно заросшая чувственностью тропинка и

пока человеку не удастся, насколько это дозволено ему, сделать до сих пор не удававшуюся

копию равной образцу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать? [Теперь] можно обучать

только философствованию, т. е. упражнять талант разума на некоторых имеющихся примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые источники этих принципов и подтвердить эти принципы или отвергнуть

их.

Однако пока что понятие философии есть лишь школьное понятие, а именно понятие о системе знания, исследуемого лишь н качестве науки с одной только целью-систематическое единство этого знания, стало быть, логическое совершенство его. Но существует еще мировое понятие (*conceptus cosmicus*), которое всегда лежало в основе термина философия, в особенности когда это понятие, так сказать,

персонифицировалось и

представлялось как бы в идеале философа как образца. В этом смысле философия есть наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума (*teleologia rationis humanae*), и философ есть не виртуоз разума (*Vernunftkünstler*), а законодатель человеческого разума. Называть себя философом в таком смысле и претендовать на то, чтобы сравняться с образцом, мыслимым только в идее, было бы чересчур смело.

Математик, естествоиспытатель, логик, как бы далеко ни продвинулись первые в познаниях

разума, а последний особенно в философском познании, все же могут быть только виртуозами разума. Но у нас есть еще идеал учителя, руководящего всеми ими и пользующегося ими как орудиями для содействия существенным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы называть философом; но так как такого учителя нигде нет, а идея его законодательства встречается во всяком человеческом разуме, то мы будем держаться исключительно этой идеи и определим более точно, какое систематическое единство предписывает философия с точки зрения целей согласно этому

мировому понятию.

Существенные цели не означают еще высших целей; высшей может быть только одна цель

(при совершенном систематическом единстве разума). Поэтому они - или конечная цель, или подчиненные цели, необходимо относящиеся к первой как средства. Конечная цель есть

не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимущества моральной философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста; даже и теперь внешний вид самообладания, достигаемого при помощи разума, дает повод по аналогии называть человека философом, хотя бы его знание было ограниченным.

Законодательство человеческого разума (философия) имеет два предмета - природу и свободу и, следовательно, содержит в себе как естественный, так и нравственный закон первоначально в двух различных системах, а затем в одной философской системе.

Философия природы имеет дело со всем, что есть, а нравственная - только с тем, что должно быть.

Всякая философия есть или знание, основанное на чистом разуме, или знание разума, основанное на эмпирических принципах. Первая называется чистой, а вторая эмпирической философией.

Философия чистого разума есть и л и пропедевтика (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется критикой, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все

(истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической

связи, и называется метафизикой; впрочем, этим термином можно называть также всю

чистую философию, включая и критику, чтобы охватить и исследование всего, что может

быть познано *a priori*, и изложение всего, что составляет систему чистых философских знаний этого рода, отличаясь от всякого эмпирического, а также математического применения разума.

Метафизика делится на метафизику спекулятивного и практического применения чистого

разума и бывает, следовательно, или метафизикой природы, или метафизикой нравов.

Первая содержит в себе все чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях

(стало быть, без математики) теоретического знания всех вещей, а вторая-принципы, *a priori* определяющие и делающие необходимым все наше поведение. Моральность есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно *a priori* из принципов. Поэтому метафизика нравов есть, собственно, чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические условия). Метафизикой в более

узком понимании называют обычно метафизику спекулятивного разума. Но поскольку чистое учение о нравственности все же принадлежит к особому стволу человеческого, и притом философского, знания, основанного на чистом разуме, то мы сохраним за ним это

название, хотя не будем касаться его здесь, так как теперь оно к нашей цели не относится.

Чрезвычайно важно обособлять друг от друга знания, различающиеся между собой по роду

и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались со знаниями, которые обычно связаны с ними в применении. То, что делает химик, разлагая вещества, то, что делает математик в своем чистом учении о величинах, в еще большей мере должен делать философ, чтобы иметь возможность точно определить долю, ценность и влияние особых видов знания в разнообразном применении рассудка. Поэтому человеческий разум, с тех пор как он начал мыслить или, вернее, размышлять, никогда не обходился без метафизики, но в то же время не мог изобразить ее достаточно очищенной от всего чужеродного. Идея такой науки столь же стара, как и спекулятивный человеческий разум; а какой разум не спекулирует, будь то по-ученому или по-простому? Однако приходится

признаться, что различие двух элементов наших знаний, из которых одни совершенно *a priori* находятся в нашей власти, а другие могут быть получены только *a posteriori* из опыта, даже у мыслителей по профессии осталось лишь весьма неясным и поэтому никогда не могло привести к определению границ особых видов знания, стало быть, не могло привести

к осуществлению подлинной идеи науки, столь давно и столь глубоко занимающей человеческий разум. Называя метафизику наукой о первых принципах человеческого знания, имели при этом в виду не особый вид знания, а только степень его общности, не давая возможности ясно отличить его от эмпирического, так как и среди эмпирических принципов имеются кое-какие более общие принципы, которые поэтому стоят выше других; в ряду такой субординации (в которой то, что познается совершенно *a priori*, мы

не

отличаем от того, что познается только a posteriori), где же мы должны провести черту, отделяющую первую часть и высшие члены [ряда] от второй части и подчиненных членов?

Что сказали бы мы, если бы эпохи существования мира в летосчислении обозначались лишь

путем деления протекшего времени на первые столетия и столетия, следующие за ними?

Тогда пришлось бы задать вопрос: принадлежат ли пятое, десятое и т. д. столетия к числу

первых? Точно так же я спрашиваю: принадлежит ли понятие протяженного к метафизике?

Вы отвечаете: да! Ну, а понятие тела? Да! А понятие жидкого тела? Вы приходите в замешательство, так как если это продолжить далее таким именно образом, то все окажется

принадлежащим метафизике. Отсюда видно, что одна лишь степень субординации (частного общему) не может определить границы науки, а в нашем случае - совершенную

разнородность и различие в происхождении [знания]. С другой стороны, основная идея метафизики затемнялась еще тем обстоятельством, что она как априорное познание оказывается в известной степени однородной с математикой, которая родственна ей, если

иметь в виду априорное происхождение; но что касается свойственного философии способа

познания из понятий в сравнении со свойственным математике способом судить a priori на

основании одного лишь конструирования понятий, то обнаруживается такая глубокая разнородность философского и математического познания, которая, правда, всегда как бы

чувствовалась, но никогда не была сведена к отчетливым критериям. Вот почему, поскольку сами философы имели неправильное представление о развитии идеи своей науки, разработка ее не могла иметь определенную цель и точно установленное направление; из-за того, что философы произвольно чертили план, не знали дороги, которой следует идти, и постоянно спорили между собой из-за открытий, которые каждый стремился сделать на своем пути, их науку стали презирать сначала другие, а в конце концов даже в их собственной среде.

Итак, всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве.

Спекулятивная часть ее, главным образом присвоившая себе это название, а именно та часть философии, которую мы называем метафизикой природы и которая исследует на основании априорных понятий все, что есть (а не то, что должно быть), делится следующим образом.

Метафизика в более узком понимании состоит из трансцендентальной философии и

физиологии чистого разума. Первая рассматривает только сам рассудок и разум в системе

всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые были бы даны (ontologia), не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует природу, т. е. совокупность данных предметов (все равно, даны ли они чувствам или, если

угодно, другому виду созерцания), и есть, следовательно, физиология (хотя лишь рациональная физиология). Применение же разума в этом рациональном исследовании природы бывает или физическим, или сверхфизическим, точнее говоря, или имманентным, или трансцендентным. Первое относится к природе, поскольку познание ее может быть

применено в опыте (in concrete), а второе-к той связи предметов опыта, которая выходит за

пределы всякого опыта. Вот почему эта трансцендентная физиология имеет своим предметом или внутреннюю, или внешнюю связь, однако и в том и в другом случае выходящую за пределы всякого возможного опыта; в первом случае она есть физиология всей природы, т. е. трансцендентальное познание мира, а во втором -физиология связи всей

природы с сущностью, стоящей над природой, т. е. трансцендентальное познание Бога. Имманентная же физиология рассматривает природу как совокупность всех предметов чувств, стало быть, так, как они даны нам, но только на основе тех априорных условий, при

которых они вообще могут быть нам даны. У нее есть только двоякого рода предметы: 1) предметы внешних чувств, стало быть, их совокупность, телесная природа; 2) предмет внутреннего чувства, душа, и, согласно основным понятиям о ней вообще, мыслящая природа. Метафизика телесной природы называется физикой, но так как она должна а priori содержать в себе только принципы познания природы, то это рациональная физика.

Метафизика мыслящей природы называется психологией, и по той же самой причине под

этим названием здесь следует разуметь только ее рациональное познание.

Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) онтологии, 2) рациональной физиологии, 3) рациональной космологии, 4) рациональной теологии. Во

второй части, а именно в учении чистого разума о природе, есть два раздела: physica rationalis и psychologia rationalis.

Первоначальная идея философии чистого разума сама предписывает такое деление; следовательно, оно имеет сообразно существенным целям разума архитектурный, а не только технический характер, т. е. основывается не на случайно воспринимаемом средстве

и не рассчитана как бы на удачу и потому имеет неизменный и законодательный характер.

Здесь имеется, однако, несколько пунктов, которые могли бы вызвать сомнение и ослабить

убежденность в закономерности этого деления.

Во-первых, каким образом я могу ожидать априорного познания, стало быть,

метафизики

относительно предметов, раз они даются нашим чувствам, стало быть, а posteriori? Как возможно познать природу вещей согласно априорным принципам и прийти к рациональной физиологии? Наш ответ таков: мы берем из опыта только то, что необходимо, чтобы дать нам объект отчасти внешнего, отчасти внутреннего чувства. Первое достигается

благодаря одному лишь понятию материи (непроницаемая безжизненная протяженность), а второе - благодаря понятию мыслящего существа (в эмпирическом внутреннем

представлении: я мыслю). Впрочем, во всей метафизике, исследующей эти предметы, мы

должны совершенно воздержаться от всех эмпирических принципов, которые прибавили

бы к понятию еще какой-нибудь опыт, чтобы на этом основании что-то судить об этих предметах.

Во-вторых, где же остается эмпирическая психология, которая всегда отстаивала свое место

в метафизике и от которой в наше время ожидали так много для выяснения метафизики, после того как утратили надежду достигнуть чего-то стоящего априорным путем? Я

отвечаю: она переходит в ту область, где место всему собственному (эмпирическому) естествознанию, а именно в область прикладной философии, которая связана, правда, с чистой философией, содержащей в себе принципы для нее, но не должна быть смешана

с ней. Следовательно, эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики и уже совершенно исключена из нее самой идеей метафизики. Однако,

согласно обыкновению в ученом мире, все же приходится еще оставить для нее местечко в метафизике (хотя лишь в качестве эпизода) из соображений экономии, так как она еще

не настолько богата, чтобы самостоятельно составить предмет изучения, и в то же время слишком важна, чтобы совершенно исключить ее или придать ее какой-нибудь другой науке, от которой она еще более далека, чем от метафизики. Следовательно, она лишь пришелец, который пользуется приютом до тех пор, пока не создаст себе собственное жилище в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей подобие эмпирического учения о природе).

Такова, следовательно, общая идея метафизики, от которой сначала ожидали большего, чем

по справедливости можно было требовать, льстя себя приятными надеждами, и которая в

конце концов стала предметом общего презрения, когда надежды не оправдались. Весь ход

нашей критики в достаточной степени убеждает нас, что, хотя метафизика не может быть

фундаментом для религии, все же она остается оплотом ее и что человеческий разум, диалектический уже по природе своей, не может обойтись без такой науки, обуздывающей его и предохраняющей его посредством научного и совершенно ясного самопознания от

опустошений, которые в противном случае непременно произвел бы в морали и религии не подчиненный закону спекулятивный разум. Поэтому можно быть уверенным, что, как бы равнодушно или пренебрежительно ни относились к метафизике те, кто оценивает науку не по ее природе, а только по ее случайным результатам, они во всяком случае вернутся к ней, как к поссорившейся с ними возлюбленной, так как разум, поскольку здесь задеты его существенные цели, должен неустанно работать или над приобретением основательных знаний, или над разрушением уже имеющихся знаний.

Следовательно, метафизика природы и нравов и в особенности предварительная (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле. Она все ставит в связь с мудростью, но на пути науки единственным пути, который, раз он проложен, никогда не зарастает и не допускает заблуждений. Математика, естествознание и даже эмпирические знания человека имеют высокую ценность как средства главным образом для случайных целей, а если они в конце концов становятся средством для необходимых и существенных целей человечества, то это достигается не иначе как при посредстве познания разума на основе одних лишь понятий, которое, как бы мы ни называли его, есть, собственно, не что иное, как метафизика.

Именно поэтому метафизика есть также и завершение всей культуры человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели. В самом деле, она рассматривает разум с точки зрения его начал и высших максим, которые должны лежать в основе самой возможности некоторых наук и применения всех наук. Как чистая спекуляция, она служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет, как цензуре, которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки и требует, чтобы мужественная и плодотворная разработка ее не отвлекалась от главной цели-от всеобщего блаженства.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О МЕТОДЕ

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

История чистого разума

Этим названием здесь обозначено лишь место, которое остается в системе и должно быть заполнено в будущем. Я довольствуюсь тем, что с чисто трансцендентальной точки зрения, а именно с точки зрения природы чистого разума брошу беглый взгляд на уже

сделанную

работу в целом, которая кажется мне, конечно, зданием, но лежащим в руинах.

Примечательно (хотя иначе, естественно, и быть не могло), что в детском возрасте философии люди начинают с того, чем мы предпочитаем теперь завершать, а именно с познания Бога и изучения надежды на загробный мир или даже характера этого мира.

Как

ни грубы были понятия религии, возникшие на почве древних обычаев, сохранившихся

от

первобытного состояния народов, все же это не мешало просвещенным людям

посвящать

себя свободному исследованию этого предмета, причем им было нетрудно заметить, что добродетельный образ жизни есть самый основательный и самый надежный способ

угодить

невидимой силе, управляющей миром, чтобы быть счастливым хотя бы в другом мире.

Поэтому теология и мораль были двумя побудительными причинами или, вернее, притягательной силой для всех возникавших затем отвлеченных исследований разума.

Теология была, собственно, тем, что постепенно вовлекло чисто спекулятивный разум в эти

исследования, которые впоследствии стали столь известными под названием метафизики.

Я не стану размечать эпохи, в которые произошли те или иные изменения в метафизике, а

намечу лишь в беглом очерке те различия в идее, которые были поводом к основным переворотам в метафизике. Я нахожу, что наиболее заслуживающие внимания изменения, совершавшиеся на этой арене спора, произошли в трех отношениях.

1. В отношении предмета всякого познания нашего разума одни философы были только сенсуалистами, а другие - только интеллектуалистами. Эпикура можно считать самым выдающимся представителем сенсуализма, а Платона - самым выдающимся представителем интеллектуализма. Хотя это различие между школами весьма тонкое, оно

возникло уже в самые ранние времена и долго сохранялось. Сторонники первого направления утверждали, что действительны только предметы чувств, а все остальное есть

плод воображения; сторонники второго направления, наоборот, утверждали, что чувства дают только видимость, а истинное познается только рассудком. Первые не оспаривали реальности рассудочных понятий, но они считали ее лишь логической реальностью, в то время как другие - мистической. Первые допускали рассудочные понятия, но признавали только чувственно воспринимаемые предметы; вторые настаивали на том, что истинные предметы только умопостигаемы, и допускали созерцание чистого рассудка, свободного

от

всякой чувственности, которая, по их мнению, только запутывает чистый рассудок.

2. В отношении происхождения познания на основе чистого разума: возникает ли оно из

опыта или независимо от него имеет свой источник в разуме. Аристотель может считаться

главой эмпириков, Платон-главой ноологистов. Локк в Новое время следовал первому, а

Лейбниц-второму (хотя он был достаточно далек от его мистической системы), все же они не могли еще разрешить этот спор. Во всяком случае Эпикур гораздо последовательнее применял свою эмпирическую систему (так как своими выводами он никогда не выходил за пределы опыта), чем Аристотель и Локк (в особенности последний), который, выводя все понятия и основоположения из опыта, зашел так далеко, что утверждал, будто бытие Бога и бессмертие души (хотя эти предметы находятся целиком за пределами возможного опыта) могут быть доказаны с такой же достоверностью, как и математические теоремы.

3. В отношении метода. Если мы хотим нечто назвать методом, то оно должно быть способом действия, согласно основоположениям. Методы, господствующие в настоящее время в этой области исследования природы, можно разделить на натуралистические и научные. Натуралист чистого разума принимает за основоположение мысль, что обыденный разум без науки (который он называет здравым разумом) может достигнуть большего в разрешении самых возвышенных проблем, составляющих задачу "метафизики, чем спекуляция. Это равносильно утверждению, что величину и расстояние до Луны можно точнее определить на глазок, чем косвенно, путем математических вычислений. Это ненависть к науке, возведенная в принцип, и, что нелепее всего, пренебрежение к созданным людьми средствам, восхваляемое как самостоятельный метод расширения наших знаний. Что же касается натуралистов, мыслящих так вследствие недостатка образованности, мы не имеем оснований упрекать их. Они следуют обыденному разуму, не хвалясь своим незнанием как методом, который должен содержать в себе тайну извлечения истины из глубокого колодца Демокрита. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones* (Персии) - вот их девиз. Они удовлетворяются им и могут вести благопристойную жизнь, не заботясь о науке и не внося в нее путаницы. Что касается сторонников научного метода, то перед ними выбор: действовать либо догматически, либо скептически, но они при всех случаях обязаны быть систематичными. Если я назову здесь знаменитого Вольфа в качестве представителя первого метода и Давида Юма как представителя второго метода, то этого будет достаточно для моей теперешней цели. Открытым остается только критический путь. Если читатель благосклонно и терпеливо прошел этот путь в моем обществе, то он может теперь судить, нельзя ли, если ему угодно будет оказать также свое содействие, превратить эту тропинку в столбовую дорогу и еще до конца настоящего столетия достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда

возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ О НАЧАЛАХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О НАЧАЛАХ ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

1

Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае созерцание есть именно тот способ, каким познание непосредственно

относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление. Созерцание имеет место, только если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней

мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует

на нашу душу (*das Gemut afficiere*). Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется чувственностью. Следовательно, посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания; мыслятся же предметы рассудком, и из рассудка возникают понятия. Всякое мышление, однако, должно в конце концов прямо (*directe*)

или

косвенно (*indirecte*) через те или иные признаки иметь отношение к созерцаниям, стало быть, у нас-к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом.

Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (*afficiert werden*), есть ощущение. Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются эмпирическими. Неопределенный предмет

эмпирического созерцания называется явлением.

То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, а то, благодаря чему

многообразное в явлении (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь

не может быть ощущением, то, хотя материя всех явлений дана нам только *a posteriori*, форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе *a priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения.

Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе *a priori*. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться чистым созерцанием. Так, когда я отделяю

от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то:

непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а priori также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности.

Науку о всех априорных принципах чувственности я называю трансцендентальной эстетикой. Следовательно, должна существовать наука, составляющая первую часть трансцендентального учения о началах, в противоположность науке, содержащей принципы чистого мышления и называемой трансцендентальной логикой.

Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего изолируем чувственность, отвлекая

все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь

форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью а priori. При этом

исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания

как принципы априорного знания, а именно пространство и время, рассмотрением которых

мы теперь и займемся.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ ГЛАВА ПЕРВАЯ

О пространстве

2. Метафизическое истолкование этого понятия

Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как

находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы

их внешний вид, величина и отношение друг к другу. Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, так что все, что принадлежит

к внутренним определениям, представляется во временных отношениях. Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же как не можем созерцать пространство внутри нас.

Что же такое пространство и время? Есть ли они действительные сущности, или они суть лишь

определения или отношения вещей, однако такие, которые сами по себе были бы присущи

вещам, если бы даже вещи и не созерцались? Или же они суть определения или отношения, присущие одной только форме созерцания и, стало быть, субъективной природе нашей

души, без которой эти предикаты не могли бы приписываться ни одной вещи? Чтобы решить эти вопросы, истолкуем сначала понятие пространства. Под истолкованием же

(expositio) я разумею отчетливое (хотя и не подробное) представление о том, что принадлежит к понятию; я называю истолкование метафизическим, если оно содержит то, благодаря чему понятие показывается как данное a priori.

1. Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть дано для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня (т. е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять себе их как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт

становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве.

2. Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому, пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений.

3. Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание. В самом деле, представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними

разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из

которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем.

Пространство в существе своем едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие

о пространствах вообще основываются исключительно на ограничениях. Отсюда следует, что в основе всех понятий о пространстве лежит априорное (не эмпирическое) созерцание.

Точно так же все геометрические основоположения, например что в треугольнике сумма

двух сторон больше третьей стороны, всегда выводятся из созерцания, и притом a priori, с

аподиктической достоверностью, а вовсе не из общих понятий о линии и треугольнике.

4. Пространство представляется как бесконечная данная величина. Всякое понятие, правда, надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных

возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему подчинены

(unter sich enthält); однако ни одно понятие, как таковое, нельзя мыслить так, будто оно содержит в себе (in sich enthielte) бесконечное множество представлений. Тем не менее пространство мыслится именно таким образом (так как все части бесконечного пространства существуют одновременно). Стало быть, первоначальное представление о пространстве есть априорное созерцание, а не понятие.

3. Трансцендентальное истолкование понятия о пространстве

Под трансцендентальным истолкованием я разумею объяснение понятия как принципа, из

которого можно усмотреть возможность других априорных синтетических знаний. Для этой цели требуется: 1) чтобы такие знания действительно вытекали из данного понятия; 2) чтобы эти знания были возможны только при допущении некоторого данного способа

объяснения этого понятия.

Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее

a priori. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем

было возможно? Оно должно быть первоначально созерцанием, так как из одного только

понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем

это в геометрии (Введение, V). Но это созерцание должно находиться в нас a priori, т. е. до

всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим

созерцанием. В самом деле, все геометрические положения имеют аподиктический характер, т. е. связаны с сознанием их необходимости, например положение, что пространство имеет только три измерения; но такие положения не могут быть эмпирическими, или суждениями, исходящими из опыта, а также не могут быть выведены

из подобных суждений (Введение, II).

Каким же образом может быть присуще нашей душе внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено a priori? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если оно находится только в субъекте как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать непосредственное представление о них, т. е. созерцание, следовательно, лишь как форма

внешнего чувства вообще.

Итак, лишь наше объяснение делает понятной возможность геометрии как априорного синтетического знания. Всякий другой способ объяснения, не дающий этого, хотя бы он внешне и был несколько сходен с нашим, можно точнее всего отличить от нашего по этому признаку.

Выводы из вышеизложенных понятий

а) Пространство вовсе не представляет свойства каких-либо вещей самих по себе, а также

не представляет оно их в их отношении друг к другу, иными словами, оно не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания. В самом деле, ни абсолютные, ни относительные определения нельзя созерцать раньше существования вещей, которым они присущи, т. е. нельзя созерцать их а priori.

б) Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания. Так как восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов необходимо предшествует всякому созерцанию этих объектов,

то отсюда понятно, каким образом форма всех явлений может быть дана в душе раньше

действительных восприятия, следовательно, а priori; понятно и то, каким образом она,

как чистое созерцание, в котором должны быть определены все предметы, может до всякого опыта содержать принципы их отношений друг к другу.

Стало быть, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором

мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться

воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот

предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е.

если они предметы чувственности. Постоянная форма этой восприимчивости, называемая

нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас; эта форма, если отвлечься от этих предметов,

есть чистое созерцание, называемое пространством. Так как частные условия чувственности

мы можем сделать лишь условием возможности явлений вещей, но не условием возможности

самих вещей, то имеем полное право сказать, что пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи

сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются. В самом деле, мы не можем судить о созерцаниях других

мыслящих существ, подчинены ли эти существа тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание и общезначимы для нас. Если мы присоединим ограничение суждения к понятию субъекта, то наше суждение станет безусловно

значимым. Суждение: все вещи находятся друг подле друга в пространстве имеет силу, когда эти вещи берутся ограниченно, как предметы нашего чувственного созерцания. Если я присоединю это условие к понятию и скажу: все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве, то это правило получит общую значимость без всякого ограничения. Итак, наши истолкования показывают нам реальность (т. е. объективную значимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет, но в то же время показывают идеальность пространства в отношении вещей, если

они рассматриваются разумом сами по себе, т. е. безотносительно к свойствам нашей чувственности. Следовательно, мы сохраняем эмпирическую реальность пространства (в отношении всякого возможного внешнего опыта), хотя признаем трансцендентальную идеальность его, т. е. что пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих по себе.

Но следует также сказать, что, кроме пространства, нет ни одного другого субъективного и

относящегося к чему-то внешнему представления, которое могло бы считаться а priori объективным. В самом деле, ни из одного такого представления-в отличие от созерцания в пространстве (і 3)-нельзя вывести априорные синтетические положения. Поэтому им, строго говоря, нельзя приписывать никакой идеальности, хотя они сходны с представлением о пространстве в том, что принадлежат только к субъективным свойствам

данного вида чувственности, например зрения, слуха, осязания, через ощущения цвета, звука и теплоты; однако, будучи только ощущениями, а не созерцанием, они сами по себе не дают знания ни о каком объекте и меньше всего дают априорное знание.

Цель этого замечания состоит лишь в том, чтобы предостеречь от попыток пояснить утверждаемую нами идеальность пространства совсем неподходящими примерами, так как, например, цвета, вкусы и т. п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как изменения нашего субъекта, которые даже могут быть различными у

разных людей. В этом случае то, что само первоначально есть лишь явление, например роза, считается в эмпирическом смысле вещью в себе, которая, однако, в отношении цвета всякому глазу может являться различно. Наоборот, трансцендентальное понятие явлений в

пространстве есть критическое напоминание о том, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе и что пространство не есть форма вещей, свойственная им

самим по себе, а что предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе

не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает.

4. Метафизическое истолкование понятия времени

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не

лежало априорное представление о времени. Только при этом условии можно представить

себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в различное время (последовательно).

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано a priori. Только в нем

возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя.

3. На этой априорной необходимости основывается также возможность аподиктических основоположений об отношениях времени или аксиом о времени вообще. Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно).

Эти основоположения нельзя получить из опыта, так как опыт не дал бы ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности. На основании опыта мы могли бы только

сказать: так свидетельствует обыкновенное восприятие, но не могли бы утверждать, что так

должно быть. Эти основоположения имеют значение правил, по которым вообще возможен

опыт; они наставляют нас до опыта, а не посредством опыта.

4. Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени.

Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание. К тому же положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо общего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится

в созерцании времени и в представлении о нем.

5. Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина

времени возможна только путем ограничений одного, лежащего в основе времени. Поэтому

первоначальное представление о времени должно быть дано как неограниченное. Но если

части предмета и всякую величину его можно представить определенными лишь путем ограничения, то представление в целом не может быть дано через понятия (так как

ПОНЯТИЯ

содержат только подчиненные представления): в основе понятий должно лежать непосредственное созерцание.

5. Трансцендентальное истолкование понятия времени

По этому вопросу я могу сослаться на пункт 3 параграфа о метафизическом истолковании, куда я ради краткости поместил то, что имеет, собственно, трансцендентальный характер.

Здесь я прибавлю только, что понятие изменения вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия

и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени, а именно друг

после друга, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той

же вещи. Таким образом, наше понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которые излагает общее учение о движении, а оно довольно плодотворно.

6. Выводы из этих понятий

а) Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех

субъективных условий созерцания вещей. В самом деле, в первом случае оно было бы чем-

то таким, что могло бы быть действительным даже без действительного предмета. Во втором же случае, будучи определением или порядком, присущим самим вещам, оно не могло бы предшествовать предметам как их условие и не могло бы познаваться а priori и быть созерцаемым а priori посредством синтетических положений. Напротив, априорное

знание и созерцание вполне возможны, если время есть не что иное, как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания. В таком случае эту форму

внутреннего созерцания можно представить раньше предметов, стало быть, а priori.

б) Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. В самом деле, время не может быть определением внешних

явлений: оно не принадлежит ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; напротив, оно

определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии. Именно потому, что

это внутреннее созерцание не имеет никакой внешней формы, мы стараемся устранить и

этот недостаток с помощью аналогий и представляем временную последовательность с

помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда

как части времени существуют друг после друга. Отсюда ясно также, что представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания.

с) Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время. Так как все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе как определения

вашей души к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а именно времени, то время есть априорное условие всех явлений

вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений. Если я могу сказать a priori, что все внешние явления находятся в пространстве и a priori определены согласно отношениям пространства, то, опираясь на принцип внутреннего чувства, я могу сказать в совершенно

общей форме, что все явления вообще, т. е. все предметы чувств, существуют во времени и необходимо находятся в отношениях времени.

Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем самих себя и посредством этого созерцания охватываем способностью представления также все внешние созерцания, стало быть, если мы возьмем предметы так, как они могут существовать сами по себе, то

время есть ничто. Оно имеет объективную значимость только в отношении явлений, потому что именно явления суть вещи, которые мы принимаем за предметы наших чувств, но оно

уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания, т. е. от свойственного нам способа представления, и говорить о вещах вообще. Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по

себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом

объективно. Мы не можем сказать, что все вещи находятся во времени, потому что в понятии вещи вообще мы отвлекаемся от всех видов созерцания вещи, между тем как созерцание есть то именно условие, при котором время входит в представления о

предметах. Но если это условие присоединено к понятию вещи и если мы скажем, что все вещи как явления (как предметы чувственного созерцания) находятся во времени, то это основоположение обладает объективной истинностью и априорной всеобщностью. Таким образом, наши утверждения показывают эмпирическую реальность времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания. Такие свойства, присущие вещам самим по себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит трансцендентальная идеальность времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство. Однако эту идеальность, как и идеальность пространства, нельзя приравнять к обману чувств, так как при обмане чувств мы предполагаем, что само явление, которому приписываются эти предикаты, обладает объективной реальностью, между тем как здесь эта объективная реальность совершенно отпадает, за исключением того случая, когда она имеет только эмпирический характер, т. е. поскольку сам предмет рассматривается только как явление. Замечания об этом можно найти выше, в первом разделе.

7. Пояснение

Против этой теории, признающей эмпирическую реальность времени, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, проникательные люди высказывают одно возражение столь единодушно, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения. Оно состоит в следующем: изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и стали отрицать все внешние явления вместе с их изменениями), а так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное. Ответить на это возражение нетрудно.

Я целиком принимаю этот довод. Время в самом деле есть нечто действительное, а именно оно действительная форма внутреннего созерцания. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта, иными словами, я

действительно имею представление о времени и о своих определениях в нем. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могло созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы также представления об изменениях. Таким образом, у времени остается эмпирическая реальность как условие всякого нашего опыта, и на основании приведенных выше соображений нельзя за ним признать абсолютную реальность. Оно есть не что иное, как форма нашего внутреннего созерцания. Если устранить частное условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает. Причина, почему это возражение делается столь единодушно, а именно теми, кто все же не находит убедительных доводов против учения об идеальности пространства, состоит в следующем. Абсолютную реальность пространства они не надеялись доказать аподиктически, так как им поперек дороги стоит идеализм, согласно которому действительность внешних предметов нельзя строго доказать, между тем как действительность предметов наших внутренних чувств (меня самого и моих состояний) непосредственно очевидна благодаря сознанию. Внешние предметы могли оказаться лишь видимостью, тогда как предметы внутреннего чувства, по их мнению, неоспоримо суть нечто действительное. Однако они упустили из виду, что и те и другие предметы, хотя и нельзя оспаривать их действительность как представлений, тем не менее суть лишь явление, а явление всегда имеет две стороны - одну, когда объект рассматривается сам по себе (независимо от способа, каким он созерцается, и именно потому свойства его всегда остаются проблематичными), и другую, когда принимается во внимание форма созерцания предмета, которую, хотя она действительно и необходимо присуща явлению предмета, следует искать не в предмете самом по себе, а в субъекте, которому предмет является.

Таким образом, пространство и время суть два источника познания, из которых можно а priori почерпнуть различные синтетические знания; блестящим примером этого служит чистая математика, когда дело касается знания о пространстве и его отношениях. Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому возможны априорные синтетические положения. Однако эти источники априорного познания как раз благодаря этому обстоятельству (благодаря тому, что они лишь условия чувственности) определяют свои границы, а именно

касаются предметов, лишь поскольку они рассматриваются как явления, а не показывают, каковы вещи сами по себе. Только явления суть сфера приложения понятий пространства и

времени, а за их пределами невозможно объективное применение указанных понятий.

Впрочем, достоверность опытного знания вполне обеспечивается этого рода реальностью

пространства и времени: мы уверены в опытном знании совершенно одинаково - независимо от того, присущи ли эти формы вещам самим по себе или необходимым образом

только нашему созерцанию этих вещей. Наоборот, те, кто признает абсолютную реальность

пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанциями или только свойствами, неизбежно расходятся с принципами самого опыта. В самом деле, если они придерживаются первого взгляда (к нему обычно склоняются представители математического естествознания), то они должны признать наличие двух вечных и бесконечных, обладающих самостоятельным бытием нелепостей (Undinge), пространства и

времени, которые существуют (не будучи, однако, чем-то действительным) только для того, чтобы охватывать собой все действительное. Если же они придерживаются второго взгляда

(как некоторые естествоиспытатели-метафизики) и смотрят на пространство и время как на

отвлеченные от опыта, хотя и смутно представляемые в этом отвлечении, отношения (сосуществования или последовательности) между явлениями, то они вынуждены отрицать

значимость или по крайней мере аподиктическую достоверность априорных математических учений в отношении действительных вещей (например, в пространстве), так как эта достоверность не может быть достигнута a posteriori и так как, согласно этому

источнику, априорные понятия о пространстве и времени суть продукт воображения,

которого действительно следует искать в опыте, а из отношений опыта путем отвлечения

их воображения создало нечто содержащее, правда, то, что обще этим отношениям, но не

могущее существовать без ограничений, налагаемых на них природой. Сторонники первого

мнения выигрывают в том отношении, что делают сферу явлений свободной для математических положений, однако именно вследствие этого они запутываются, когда рассудок хочет выйти за эту сферу. Сторонники второго мнения выигрывают в том отношении, что представления о пространстве и времени не препятствуют им, когда они

хотят судить о предметах не как о явлениях, а лишь в отношении к рассудку; зато они не могут указать основания возможности априорных математических знаний (так как у них

нет истинного и объективно значимого априорного созерцания) и не могут привести законы

опыта в необходимое согласие с априорными математическими положениями. Наша теория, указывающая истинные свойства этих двух первоначальных форм чувственности, свободна от затруднений обоого рода.

Трансцендентальная эстетика заключает в себе в конце концов не более чем эти два элемента, а именно пространство и время. Это ясно из того, что все другие относящиеся к

чувственности понятия, даже понятие движения, соединяющее в себе и пространство, и время, предполагают нечто эмпирическое. Движение предполагает восприятие чего-то движущегося. Но в пространстве, рассматриваемом самом по себе, нет ничего движущегося; поэтому движущееся должно быть чем-то таким, что обнаруживается в пространстве только опытом, стало быть, представляет собой эмпирическое данное.

Точно

так же трансцендентальная эстетика не может причислять понятие изменения к своим априорным данным: изменяется не само время, а нечто находящееся во времени.

Следовательно, для этого понятия требуется восприятие какого-нибудь бытия и последовательности его определений, стало быть, опыт.

8. Общие примечания к трансцендентальной эстетике

I. Чтобы избежать недоразумений, необходимо прежде всего как можно отчетливее объяснить наш взгляд на основное свойство чувственного познания вообще.

Выше мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и что

отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш

субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время

исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе. Каковы предметы сами по себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, нам

совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который к тому же необязателен для всякого существа, хотя и должен быть присущ каждому человеку. Мы имеем дело только с этим способом восприятия.

Пространство и время суть чистые формы его, а ощущение вообще есть его материя.

Пространство и время мы можем познавать только a priori, т. е. до всякого действительного

восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем

познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим

созерцанием. Пространство и время безусловно необходимо принадлежат нашей чувственности, каковы бы ни были наши ощущения; ощущения же могут быть весьма различными. До какой бы высокой степени отчетливости мы ни довели наши

созерцания, все равно этим мы не подошли бы ближе к [познанию] свойств предметов самих по себе.

Во всяком случае мы бы тогда полностью познали только способ нашего созерцания, т. е.

нашу чувственность, да и то всегда лишь при условии [существования] пространства и времени, первоначально присущем субъекту; каковы предметы сами по себе -этого мы никогда не узнали бы и при помощи самого ясного знания явлений их, которое единственно

дано нам.

Поэтому думать, что вся наша чувственность есть не что иное, как беспорядочное представление о вещах, содержащее лишь то, что присуще им самим по себе, но только в

виде нагромождения признаков и подчиненных представлений, которые мы не можем отчетливо различить, - значит исказить понятие о чувственности и явлении так, что все учение о них становится бесполезным и пустым. Различие между неотчетливыми и отчетливыми представлениями имеет только логический характер и не касается содержания. Так, например, нет сомнения, что понятие права, которым пользуется здравый

рассудок, вполне совпадает с тем, что может развить из него самая утонченная спекуляция, с той лишь разницей, что в обыденном и практическом применении мы не осознаем таких

разнообразных представлений, содержащихся в этой мысли. Но на этом основании нельзя

утверждать, будто обыденное понятие имеет чувственный характер и содержит только явление: право вовсе не может являться, его понятие содержится в рассудке и представляет

(моральное) свойство поступков, присущее им самим по себе. Наоборот, представление о

теле в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще предметам самим по себе; оно выражает лишь явление чего-то и способ, каким это нечто воздействует на нас; такая восприимчивость нашей познавательной способности называется чувственностью и

отличается как небо от земли от знания предметов самих по себе, хотя бы мы и проникли в

самую глубь явлений.

Вот почему философия Лейбница и Вольфа указала всем исследованиям о природе и происхождении наших знаний совершенно неправильную точку зрения, признавая различие между чувственностью и интеллектуальным только логическим различием. На самом деле это различие трансцендентально и касается не просто формы отчетливости или

неотчетливости, а происхождения и содержания знаний, так что с помощью чувственности

мы не то что неясно познаем свойства вещей самих по себе, а вообще не познаем их, и, как

только мы устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый

объект с

качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления.

Обычно мы отличаем в явлениях то, что по существу принадлежит созерцанию их и имеет

силу для всякого человеческого чувства вообще, от того, что им принадлежит лишь случайно, так как имеет силу не для отношения к чувственности вообще, а только для особого положения или устройства того или другого чувства. О первом виде познания говорят, что оно представляет предмет сам по себе, а о втором-что оно представляет только

явление этого предмета. Однако это лишь эмпирическое различие. Если остановиться на

этом (как это обыкновенно делают) и не признать (как это следовало бы сделать) эмпирическое созерцание опять-таки только явлением, так что в нем нет ничего относящегося к вещи самой по себе, то наше трансцендентальное различие утрачивается

и мы начинаем воображать, будто познаем вещи сами по себе, хотя в чувственно воспринимаемом мире мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями. Так, например, радугоу мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь-вещью самой по себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи самой по себе лишь физически, как то, что в обычном для всех опыте определяется при всех различных положениях по отношению к чувствам, но в созерцании только так, а не иначе. Но если мы

возьмем этот эмпирический факт вообще и, не считаясь более с согласием его с любым человеческим чувством, спросим, показывает ли он предмет сам по себе (мы говорим не о

каплях дождя, так как они, как явления, уже суть эмпирические объекты), то этот вопрос об

отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором

они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификация или основы нашего чувственного

созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным.

Вторая важная задача нашей трансцендентальной эстетики состоит в том, чтобы не только

как правдоподобная гипотеза приобрести некоторую благосклонность, но быть настолько

достоверной и несомненной, как этого следует требовать от всякой теории, которая должна

служить органом. Чтобы сделать эту достоверность вполне ясной, мы приведем

пример, с помощью которого можно сделать ее значимость очевидной и содействовать большей

ясности того, что сказано в § 3.

Предположим, что пространство и время объективны сами по себе и составляют условия

возможности вещей самих по себе. В таком случае прежде всего окажется, что существует

множество априорных аподиктических и синтетических положений относительно времени

и пространства, в особенности относительно пространства, которое мы поэтому преимущественно и приведем здесь в качестве примера. Так как положения геометрии можно познать синтетически a priori и с аподиктической достоверностью, то я спрашиваю, откуда получаете вы такие положения и на чем основывается наш рассудок, чтобы прийти

к таким безусловно необходимым и общезначимым истинам? Здесь нет иного пути, как через понятия или созерцания, причем и те и другие, как таковые, даны или a priori, или a posteriori. Последние, а именно эмпирические понятия, а также то, на чем они основываются, а именно эмпирическое созерцание, могут дать лишь такое синтетическое

положение, которое в свою очередь также имеет только эмпирический характер, т. е. представляет собой исходящее из опыта суждение, стало быть, никогда не может содержать

необходимость и абсолютную всеобщность, между тем как эти признаки свойственны всем

положениям геометрии. Что же касается первого и единственно [возможного] средства, а

именно приобретения таких знаний при помощи одних только понятий или созерцаний a priori, то несомненно, что на основе одних только понятий можно получить исключительно

аналитическое, но никак не синтетическое знание. Возьмите, например, положение, что две

прямые линии не могут замыкать пространство, стало быть, не могут образовать фигуру, и

попытайтесь вывести его из понятия о прямых линиях и числе два; или возьмите положение, что из трех прямых линий можно образовать фигуру, и попытайтесь вывести

его только из этих понятий. Всякое ваше усилие окажется напрасным, и вам придется прибегнуть к созерцанию, как это всегда и делается в геометрии. Итак, вам дан предмет

в созерцании. Какого же рода оно, есть ли это чистое априорное созерцание или эмпирическое? В последнем случае из него никак нельзя было бы получить общезначимое, а тем более аподиктическое положение: ведь опыт никогда не дает таких положений.

Следовательно, предмет должен быть дан вам в созерцании a priori, и на нем должно быть

основано ваше синтетическое положение. Если бы у вас не было способности а priori созерцать, если бы это субъективное условие не было в то же время по своей форме общим априорным условием, при котором единственно возможны объекты самого этого (внешнего) созерцания, если бы предмет (треугольник) был чем-то самим по себе безотносительно к вашему субъекту, - то как вы могли бы утверждать, что то, что необходимо заложено в ваших субъективных условиях построения треугольника, должно

необходимо быть само по себе присуще также треугольнику? Ведь в таком случае вы не могли бы прибавить к вашим понятиям (о трех линиях) ничего нового ([понятие] фигуры), что тем самым необходимо должно было бы быть в предмете, так как этот предмет дан до

вашего познания, а не посредством его. Следовательно, если бы пространство (и таким же

образом время) не было только формой вашего созерцания, а priori содержащей условия, единственно при которых вещи могут быть для вас внешними предметами, которые без этих субъективных условий сами по себе суть ничто, то вы абсолютно ничего не могли бы

утверждать синтетически а priori о внешних объектах. Следовательно, не только возможно

или вероятно, но и совершенно несомненно, что пространство и время как необходимые условия всякого (внешнего и внутреннего) опыта суть лишь субъективные условия всякого

нашего созерцания, в отношении к которому поэтому все предметы суть только явления, а

не данные таким образом вещи сами по себе (für sich); поэтому о том, что касается формы

их, многое можно сказать а priori, но никогда ничего нельзя сказать о вещи самой по себе, которая могла бы лежать в основе этих явлений.

II. Превосходным подтверждением этой теории об идеальности внешнего и внутреннего чувства, стало быть, об идеальности всех объектов чувств, взятых только как явления, может служить следующее замечание. Все, что в нашем познании принадлежит к созерцанию (следовательно, исключая чувства удовольствия и неудовольствия, а также волю, которые вовсе не суть знания), содержит одни лишь отношения, а именно отношения

места в созерцании (протяжение), отношения перемены места (движение) и законы, по которым определяется эта перемена (движущие силы). Но то, что находится в данном месте, или то, что действует в самих вещах, кроме перемены места, этим не дано. Между тем вещь

сама по себе не познается из одних только отношений. Отсюда следует, что, так как внешнее чувство дает нам лишь представления об отношении, оно может содержать в своих

представлениях только отношение предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще

объекту самому по себе. С внутренним созерцанием дело обстоит точно так же. Не говоря

уже о том, что представления внешних чувств составляют основной материал, которым мы снабжаем нашу душу, само время, в которое мы полагаем эти представления и которое даже предшествует осознанию их в опыте, находясь в основе их как формальное условие того способа, каким мы полагаем их в душе, содержит уже отношения последовательности, одновременности и того, что существует одновременно с последовательным бытием (того, что постоянно). То, что может существовать как представление раньше всякого акта мышления, есть созерцание, и если оно не содержит ничего, кроме отношений, то оно есть форма созерцания. Так как эта форма представляет нечто лишь постольку, поскольку это нечто полагается в душе, то она есть не что иное, как способ, которым душа воздействует на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений, стало быть, через самое себя, т. е. внутреннее чувство по своей форме. Все, что представляется посредством чувства, есть в этом смысле всегда явление, а потому или вообще нельзя допускать наличия внутреннего чувства, или субъект, служащий предметом его, должен быть представляем посредством него только как явление, а не так, как он судил бы сам о себе, если бы его созерцание было лишь самодеятельностью, т. е. если бы оно было интеллектуальным. Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория. Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о Я, и если бы через одно это представление самодеятельно было дано все многообразное в субъекте, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. В человеке это сознание требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте, а способ, каким это многообразное дается в душе без спонтанности, должен ввиду этого различия называться чувственностью. Если способность осознания себя должна находить (схватывать [apprehendieren]) то, что содержится в душе, то она должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, форма которого, заранее заложенная в душе, определяет в представлении о времени способ, каким многообразное находится в душе. Итак, в этом случае душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе.

III. Когда я говорю, что как созерцание внешних объектов, так и самосозерцание души в пространстве и времени представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши

чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть

лишь видимость. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда

рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как явление от того же предмета как объекта самого по себе. Так, я

вовсе не утверждаю, что тела только кажутся существующими вне меня или что душа только кажется данной в моем самосознании, когда я говорю, что качество пространства и времени, сообразно с которым как условием их существования я их полагаю, зависит от моего способа созерцания, а не от этих объектов самих по себе. Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной.

Наш принцип идеальности всех чувственных созерцаний не приводит к этому, скорее наоборот, если приписать указанным формам представления объективную реальность, то

все неизбежно превратится в простую видимость. В самом деле, если признать пространство и время такими свойствами, которые должны по своей возможности встречаться в вещах самих по себе, и если принять в расчет все связанные с этим бессмысленные утверждения, будто две бесконечные вещи, не будучи ни субстанциями, ни

чем-то действительно им присущим, тем не менее должны существовать и даже быть необходимым условием существования всех вещей и остаться даже в том случае, если бы

все существующие вещи были уничтожены, - то тогда перестанешь упрекать почтенного Беркли за то, что он низвел тела на степень простой видимости; более того, даже наше собственное существование, поставленное таким образом в зависимость от такой нелепости, как обладающее самостоятельной реальностью время, превратилось бы вместе

с ним в простую видимость-бессмыслица, в защите которой до сих пор еще никто не провинился.

IV. В естественной теологии, где размышляют о предмете, который не может стать предметом созерцания не только для нас, но никак не может стать предметом чувственного

созерцания для самого себя, неустанно заботятся о том, чтобы устранить условия времени

и пространства из всякого созерцания его (так как всякое познание его должно быть созерцанием, а не мышлением, которое всегда указывает на границы). Но на каком основании можно это делать, если мы заранее признали пространство и время формами вещей самих по себе, и притом такими формами, которые как априорные условия существования вещей сохраняются даже и в том случае, если бы сами вещи были уничтожены? Ведь как условия всякого существования вещей вообще они должны были

быть также условиями бытия Бога. Если же мы не хотим признать их объективными

формами всех вещей, то нам остается лишь считать их субъективными формами нашего внешнего и внутреннего способа созерцания, который называется чувственным потому, что

он не первоначален, т. е. он не такой способ, каким дается само существование объекта созерцания (такой способ созерцания, насколько мы можем судить об этом, может быть присущ только первосущности), а зависит от существования объекта, стало быть, возможен

только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается воздействию со стороны объекта.

Нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо

должно походить в этом отношении на человека (хотя мы не можем решить этого вопроса), однако, обладая такой общезначимостью, этот способ созерцания еще не перестает быть

чувственностью и именно потому, что он производный (*intuitus derivativus*), а не первоначальный (*intuitus origmarius*), стало быть, не интеллектуальное созерцание, которое

по только что приведенной причине присуще, по-видимому, лишь первосущности, но никоим образом не существу, зависимому и в своем существовании, и в своих созерцаниях

(которые определяют его существование в отношении к данным объектам). Впрочем, последнее замечание следует считать лишь пояснением к нашей эстетике, а не доводом в ее пользу.

Общий вывод из трансцендентальной эстетики

Мы имеем здесь один из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии-как возможны априорные синтетические положения, а именно мы нашли чистые априорные созерцания-пространство и время. В них, если мы хотим в априорном суждении выйти за пределы данного понятия, мы находим то, что может

быть а priori обнаружено не в понятии, а в соответствующем ему созерцании и может быть

синтетически связано с понятием. Но именно поэтому такие суждения никогда не выходят

за пределы предметов чувств и сохраняют свою силу только для объектов возможного опыта.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ

КНИГА ПЕРВАЯ

АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ

Под аналитикой понятий я разумею не анализ их, или обычный в философских исследованиях прием разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчетливыми, а еще мало применявшееся до сих пор расчленение самой способности рассудка с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно

в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение [рассудка] вообще. Такова настоящая задача трансцендентальной философии, все же остальное есть

логическая трактовка понятия в философии вообще. Итак, мы проследим чистые понятия в

человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены, пока наконец не разовьются при наличии опыта и не будут представлены

затем во всей своей чистоте тем же рассудком, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий.

АНАЛИТИКИ ПОНЯТИЙ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О способе открытия всех чистых рассудочных понятий

Когда начинают применять познавательную способность, то в различных случаях возникают различные понятия, дающие возможность познать эту способность; если наблюдение их производилось сравнительно долго или велось с большой проницательностью, то можно составить более или менее полный перечень их. Однако при

таком как бы механическом исследовании никогда нельзя с уверенностью определить, где

оно должно быть закончено. К тому же понятия, выявляемые таким образом лишь случайно, не располагаются в порядке и систематическом единстве, а сочетаются разве лишь по сходству и, начиная от простых и кончая более сложными по своему содержанию, располагаются в ряды, устанавливаемые вовсе не систематически, хотя и по некоторому методу.

Преимущество, но вместе с тем и обязанность трансцендентальной философии состоит в

том, чтобы отыскивать свои понятия, руководствуясь принципом, так как из рассудка как

абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами

должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей. Эта связь дает нам

правило, по которому место всякого чистого рассудочного понятия и полноту системы таких понятий можно определить a priori, тогда как в противном случае исследование было

бы произвольным или зависело бы от случая.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СПОСОБА ОТКРЫТИЯ ВСЕХ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О логическом применении рассудка вообще (166)

Выше была дана лишь негативная дефиниция рассудка: рассудок есть нечувственная способность познания. Независимо от чувственности мы не можем иметь никаких созерцаний; следовательно, рассудок не есть способность созерцания. Помимо же

созерцания существует лишь один способ познания, а именно познание через понятия; следовательно, познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное. Все созерцания, будучи чувственными, зависят от внешнего воздействия, а понятия, стало быть, от функций. Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление. Итак, понятия основываются на спонтанности мышления, а чувственные созерцания-на восприимчивости к впечатлениям. Возможно лишь одно применение этих

понятий рассудком: посредством них он судит. Так как только созерцания направлены на предмет непосредственно, то понятие относится не к предмету непосредственно, а к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или само уже понятие).

Итак, суждение есть опосредствованное знание о предмете, стало быть, представление об

имеющемся у нас представлении о предмете. В каждом суждении есть понятие, имеющее

силу для многих [представлений], среди которых находится также данное представление, относящееся в свою очередь непосредственно к предмету. Так, например, в суждении все

тела делимы понятие делимости относится также к различным другим понятиям, но здесь

оно специально отнесено к понятию тела, относящемуся в свою очередь к некоторым встречающимся нам явлениям. Следовательно, эти предметы представляются опосредствованно через понятие делимости. Таким образом, все суждения суть функции

единства среди наших представлений, так как для познания предмета вместо непосредственного представления применяется более общее представление, содержащее и

непосредственное представление, и многие другие: тем самым соединяются многие возможные знания. Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, рассудок можно вообще представить как способность составлять суждения. В самом деле, согласно вышесказанному, рассудок есть способность мыслить. Мышление есть познание

через понятия. Понятия же относятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь

представлению о неопределенном еще предмете. Так, понятие тела означает нечто, например металл, что может быть познано через это понятие. Следовательно, понятие тела только благодаря тому понятию, что ему подчинены другие представления, посредством которых оно может относиться к предметам. Следовательно, оно есть предикат для возможных суждений, например для суждения всякий металл есть тело. Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях.

Что этого легко можно достигнуть, будет ясно видно из следующего раздела.

СПОСОБА ОТКРЫТИЯ ВСЕХ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

9. О логической функции рассудка в суждениях

Если мы отвлечемся от всякого содержания суждений вообще и обратим внимание на одну

лишь рассудочную форму суждений, то мы найдем, что функции мышления в них можно

разделить на четыре группы, из которых каждая содержит три момента. Их можно хорошо

представить в следующей таблице:

1. Количество суждений

Общие

Частные

Единичные

2. Качество

Утвердительные

Отрицательные

Бесконечные

3. Отношение

Категорические

Гипотетические

Разделительные

4. Модальность

Проблематические

Ассерторические

Аподиктические

Так как это деление в некоторых, правда несущественных, отношениях кажется отклоняющимся от принятой в логике техники, то здесь уместны следующие предостережения против возможных недоразумений:

1. Логика справедливо говорит, что при употреблении суждений в умозаклчениях единичные суждения можно ставить наравне с общими. Действительно, именно потому, что у них нет никакого объема, предикат их не может иметь отношение к одной части того, что подчинено понятию субъекта, а из остальной быть исключен. Следовательно, предикат может приписываться понятию субъекта без исключения, как если бы это понятие было общезначимым понятием, всему объему которого приписывался бы предикат. Но если сравнить единичное суждение с общезначимым только как знание по количеству, то оно

относится к нему как единица к бесконечности и, следовательно, само по себе существенно

отличается от него. Поэтому, если я оцениваю единичное суждение (*Quidicium smgulare*) не

только по его внутренней значимости, но и как знание вообще по его количеству в сравнении с другими знаниями, то оно, конечно, отличается от общезначимых суждений

(*judicia communia*) и заслуживает особого места в полной таблице моментов мышления вообще (хотя, разумеется, не в логике, сводящейся лишь к употреблению суждений в отношении друг друга).

2 Точно так же в трансцендентальной логике следует еще отличать бесконечные суждения

от: утвердительных, хотя в общей логике они совершенно правильно причисляются к утвердительным суждениям и не занимают особого места в таблице. В самом деле, общая

логика отвлекается от всякого содержания предиката (если он даже чисто отрицательный) и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противопоставляется

ему. Трансцендентальная же логика рассматривает суждения и с точки зрения ценности или

содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката

и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности знания Если я говорю о

душе, что она не смертна, то отрицательным суждением я по крайней мере предотвращаю

заблуждение Что же касается суждения душа есть нечто несмертное, то по своей логической форме оно действительно имеет утвердительный характер, потому что я включаю душу в неограниченный объем несмертных существ. Но так как из всего объема

возможных существ смертное занимает одну часть, а несмертное-остальную, то своим суждением я высказал лишь, что душа есть одна из бесконечного множества вещей, остающихся в том случае, если устранить все смертное. Этим бесконечная сфера всего возможного ограничивается в том отношении, что от нее отделяется все смертное и в остальной ее объем включается душа Однако эта часть объема и при таком изъятии все еще

остается бесконечной, и из нее можно устранить еще многие части, но понятие души от этого несколько не обогатится содержанием и не сделается утвердительно определенным.

Итак, эти суждения, бесконечные по своему логическому объему, в действительности имеют только ограничительное значение по содержанию знания вообще, и потому их нельзя обойти в трансцендентальной таблице всех моментов мышления в суждениях, потому что исполняемая при этом функция рассудка окажется, быть может, важной в области его чистого априорного знания.

3. Все отношения мышления в суждениях бывают следующих видов а) отношение предиката к субъекту, б) отношение основания к следствию, с) отношение разделенного знания и всех членов деления друг к другу. В первом виде суждений рассматриваются только два понятия, во втором -два суждения, а в третьем -многие суждения в отношении

друг к другу. Гипотетическое суждение если существует полная справедливость, то несправимый злодей будет наказан содержит в себе, собственно говоря, отношение двух

положений, полная справедливость существует и несправимый злодей будет наказан Здесь не решается вопрос, истинно ли каждое из этих положений само по себе. этим суждением мыслится только следствие. Наконец, разделительное суждение содержит

отношение двух или больше посылок друг к другу, но не отношение следования, а отношение логической противоположности, поскольку сфера одного суждения исключает

сферу другого, и в то же время отношение общения, поскольку они все вместе заполняют

сферу действительного знания. Следовательно, разделительные суждения содержат отношение частей сферы знания, так как сфера каждой части служит дополнением к сфере

других частей до всей совокупности разделенного знания, как, например, суждения мир существует или благодаря слепому случаю, или благодаря внутренней необходимости, или

благодаря внешней причине Каждое из этих суждений занимает часть сферы возможного

знания о существовании мира вообще, а все вместе - всю сферу [этого знания] Устранить знание из одной из этих сфер - значит включить его в одну из остальных, наоборот, включить его в одну из этих сфер - значит устранить его из остальных Следовательно, в разделительном суждении существует некоторое общение знаний, состоящее в том, что они

исключают друг друга и таким образом в целом определяют истинное знание, составляя все

вместе все содержание одного данного знания Это замечание я считаю необходимым ради

дальнейшего [изложения].

4 Модальность суждений есть совершенно особая функция их; отличительное свойство ее

состоит в том, что она ничего не прибавляет к содержанию суждения (так как, кроме количества, качества и отношения, нет ничего, что составило бы содержание суждения), а

касается только значения связки по отношению к мышлению вообще.

Проблематическими

называются суждения, в которых утверждение или отрицание принимается только как возможное (по усмотрению) Ассерторическими называются суждения, в которых утверждение или отрицание рассматривается как действительное (истинное), а аподиктическими-те, в которых оно рассматривается как необходимое. Так, оба суждения, отношение которых составляет гипотетическое суждение (*antecedens* и *consequens*), а также

суждения, образуемые своим взаимодействием разделительное суждение (члены деления), суть все лишь проблематические суждения. В приведенном выше примере суждение

существует полная справедливость высказывается не ассерторически, а лишь мыслится как

произвольное суждение, которое, быть может, принимается кем-то, и только следствие утверждается ассерторически. Поэтому такие суждения, даже если они очевидно ложны, могут тем не менее как проблематические служить условием познания истины. Так, например, суждение мир существует благодаря слепому случаю имеет в приведенном

разделительном суждении только проблематическое значение, а именно кто-то может, хотя

бы на мгновение, утверждать это положение, но тем не менее оно служит для нахождения

истины (как указание ложного пути в числе всех путей, какими можно пойти). Итак, проблематическим называется суждение, выражающее только логическую (не объективную) возможность, т. е. свободу допускать такое суждение, возможность лишь произвольно принять его рассудком. Ассерторическое суждение высказывает логическую

действительность, или истину, как, например, в гипотетическом умозаключении, где антецедент в большей посылке есть проблематическое положение, а в меньшей посылке

-
ассерторическое; ассерторическое суждение показывает, что суждение уже связано с рассудком по его законам. В аподиктическом суждении мыслится ассерторическое суждение как определенное этими законами самого рассудка, а потому оно утверждается a priori; аподиктическое суждение выражает таким образом логическую необходимость. Так

как все здесь присоединяется к рассудку постепенно, так что сперва мы высказываем нечто

проблематически, затем принимаем его ассерторически как истинное и, наконец, утверждаем его как неразрывно связанное с рассудком, т. е. как необходимое и

аподиктическое, -то эти три функции модальности можно называть также тремя моментами

мышления вообще.

СПОСОБА ОТКРЫТИЯ ВСЕХ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

10. О чистых рассудочных понятиях, или категориях

Общая логика, как это не раз уже было сказано, отвлекается от всякого содержания знания

и ожидает, что ей откуда-то со стороны-все равно откуда-будут даны представления, которые она прежде всего превращает в понятия аналитическим путем.

Трансцендентальная же логика имеет a priori перед собой многообразное в чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой как материал для чистых рассудочных

понятий, без которого они не имели бы никакого содержания, следовательно, были бы совершенно пусты. Пространство и время a priori содержат охватываемое чистым созерцанием многообразное, но принадлежат к условиям восприимчивости нашей души, при которых единственно можно получить представления о предметах и которые поэтому

всегда должны воздействовать также на понятия о предметах. Однако спонтанность нашего

мышления требует, чтобы это многообразное прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом.

Под синтезом в самом широком смысле я разумею присоединение различных

представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания. Такой синтез называется чистым, если многообразное дано а priori (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически. Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может по содержанию возникнуть аналитически. Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или а priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний.

Синтез вообще, как мы увидим это дальше, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к понятиям есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова.

Чистый синтез, представленный в общей форме, дает чистое рассудочное понятие. Под чистым синтезом я разумею синтез, имеющий своим основанием априорное синтетическое единство; так, наш счет (это особенно заметно на больших числах) есть синтез согласно понятиям, так как он производится согласно общему основанию единства (например, в десятичной системе). Следовательно, при таком понятии единство в синтезе многообразного становится необходимым.

Путем анализа различные представления подводятся под одно понятие (эту деятельность рассматривает общая логика). Трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а чистый синтез представлений. Для априорного познания всех предметов нам должно быть дано, во-первых, многообразное в чистом созерцании; во-вторых, синтез этого многообразного посредством способности воображения, что, однако, не дает еще знания. Понятия, сообщающие единство этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении о б этом необходимом синтетическом единстве, составляют третье условие для познания являющегося предмета и основываются на рассудке.

Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений в одном

созерцании; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым рассудочным понятием. Итак, тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми

он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и a priori относятся к объектам, чего не может дать общая логика.

Этим путем возникает ровно столько чистых рассудочных понятий, a priori относящихся к

предметам созерцания вообще, сколько в предыдущей таблице было перечислено логических функций во всех возможных суждениях: рассудок совершенно исчерпывается

этими функциями и его способность вполне измеряется ими. Мы назовем эти понятия, по

примеру Аристотеля, категориями, так как наша задача в своей основе вполне совпадает с

его задачей, хотя в решении ее мы далеко расходимся с ним.

Таблица категорий

1. Качества:
2. Количества:
3. Отношения:
4. Модальности:

Реальность

Единство

Присущность

и

самостоятельное Возможность

-

Отрицание

Множественность существование (substantia et accidens) невозможность

Ограничение Целокупность

Причинность и зависимость (причина Существование -

и действие)

несуществование

Общение (взаимодействие между Необходимость -

действующим и подвергающимся случайность

действию)

Таков перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, которые рассудок содержит

в себе a priori и именно благодаря которым он называется чистым, так как только через них

он может что-то понимать в многообразном [содержании] созерцания, т. е. мыслить

объект

созерцания. Это деление систематически развито из одного общего принципа, а именно из

способности суждения (которая есть не что иное, как способность мышления); оно не возникло из отрывочных, наудачу предпринятых поисков чистых понятий, в полноте состава которых никогда нельзя быть уверенным, так как о них заключают только на основе

индукции, не говоря уже о том, что при помощи индукции никогда нельзя усмотреть, почему чистому рассудку присущи именно эти, а не другие понятия. Отыскать эти основные понятия -подобное предложение было достойно такого проницательного мыслителя, как Аристотель. Но так как у него не было никакого принципа, то он подхватывал их по мере того, как они попадались ему, и набрал сначала десять понятий, которые назвал категориями (предикаментами). Затем ему показалось, что он нашел еще пять таких понятий, которые он добавил к предыдущим под названием постпредикаментов.

Однако его таблица все еще оставалась недостаточной. Кроме того, в нее включены также

некоторые модусы чистой чувственности (*quando, ubi, situs*, а также *prius, simul*) и даже один эмпирический (*motus*), которые вовсе не принадлежат к этой родословной рассудка, к

тому же в ней среди первоначальных понятий перечислены также некоторые производные

(*actio, passio*), а некоторые из первоначальных понятий не указаны вовсе.

По этому поводу надо еще заметить, что категории как настоящие основные понятия (*Stamm-begriffe*) чистого рассудка имеют также столь же чистые производные от них понятия, которые никоим образом не могут быть пропущены в полной системе трансцендентальной философии, но в своем чисто критическом очерке я могу довольствоваться одним только упоминанием их.

Да будет позволено мне назвать эти чистые, но производные рассудочные понятия предикабиями чистого рассудка (в противоположность предикаментам). Обладая первоначальными и основными понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия и таким образом представить во всей полноте родословное древо чистого рассудка. Так как для меня важна здесь не полнота системы, а только полнота принципов для системы, то я откладываю это дополнение до другого случая. Впрочем,

эту

задачу можно удовлетворительно решить, если взять какой-нибудь учебник онтологии и добавить, например, к категории причинности предикабии силы, действия, страдания, к

категории общения -предикабии присутствия, противодействия, к категориям модальности-предикабии возникновения, исчезновения, изменения и т. д. Категории, связанные с модусами чистой чувственности или же связанные друг с другом, дают множество априорных производных понятий, рассмотрение и, если возможно, полное перечисление которых полезно и не неприятно, но для данного труда излишне.

В настоящем сочинении я намеренно не даю дефиниций перечисленных категорий, хотя и

мог бы сделать это. В дальнейшем я расчлению эти понятия до той степени, которая необходима для разрабатываемого мной учения о методе. В системе чистого разума можно

было бы с полным основанием потребовать от меня этих дефиниций, но здесь они только

отвлекали бы от главного пункта исследования, вызывая сомнения и нападки, которые лучше направить на другие дела, нисколько не вредя нашей цели по существу. Однако уже

из того немногого, что было сказано мной, ясно следует, что полный словарь этих понятий

со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим.

Рубрики

его уже имеются, остается только заполнить их, и с помощью такой систематической топики, как наша, нетрудно найти соответствующее каждому понятию место, а также заметить еще незаполненные места.

11

Эта таблица категорий наводит на интересные размышления, которые могли бы привести к

важным выводам относительно научной формы всех основанных на разуме знаний. В теоретической части философии эта таблица чрезвычайно полезна и даже необходима для

того, чтобы набросать полный план науки как целого, опирающейся на априорные понятия, и систематически разделить ее согласно определенным принципам; это ясно само собой

уже из того, что таблица категорий содержит все первоначальные понятия рассудка и даже

форму системы их в человеческом рассудке, следовательно, она указывает все моменты спекулятивной науки, которую следует создать, и даже порядок ее. Опыт такой науки я дал

уже в другом сочинении, а здесь я приведу лишь некоторые из этих замечаний.

Первое замечание: эту таблицу, содержащую в себе четыре класса рассудочных понятий, можно прежде всего разделить на два раздела, из которых первый касается предметов

созерцания (как чистого, так и эмпирического), а второй-существования этих предметов (в отношении или друг к другу, или к рассудку).

Категории первого класса я бы назвал математическими. а категории второго - динамическими. Первый класс категорий не имеет никаких коррелятов, их можно найти

только во втором. Но это различие должно иметь некоторое основание в природе рассудка.

Второе замечание: каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три, и

это обстоятельство также побуждает к размышлениям, так как в других случаях всякое априорное деление с помощью понятий должно быть дихотомическим. Сюда надо, однако, прибавить, что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории

того же класса.

Так, целокупность (тотальность) есть не что иное, как множество, рассматриваемое как единство, ограничение-реальность, связанная с отрицанием, общение-причинность субстанций, определяющих друг друга, наконец, необходимость есть не что иное, как существование, данное уже самой своей возможностью. Не следует, однако, думать, будто

третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует особого акта

рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории. Так, понятие

числа (относящегося к категории целокупности) не всегда возможно там, где даны понятия

множества и единства (например, в представлении бесконечного); точно так же из того, что

я соединяю понятия причины и субстанции, еще не становится тотчас же понятным влияние, т. е. то, каким образом одна субстанция может быть причиной чего-то в другой субстанции. Отсюда ясно, что для этого требуется особый акт рассудка: точно так же обстоит дело и в остальных случаях.

Третье замечание. Об одной из категорий, а именно о категории общения, принадлежащей

к третьему классу категорий, следует сказать, что согласие ее с соответствующей этому

классу формой разделительного суждения в таблице логических функций не так явно, как в других категориях.

Чтобы убедиться в этом согласии, нужно заметить, что во всех разделительных суждениях объем понятия (количество всего того, что ему подчинено) как целое представляется разделенным на части (подчиненные понятия), и так как одна часть не может быть подчинена другой, то они мыслятся как координированные, а не субординированные друг другу, так что они определяют друг друга не односторонне, как в ряду, а взаимно, как в агрегате (если один член деления дается, то все остальные исключаются, и наоборот). Подобная же связь мыслится и в вещах, взятых как целое: одна вещь как действие не подчинена другой как причине своего существования, поэтому они вместе и взаимно координируются как причины, определяющие друг друга (например, в теле, части которого взаимно притягиваются и отталкиваются), и это совсем иной вид связи, чем тот, который встречается при простом отношении причины к действию (основания к следствию), когда следствие в свою очередь не определяет основания и потому не образует с ним целого (как творец мира с миром). Образ действия рассудка, когда он представляет себе объем разделенного понятия, совершенно такой же, когда он мыслит вещь как делимую на части; подобно тому как в первом случае члены деления исключают друг друга и тем не менее соединены в одном объеме, точно так же во втором случае рассудок представляет себе части делимой вещи как обладающие существованием (как субстанции) независимо от всех остальных частей и в то же время как связанные в одно целое.

12

В трансцендентальной философии древних есть еще один раздел, содержащий чистые рассудочные понятия, которые, хотя они и не причисляются к категориям, тем не менее должны быть, по их мнению, приложимы к предметам как априорные понятия; в таком случае они должны были бы увеличить собой число категорий, что невозможно. Эти понятия даны в известном положении схоластиков: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Хотя применение этого принципа, поскольку из него делались выводы (не содержавшие ничего, кроме тавтологии), было неудачным, так что в новейшее время метафизики обычно выставляют его почти только ради чести, тем не менее мысль, сохранявшаяся столь долгое время, какой бы пустой она ни казалась, заслуживает того, чтобы исследовали ее происхождение, и дает повод предполагать, что в основе ее лежит какое-то правило рассудка, которое, как это часто случается, только ложно истолковывалось. Эти мнимотрансцендентальные предикаты вещей суть не что иное, как логические требования

и критерии всякого знания о вещах вообще; в основу знания они полагают категории количества, а именно: единство, множественность и целокупность: но они должны, собственно, рассматриваться с точки зрения содержания как принадлежащие к возможности самих вещей, между тем как на деле ими пользовались только в формальном значении как принадлежащими к числу логических требований в отношении всякого знания и в то же время неосмотрительно превращали эти критерии мышления в свойства вещей самих по себе. В самом деле, в каждом познании объекта имеется единство понятия, которое можно назвать качественным единством, поскольку по одним подразумевается лишь единство сочетания многообразного в знаниях, каково, например, единство темы в драматическом произведении, в разговоре, сказке. Во-вторых, [в каждом познании объекта есть] истина в отношении следствий. Чем больше имеется истинных следствий из данного понятия, тем больше признаков его объективной реальности. Это можно было бы назвать качественной множественностью признаков, относящихся к одному понятию как общему основанию (а не мыслимых в нем как количество). Наконец, в-третьих, в каждом познании объекта есть совершенство, состоящее в том, что эта множественность в целом сводится обратно к единству понятия и полностью согласуется только с понятием; это можно назвать 'качественной полнотой (целокупностью). Отсюда ясно, что три категории количества, в которых единство должно считать сплошь однородным при произведении определенного количества (Quantum), здесь видоизменены этими логическими критериями возможности познания вообще посредством качества познания как принципа только в отношении сочетания также и неоднородных частей знания в одном сознании. Так, критерием возможности понятия (а не объекта его) служит дефиниция, в которой для построения целого понятия необходимы единство понятия, истинность всего того, что прежде всего может быть выведено из него, наконец, полнота того, что может быть извлечено из него; точно так же критерием гипотезы служит понятность принятого основания для объяснения или единство его (без вспомогательной гипотезы), истинность (соответствие друг с другом и с опытом) выводимых отсюда следствий, и, наконец, полнота основания для объяснения следствий, которые указывают только на то, что допущено в гипотезе, и согласуются с ней, представляя аналитически a posteriori то, что мыслилось синтетически a priori. Таким образом, понятия единства, истинности и совершенства вовсе не дополняют

трансцендентальную таблицу категорий, как если бы она была недостаточной; они лишь подводят способ применения категории под общие логические правила соответствия знания с самим собой, причем отношение этих понятий к объектам остается совершенно в стороне.

АНАЛИТИКИ ПОНЯТИЙ

ГЛАВА ВТОРАЯ

О дедукции чистых рассудочных понятий

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

13. О принципах трансцендентальной дедукции вообще

Юристы, когда они говорят о правах и притязаниях, различают в судебном процессе вопрос

о праве (*quid juris*) от вопроса о факте (*quid facti*) и, требуя доказательства того и другого, называют первое из них, а именно доказательство права или справедливости притязаний, дедукцией. Мы пользуемся множеством эмпирических понятий, не встречая противодействия ни с чьей стороны, и без всякой дедукции считаем себя вправе присваивать им смысл и воображаемое значение, так как у нас всегда есть опыт для доказательства их объективной реальности. Однако есть также узурпированные понятия, например: счастье, судьба, широко распространенные при почти всеобщей снисходительности, но иногда вынуждаемые ответить на вопрос *quid juris*; в последнем случае дедукция их доставляет немало затруднений, так как ни исходя из опыта, ни

исходя из разума нельзя привести ни одного ясного основания, которое объясняло бы право пользования ими.

Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого знания, некоторые

предназначены также для чистого априорного применения (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их в каждом случае нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого применения недостаточны, а между

тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, которых

они ведь не получают ни из какого опыта. Поэтому объяснение того, каким образом понятия

могут а priori относиться к предметам, я называю трансцендентальной дедукцией понятий

и отличаю ее от эмпирической дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретаетс^я благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усвоили понятие.

У нас есть уже два совершенно различных вида понятий, согласных, однако, друг с другом

в том, что они относятся к предметам совершенно а priori, а именно понятия пространства

и времени как формы чувственности, а также категории как понятия рассудка. Было бы совершенно напрасным трудом пытаться дать их эмпирическую дедукцию, так как их отличительная черта состоит именно в том, что они относятся к своим предметам,

ничего

не заимствуя из опыта для представления о них. Поэтому если дедукция их необходима,

то

она всегда должна быть трансцендентальной.

Впрочем, для этих понятий, как для всякого знания, можно отыскать если не принцип

их

возможности, то все же случайные причины их возникновения в опыте; тогда впечатления, получаемые от чувств, дают первый повод к раскрытию всей познавательной способности

в отношении их и к осуществлению опыта, содержащего два весьма разнородных элемента, а именно материю для познания, исходящего из чувств, и некоторую форму для упорядочения ее, исходящего из внутреннего источника чистого созерцания и мышления, которые приходят в действие и производят понятия при наличии чувственного материала.

Такое прослеживание первых попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятия к общим понятиям приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути.

Однако таким способом никогда нельзя осуществить дедукцию чистых априорных понятий: она вовсе не лежит на этом пути, так как априорные понятия в отношении своего

будущего применения, которое должно быть совершенно независимым от опыта, обязаны

предъявить совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта. Эту попытку делать выводы из физиологических данных, которая, собственно говоря, вовсе не

может называться дедукцией, так как она касается *quaestionem facti*, я буду поэтому называть объяснением обладания чистым знанием. Таким образом, ясно, что возможна только трансцендентальная, а не эмпирическая дедукция чистого знания и что эмпирическая дедукция чистых априорных понятий-это тщетная попытка, которую могут

предпринять лишь люди, совершенно не понимающие особой природы этих знаний.

Однако, если даже и допустить, что единственно возможная дедукция чистых априорных

знаний имеет трансцендентальный характер, тем не менее отсюда еще не становится ясным, что она столь уж необходима. Выше мы с помощью трансцендентальной дедукции проследили понятия пространства и времени вплоть до их источников и объяснили и определили их объективную априорную значимость. Тем не менее геометрия идет своим

верным путем чисто априорных знаний, вовсе не нуждаясь в том, чтобы философия засвидетельствовала чистоту и закономерность происхождения основного ее понятия-понятия пространства. Но понятие пространства в этой науке применяется лишь к внешнему чувственно воспринимаемому миру: пространство есть чистая форма

созерцания

его, в которой, следовательно, всякое геометрическое познание как основанное на априорном созерцании имеет свою очевидность и в которой предметы даны в созерцании а priori (что касается формы) посредством самого познания. Но когда мы доходим до чистых

рассудочных понятий, неизбежно появляется потребность искать трансцендентальную дедукцию не только их самих, но также и пространства, так как они говорят о предметах с

помощью предикатов чистого априорного мышления, а не созерцания и чувственности; поэтому они относятся ко всем предметам без всяких условий чувственности, и так как не основываются на опыте, то не могут указать и в априорном созерцании никакого объекта, на котором они основывали бы свой синтез до всякого опыта; поэтому они не только

возбуждают подозрения относительно объективной значимости и границ своего применения, но и делают также двусмысленным вышеупомянутое понятие пространства

тем, что склонны применять его вне условий чувственного созерцания, поэтому и выше необходима была трансцендентальная дедукция его. Итак, прежде чем сделать хотя бы один

шаг в области чистого разума, читатель должен убедиться в настоятельной необходимости

такой трансцендентальной дедукции, так как в противном случае он будет действовать слепо и, много проблуждав, вынужден будет вернуться к тому же состоянию неведения, с

которого начал. Он должен также заранее ясно представить себе неизбежные трудности, чтобы не жаловаться на неясность там, где сам исследуемый предмет глубоко сокрыт, или

чтобы устранение препятствий не утомило его слишком рано, так как перед ним стоит дилемма - или довести это критическое исследование до конца, или совсем отказаться от

всяких притязаний на знания чистого разума как от самой излюбленной [философами] области, а именно от того, что выходит за пределы всякого возможного опыта. Исследуя выше понятия пространства и времени, нетрудно было дать понять, каким образом они, будучи априорными знаниями, тем не менее необходимо должны относиться

к предметам и делают возможным синтетическое знание о них независимо от всякого опыта. В самом деле, так как предмет может являться нам, т. е. быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, а priori содержащие условие

возможности предметов как явлений, и синтез в пространстве и времени имеет объективную значимость.

Категории же рассудка вовсе не представляют нам условий, при которых предметы даются

в созерцании; стало быть, предметы могут, несомненно, являться нам без необходимого

отношения к функциям рассудка, и, следовательно, рассудок а priori не содержит условий

[их]. Поэтому здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно каким образом получается, что субъективные условия мышления имеют

объективную значимость, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов; ведь без функций рассудка могут быть даны в созерцании явления. Возьмем, например, понятие причины, означающее особый вид синтеза, когда за некоторым А полагается, согласно определенному правилу, совершенно отличное от него В. А priori еще

не ясно, почему явления должны содержать в себе нечто подобное (ведь опыт нельзя приводить в качестве доказательства, так как доказательству подлежит объективная значимость этого априорного понятия), и потому а priori возникает сомнение, не есть ли это

понятие совершенно пустое и не имеющее среди явлений ни одного [соответствующего ему] предмета; ведь ясно, что предметы чувственного созерцания должны сообразоваться с

формальными условиями чувственности, а priori заложенными в нашей душе, в противном

случае они не будут предметами для нас; но сделать вывод, что они, кроме того, должны сообразоваться также с условиями, в которых рассудок нуждается для синтетического единства мышления, уже не так легко. Ведь явления могли бы быть такими, что рассудок

не нашел бы их сообразными с условиями своего единства, и тогда все находилось бы в хаотическом смешении до такой степени, что, например, в последовательном ряду явлений

не было бы ничего, что давало бы нам правило синтеза и, стало быть, соответствовало бы

понятию причины и действия, так что это понятие было бы совершенно пустым, ничтожным и лишенным значения. Тем не менее явления доставляли бы нашему

созерцанию предметы, так как созерцание вовсе не нуждается в функциях мышления. Казалось бы, легко отделаться от подобного трудного исследования, ссылаясь на то, что опыт постоянно доставляет примеры такой правильной последовательности явлений, дающие достаточно оснований отвлечь от них понятие причины и тем самым подтвердить объективную значимость его. Однако здесь упускают из виду, что таким путем понятие причины вовсе не может возникнуть: оно или должно быть обосновано в рассудке совершенно а priori, или должно быть совсем отброшено как чистый вымысел. В самом деле, это понятие непременно требует, чтобы нечто (А) было таким, чтобы из него необходимо и по безусловно всеобщему правилу следовало нечто другое (В). Явления дают, конечно, много случаев для установления правила, согласно которому нечто обыкновенно

происходит, однако они никогда не доказывают, что следствие вытекает с необходимостью; поэтому синтез причины и действия обладает таким достоинством, которого никак нельзя

выразить эмпирически: оно состоит в том, что действие не просто присоединяется к

причине, а полагается причиной и следует из нее. Строгая всеобщность правил также не может быть свойством эмпирических правил, которые приобретают с помощью индукции

только сравнительную всеобщность, т. е. широкую применимость. Применение же чистых

рассудочных понятий совершенно изменилось бы, если бы они рассматривались только как

эмпирические порождения.

14. Переход к трансцендентальной дедукции категорий

Возможны лишь два случая, при которых синтетическое представление и его предметы могут сообразоваться, необходимым образом относиться друг к другу и как бы встречаться

друг с другом: если предмет делает возможным представление или если представление делает возможным предмет. В первом случае это отношение имеет лишь эмпирический характер, и представление никоим образом не может быть априорным. Таковы явления, поскольку речь идет о том, что в них принадлежит к ощущениям. Во втором же случае, хотя представление само по себе не создает своего предмета в смысле [его] существования (так

как мы не говорим здесь о причинности представления при посредстве воли), тем не менее

оно а priori определяет предмет, если только с его помощью можно познать нечто как предмет. Есть два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, созерцание, посредством которого предмет дается, однако только как явление; во-

вторых, понятие, посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится. Из сказанного выше, однако, ясно, что первое условие, т. е. то условие, при котором единственно можно созерцать предметы, в действительности а priori составляет в

душе основу объектов, что касается их формы. Следовательно, все явления необходимо согласуются с этим формальным условием чувственности, так как они лишь при нем могут

являться, т. е. быть эмпирически созерцаемыми и данными. Теперь возникает вопрос, не

предшествуют ли также априорные понятия как условия, единственно при которых нечто, хотя и не созерцается, тем не менее мыслится как предмет вообще; ведь в таком случае

всякое эмпирическое знание о предметах необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, так как без допущения таких понятий ничто не может быть объектом опыта.

И действительно, всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством

которого нечто дается, еще и понятие о предмете, который дан в созерцании или является

в нем; поэтому в основе всякого опытного знания лежат понятия о предметах вообще как

априорные условия; следовательно, объективная значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством них. В таком случае они необходимо и а priori относятся к предметам

опыта, так как только с их помощью можно мыслить какой-нибудь предмет опыта вообще.

Итак, трансцендентальная дедукция всех априорных понятий содержит следующий принцип, на который должно быть направлено все исследование: априорные понятия следует признать априорными условиями возможности опыта (будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, или возможности мышления). Понятия, служащие объективными основаниями возможности опыта, именно поэтому необходимы. Но развитие опыта, в котором они встречаются, есть не дедукция их (а только иллюстрация), иначе они были бы при этом случайны. Без только что указанного первоначального

отношения к возможному опыту, в котором являются все предметы знания, отношение этих

понятий к какому бы то ни было объекту вовсе нельзя было бы понять.

Знаменитый Локк не обратил внимания на этот вопрос и, встречая чистые рассудочные понятия в опыте, выводил их из опыта; при этом он был настолько непоследователен, что

отваживался с этими понятиями пускаться в область знаний, выходящих далеко за пределы

всякого опыта. Давид Юм признал, что для осуществления этого необходимо, чтобы указанные понятия имели априорное происхождение. Но так как он не мог объяснить, как

это возможно, что рассудок должен мыслить необходимо связанными в предмете понятия, сами по себе не связанные в рассудке, и не натолкнулся на мысль, что вполне вероятно, что

рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта, в котором находятся его

предметы, -то он вынужден был выводить эти понятия из опыта (а именно из привычки, т.

е. из субъективной необходимости, которая возникает в опыте вследствие частой ассоциации и которая в конце концов ошибочно принимается за объективную необходимость). Однако, придя к этим взглядам, Юм был вполне последователен в том смысле, что признал невозможным выходить за пределы опыта с этими понятиями и возникшими благодаря им основоположениями. Тем не менее эмпирическая дедукция, которой увлеклись оба указанных философа, не согласуется с действительностью наших априорных научных знаний, а именно с чистой математикой и общим естествознанием, и, следовательно, опровергается фактами.

Первый из этих знаменитых мужей широко раскрыл двери мечтательности, ибо разум, как

только он имеет права на своей стороне, не может быть уже более сдерживаем в границах

неопределенными восхвалениями умеренности; второй из них, полагая, что он

обнаружил

столь всеобщее заблуждение нашей познавательной способности, считаемое основанным

на разуме знанием, целиком предан скептицизму. Мы попытаемся теперь показать, нельзя

ли благополучно провести человеческий разум между этими двумя подводными камнями, указать ему определенные границы и тем не менее сохранять для него открытым все

поприще его целесообразной деятельности.

Но раньше я хочу предпослать еще дефиницию категорий. Они-понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как определенное с точки зрения одной из логических функций суждения. Так, функция категорического суждения

была отношением субъекта к предикату, например в суждении все тела делимы. Но в отношении чисто логического применения рассудка осталось неопределенным, какому из

двух данных понятий нужно дать функцию субъекта и какому из них функцию предиката; ведь можно сказать также некое делимое есть тело. Но посредством категории субстанции, если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в

опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как один только предикат.

То же самое можно сказать и о всех остальных категориях.

ДЕДУКЦИИ ЧИСТЫХ РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий

15. О возможности связи вообще

Многообразное [содержание] представлений может быть дано только в чувственном созерцании, т. е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его

может а priori заключаться в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым подвергается воздействию субъект. Но связь (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие

от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь -сознаем ли мы ее или нет, будет

ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях, и будет ли созерцание чувственным или нечувственным -есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием синтеза, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем

представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано

только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности. Не трудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно иметь одинаковую значимость для всякой связи и что разложение (анализ), которое, по-видимому, противоположно ей, всегда тем не менее предполагает ее; в самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как только благодаря рассудку нечто

дается способности представления как связанное.

Но понятие связи включает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть представление о синтетическом единстве многообразного *. Следовательно, представление об этом единстве не может возникнуть из

связи, скорее наоборот, оно делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном. Это единство, а priori предшествующее всем понятиям связи, не есть упомянутая выше категория единства (10), так как все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится связь, стало быть, единство данных понятий. Следовательно, категория уже предполагает связь. Поэтому мы должны искать это единство (как качественное, 12) еще

выше, а именно в том, в чем содержится само основание единства различных понятий в суждениях, стало быть, основание возможности рассудка даже в его логическом применении.

16. О первоначально-синтетическом единстве апперцепции

Должно быть возможно, чтобы [суждение] я мыслю сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы

мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере

для меня оно было бы ничем. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцанием. В с е многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] я мыслю в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт спонтанности, т. е.

оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его чистой

апперцепцией, чтобы отличить его от эмпирической апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать

все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я

называю его также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного

познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления,

данные в

некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления

(хотя бы я их и не признавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они могут находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного заключает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрозненно и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я присоединяю одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное

[содержание] данных представлений в одном сознании, имеется возможность того, чтобы я

представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого синтетического единства апперцепции. Вот почему мысль, что все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат мне, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем, и

хотя

сама эта мысль еще не есть осознание синтеза представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst), сколько у меня есть признаваемых мной представлений. Итак, синтетическое единство

многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует всему моему определенному мышлению.

Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть

функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции.

Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании.

Этот принцип необходимого единства апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т. е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, Я как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано

ТОЛЬКО

в отличном от Я созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором самосознанием было бы дано также и все многообразное, был бы созерцающим рассудком; между тем наш рассудок может только мыслить, а созерцания

ОН

должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное Я (Selbst) в отношении многообразного [содержания] представлении, данных мне в созерцании, потому что я

ИХ

все называю своими представлениями, составляющими одно представление. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим

единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей.

17. Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип

всякого применения рассудка

Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности гласит в соответствии с трансцендентальной эстетикой, что все многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В

отношении же к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит, что

все многообразное в них подчинено условиям первоначально-синтетического единства апперцепции. Все многообразные представления созерцания подчинены первому из этих

основоположений, поскольку они нам даны, и второму, поскольку они должны иметь возможность быть связанными в одном сознании, так как без этой связи через них ничто

нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные представления не имели бы

общего акта апперцепции я мыслю и в силу этого не связывались бы в одном самосознании.

Рассудок есть, вообще говоря, способность к знаниям. Знания заключаются в определенном

отношении данных представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено

многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений

требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную

значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама

возможность рассудка.

Итак, основоположение о первоначальном синтетическом единстве апперцепции есть

первое чистое рассудочное познание, на нем основывается все дальнейшее применение рассудка; оно вместе с тем совершенно не зависит ни от каких условий чувственного созерцания. Так, пространство, чистая форма внешнего чувственного созерцания, вовсе еще

не есть знание; оно а priori доставляет только многообразное в созерцании для возможного

знания. А для того чтобы познать что-то в пространстве, например линию, я должен провести ее, стало быть, синтетически осуществить определенную связь данного многообразного, так что единство этого действия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии), и только благодаря этому познается объект (определенное пространство).

Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию, так как иным

путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании. Это последнее положение, как сказано, само имеет аналитический характер, хотя оно и делает синтетическое единство условием всякого мышления; в самом деле, в нем речь идет

лишь о том, что все мои представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, лишь при котором я могу причислять их как свои представления к тождественному Я и потому могу объединять их посредством общего выражения я мыслю

как синтетически связанные в одной апперцепции.

Однако это основоположение есть принцип не для всякого вообще возможного рассудка, а

только для того рассудка, благодаря чистой апперцепции которого в представлении я существую еще не дано ничего многообразного. Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, рассудок, благодаря представлению которого существовали бы также объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного для единства сознания, между тем как

человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте. Но

для человеческого рассудка этот принцип неизбежно есть первое основоположение, так что

человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо

другом возможном рассудке, который сам созерцал бы или хотя и обладал бы чувственным

созерцанием, но иного рода, чем созерцания, лежащие в основе пространства и времени.

18. Что такое объективное единство самосознания

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все

данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется объективным, и его следует отличать от субъективного единства сознания, представляющего собой определение внутреннего чувства, посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи. Могу ли я

эмпирически сознать многообразное как одновременно существующее или последовательное-это зависит от обстоятельств или эмпирических условий. Поэтому эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно. Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному

единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится

к одному и тому же я мыслю; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а priori лежащего в основе эмпирического

синтеза. Только это первоначальное единство имеет объективную значимость, между тем

как эмпирическое единство апперцепции, которого мы здесь не рассматриваем и которое к

тому же представляет собой лишь нечто производное от первого единства при данных конкретных условиях, имеет лишь субъективную значимость. Один соединяет представление о том или ином слове с одной вещью, а другой-с другой; при этом единство

сознания в том, что имеет эмпирический характер, не необходимо и не имеет всеобщей значимости в отношении того, что дано.

19. Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции

содержащихся в них понятий

Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями.

Не вступая здесь в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из нее возникли

многие тяжелые последствия для логики), состоящей в том, что она годится разве только

для категорических, но не для гипотетических и разделительных суждений (так как они содержат в себе не отношение между понятиями, а отношение между суждениями), я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это отношение.

Исследуя более тщательно отношение между знаниями, данными в каждом суждении, и отличая это отношение как принадлежащее рассудку от отношения, сообразного с законами

репродуктивной способности воображения (и имеющего только субъективную значимость), я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания

к объективному единству апперцепции. Связка есть имеет в суждении своей целью

именно

отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Им обозначается

отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее необходимое единство, хотя

бы само суждение и было эмпирическим, стало быть, случайным, как, например, суждение

тела имеют тяжесть. Этим я не хочу сказать, будто эти представления необходимо принадлежат друг к другу в эмпирическом созерцании, а хочу сказать, что они принадлежат

друг к другу благодаря необходимому единству апперцепции в синтезе созерцаний, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может возникнуть знание, а все эти принципы вытекают из основоположения о трансцендентальном единстве апперцепции. Только благодаря этому из указанного отношения возникает суждение, т. е. отношение, имеющее объективную значимость и достаточно отличающееся от отношения этих же представлений, которое имело бы только

субъективную значимость, например, согласно законам ассоциации. По законам ассоциации я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление

тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т. е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только (как бы часто это ни повторялось)

в
восприятии.

20. Все чувственные созерцания подчинены категориям как условиям, единственно

при которых их многообразие может соединиться в одно сознание

Многообразное,

данное

в

чувственном

созерцании,

необходимо

подчинено

первоначальному синтетическому единству апперцепции, потому что только через него возможно единство созерцания (17). Но то действие рассудка, которым многообразное

в
данных представлениях (все равно, будут ли они созерцаниями или понятиями) подводится

под апперцепцию вообще, есть логическая функция суждений (19). Следовательно, всякое

многообразное, поскольку оно дано в едином эмпирическом созерцании, определено в отношении одной из логических функций суждения, благодаря которой именно оно и приводится к единому сознанию вообще. Категории же суть не что иное, как именно

эти

функции суждения, поскольку многообразное в данном созерцании определено в отношении их (10). Следовательно, и многообразное во всяком данном созерцании необходимо подчинено категориям.

21. Примечание

Многообразное, содержащееся в созерцании, которое я называю моим, представляется посредством синтеза рассудка как принадлежащее к необходимому единству самосознания, и это происходит благодаря категории. Следовательно, категория показывает, что

эмпирическое сознание многообразного, данного в едином созерцании, точно так же подчинено чистому самосознанию a priori, как эмпирическое созерцание подчинено чистому чувственному созерцанию, которое также существует a priori.- В вышеприведенном положении дано, следовательно, начало дедукции чистых рассудочных

понятий, в которой ввиду того, что категории возникают только в рассудке независимо от

чувственности, я должен еще отвлечься от того, каким способом многообразное дается для

эмпирического созерцания, и обращать внимание только на единство, которое привносится

в созерцание рассудком посредством категории. На основании того способа, каким эмпирическое созерцание дается в чувственности, в дальнейшем (26) будет показано, что

единство его есть не что иное, как то единство, которое категория предписывает, согласно

предыдущему 20, многообразному в данном созерцании вообще; таким образом будет объяснена априорная значимость категории в отношении всех предметов наших чувств и, следовательно, только тогда будет полностью достигнута цель дедукции.

Однако от одного обстоятельства я не мог все же отвлечься в вышеприведенном доказательстве, а именно от того, что многообразное для созерцания должно быть дано еще

до синтеза рассудка и независимо от этого синтеза; но как-это остается здесь неопределенным. В самом деле, если бы я мыслил себе рассудок, который сам созерцал бы

(как, например, божественный рассудок, который не представлял бы данные предметы, а давал бы или производил бы их своими представлениями), то категории в отношении

такого знания не имели бы никакого значения. Они суть лишь правила для такого рассудка, вся способное гь которого состоит в мышлении, т. е. в действии, которым синтез многообразного, данного ему в созерцании со стороны, приводит к единству апперцепции, так что этот рассудок сам по себе ничего не познает, а только связывает и располагает

материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект.

Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он а priori осуществляет

единство апперцепции только посредством категорий и только при помощи таких-то видов

и такого-то числа их, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции

суждения или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания.

22. Категория не имеет никакого иного применения для познания вещей, кроме применения к предметам опыта

Мыслить себе предмет и познавать предмет не есть, следовательно, одно и то же. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится

предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае,

насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия

может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам

чувств. Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и время), или

эмпирическое созерцание того, что через ощущение представляется в пространстве и времени непосредственно как действительное. Через определение чистого созерцания

мы можем получить априорные знания о предметах (в математике), но только по их форме, как

о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным. Следовательно, все математические понятия сами по

себе не знания, если только не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания.

Но в пространстве и времени вещи даются лишь постольку, постольку они суть восприятия (представления, сопровождающиеся ощущениями), стало быть, посредством эмпирических

представлений. Следовательно, чистые рассудочные понятия, даже если они а priori применены к созерцаниям (как в математике), дают знание лишь постольку, постольку эти созерцания и, значит, рассудочные понятия посредством них могут быть применены к эмпирическим созерцаниям. Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам знание о вещах только через их возможное применение к

эмпирическому

созерцанию, т. е. служат только для возможности эмпирического знания, которое называется опытом Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта

23

Приведенное выше положение имеет чрезвычайно важное значение: оно определяет границы применения чистых рассудочных понятий в отношении предметов, точно так же

же

как трансцендентальная эстетика определила границы применения чистой формы нашего

чувственного созерцания Пространство и время как условия возможности того, каким образом могут быть даны нам предметы, значимы только для предметов чувств, стало быть, только для предметов опыта. За этими пределами они не представляют ничего, так как находятся только в чувствах и не имеют никакой действительности вне их Чистые рассудочные понятия свободны от этого ограничения и простираются на предметы созерцания вообще, безразлично, сходно ли оно нашему созерцанию или нет, лишь бы оно

было чувственным, а не интеллектуальным. Однако это распространение понятия за пределы нашего чувственного созерцания не приносит нам никакой пользы, так как в таком

случае они пустые понятия об объектах, не дающие нам основания судить даже о том, возможны ли эти объекты или нет, они суть лишь формы мысли без объективной реальности, потому что в нашем распоряжении нет никаких созерцаний, к которым синтетическое единство апперцепции, содержащее только эти понятия, могло бы быть применено, так что они могли бы определить предмет Только наши чувственные и эмпирические созерцания могут придать им смысл и значение. Поэтому если мы допускаем

объект нечувственного созерцания как данный, то мы можем, конечно, представлять его через все предикаты, содержащиеся уже в предположении о том, что ему не присуще ничего

принадлежащего к чувственному созерцанию, стало быть, что он непротяжен или не находится в пространстве, что его пребывание не есть пребывание во времени, что в нем не

происходит никаких изменений (последовательности определений во времени) и т. д. Однако

если я указываю только, какими свойствами созерцание объекта не обладает, и не могу сказать, что же в нем содержится, то это не настоящее знание, ведь в таком случае я даже

не представил себе возможности объекта для моего чистого рассудочного понятия, потому

что я не мог дать никакого соответствующего ему созерцания, могу только сказать, что наши созерцания не действительны для него Но важнее всего здесь то, что к такому нечему

не могла бы быть применена ни одна категория, например понятие субстанции, т. е. понятие

о чем-то таком, что может существовать только как субъект, но не просто как предикат, может ли существовать вещь, соответствующая этому определению мысли, об этом я ничего не знал бы, если эмпирическое созерцание не давало бы мне случаев для применения

[этого понятия] Впрочем, подробнее об этом будет сказано ниже.

24. О применении категорий к предметам чувств вообще

Чистые рассудочные понятия относятся посредством одного лишь рассудка к предметам созерцания вообще, при этом неясно, наше ли это созерцание или нет, лишь бы оно было

чувственным, но именно поэтому чистые рассудочные понятия суть лишь формы мысли, посредством которых еще не познается никакой определенный предмет. Синтез, или связывание, многообразного в них относится, как сказано, только к единству апперцепции

и тем самым составляет основание возможности априорного знания, поскольку оно опирается на рассудок, следовательно, этот синтез не только трансцендентальный, но и чисто интеллектуальный. Но так как у нас в основе а priori лежит некоторая форма чувственного созерцания, опирающаяся на восприимчивость способности представления

(чувственности), то рассудок как спонтанность может определять внутреннее чувство

благодаря

многообразному

[содержанию]

данных

представлений

сообразно

синтетическому единству апперцепции и таким образом

а priori мыслить синтетическое единство апперцепции многообразного [содержания]

чувственного созерцания как условие, которому необходимо должны быть подчинены

все

предметы нашего (человеческого) созерцания. Именно таким образом категории, будучи

лишь формами мысли, приобретают объективную реальность, т. е. применяются к

предметам, которые могут быть даны нам в созерцании, но только как явления, ибо мы

способны иметь априорное созерцание одних лишь явлений. Этот синтез

многообразного

[содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый а priori, может быть назван фигурным (*synthesis speciosa*) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в

одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] созерцания вообще и

может быть назван рассудочной связью (*synthesis intellectualis*). И тот и другой синтез

трансцендентальны не только потому, что они сами происходят а priori, но и потому,

что

они составляют основу возможности других априорных знаний.

Однако фигурный синтез, если он относится только к первоначальному синтетическому единству апперцепции, т. е. к тому трансцендентальному единству, которое мыслится в категориях, должен в отличие от чисто интеллектуальной связи называться

трансцендентальным синтезом воображения. Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании. Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое подобно чувствам, стало быть, может а priori определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции; в этом смысле воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания. Этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения. Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также продуктивной способностью воображения и тем самым отличаю ее от репродуктивной способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно нисколько не способствует объяснению возможности априорных знаний и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а психологии.

*

Здесь уместно разъяснить один парадокс, который должен поразить каждого при изложении формы внутреннего чувства (б): внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе, потому что мы созерцаем себя самих лишь так, как мы внутренне подвергаемся воздействию; это кажется противоречивым, так как мы должны были бы при этом относиться пассивно к самим себе; поэтому системы психологии обычно отождествляют

внутреннее чувство со способностью апперцепции (между тем как мы старательно отличаем их друг от друга).

Внутреннее чувство определяется рассудком и его первоначальной способностью связывать многообразное [содержание] созерцания, т. е. подводить его под апперцепцию (на которой основывается сама возможность рассудка). Однако у нас, людей, сам рассудок

не есть способность созерцания и, даже если созерцания были бы даны в чувственности, рассудок не способен принимать их в себя, чтобы, так сказать, связать многообразное [содержание] его собственного созерцания; поэтому синтез рассудка, рассматриваемый сам по себе, есть не что иное, как единство действия, сознаваемое рассудком, как таковое, также

и без чувственности, но способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного, которое может быть дано ему сообразно форме ее созерцания.

Следовательно, рассудок, под названием трансцендентального синтеза воображения, производит на пассивный субъект, способностью которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное основание утверждать, что оно влияет на внутреннее чувство.

Апперцепция и ее синтетическое единство вовсе не тождественны с внутренним чувством: как источник всякой связи, апперцепция относится, под названием категорий, к многообразному [содержанию] созерцаний вообще, [т. е.] к объектам вообще, до всякого

чувственного созерцания, между тем как внутреннее чувство содержит в себе лишь форму

созерцания, хотя и без связи многообразного в нем, стало быть, еще не содержит в себе никакого определенного созерцания, которое становится возможным только через осознание определения внутреннего чувства п р и п о м о щ и трансцендентального действия

воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной

фигурным синтезом.

Это мы и наблюдаем всегда в себе. Мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружность, не описывая ее, не можем представить себе три измерения

пространства, не проводя из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, и даже

время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при проведении прямой линии

(которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем

внутреннее чувство, и тем самым имея в виду последовательность этого определения. Даже

само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта (но не как определением объекта), стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то

действие, которым определяем внутреннее чувство сообразно его форме. Следовательно, рассудок не находит во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а создает ее, воздействуя на внутреннее чувство. Но каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает (причем я могу представить себе еще и другие способы

созерцания, по крайней мере как возможные) и тем не менее совпадает с ним, будучи одним

и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как умопостигающий (Intelligenz) и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя

Одинаковым

образом с другими явлениями, не так, как я существую для рассудка, а так, как я себе являюсь? Этот вопрос столь же труден, как вопрос, каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом созерцания и внутренних восприятия. Наше познание себя действительно должно быть таким, если признать, что пространство есть лишь чистая форма явлений внешних чувств. Это с очевидностью доказывается тем, что мы можем представить себе время, которое вовсе не есть предмет внешнего созерцания, не иначе, как имея образ линии, поскольку мы ее проводим, так как без этого способа изображения [времени] мы не могли бы познать единицу его измерения; это можно доказать также ссылкой на то, что определение продолжительности времени, а также место во времени для всех внутренних восприятии всегда должны заимствоваться нами от того изменчивого, что представляют нам внешние вещи; отсюда следует, что мы должны располагать во времени определения внутреннего чувства как явления точно таким же образом, как мы располагаем определения внешних чувств в пространстве, и потому, если мы признаем относительно внешних чувств, что объекты познаются посредством них лишь постольку, поскольку мы подвергаемся воздействию извне, мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри, т. е. во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует в себе.

25

В трансцендентальном же синтезе многообразного [содержания] представлений вообще, стало быть в синтетическом первоначальном единстве апперцепции, я не сознаю себя, как

я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую. Это представление есть мышление, а не созерцание. Но так как для знания о самом себе кроме действия мышления, приводящего многообразное [содержание] всякого возможного созерцания к единству апперцепции, требуется еще определенный способ созерцания, каким это многообразное дается, то, хотя мое собственное существование не есть явление (и еще в меньшей мере простая видимость), тем не менее определение моего существования

может иметь место только сообразно форме внутреннего чувства по тому особому способу, каким [мне] дано связываемое мной во внутреннем созерцании многообразное; поэтому я

познаю себя, только как я себе являюсь, а не как я существую. Следовательно, осознание

самого себя далеко еще не есть познание самого себя, несмотря на все категории, посредством которых мы мыслим объект вообще, связывая многообразное в апперцепции.

Подобно тому как для познания отличного от меня объекта я не только должен мыслить объект вообще (в категории), но нуждаюсь еще в созерцании, посредством которого я определяю общее понятие [объекта], точно так же для познания самого себя мне нужно кроме сознания, т. е. кроме того, что я мыслю себя, иметь еще созерцание многообразного

во мне, посредством которого я определяю эту мысль. И я существую как умопостигающий

субъект, сознающий только свою способность связывания, но в отношении многообразного, которое он должен связывать, подчиненный ограничивающему условию, которое называется внутренним чувством и состоит в том, чтобы эту связь сделать наглядной только согласно временным отношениям, находящимся целиком вне собственно

рассудочных понятий; поэтому я могу познавать себя лишь так, как я себе только являюсь

в отношении созерцания (которое неинтеллектуально и не может быть дано самим рассудком), а не так, как я познал бы себя, если бы мое созерцание было интеллектуальным.

26. Трансцендентальная дедукция общего возможного применения чистых рассудочных понятий в опыте

В метафизической дедукции априорное происхождение категорий вообще было доказано

их полным совпадением со всеобщими логическими функциями мышления, а в трансцендентальной дедукции была показана возможность их как априорных знаний о предметах созерцания вообще (20, 21). Теперь мы должны объяснить возможность а priori познавать при помощи категории все предметы, какие только могут являться нашим чувствам, и притом не по форме их созерцания, а по законам их связи, следовательно, возможность как бы а priori предписывать природе законы и даже делать ее возможной. В самом деле, если бы категории не были пригодны для этого, то не было бы ясно, каким образом все, что только может являться нашим чувствам, должно подчиняться законам, которые а priori возникают только из рассудка. Прежде всего я замечу, что под синтезом схватывания (Apprehension) я разумею сочетание многообразного в эмпирическом созерцании, благодаря чему становится возможным восприятие его, т. е. эмпирическое сознание о нем (как явлении).

У нас есть формы как внешнего, так и внутреннего чувственного априорного созерцания в

представлениях о пространстве и времени, и синтез схватывания многообразного в явлении

должен всегда сообразовываться с ними, так как сам этот синтез может иметь место только

согласно этой форме. Однако пространство и время а priori представляются не только как

формы чувственного созерцания, но и как сами созерцания (содержащие в себе многообразное), следовательно, с определением единства этого многообразного в них

(см.

трансцендентальную эстетику). Следовательно, уже само единство синтеза многообразного

в нас или вне нас, стало быть, и связь, с которой должно сообразоваться все, что представляется определенным в пространстве или времени, даны а priori уже вместе с этими

созерцаниями (а не в них) как условие синтеза всякого схватывания. Но это синтетическое

единство может быть только единством связи многообразного [содержания] данного созерцания вообще в первоначальном сознании сообразно категориям и только в применении к нашему чувственному созерцанию. Следовательно, весь синтез, благодаря

которому становится возможным само восприятие, подчинен категориям, и так как опыт

есть познание через связанные между собой восприятия, то категории суть условия возможности опыта и потому а priori применимы ко всем предметам опыта.

*

Таким образом, если я, например, превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие, схватывая многообразное [содержание] этого созерцания, то в основе у

меня лежит необходимое единство пространства и внешнего чувственного созерцания вообще; я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве. Но то же самое синтетическое единство, если отвлечься от

формы пространства, находится в рассудке и представляет собой категорию синтеза однородного в созерцании вообще, т. е. категорию количества, с которой, следовательно, синтез схватывания, т. е. восприятие, должен всецело сообразоваться.

Если я воспринимаю (воспользуемся другим примером) замерзание воды, то я схватываю

два состояния (жидкое и твердое) как стоящие друг к другу во временном отношении. Но

во времени, которое я полагаю в основу явления как внутреннее созерцание, я необходимо

представляю себе синтетическое единство многообразного, без чего указанное отношение

не могло бы быть дано в созерцании как определенное (относительно временной последовательности). А это синтетическое единство как априорное условие, при котором я

связываю многообразное [содержание] созерцания вообще, есть, если я отвлекаюсь от постоянной формы своего внутреннего созерцания, [т. е.] от времени, категория причины, посредством которой я, применяя ее к своей чувственности, определяю все происходящее

во времени вообще сообразно его отношениям. Следовательно, что касается возможного восприятия, то схватывание в таком событии, стало быть и само событие, подчинено понятию отношения действию и причин. Точно так же обстоит дело и во всех других

случаях.

*

Категории суть понятия, а *a priori* предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений (*natura materialiter spectata*). Так как категории не выводятся из природы и не соотнобразуются с ней как с образцом (ибо в таком случае они были бы только эмпирическими), то возникает вопрос, как понять то обстоятельство, что природа должна соотнобразоваться с категориями, т. е. каким образом категории могут *a priori* определять связь многообразного в природе, не выводя эту связь из природы. Эта загадка решается следующим образом. Что законы явлений в природе должны соотнобразоваться с рассудком и его формой, т. е. с его способностью *a priori* связывать многообразное вообще, - это не более странно, чем то, что сами явления должны *a priori* соотнобразоваться с формой чувственного созерцания. В самом деле, законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства. Закономерность вещей самих по себе необходимо была бы им присуща также и вне познающего их рассудка. Но явления суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, какими они могут быть сами по себе. Просто как представления они не подчиняются никакому закону связи как закону, предписывающему связующую способность. Многообразное [содержание] чувственного созерцания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого. Так как от синтеза схватывания зависит всякое возможное восприятие, а сам этот эмпирический синтез в свою очередь зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, то все возможные восприятия и, значит, все, что только может дойти до эмпирического сознания, т. е. все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности (как *natura formaliter spectata*). Однако даже и способность чистого рассудка не в состоянии *a priori* предписывать явлениям посредством одних лишь

категорий большее количество законов, чем те, на которых основывается природа вообще

как закономерность явлений в пространстве и времени. Частные законы касаются эмпирически определенных явлений и потому не могут быть целиком выведены из категорий, хотя все они им подчиняются. Для познания частных законов вообще необходим

опыт, хотя в свою очередь знание об опыте вообще и о том, что может быть познано как предмет опыта, дается нам только упомянутыми априорными законами.

27. Результат этой дедукции рассудочных понятий

Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий; мы не можем

познать ни одного мыслимого предмета иначе как с помощью созерцаний, соответствующих категориям. Но все наши созерцания чувственны, и это знание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое знание есть опыт. Следовательно, для нас возможно априорное по лшине только предметов возможного опыта.

Однако это познание, хотя и ограничено только предметами опыта, тем не менее не все заимствовано из опыта: чистые созерцания и чистые рассудочные понятия суть элементы

знания, а priori имеющиеся в нас. Существует только два пути, на которых можно мыслить

необходимое соответствие опыта с понятиями о его предметах: или опыт делает эти понятия возможными, или эти понятия делают опыт возможным. Первого не бывает в отношении категорий (а также чистого чувственного созерцания), так как они суть априорные, стало быть, независимые от опыта понятия (говорить об эмпирическом происхождении их означало бы допустить своего рода *generatio aequivoca*). Следовательно, остается лишь второе [допущение] (как бы система эпигенезиса чистого разума), а именно

что категории содержат в себе со стороны рассудка основания возможности всякого опыта

вообще. О том, как они делают возможным опыт и какие основоположения о его возможности они дают, применяясь к явлениям, будет сказано подробнее в следующем разделе - в разделе о трансцендентальном применении способности суждения.

Быть может, кто-нибудь предложит средний путь между обоими указанными единственно

возможными путями, а именно скажет, что категории не созданные нами самими первые

априорные принципы нашего знания и не заимствованы из опыта, а представляют собой субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы, которым следует опыт (это своего рода система преформации чистого

разума). Однако признание этого среднего пути (не говоря уже о том, что, исходя из этой

гипотезы, мы не видим, до какого предела допустимы предопределенные задатки

будущих

суждений) решительно опровергается тем, что в таком случае категории были бы лишены

необходимости, присущей и х понятию. В самом деле, понятие причины, например, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, врожденной нам субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику, так как в таком случае всякое наше усмотрение, опирающееся на предполагаемую нами объективную значимость наших суждений, есть одна лишь видимость, и не оказалось бы недостатка в людях, которые сами бы не признали

этой субъективной необходимости (которая должна быть чувствуемой необходимостью); во всяком случае ни с кем нельзя было бы спорить о том, что зависит только от той или

другой организации субъекта.

Краткий итог этой дедукции

Дедукция чистых рассудочных понятий (и вместе с тем всех априорных теоретических знаний) есть показ этих понятий как принципов возможности опыта, причем опыт рассматривается как определение явлений в пространстве и времени вообще, а это определение в свою очередь выводится из первоначального синтетического единства апперцепции как формы рассудка в отношении к пространству и времени, представляющим

собой первоначальные формы чувственности.

*

Деление на параграфы я считал необходимым только до этого места, так как здесь мы имели

дело с первоначальными понятиями. Теперь я хочу дать представление об их применении; для этого необходимо связное непрерывное изложение, без деления на параграфы.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ

КНИГА ВТОРАЯ

АНАЛИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ

Общая логика построена по плану, совершенно точно совпадающему с делением высших познавательных способностей. Эти способности суть рассудок, способность суждения и разум. Поэтому общая логика трактует в своей аналитике о понятиях, суждениях и умозаклучениях сообразно функциям и порядку упомянутых умственных способностей, которые все вместе называются рассудком вообще в широком смысле этого слова.

Так как эта чисто формальная логика отвлекается от всякого содержания познания (все равно, чистого или эмпирического знания) и занимается только формой мышления (дискурсивного знания) вообще, то в своей аналитической части она может заключать также канон для разума, форма которого подчиняется твердым предписаниям, и эти предписания можно изучить, только расчлняя действия разума на их моменты, без

рассмотрения особой природы применяемого при этом знания.

Трансцендентальная логика имеет дело с определенным содержанием, а именно ограничивается только чистыми априорными знаниями и потому не может следовать за этим делением общей логики. В самом деле, трансцендентальное применение разума, оказывается, вовсе не имеет объективной значимости, стало быть, не относится к логике истины, т. е. к аналитике, а как логика видимости требует особого раздела школьной (scholastischen) системы под названием трансцендентальной диалектики.

Сообразно этому рассудок и способность суждения имеют в трансцендентальной логике

свой канон объективно значимого, т. е. истинного, применения и, следовательно, принадлежат к ее аналитической части. Между тем разум в своих попытках высказать что-то о предметах a priori и расширить знание за пределы возможного опыта совершенно диалектичен и его основанные на видимости утверждения никак не укладываются в канон, а ведь аналитика должна содержать именно канон.

Таким образом, аналитика основоположений будет только каноном для способности суждения, который учит ее применять к явлениям рассудочные понятия, а priori содержащие в себе условия для правила. Поэтому, занимаясь действительными основоположениями рассудка, я буду пользоваться термином учение о способности суждения, так как это название точнее обозначает мою задачу.

ВВЕДЕНИЕ

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ ВООБЩЕ

Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение подводить под правила, т. е. различать, подчинено ли

нечто данному правилу (casus datae legis) или нет. Общая логика не содержит и не может

содержать никаких предписаний для способности суждения. В самом деле, так как она отвлекается от всякого содержания познания, то на ее долю остается только задача аналитически разъяснить одну лишь форму познания в понятиях, суждениях и умозаклечениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка. Если бы она захотела показать в общей форме, как подводить под эти правила,

т. е. различать, подчинено ли нечто им или нет, то это можно было бы сделать опять-таки только с помощью правила. Но правило именно потому, что оно есть правило, снова требует наставления со стороны способности суждения; таким образом, оказывается, что, хотя рассудок и способен к поучению посредством правил и усвоению их, тем не менее способность суждения есть особый дар, который требует упражнения, но которому научиться нельзя. Вот почему способность суждения есть отличительная черта так называемого природного ума (Mutterwitz) и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой, так как школа может и ограниченному рассудку дать и как бы вдолбить в него сколько угодно правил, заимствованных у других, но способность правильно пользоваться

ими должна быть присуща даже школьнику, и если нет этого естественного дара, то никакие

правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не гарантируют его от ошибочного применения их. Поэтому врач, судья или политик может иметь в своей голове

столь много превосходных медицинских, юридических или политических правил, что сам

способен быть хорошим учителем в своей области, и тем не менее в применении их легко

может впадать в ошибки или потому, что ему недостает естественной способности суждения (но не рассудка), так что он хотя и способен *in abstracto* усматривать общее, но не

может различить, подходит ли под него данный случай *in concrete*, или же потому, что он к

такому суждению недостаточно подготовлен примерами и реальной деятельностью. Единственная, и притом огромная, польза примеров именно в том и состоит, что они усиливают способность суждения. Что же касается правильности и точности усмотрения

рассудка, то они скорее наносят ей обычно некоторый ущерб, так как они лишь редко выполняют условия правила адекватно (как *casus in terminis*); к тому же они нередко ослабляют то напряжение рассудка, которое необходимо, чтобы усмотреть правила в их общей форме и полноте независимо от частных обстоятельств опыта, и в конце концов приучают пользоваться правилами скорее в качестве формул, чем в качестве основоположений. Таким образом, примеры суть подпорки для способности суждения, без

которых не может обойтись тот, кому недостает этого природного дара.

Общая логика не может давать способности суждения никаких предписаний, но в трансцендентальной логике дело обстоит иначе; настоящая задача ее состоит, по-видимому, в том, чтобы в применении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил. В самом деле, как учение, расширяющее для рассудка область чистых априорных знаний, философия, по всей вероятности, вовсе не нужна или во всяком случае неуместна, так как все прежние попытки

этого рода дали мало или вовсе не дали никаких приобретений; но как критика, а именно

для того, чтобы предотвратить заблуждения способности суждения (*lapsus iudicii*) в применении немногих наших чистых рассудочных понятий, философия может развернуть

(хотя в этом случае польза ее лишь негативна) всю свою пронизательность и искусство исследования.

Особенность трансцендентальной философии состоит в том, что кроме правил (или, вернее, общих условий для правил), данных в чистых понятиях рассудка, она может также *a priori* указать случаи, к которым эти правила должны применяться. Причина такого превосходства ее в этом отношении над всеми другими наставительными науками (кроме

математики) заключается именно в том, что в ней идет речь о понятиях, которые должны

относиться к своим предметам a priori, и потому их объективную значимость нельзя доказать a posteriori, так как такое доказательство вовсе не касается их достоинства. Трансцендентальная философия должна с помощью общих, но достаточных признаков указать также условия, при которых предметы могут быть даны в соответствии с этими понятиями, так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания,

т.

е. были бы только логическими формами, а не чистыми рассудочными понятиями.

Это трансцендентальное учение о способности суждения будет состоять из двух глав: первая трактует о чувственном условии, без которого чистые рассудочные понятия не могут быть применены, т. е. о схематизме чистого рассудка, а во второй главе речь идет о тех синтетических суждениях, которые при этих условиях a priori вытекают из чистых рассудочных понятий и a priori лежат в основе всех остальных знаний, т. е. речь идет об основоположениях чистого рассудка.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ (ИЛИ АНАЛИТИКИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О схематизме чистых рассудочных понятий

При всяком подведении предмета под понятие представление о предмете должно быть однородным с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение предмет

подчинен понятию. Так, эмпирическое понятие тарелки однородно с чистым геометрическим понятием круга, так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в

чистом геометрическом понятии созерцается.

Но чистые рассудочные понятия совершенно неоднородны с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании.

Отсюда возникает вопрос, как возможно подведение созерцаний под чистые рассудочные

понятия, т. е. применение категорий к явлениям; ведь никто не станет утверждать, будто

категории, например причинность, могут быть созерцаемы также посредством чувств и содержатся в явлении. В этом столь естественном и важном вопросе и заключается причина, делающая необходимым трансцендентальное учение о способности суждения,

которое должно показать, как возможно, чтобы чистые рассудочные понятия могли применяться к явлениям вообще. Во всех других науках, где понятия, посредством которых

предмет мыслится в общем виде, не столь отличны от понятий, которые представляют его

in concrete, и не столь неоднородны с ними, нет необходимости в особом исследовании применения первых понятий ко вторым.

Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой-с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это

посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой-чувственным. Именно такова трансцендентальная схема.

Рассудочное понятие содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного вообще. Время как формальное условие многообразного [содержания] внутреннего чувства, стало быть, связывания всех представлений, а priori содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временное определение однородно с категорией (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет общий

характер и опирается на априорное правило. С другой же стороны, трансцендентальное временное определение однородно с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явления

под категории.

После того, что было показано в дедукции категорий, мы надеемся, что никто не станет колебаться при решении вопроса, имеют ли эти чистые рассудочные понятия одно лишь эмпирическое или также трансцендентальное применение, т. е. относятся ли они а priori как

условия возможного опыта только к явлениям, или же их как условия возможности вещей

вообще можно распространить на предметы сами по себе (не ограничиваясь нашей чувственностью). В самом деле, в дедукции категорий мы видели, что понятия совершенно

невозможны и не могут иметь никакого значения, если им самим или по крайней мере элементам, из которых они состоят, не дан предмет, стало быть, они вовсе не могут относиться к вещам самим по себе (безотносительно к тому, могут ли и как могут быть даны

нам эти вещи); [мы видели], далее, что единственный способ, каким предметы могут быть

нам даны, есть модификация нашей чувственности и, наконец, что чистые априорные понятия кроме функции рассудка в категории должны а priori содержать еще формальные

условия чувственности (именно внутреннего чувства), заключающие в себе общее условие, при котором единственно и можно применять категорию к какому-нибудь предмету. Это

формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть схемой этого рассудочного понятия, а способ, каким рассудок обращается с этими схемами, -схематизмом чистого

рассудка.

Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но так как синтез воображения

имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то

схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой...

то это образ числа пять. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это

пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют

в одном образе множество, например тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот

образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление об общем способе, каким воображение доставляет

понятию образ, я называю схемой этого понятия.

В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ

треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы общности понятия, благодаря которой понятие приложимо

ко всем треугольникам-прямоугольным, остроугольным и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения

в отношении чистых фигур в пространстве. Еще в меньшей степени может быть адекватным

эмпирическому понятию предмет опыта или образ такого предмета; эмпирическое понятие

всегда непосредственно относится к схеме воображения как правилу определения нашего

созерцания сообразно некоторому общему понятию. Понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем

виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concrete*. Этот схематизм нашего

рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть. Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими

схем, и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью. Схема же чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений, поскольку они должны а priori быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции.

Не останавливаясь на сухом и скучном анализе того, что требуется для трансцендентальных схем чистых рассудочных понятий вообще, мы лучше изложим эти схемы согласно порядку категорий и в связи с ними.

Чистый образ всех величин (quantorum) для внешнего чувства есть пространство, а чистый

образ всех предметов чувств вообще есть время. Чистая же схема количества (quantitatis) как понятия рассудка есть число-представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной). Число, таким образом, есть не что иное, как

единство синтеза многообразного [содержания] однородного созерцания вообще, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании созерцания.

Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени).

Отрицание

есть то, понятие чего представляет небытие (во времени). Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым. Так как время есть лишь форма созерцания, стало быть, форма созерцания предметов как явлений, то трансцендентальной

материей всех предметов как вещей в себе (вещностью, реальностью) будет то, что соответствует в явлениях ощущению. Всякое же ощущение имеет степень или величину, благодаря которой оно может наполнять одно и то же время, т. е. внутреннее чувство в отношении одного и того же представления о предмете, в большей или меньшей мере вплоть до превращения в ничто (=0=negatio). Поэтому отношение и связь или, вернее, переход от реальности к отрицанию дает возможность представлять всякую реальность как величину, и схемой реальности как количества чего-то наполняющего время служит именно это непрерывное и однообразное порождение количества во времени, состоящее в

том, что мы от ощущения, имеющего определенную степень, постепенно нисходим во времени к исчезновению его или от отрицания его восходим к величине его.

Схема субстанции есть постоянность реального во времени, т. е. представление о нем как

субстрате эмпирического определения времени вообще, который, следовательно, сохраняется, тогда как все остальное меняется. (Проходит не время, а существование изменчивого во времени. Следовательно, времени, которое само остается неизменным и сохраняющимся, соответствует в явлении неизменное в существовании, т. е. субстанция,

и

только на основе субстанции можно определить последовательность явлений по времени и

их одновременное существование.)

Схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое. Стало быть, эта схема состоит в последовательности

многообразного, поскольку она подчинена правилу.

Схема общения (взаимодействия) или взаимной причинности субстанций в отношении их

акциденций есть одновременное существование определений одной субстанции с определениями другой субстанции по общему правилу.

Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени

вообще (например, противоположности могут принадлежать одной вещи не в одно и то же

время, а только в разное время), стало быть, определение представления о вещи в какое-нибудь время.

Схема действительности есть существование в определенное время.

Схема необходимости есть существование предмета во всякое время.

Из всего этого явствует, что схема каждой категории содержит и дает возможность представлять: схема количества - порождение (синтез) самого времени в последовательном

схватывании предмета, схема качества - синтез ощущения (восприятия) с представлением

о времени, т. е. наполнение времени, схема отношения - отношение восприятия между собой во всякое время (т. е. по правилу временного определения), наконец, схема модальности и ее категорий содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему

принадлежит. Вот почему схемы суть не что иное, как априорные определения времени, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к временному ряду, к содержанию времени, к порядку времени и, наконец, к совокупному времени.

Отсюда ясно, что схематизм рассудка через трансцендентальный синтез воображения сводится лишь к единству всего многообразного [содержания] созерцания во внутреннем

чувстве, и таким образом он косвенно сводится к единству апперцепции как функции, соответствующей внутреннему чувству (восприимчивости). Следовательно, схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, значение, и потому в конце концов категории

не могут иметь никакого иного применения, кроме эмпирического, так как они служат лишь

для того, чтобы посредством оснований а priori необходимого единства (ради

необходимого

объединения всего сознания в первоначальной апперцепции) подчинить явления общим правилам синтеза и таким образом сделать их пригодными для полного соединения в опыте.

Но во всем возможном опыте как целом заключаются все наши знания, и трансцендентальная истина, предшествующая всякой эмпирической истине и делающая ее

возможной, состоит в общем отношении к этому опыту.

Нельзя, однако, не заметить также и то, что, хотя категории осуществляются прежде всего

схемами чувственности, тем не менее они и ограничиваются ими, т. е. ограничиваются условиями, лежащими вне рассудка (а именно в чувственности). Поэтому схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon--aelernilas necessitas phaenomenon etc.). Если же мы устраним ограничивающее условие, то мы, по-видимому, расширим ограниченное прежде

понятие; так, категории в их чистом значении, без всяких условий чувственности, должны

быть приложимы к вещам вообще как они есть, а между тем их схемы представляют вещи

только так, как они являются; следовательно, категории имеют независимое от всяких схем

и гораздо более широкое значение. И действительно, по удалении всех чувственных условий чистые рассудочные понятия сохраняют значение, однако лишь логическое, а именно значение только единства представлений, которым, однако, не дан никакой предмет

и, стало быть, не дано и значение, допускающее понятие о б объекте. Так, например, субстанция, если устранить чувственное определение постоянности, означает лишь нечто такое, что можно мыслить как субъект (но не может быть ни для чего предикатом). Из этого

представления я ничего не могу извлечь, так как оно мне вовсе не указывает, какие определения имеет вещь, которую следует признать за такой первый субъект.

Следовательно, категории без схем суть лишь функции рассудка, [необходимые] для понятий, но не представляющие никакого предмета. Свое значение они получают от чувственности, которая придает реальность понятиям рассудка (den Verstand realisiert), в

то же время ограничивая его.

*ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
УЧЕНИЯ*

*О
СПОСОБНОСТИ
СУЖДЕНИЯ
(ИЛИ*

*АНАЛИТИКИ
ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ)
ГЛАВА ВТОРАЯ*

Система всех основоположений чистого рассудка

В предыдущей главе мы исследовали трансцендентальную способность суждения только с

точки зрения общих условий, лишь при которых она имеет право применять чистые рассудочные понятия в синтетических суждениях. Теперь нам предстоит задача изложить

в систематической связи суждения, действительно осуществляемые а priori рассудком при

такой критической предусмотрительности; для этого наша таблица категорий будет, без сомнения, служить естественным и надежным руководством. В самом деле, именно отношение категорий к возможному опыту должно составлять все чистые априорные рассудочные знания и потому отношение их к чувственности вообще должно полностью

и в единой системе раскрыть все трансцендентальные принципы применения рассудка.

Априорные основоположения называются так не только потому, что они содержат в себе

основания для других суждений, но еще и потому, что сами они не имеют своего основания

в высших и более общих знаниях. Однако это свойство не всегда ставит их выше всякого доказательства. В самом деле, хотя доказательство нельзя было бы дальше вести объективным путем-скорее оно лежит в основе всякого знания своего объекта, - тем не менее это не мешает тому, чтобы можно было найти доказательство из субъективных источников возможности знания о предмете вообще; более того, такое доказательство даже

необходимо, так как в противном случае возникло бы величайшее подозрение, что это положение есть утверждение, приобретенное хитростью.

Мы ограничимся лишь теми основоположениями, которые относятся к категориям.

Поэтому принципы трансцендентальной эстетики, согласно которым пространство и время

суть условия возможности всех вещей как явлений, а также ограничение этих основоположений, состоящее в том, что они не могут быть отнесены к вещам в себе, не занимают нас в намеченной нами области исследования. Точно так же математические основоположения не входят в эту систему [основоположений], потому что они заимствованы только и з созерцания, а не и з чистых рассудочных понятий. Однако, поскольку они суть априорные синтетические суждения, возможность их необходимо должна быть здесь рассмотрена, правда, не для того, чтобы доказать правильность и аподиктическую достоверность их, в чем они вовсе не нуждаются, а только для того, чтобы

сделать понятной и дедуцировать возможность таких очевидных априорных знаний.

Нам необходимо будет также говорить об основоположении, касающемся аналитических

суждений, чтобы противопоставить его основоположению о синтетических суждениях,

которое составляет, собственно, предмет нашего исследования. Именно это противоположение избавит теорию синтетических суждений от всяких ошибок и отчетливо

покажет нам их специфическую природу.

СИСТЕМЫ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О высшем основоположении, касающемся всех аналитических суждений

Каково бы ни было содержание наших знаний и как бы ни относились они к объекту, общее, хотя только негативное, условие всех наших суждений вообще состоит в том, чтобы они не

противоречили себе; в противном случае наши суждения сами по себе (и без отношения к

объекту) не имеют никакого значения. Но даже если в нашем суждении и нет никакого противоречия, оно все же может соединять понятия не так, как это требуется предметом, или так, что [для этого соединения] нам не дано никаких оснований ни a priori, ни a posteriori, которые оправдывали бы подобное суждение; таким образом, суждение, хотя и

свободное от всяких внутренних противоречий, все же может быть ложным или необоснованным.

Положение, гласящее, что н и одной вещи н е присущ предикат, противоречащий ей, называется законом противоречия. Оно есть общий, хотя только негативный, критерий всякой истины и относится лишь к логике потому, что действительно для знания только как

знания, безотносительно к его содержанию, и указывает лишь на то, что противоречие совершенно устраняет и уничтожает знание.

Впрочем, этому положению можно дать также и позитивное применение, т. е. пользоваться

им не только для того, чтобы изгнать ложность и заблуждение (поскольку они возникают

из противоречия), но и для того, чтобы познать истину. В самом деле, если суждение аналитическое, все равно, утвердительное оно или отрицательное, истинность его должна

быть всегда и в достаточной мере установлена на основании закона противоречия, так как

противоположное тому, что в познании объекта заложено и мыслится уже как понятие, всегда правильно отрицается, а само понятие необходимо утверждается относительно объекта, потому что противоположное ему противоречило бы объекту.

Поэтому необходимо признать, что закон противоречия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического знания, но далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются. В самом деле, то обстоятельство, что никакое знание не может идти вразрез с ним, не уничтожая себя, делает

этот закон, правда, *conditio sine qua*, но не превращает его в основание для определения истинности нашего знания. Так как здесь мы, собственно, занимаемся только синтетической частью нашего знания, то мы, правда, всегда стараемся не нарушать

ЭТОГО

неприкосновенного основоположения, но по вопросу об истинности синтетических знаний

мы не будем ожидать от него никаких разъяснений.

Для этого пользующегося большой известностью основоположения, хотя и чисто формального и лишенного всякого содержания, имеется, однако, формула, содержащая

В

себе синтез, примешанный к ней по неосмотрительности и без всякой нужды. Эта

формула

гласит: невозможно, чтобы нечто в одно и то же время существовало и не существовало.

Не

говоря уже о том, что в этом положении без всякой надобности присовокуплена аподиктическая достоверность (через слово невозможно), которая сама собой должна

быть

понятной из него самого, оно подчинено здесь условию времени и утверждает как бы следующее: вещь = А, которое есть нечто = В, не может в одно и то же время быть не В,

но

в разное время она может быть и тем и другим (и В, и не В). Например, человек

молодой не

может в то же время быть старым, но один и тот же человек в одно время может быть молодым, а в другое немолодым, т. е. старым. Однако закон противоречия как чисто логическое основоположение не может быть ограничен в своем значении временными отношениями, поэтому такая формула совершенно не соответствует его цели. Эта

ошибка

возникает оттого, что мы сперва отделяем предикат вещи от ее понятия и затем

соединяем

с этим предикатом его противоположность; отсюда получается противоречие не в отношении субъекта, а только в отношении его предиката, синтетически связанного с субъектом, и то лишь в том случае, если первый и второй предикат полагаются в одно и

то

же время. Если я говорю человек, который не образован, не есть образованный человек,

то

я должен прибавить здесь в то же время, так как человек, необразованный в одно время, вполне может быть образованным в другое время. Но если я говорю ни один

необразованный человек не образован, то это суждение аналитическое, потому что в

нем

признак (необразованности) входит теперь в понятие субъекта, и в таком случае это отрицательное суждение приобретает очевидность непосредственно из закона противоречия без прибавления условия в то же время. Это и есть причина того, что я

выше

видоизменил формулу закона противоречия так, чтобы в ней была ясно выражена

природа

аналитического суждения.

СИСТЕМЫ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О высшем основоположении всех синтетических суждений

Объяснение возможности синтетических суждений есть задача, с которой общая логика

не

имеет никакого дела и которую она не должна знать даже по названию. Но в трансцендентальной логике она стоит на первом плане и даже составляет единственный ее

единственный ее

предмет, если речь идет о возможности априорных синтетических суждений, а также об условиях и объеме их значимости. В самом деле, выполнив эту задачу,

трансцендентальная

логика может достигнуть всей своей цели, а именно определить объем и границы чистого

чистого

рассудка.

В аналитическом суждении я остаюсь при данном понятии, чтобы извлечь из него что-

то.

Если аналитическое суждение должно быть утвердительным, то я приписываю понятию только то, что уже мыслилось в нем; если суждение должно быть отрицательным, то я исключаю из понятия только то, что противоположно ему. В синтетических же

суждениях

я должен выйти из данного понятия, чтобы рассмотреть в отношении с ним нечто совершенно другое, нежели то, что мыслилось в нем; это отношение никогда поэтому не может быть ни отношением тождества, ни отношением противоречия, и из такого

суждения

самого по себе нельзя усмотреть ни истинности его, ни ошибочности.

Итак, если согласиться, что необходимо выйти из данного понятия, дабы синтетически сравнить его с другим понятием, то следует признать, что необходимо нечто третье, в

чем

единственно может возникнуть синтез двух понятий. Что же представляет собой это

третье

как опосредствующее звено (Medium) всех синтетических суждений? Это есть не что

иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно

внутреннее чувство и его априорная форма, [т. е.] время. Синтез представлений

основывается на способности воображения, а синтетическое единство их (необходимое

для

суждения)-на единстве апперцепции. Итак, здесь следует искать возможность

синтетических суждений, а так как все эти три [основания] а priori содержат источники

представлений, то следует искать в них и возможность чистых синтетических

суждений; более того, они даже необходимо вытекают из этих оснований, если должно

возникнуть

знание о предметах, опирающееся исключительно на синтез представлений.

Если знание должно иметь объективную реальность, т. е. относиться к предмету и в нем

иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом

дан.

Без этого понятия пусты, и хотя мы мыслим посредством них, но в действительности

мы

через это мышление ничего не познаем, а только играем представлениями. Дать

предмет, если только речь идет о том, чтобы дать его непосредственно, а непосредственно в

созерцании, означает не что иное, как относить представление предмета к опыту (действительному или же возможному). Даже пространство и время, как ни чисты эти понятия от всего эмпирического и как ни достоверно то, что они представляются в душе совершенно а priori, были бы лишены объективной значимости и смысла, если бы не было

показано их необходимое применение к предметам опыта; более того, представление о них

есть только схема, имеющая всегда отношение к репродуктивному воображению, вызывающему предметы опыта, без которых они не имели бы никакого значения; то же самое следует сказать обо всех понятиях без исключения.

Итак, возможность опыта есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным

знаниям. Но опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т. е. на синтезе, согласно понятиям о предмете явлений вообще; без этого он был бы даже не знанием, а лишь набором восприятия, которые не могли бы войти ни в какой контекст по правилам

полностью связанного (возможного) сознания, стало быть, не могли бы войти также в трансцендентальное и необходимое единство апперцепции. Следовательно, в основе опыта

а priori лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе явлений, и

объективная реальность этих правил как необходимых условий всегда может быть указана

в опыте и даже в его возможности. Но вне этого отношения [к опыту] априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как у них нет ничего третьего,

а именно у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою объективную реальность.

Поэтому хотя о пространстве вообще или об образах, начертанных в нем продуктивным воображением, мы столько знаем а priori в синтетических суждениях, что действительно не

нуждаемся для этого ни в каком опыте, тем не менее это знание было бы не более как изучением химер, если бы пространство не рассматривалось как условие явлений, составляющих материал для внешнего опыта; вот почему эти чистые синтетические суждения относятся, хотя лишь косвенно, к возможному опыту или, вернее, к самой этой

его возможности и исключительно на ней основывается объективная значимость их синтеза.

Так как опыт как эмпирический синтез есть по своей возможности единственный вид знания, сообщающий реальность всякому другому синтезу, то, следовательно, этот другой

синтез как априорное знание обладает истинностью (сопоставим с объектом) лишь благодаря

тому, что он содержит в себе только то, что необходимо для синтетического единства опыта

вообще.

Поэтому высший принцип всех синтетических суждений таков: всякий предмет подчинен

необходимым условиям синтетического единства многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте.

Именно таким образом априорные синтетические суждения возможны, если мы относим

формальные условия априорного созерцания, синтез воображения и необходимое единство

его в трансцендентальной апперцепции к возможному опытному знанию вообще и признаем, что условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности

предметов опыта и потому имеют объективную значимость в априорном синтетическом суждении.

СИСТЕМЫ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО РАССУДКА

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

Систематическое изложение всех синтетических основоположений чистого рассудка

То обстоятельство, что вообще имеются какие-то основоположения, следует приписать исключительно чистому рассудку, так как он есть не только способность устанавливать правила в отношении того, что происходит, но и источник основоположений, согласно которому все (что только может являться нам как предмет) необходимо подчинено правилам, потому что без правил явления никогда не могли бы привести к знанию о соответствующих им предметах. Даже законы природы, если они рассматриваются как принципы эмпирического применения рассудка, имеют вместе с тем отпечаток необходимости, стало быть, заставляют по крайней мере предполагать определение из оснований, значимых а priori и до всякого опыта. И все без различия законы природы подчинены высшим основоположениям рассудка, которые применяются ими лишь к частным случаям явления. Следовательно, только эти высшие основоположения дают понятия, содержащие в себе условие и как бы показатель для правила вообще, а опыт доставляет случаи, подчиненные правилу.

Вот почему нам, собственно, не угрожает опасность принять просто эмпирические основоположения за основоположения чистого рассудка или наоборот; необходимость согласно понятиям, которая характеризует основоположения чистого рассудка и отсутствие

которой во всяком эмпирическом суждении нетрудно усмотреть, какой бы общий характер

такое суждение ни имело, легко может предотвратить такое смешение. Имеются, правда, чистые априорные основоположения, которых я тем не менее не приписывал бы специально

чистому рассудку, потому что они взяты не из чистых понятий, а из чистых созерцаний (хотя и при помощи рассудка), между тем как рассудок есть способность образовывать понятия. Такие основоположения встречаются в математике, но применение их к

опыту, стало быть объективная значимость их и даже возможность такого априорного синтетического знания (дедукция его), опирается опять-таки на чистый рассудок. Поэтому я не буду в своей системе основоположений перечислять основоположения математики, но в эту систему, конечно, войдут те основоположения, на которых а priori зиждутся возможность и объективная значимость математических основоположений и которые поэтому должны рассматриваться как принципы их, так как направляются от понятий к созерцаниям, а не от созерцаний к понятиям.

В приложении чистых рассудочных понятий к возможному опыту применение их синтеза

бывает или математическим, или динамическим, так как он относится, с одной стороны, только к созерцаниям, с другой стороны, к существованию явления вообще. Но априорные

условия созерцания совершенно необходимы в отношении возможного опыта, тогда как условия существования объектов возможного эмпирического созерцания сами по себе лишь случайны. Поэтому принципы математического применения имеют безусловно необходимый, т. е. аподиктический, характер, а принципы динамического применения хотя

также имеют характер априорной необходимости, однако лишь при условии эмпирического

мышления в опыте, стало быть, только опосредствованно и косвенно; поэтому они не обладают той непосредственной очевидностью (хотя это и не вредит их достоверности, касающейся всякого опыта), которая присуща основоположениям математического применения. Впрочем, эти вопросы лучше обсудить в конце этой системы основоположений.

Таблица категорий дает нам совершенно естественное руководство для составления таблицы основоположений, так как они суть не что иное, как правила объективного применения категорий. Соответственно этому все основоположения чистого рассудка суть

1 *аксиомы*

созерцания

2 *антиципации*

восприятия

3 *анalogии*

опыта

4 *постулаты*

эмпирического мышления вообще

Эти названия избраны мной с таким расчетом, чтобы не остались незамеченными различия

в очевидности и применении этих основоположений. Вскоре, однако, обнаружится, что в

отношении очевидности и априорного определения явлений согласно категориям количества и качества (если обратить внимание только на форму их) основоположения этих

двух категорий в значительной мере отличаются от основоположений двух остальных категорий тем, что, хотя и те и другие могут быть вполне достоверны, первые обладают

созерцательной, а вторые-только дискурсивной достоверностью. Поэтому я буду называть

первые основоположения математическими, а вторые-динамическими. Не трудно заметить, что я имею здесь в виду не основоположения математики в первом случае и не

основоположения общей (физической) динамики во втором случае, а только основоположения чистого рассудка в отношении к внутреннему чувству (без различия данных в нем представлений), благодаря которым возникает возможность всех вышеупомянутых основоположений. Следовательно, я дал им названия не столько по их содержанию, сколько по их применению. А теперь я перехожу к рассмотрению их в том порядке, как они представлены в таблице.

1. Аксиомы созерцания

Принцип их таков: все созерцания суть экстенсивные величины.

Доказательство

Все явления по своей форме содержат некоторое созерцание в пространстве и времени, а priori лежащее в основе их всех. Поэтому они могут быть схвачены, т. е. восприняты в эмпирическое сознание, не иначе как посредством синтеза многообразного, который создает представления об определенном пространстве или времени, т. е. посредством сложения однородного и осознания синтетического единства этого многообразного (однородного). Но осознание многообразного однородного в созерцании вообще, поскольку лишь посредством него становится возможным представление об объекте, есть понятие величины (quantit). Следовательно, даже восприятие объекта как явления возможно

лишь посредством того именно синтетического единства многообразного [содержания]

данного чувственного созерцания, посредством которого мыслится единство сложения многообразного однородного в понятии величины; иными словами, все явления суть величины, и притом экстенсивные величины, потому что как созерцания в пространстве или времени они должны быть представляемы посредством того синтеза, которым определяются пространство и время вообще.

Экстенсивной я называю всякую величину, в которой представление о целом делается возможным благодаря представлению о частях (которое поэтому необходимо предшествует

представлению о целом) Я могу себе представить линию, как бы мала она ни была, только

проводя ее мысленно, т. е. производя последовательно все [ее] части, начиная с определенной точки, и лишь благодаря этому создавая ее образ в созерцании. То же самое

относится и ко всякой, даже малейшей, части времени. Я мыслю в нем лишь последовательный переход от одного мгновения к другому, причем посредством всех частей времени и присоединения их друг к другу возникает наконец определенная величина

времени Так как чистое созерцание во всех явлениях есть или пространство, или время, то

всякое явление как созерцание есть экстенсивная величина, ибо оно может быть

познано

только посредством последовательного синтеза (от части к части) в схватывании. Уже поэтому все явления созерцаются как агрегаты (множества заранее данных частей), что, однако, имеет место не для всякого рода величин, а только для тех, которые представляются и схватываются нами как экстенсивные.

На этом последовательном синтезе продуктивного воображения при создании фигур основывается математика протяженности (геометрия) с ее аксиомами, а priori выражающими условия чувственного созерцания, при которых только и может осуществляться схема чистого понятия внешнего явления, [таковы], например, [условия], что между двумя точками возможна только одна прямая линия, что две прямые линии не

замыкают пространства, и т. п. Это аксиомы, имеющие отношение, собственно, только к

величинам (quanta), как таковым.

Что же касается количества (quantitas), т. е. ответа на вопрос, как велико что-то, то для этого

нет аксиом в точном смысле слова, хотя некоторые из положений этого рода имеют синтетический характер и достоверны непосредственно (mdemonstrabilia). В самом деле, положения, согласно которым одинаковые величины, прибавленные к равным величинам или вычтенные из них, дают одинаковые величины, суть аналитические положения, так как

я в них непосредственно сознаю тождество создания одного количества с созданием другого, между тем как аксиомы должны быть априорными синтетическими положениями.

Очевидные же положения об отношении между числами имеют, правда, синтетический характер, но не общий, как положения геометрии, и именно поэтому их нельзя считать аксиомами, их могут назвать числовыми формулами. Положение $7+5=12$ не аналитическое, так как ни в представлении о 7, ни в представлении о 5, ни в представлении о сложении

обоих чисел не мыслится число 12 (то, что при складывании обоих чисел я должен мыслить

число 12, здесь нас не касается, так как при аналитических суждениях вопрос состоит лишь

в том, действительно ли я мыслю предикат в представлении о субъекте). Но хотя это положение и синтетическое, оно в то же время единичное. Поскольку в нем обращается внимание только на синтез однородного (единиц), этот синтез может произойти здесь лишь

одним -единственным путем, хотя применение этих чисел уже имеет общий характер. Когда я говорю, что посредством трех линий, из которых две, вместе взятые, больше третьей, можно начертить треугольник, то здесь я имею дело с одной только функцией продуктивного воображения, которая может проводить большие или меньшие линии, а также соединять их под всевозможными углами. Число же 7 возможно лишь одним-единственным способом, и точно так же число 12, производимое посредством синтеза 7

и

5. Вот почему подобные положения следует называть не аксиомами (в противном

случае

было бы бесчисленное количество аксиом), а числовыми формулами.

Указанное нами трансцендентальное основоположение математики явлений чрезвычайно

расширяет сферу нашего априорного знания. Именно благодаря этому основоположению

чистая математика со всей ее точностью становится приложимой к предметам опыта, тогда

как без него это не было бы ясно само собой и, более того, вызывало бы много противоречий. Явления не есть вещи сами по себе. Эмпирическое созерцание возможно только посредством чистого созерцания (пространства и времени); поэтому все, что геометрия говорит о чистом созерцании, безусловно приложимо и к эмпирическому созерцанию, и все увертки, будто предметы чувств могут не сообразоваться с правилами построения в пространстве (например, с бесконечной делимостью линий или углов), должны отпасть, так как тем самым мы бы отрицали объективную значимость пространства и вместе с ним всей математики и утратили знание о том, почему и насколько математика

приложима к явлениям. Синтез пространств и времен как существенных форм всякого созерцания есть то, что дает возможность также схватывать явление, следовательно, делает

возможным всякий внешний опыт, а потому и всякое знание о предметах его, и все, что математика в ее чистом применении доказывает об этом синтезе, не может быть неправильно и в отношении этого знания о предметах. Все возражения против этого суть

лишь уловки ложно направленного разума, который ошибочно старается обособить предметы чувств от формального условия нашей чувственности и рассматривает их как данные рассудку предметы сами по себе, хотя они суть лишь явления; если бы эти предметы

были вещами самими по себе, то, конечно, о них ничего нельзя было бы а priori узнать синтетически, стало быть, и посредством чистых понятий о пространстве, и сама наука, определяющая эти понятия, а именно геометрия, была бы невозможна.

2. Антиципации восприятия

Принцип их таков: реальное, составляющее предмет ощущения, имеет во всех явлениях интенсивную величину, т. е. степень.

Доказательство

Восприятие есть эмпирическое сознание, т. е. такое сознание, в котором есть также ощущение. Явления как предметы восприятия в отличие от пространства и времени (которые, не могут быть восприняты сами по себе) не есть чистые (только формальные) созерцания. Следовательно, кроме созерцания они содержат в себе материал для какого-нибудь объекта вообще (то, посредством чего нечто существующее представляется в пространстве или времени), т. е. реальное [содержание] ощущения, как чисто субъективное

представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергается воздействию, и которое мы относим к объекту вообще. От эмпирического сознания к чистому возможен постепенный переход, ибо реальное [содержание] его совершенно

исчезает и остается чисто формальное сознание (a priori) многообразного в пространстве и

времени; следовательно, возможен также синтез создания величины ощущения-от его начала, [т. е.] чистого созерцания = 0, вплоть до любой его величины. Так как ощущение

само по себе вовсе не есть объективное представление и не содержит в себе ни созерцания

пространства, ни созерцания времени, то оно не обладает экстенсивной величиной, но все

же имеет некоторую величину (а именно благодаря схватыванию ее, в котором эмпирическое сознание может возрасти в определенное время от 0 до данной меры схватывания), стало быть, интенсивную величину; в соответствии с ней всем объектам восприятия, поскольку в последнем содержится ощущение, должна быть приписана интенсивная величина, т. е. степень влияния на чувство.

Всякое знание, посредством которого я могу a priori познать и определить все относящееся

к эмпирическому знанию, можно назвать антиципацией. Но в явлениях есть нечто такое, что никогда не познается a priori и поэтому составляет истинное отличие эмпирического

знания от априорного, а именно ощущение (как материя восприятия); следовательно, ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать. Чистые же определения в пространстве и времени как в отношении фигуры, так и в отношении величины можно было бы назвать антиципациями явлений, потому что они представляют a priori то, что всегда может быть дано в опыте a posteriori. Но если допустить, что существует нечто a priori познаваемое во всяком ощущении как ощущении вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как

особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что касается

материи опыта, которую можно почерпнуть только из него. Таков именно рассматриваемый нами случай.

Схватывание исключительно посредством ощущения наполняет только одно мгновение (а

именно если я не принимаю в расчет последовательности многих ощущений). Стало быть, ощущение как нечто такое в явлении, схватывание чего не есть последовательный синтез, идущий от частей к целому представлению, не имеет экстенсивной величины: отсутствие

ощущения в одном и том же мгновении представляло бы его пустым, следовательно = 0. Но

то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность (realitas phaenomenon), а то, что соответствует отсутствию ощущения, есть отрицание = 0. Далее, всякое ощущение способно слабеть, т. е. может убывать и таким образом постепенно

исчезать. Поэтому между реальностью в явлении и отрицанием существует непрерывный

ряд многих возможных промежуточных ощущений, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулем, т. е. совершенным отрицанием; иными словами, реальное в явлении всегда имеет величину, которая, однако, не схватывается, так как схватываются посредством одного лишь ощущения в одно мгновение, а не при помощи последовательного синтеза многих ощущений, и, следовательно, это

схватывание не идет от частей к целому; стало быть, реальное в явлении имеет, правда, величину, но не экстенсивную.

Величину, которая схватывается только как единство и в которой множественность можно

представлять себе только путем приближения к отрицанию 0, я называю интенсивной. Следовательно, всякая реальность в явлении имеет интенсивную величину, т. е. степень. Если эту реальность рассматривать как причину (ощущения или другой реальности в явлении, например какого-то изменения), то степень реальности как причины называют моментом, например моментом тяжести; это потому, что степень обозначает только такую

величину, которая схватывается не последовательно, а мгновенно. Я касаюсь здесь этого

лишь мимоходом, так как причинности мы теперь еще не рассматриваем.

Таким образом, всякое ощущение, а стало быть, и всякая реальность в явлении, как бы она

ни была мала, имеет степень, т. е. интенсивную величину, которая [в свою очередь] всегда

может быть еще уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее значительных восприятия.

Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда

не есть наименьшая; то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т. п.

То свойство величин, благодаря которому ни одна часть их не есть наименьшая возможная

часть (ни одна часть не проста), называется непрерывностью их. Пространство и время суть

quanta continua, потому что ни одна часть их не может быть дана так, чтобы ее нельзя было

заключить между границами (точками и мгновениями), стало быть, всякая такая часть сама

в свою очередь есть пространство или время. Итак, пространство состоит только из пространств, а время - из времен. Точки и мгновения суть только границы, т. е. только места

ограничения пространства и времени, но места всегда предполагают те созерцания, которые

должны ограничиваться или определяться ими, и пространство и время не могут быть сложены из одних только мест как составных частей, которые могли бы быть еще до пространства или времени. Такие величины можно назвать также текучими, потому что

синтез (продуктивного воображения), создающий их, есть движение вперед во времени, непрерывность которого мы особенно склонны обозначать словом текущий (истекший).

Таким образом, все явления вообще суть величины непрерывные-экстенсивные величины

с точки зрения их созерцания, интенсивные величины с точки зрения одного лишь восприятия (ощущения и, следовательно, реальности). Если синтез многообразного [содержания] явления прерывен, то он агрегат многих явлений (но, собственно, не явление

как величина), который возникает не благодаря лишь продолжению одного из видов продуктивного синтеза, а благодаря повторению постоянно прекращающегося синтеза. Если я называю 13 талеров денежной величиной, то я их обозначаю правильно постольку, поскольку я разумею под этим пробу полфунта чистого серебра, представляющего собой

во всяком случае непрерывную величину, в которой ни одна часть не есть наименьшая, а

всякая часть могла бы составить монету, которая всегда содержала бы материал для еще меньшей монеты. Но если под этим названием я разумею 13 круглых талеров как столько-

то монет (причем проба серебра в них может быть какой угодно), то я неправильно именую

их денежной величиной, а должен считать их агрегатом, т. е. числом монет. Однако так как

в основе всякого числа должна лежать единица, то в качестве единицы всякое явление есть

величина, и, как таковая, оно всегда есть нечто непрерывное.

Если все явления, рассматриваемые и как экстенсивные, и как интенсивные, суть непрерывные величины, то положение, гласящее, что также и всякое изменение (переход

вещи из одного состояния в другое) непрерывно, можно было бы легко и с математической

очевидностью доказать здесь, если бы причинность изменения вообще не лежала полностью за пределами трансцендентальной философии и не предполагала эмпирических

принципов. В самом деле, о том, что возможны причины, которые изменяют состояние вещей, т. е. определяют их к состоянию, которое противоположно данному состоянию, рассудок не дает нам а priori никакого указания не только потому, что он вообще не

усматривает возможности этого (ведь такого усмотрения у нас нет во многих априорных знаниях), но и потому, что изменчивость касается лишь тех или иных определений явлений, которые могут быть указаны только опытом, между тем как причина их должна находиться

в неизменяемом. Но так как здесь у нас нет ничего, чем бы мы могли пользоваться, кроме

чистых основных понятий всякого возможного опыта, среди которых не должно быть ничего эмпирического, то мы не можем, не нарушая единства системы, упреждать общее

естествознание, которое строится на определенных основных данных опыта.

Тем не менее у нас нет недостатка в доказательствах того, что наше основоположение имеет

в антиципации восприятия и даже в восполнении их отсутствия столь важное значение, что

предохраняет от всех ложных выводов, которые можно было бы из них сделать.

Если всякая реальность в восприятии имеет степень, между которой и отрицанием существует бесконечный ряд все меньших степеней, и если всякое чувство должно иметь

определенную степень восприимчивости к ощущениям, то невозможна никакие восприятия, а стало быть, и никакой опыт, который бы доказывал прямо или косвенно (через какой угодно окольный путь в умозаклчениях) полное отсутствие реального в явлении; иными словами, из опыта никогда нельзя извлечь доказательство существования

пустого пространства или пустого времени. В самом деле, полное отсутствие реального в

чувственном созерцании, во-первых, само не может быть воспринято и, во-вторых, не может быть выведено ни из каких явлений и различий в степени их реальности, а также никогда не требуется для объяснения их. Действительно, хотя бы все созерцание определенного пространства или времени и было сплошь реальным, т. е. ни одна часть их

не была пуста, тем не менее, так как всякая реальность имеет свою степень, которая при неизменной экстенсивной величине явления может убывать вплоть до ничто (пустоты) через бесчисленное множество степеней, должно существовать бесконечное разнообразие степеней наполнения пространства и времени, и интенсивная величина может быть в различных явлениях большей или меньшей, несмотря на то что экстенсивная величина созерцания остается прежней.

Поясним это примером. Наблюдая большое различие в количестве между разными видами

материи, занимающими одинаковый объем (наблюдая это отчасти благодаря моменту тяжести или веса, отчасти благодаря моменту сопротивления против другой движущейся

материи), почти все естествоиспытатели единогласно заключают отсюда, что этот объем

(экстенсивна? величина явления) должен во всех видах материи, хотя и в раз личной мере, заключать в себе пустоту. Но кто бы мог подумать, что эти естествоиспытатели, большей

частью математики и знатоки механики, основывают свой вывод исключительно на метафизическом предположении, чего они, по их словам, так старательно избегают, а именно они допускают, что реальное в пространстве (я не буду называть его здесь непроницаемостью или весом, потому что это эмпирические понятия) повсюду одинаково

и может различаться только по своей экстенсивной величине, т. е. по количеству [частиц].

Этому предположению, для которого естествоиспытатели не могли иметь никакого

основания в опыте и которое поэтому имеет чисто метафизический характер, я противопоставляю трансцендентальное доказательство, которое, правда, не имеет целью

объяснить различие в наполнении пространства, но все же совершенно устраняет мнимую

необходимость предположения, будто это различие не может быть объяснено иначе как допущением пустых пространств, и имеет по крайней мере ту заслугу, что дает рассудку свободу представлять себе эти различия также иначе, если естественнонаучное объяснение

необходимо требует здесь какой-нибудь гипотезы. В самом деле, мы видим, что, хотя два

одинаковых пространства могут быть целиком наполнены различными видами материи, так

что в обоих пространствах нет ни одной точки, где бы не было материи, тем не менее всякое

реальное при одном и том же качестве имеет степень (сопротивления или веса), которая без

уменьшения экстенсивной величины или количества [частиц] может до бесконечности уменьшаться раньше, чем перейдет в пустоту и исчезнет. Так, степень насыщенности среды

(Ausspannung), наполняющей пространство, например теплоты, а также всякой другой реальности (в явлении), не оставляющей ни одной, даже малейшей, части этого пространства пустой, может убывать до бесконечности, и тем не менее эта теплота может

и в этом случае наполнять пространство точно так же, как и другие явления с большими степенями. Я вовсе не собираюсь здесь утверждать, что с различием между видами материи

по удельному весу дело действительно обстоит таким же образом, но хочу только доказать

из некоторого основоположения чистого рассудка, что природа наших восприятия делает

возможным такое объяснение и что ошибочно рассматривать реальное в явлении как нечто

[везде] одинаковое по степени и различное только по агрегации и экстенсивной величине

ее, к тому же ссылаясь якобы на априорное основоположение рассудка.

Тем не менее для всякого исследователя, привыкшего к трансцендентальному рассуждению

и потому ставшего осмотрительным, эта антиципация восприятия всегда заключает в себе

нечто поразительное и возбуждает некоторые сомнения в том, что рассудок может антиципировать такое синтетическое положение, как суждение о степени всего реального

в явлении и, стало быть, о возможности внутреннего различия в самом ощущении, если отвлечься от его эмпирического качества; следовательно, весьма важно решить вопрос,

каким образом рассудок может а priori судить здесь синтетически о явлениях и даже антиципировать их в том, что имеет истинно и чисто эмпирический характер, а именно касается ощущений.

Качество ощущения всегда чисто эмпирическое, и его никак нельзя представлять себе а priori (например, цвет, вкус и т. п.). Но реальное, соответствующее ощущениям вообще, в противоположность отрицанию $= 0$ представляет только нечто такое, понятие чего само по

себе содержит бытие и означает лишь синтез в эмпирическом сознании вообще. Во внутреннем чувстве это эмпирическое сознание может возрасти от 0 до какой угодно высшей степени, так что одна и та же экстенсивная величина созерцания (например, освещенная поверхность) может возбуждать столь же сильное ощущение, как и агрегат многих других (менее освещенных). Таким образом, от экстенсивной величины явления можно совершенно отвлечься и тем не менее в одном лишь ощущении, занимающем

одно мгновение, представлять себе синтез однородного возрастания от 0 до данного эмпирического сознания. Поэтому хотя все ощущения, как таковые, даны только а posteriori, но то свойство их, что они имеют степень, может быть познано а priori. Достоинство удивления, что в величинах вообще мы можем познать а priori только одно их качество,

а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем а priori только интенсивное количество их, т. е. то, что они имеют степень; все же

остальное предоставляется опыту.

3. Аналогии опыта

Принцип их таков: опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятия.

Доказательство

Опыт есть эмпирическое знание, т. е. знание, определяющее объект посредством восприятия. Следовательно, опыт есть синтез восприятия, который сам не содержится в восприятии, но содержит в сознании синтетическое единство их многообразного; это синтетическое единство составляет существо познания объектов чувств, т. е. опыта (а не просто созерцания или ощущения чувств). Восприятия, правда, сходятся друг с другом в опыте только случайно, так что из самих восприятий необходимость их связи не явствует и

не может явствовать, потому что схватывать означает лишь собирать вместе многообразное

[содержание] эмпирического созерцания, но схватывание не дает никакого представления

о необходимости связного существования собираемых им вместе явлений в пространстве и

времени. Но так как опыт есть познание объектов посредством восприятия, то отношение

в существовании многообразного должно представляться в нем не так, как оно

складывается во времени, а так, как оно объективно существует во времени, и так как

само

время воспринять нельзя, то определение существования объектов во времени может быть

осуществлено только посредством связывания их во времени вообще, стало быть, только посредством понятий, а priori устанавливающих связь. Так как эти понятия всегда вместе с

тем заключают в себе необходимость, то опыт возможен только посредством представления

о необходимой связи восприятия.

Три модуса времени-это постоянность, последовательность и одновременное существование. Поэтому всякому опыту должны предшествовать и делать его возможным

три правила всех временных отношений явлений, согласно которым можно определить существование каждого явления относительно единства всего времени.

Общее основоположение всех трех аналогий опирается на необходимое единство апперцепции в отношении всего возможного эмпирического сознания (восприятия) во всякое время; и так как это единство а priori лежит в основе, то, следовательно, указанное

общее основоположение опирается на синтетическое единство всех явлений согласно их

отношению во времени. В самом деле, первоначальная апперцепция касается внутреннего

чувства (совокупности всех представлений), и притом а priori формы этого чувства, т. е. отношения многообразного эмпирического сознания в о времени. В с е это многообразное

должно быть объединено в первоначальной апперцепции согласно его временным отношениям, так как именно это выражает трансцендентальное единство апперцепции а priori, которому подчинено все, что должно принадлежать моему (т. е. моему единому) знанию, стало быть, может сделаться предметом для меня. Следовательно, это синтетическое единство временных отношений всех восприятия, определенное а priori, есть

закон, гласящий, что все эмпирические определения времени должны быть подчинены правилам общего определения времени, и аналогии опыта, которыми мы занимаемся теперь, должны быть такими правилами.

Особенность этих основоположений состоит в том, что они рассматривают не явления и не

синтез их эмпирического созерцания, а только существование [явлений] и отношение друг

к другу, касающееся этого их существования. Действительно, способ, каким что-то схватывается в явлении, может быть а priori определен так, что правило его синтеза может

дать вместе с тем само это созерцание а priori в любом эмпирическом примере, т. е. осуществить его через синтез. Однако существование явлений нельзя познать а priori, и, хотя бы мы могли прийти этим путем к тому, что умозаключили бы о каком-нибудь существовании, тем не менее мы не познали бы его определенным образом, т. е. не

могли

бы антиципировать то, чем его эмпирическое созерцание отличается от других созерцаний.

Два предыдущих основоположения, названных мной математическими ввиду того, что они

дают право применять математику к явлениям, касаются явлений с точки зрения одной лишь возможности их и указывают, как они с точки зрения их созерцания и реального [содержания] их восприятия могут быть построены согласно правилам математического синтеза; поэтому и в первом и во втором синтезе могут быть применены числовые величины и вместе с ними определение явления как величины. Так, например, степень ощущений от солнечного света я могу сложить и дать a priori в определенной форме, т. е.

конструировать из 200 000 лунных освещений. Поэтому мы можем назвать первые основоположения конститутивными.

Совершенно иными должны быть те основоположения, которые a priori подводят под правила существование явлений. В самом деле, так как существование явлений нельзя конструировать, то эти основоположения будут касаться лишь отношения существования

и могут дать только регулятивные принципы. Следовательно, здесь нечего думать ни об аксиомах, ни об антиципациях; если нам дано восприятие во временном отношении к другому восприятию (хотя и не определенному), то a priori можно сказать, как другое восприятие необходимо связано с данным восприятием по своему существованию в этом

модусе времени, но нельзя сказать, каково оно и какое оно по величине. В философии аналогии означают нечто совершенно иное, чем в математике. В математике так называются формулы, выражающие равенство двух отношений величин и всегда имеющие

конститутивный характер, так что если даны три члена пропорции, то тем самым дан, т. е.

может быть конструирован, и четвертый член. Но в философии аналогия есть равенство двух не количественных, а качественных отношений, в котором я по трем данным членам

могу познать и a priori вывести только отношение к четвертому члену, а не самый этот четвертый член; однако у меня есть правило, по которому могу искать его в опыте, и признак, по которому могу найти его в нем. Следовательно, аналогия опыта будет лишь правилом, согласно которому единство опыта (а не само восприятие как эмпирическое созерцание вообще) должно возникнуть из восприятия и которое как основоположение должно иметь для предметов (явлений) не конститутивную, а только регулятивную значимость. То же самое следует сказать и о постулатах эмпирического мышления вообще, которые касаются синтеза чистого созерцания (формы явления), синтеза восприятия (содержания явления) и синтеза опыта (отношения этих восприятий): они суть лишь регулятивные основоположения и от математических основоположений, которые конститутивны, отличаются, правда, не достоверностью, а priori присущей и тем и другим, а характером очевидности, т. е. интуитивным в них (а следовательно, и демонстрацией).

Здесь в особенности следует напомнить замечание, относящееся ко всем синтетическим основоположениям: эти аналогии имеют значение и силу только как принципы чисто эмпирического, а не трансцендентального применения рассудка и, стало быть, могут быть

доказаны только как таковые. Следовательно, явления должны быть подведены не прямо

под категории, а только под их схемы. В самом деле, если бы предметы, к которым должны

относиться эти , основоположения, были вещами в себе, то было бы совершенно невозможно а priori узнать о них что-нибудь синтетически. Но эти предметы суть не что иное, как явления, и полное знание о них, к которому в конце концов должны вести все априорные основоположения, есть только возможный опыт, следовательно, эти основоположения могут иметь целью не что иное, как только условия единства эмпирического знания в синтезе явлений; но этот синтез мыслим лишь в схеме чистого рассудочного понятия, тогда как категория содержит в себе функцию единства этого синтеза как синтеза вообще, не ограниченную никаким чувственным условием.

Следовательно, при помощи этих основоположений мы будем иметь право соединять явления только по аналогии с логическим и всеобщим единством понятий, и потому в самом основоположении мы, правда будем пользоваться категорией, но в осуществлении

его (в применении к явлениям) мы будем заменять категорию ее схемой как ключом к ее

применению или, вернее, рядом с категорией будем ставить, как ограничивающее ее условие, схему под названием формулы основоположения.

А. Первая аналогия

Основоположение о постоянности субстанции

При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается.

Доказательство

Все явления находятся во времени, и только в нем как в субстрате (как постоянной форме

внутреннего созерцания) могут быть представлены и одновременное существование, и последовательность. Стало быть, время, в котором должна мыслиться всякая смена явлений, само сохраняется и не меняется, так как оно есть то именно, в чем последовательность или одновременное существование могут быть представлены

только как его определения. Но время само по себе не может быть воспринято. Следовательно, в

предметах восприятия, т. е. в явлениях, должен быть субстрат, который представляет время

вообще и в котором может быть воспринята всякая смена или одновременное существование через отношение явлений к нему при схватывании. Но субстрат всего реального, т. е. относящегося к существованию вещей, есть субстанция, в которой все, что

относится к существованию, можно мыслить только как определение. Следовательно,

то

постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временные отношения явлений, есть субстанция в явлении, т. е. реальное [содержание] явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены. Следовательно, так как субстанция

не может меняться в существовании, количество ее в природе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться.

Многообразное [содержание] явления мы всегда схватываем последовательно во времени, стало быть, это схватывание всегда подвержено смене. Следовательно, посредством одного

лишь схватывания мы никогда не можем определить, есть ли данное многообразное как предмет опыта нечто одновременно существующее или последовательное во времени, если

в основе его не лежит нечто такое, что существует всегда, т. е. нечто неизменное и постоянное, и всякая смена и одновременное существование суть не что иное, как способы

(модусы времени) существования этого постоянного. Следовательно, временные отношения возможны только в постоянном (так как одновременность и последовательность

суть единственные отношения во времени), иными словами, постоянное есть субстрат эмпирического представления о самом времени, и только он делает возможным всякое определение времени. Постоянность вообще выражает время как постоянный коррелят всякого существования явлений, всякой смены и всякого одновременного существования, так как смена касается не самого времени, а только явлений во времени (подобно тому как

одновременное существование не есть модус самого времени: части времени существуют

не одновременно, а только друг после друга). Если бы мы приписали последовательность

самому времени, то мы должны были бы мыслить еще другое время, в котором эта последовательность была бы возможна. Только благодаря постоянному последовательное

существование в различных частях временного ряда приобретает величину, называемую продолжительностью, так как в одной лишь последовательности существование постоянно

исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины. Следовательно, без этого

постоянного невозможно никакое временное отношение. Но время само по себе нельзя воспринять: стало быть, это постоянное в явлениях есть субстрат всякого определения времени, а потому также и условие возможности всякого синтетического единства восприятия, т. е. опыта, и в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (modus) существования того, что сохраняется и постоянно. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т.

е. субстанция (phaenomenon), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь

К способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, только к их определению.

Я нахожу, что не только философский ум, но даже обыденный рассудок всегда допускал

и всегда будет без колебаний признавать это постоянное как субстрат всякой смены явлений, с той лишь разницей, что философ высказывается об этом несколько определеннее, говоря, что при всех изменениях в мире субстанция остается и только акциденции сменяются.

Однако я нигде не нахожу даже и попытки доказать это чисто синтетическое положение; более того, оно лишь изредка ставится, как это и подобает ему, во главе чистых

и совершенно а priori существующих законов природы. В действительности положение о том, что субстанция постоянна, есть тавтология. В самом деле, именно эта постоянность есть то, на основании чего мы применяем к явлениям категорию субстанции, и доказывать следовало бы положение, что во всех явлениях есть нечто постоянное, в котором все изменчивое есть не что иное, как определение его существования. Но так как подобное доказательство никогда нельзя вести догматически, т. е. из понятий, потому что оно касается априорного синтетического положения, и так как никто не думал о том, что подобные положения правильны только в отношении к возможному опыту, следовательно, могут быть доказаны только путем дедукции возможности опыта, то не удивительно, что

оно до сих пор никогда не было доказано, хотя и полагалось в основу всякого опыта (так как потребность в нем чувствуется при всяком эмпирическом познании).

Одного философа спросили: сколько весит дым? Он ответил: вычти из веса сожженных дров вес оставшегося пепла, и ты получишь вес дыма. Следовательно, он считал неоспоримым, что даже в огне материя (субстанция) не уничтожается, а только форма

ее претерпевает изменение. Точно так же положение мы ничего не возникает ничего есть лишь

другой вывод из основоположения о постоянности или, вернее, о постоянном существовании подлинного субъекта в явлениях. В самом деле, если то в явлении, что

мы хотим назвать субстанцией, должно быть истинным субстратом всякого определения времени, то необходимо, чтобы всякое существование как в прошедшем, так и в будущем

времени могло быть определено единственно лишь на основе субстанции. Поэтому мы можем дать явлению название субстанции только потому, что предполагаем, что оно существует во всякое время, а это не очень-то выражено словом постоянность (Beharrlichkeit), так как оно указывает скорее на будущее время. Впрочем, внутренняя необходимость постоянного существования неразрывно связана с необходимостью постоянного существования в прошедшем и потому слово Beharrlichkeit можно принять. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti - эти два положения древние неразрывно соединяли, а в наше время их нередко по недоразумению разделяют, потому что полагают, будто они касаются вещей в себе и будто первое из них противоречит зависимости

мира

(даже и в отношении его субстанции) от некоей высшей причины, между тем беспокоиться

нет оснований, так как здесь речь идет только о явлениях в сфере опыта, единство которого

было бы невозможно, если бы мы допустили возникновение новых вещей (в отношении [их] субстанции). В самом деле, тогда исчезло бы то, без чего невозможно представить единство времени, а именно исчезло бы тождество субстрата, лишь на основе которого всякая смена обладает полным единством. Тем не менее эта постоянность есть не более как

только способ, каким мы представляем себе существование вещей (в явлении).

Определения субстанции, которые суть не что иное, как особые способы ее существования, называются акциденциями. Они и всегда реальны, потому что касаются существования

субстанции (отрицания суть лишь определения, выражающие небытие чего-нибудь в субстанции). Если этому реальному в субстанции приписывают особое существование (например, движению как акциденции материи), то такое существование называют присущностью (Inharenz) в отличие от существования субстанции, которое называют субсистенцией. Однако отсюда возникает много недоразумений; более правильно говорит

и более точен тот, кто называет акциденциями только способы, какими положительно определяют существование субстанции. Впрочем, условия логического применения нашего

рассудка заставляют нас как бы обособлять то, что может сменяться в существовании субстанции, между тем как субстанция сохраняется, и рассматривать это сменяющееся в его отношении к истинно постоянному и коренному. Поэтому, хотя категорию субстанции

мы поставили под рубрику отношений, она содержит скорее условие отношений, чем само отношение.

На этом [понятии] постоянности основывается также и правильное толкование понятия изменения. Возникновение и исчезновение-это не изменения того, что возникает или исчезает. Изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть сохраняющееся, и сменяются только его состояния. Так как эта смена касается только определений, которые

могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся

несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только смене, состоящей в том, что некоторые определения

исчезают, а другие возникают.

Поэтому изменения можно наблюдать только у субстанций, и безусловное возникновение

и исчезновение, не составляющее определения постоянного, не может быть возможным

восприятием, так как именно это постоянное делает возможным представление о переходе

из одного состояния в другое и от небытия к бытию, которые, следовательно, эмпирически

могут быть познаны только как сменяющиеся определения того, что сохраняется.

Допустите, что нечто начало существовать безусловно; в таком случае вы должны иметь какой-то момент, когда этого нечто не было. Но к чему можете вы присоединить этот момент, если не к тому, что уже существует? В самом деле, пустое предшествующее время

не есть предмет восприятия; но если вы присоедините это возникновение к вещам, которые

уже существовали прежде и продолжают существовать до возникновения чего-то, то последнее окажется лишь определением предшествующей вещи как постоянного. То же самое относится и к исчезновению, так как оно предполагает эмпирическое представление

о времени, в котором явления уже нет.

Субстанции (в явлении) суть субстраты всех определений времени. Возникновение и исчезновение некоторых из них устранило бы единственное условие эмпирического единства времени, и явления относились бы тогда к двум различным временам, в которых

существование протекало бы одновременно, что нелепо. В действительности существует только одно время, в котором все различные времена должны полагаться не вместе, а одно

после другого.

Таким образом, постоянность есть необходимое условие, при котором только и можно определить явления как вещи или предметы в возможном опыте. Что же касается эмпирического критерия этой необходимой постоянности и вместе с ней субстанциальности явлений, то высказывать о нем необходимые соображения нам представится случай впоследствии.

В. Вторая аналогия

Основоположение о временной последовательности по закону причинности

Все изменения происходят по закону связи причины и действия.

Доказательство

Преыдущее основоположение доказало, что все явления, следующие друг за другом во времени, суть лишь изменения, т. е. последовательное бытие и небытие определений субстанции, которая постоянна; таким образом, бытие самой субстанции, следующее за ее

небытием, или небытие субстанции, следующее за [ее] бытием, невозможно; иными словами, невозможно возникновение или исчезновение самой субстанции. Это основоположение можно выразить и так: всякая смена (последовательность) явления есть

лишь изменение; в самом деле, возникновение или исчезновение субстанции не есть изменения ее, так как понятие изменения предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями, т. е. как постоянный.

Напомним об этом, приступим к доказательству.

Я воспринимаю, что явления следуют друг за другом, т. е. в какое-то время существует состояние вещи, противоположное прежнему ее состоянию. Следовательно, я связываю, собственно говоря, два восприятия во времени. Но связывание не есть дело одного лишь чувства и созерцания; здесь оно есть продукт синтетической способности воображения, определяющего внутреннее чувство касательно временного отношения. Однако воображение может связывать два указанных состояния двояким образом, так, что или одно, или другое из них предшествует во времени; ведь время само по себе нельзя воспринять и в отношении к нему нельзя определить в объекте как бы эмпирически, что предшествует и что следует. Стало быть, я сознаю только то, что мое воображение полагает

одно раньше, другое позднее, а не то, что в объекте одно состояние предшествует другому; иными словами, посредством одного лишь восприятия объективное отношение следующих

друг за другом явлений остается еще не определенным. Для того чтобы это отношение между двумя состояниями познать определенно, нужно мыслить его так, чтобы посредством него было с необходимостью определено, которое из них должно полагаться

раньше и которое позднее, а не наоборот. Но понятие, содержащее в себе необходимость

синтетического единства, может быть только чистым рассудочным понятием, которое не

заключено в восприятии, и в данном случае это-понятие отношения причины и действия, из которых первое определяет во времени второе как следствие, а не как нечто такое, что

могло бы предшествовать только в воображении (или вообще не могло бы быть воспринято). Следовательно, сам опыт, т. е. эмпирическое знание о явлениях, возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое

изменение, закону причинности; таким образом, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону.

Многообразное [содержание] явления всегда схватывается последовательно [во времени].

Представления о частях [явления] следуют друг за другом [во времени]. Следуют ли они друг за другом также в предмете -это второй пункт рефлексии, не содержащийся в первом.

Мы можем, конечно, называть объектом все, и даже всякое представление, поскольку мы

сознаем его; однако, чтобы решить, что означает это слово, когда речь идет о явлениях, поскольку они (как представления) не объекты, а только обозначают какой-нибудь объект, требуется более глубокое исследование. Поскольку они только как представления суть также предметы сознания, их вовсе нельзя отличать от схватывания, т. е. от включения в синтез воображения, и, следовательно должно признать, что многообразное в явлениях всегда возникает в душе последовательно [во времени]. Если бы явления были вещами самими по себе, то ни один человек не мог бы усмотреть из последовательности представлений, как их многообразное связано в объекте. Ведь мы имеем дело только со

своими представлениями; каковы вещи сами по себе (безотносительно к представлениям, через которые они и воздействуют на нас), это целиком находится за пределами нашего

познания. Хотя явления не вещи сами по себе и, однако, суть единственное, что может быть

дано нам для познания, я должен указать, какая связь во времени присуща многообразному

в самих явлениях, между тем как представление о нем при схватывании всегда последовательно [во времени]. Так, например, я схватываю многообразное в таком явлении, как стоящий передо мной дом, последовательно. Возникает вопрос, последовательно ли

многообразное этого дома также и в себе (in sich),-вопрос, на который, конечно, никто не

ответит утвердительно. Однако, когда я восхожу к трансцендентальному значению своего

понятия о предмете, я нахожу, что дом есть вовсе не вещь сама по себе, а только явление, т. е. представление, трансцендентальный предмет которого неизвестен; в таком случае, что

же я разумею под вопросом: как связано многообразное в самом явлении (которое само по

себе есть ничто)? Здесь то, что заключается в последовательном схватывании, рассматривается как представление, а данное мне явление, хотя оно есть не более как

совокупность этих представлений, рассматривается как их предмет, с которым должно согласоваться понятие, извлекаемое мной из схватываемых представлений. Так как

соответствие знания с объектом есть истина, то ясно, что здесь может идти речь только о

формальных условиях эмпирической истины и явление в противоположность схватываемым представлениям может быть представлено как их объект, отличающийся

от них, только в том случае, если оно подчинено правилу, которое отличает это схватывание

от всякого другого и делает необходимым некоторый способ связывания многообразного.

То в явлении, в чем содержится условие этого необходимого правила схватывания, есть объект.

Вернемся теперь к нашей задаче. То обстоятельство, что нечто происходит, т. е. что возникает нечто или некое состояние, которого прежде не было, нельзя воспринять эмпирически, если нет предшествующего явления, которое не содержит в себе этого состояния; в самом деле, действительность, следующую за пустым временем, стало быть, возникновение, которому не предшествует никакое состояние вещей, точно так же нельзя

схватывать, как и само пустое время. Таким образом, всякое схватывание того или иного

события есть восприятие, следующее за другим восприятием. Но так как всякий синтез схватывания происходит точно так же, как это было указано мной по поводу дома как

явления, то одно схватывание не отличается от другого. Однако в явлении, содержащем
В себе событие (назовем предшествующее состояние восприятия А, а последующее-В), я

замечаю также, что В может только следовать за А при схватывании, а восприятие А может

только предшествовать [восприятию] В, но не следовать за ним. Я вижу, например, лодку, плывущую вниз по течению реки. Мое восприятие ее положения ниже по течению реки

следует за восприятием [ее] положения выше по течению, и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения. Стало быть, здесь порядок следования восприятию при схватывании определен, и

схватывание связано им. В предыдущем примере, в случае с домом, мои восприятия могли

начаться при схватывании с верхней части дома и закончиться основанием его или, наоборот, начаться снизу и закончиться наверху; я мог также схватывать многообразное [содержание] эмпирического созерцания справа или слева. Следовательно, в ряду этих восприятии не было никакого определенного порядка, который бы с необходимостью решал, с чего я должен начать схватывать, чтобы эмпирически связать многообразное. В восприятии же того, что происходит, такое правило имеется всегда и делает необходимым

порядок следующих друг за другом восприятии (при схватывании этого явления).

Итак, в нашем случае я должен выводить субъективную последовательность схватывания

из объективной последовательности явлений, так как в противном случае первая совершенно неопределенна и не отличает одно явление от другого. Одна лишь субъективная последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного

в объекте, потому что она совершенно произвольна. Стало быть, объективная последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в явлениях, согласно которому одно событие (то, что происходит) схватывается по правилу после того, как схватывается и другое событие (то, которое предшествует). Лишь при этом условии я

имею право утверждать о самом явлении, а не только о своем схватывании, что в явлении

имеется последовательность [во времени], и это означает, что я могу схватывать не иначе

как именно в этой последовательности.

Таким образом, в том, что вообще предшествует какому-то событию, должно, согласно этому правилу, заключаться условие для правила, по которому это событие всегда и с необходимостью следует; наоборот же, пойти назад от этого события и (схватывая) определить то, что предшествует ему, я не могу. В самом деле, ни одно явление не возвращается от последующего момента времени к предшествующему, хотя и относится

к

какому-то из предшествующих; напротив, переход от данного времени к определенному последующему совершается с необходимостью. Поэтому, так как есть нечто последующее, я необходимо должен относить его к чему-то другому вообще, что предшествует и за чем

оно следует по какому-то правилу, т. е. необходимым образом, так что событие как нечто

обусловленное несомненно указывает на какое-то условие, а условием определяется событие.

Допустим, что событию не предшествует ничего, за чем оно должно было бы следовать по

правилу; в таком случае всякая последовательность восприятия определялась бы исключительно лишь в схватывании, т. е. только субъективно; этим, однако, вовсе не было

бы объективно определено, что именно в восприятиях должно быть предшествующим и что

последующим. Подобным образом мы имели бы только игру представлений, которая не относилась бы ни к какому объекту; иными словами, посредством наших восприятий нельзя

было бы отличать одно явление от других по временному отношению, потому что последовательность в схватывании везде одинакова и, стало быть, она ничего не может определить в явлении так, чтобы сделать некоторую последовательность объективно необходимой. Поэтому я не могу сказать, что в явлении два состояния следуют друг за другом, а могу лишь утверждать, что одно схватывание следует за другим, и это следование

есть нечто чисто субъективное и не определяет объекта, стало быть, никак не может относиться к познанию какого-нибудь предмета (даже в явлении).

Итак, если мы узнаем, что происходит что-то, мы всегда при этом предполагаем, что данному событию предшествует нечто, за чем оно следует по правилу. В самом деле, без этого я не мог бы сказать об объекте, что он следует, так как одна лишь последовательность

в моем схватывании, если она не определена правилом в отношении к чему-то предшествующему, не дает права допускать последовательность в объекте. Таким образом, свой субъективный синтез (схватывания) я делаю объективным, если я принимаю в расчет

правило, согласно которому явления в их последовательности, т. е. так, как они происходят, определяются посредством предыдущего состояния, и только при этом предположении

возможен самый опыт о том, что происходит.

Правда, это как будто противоречит всем наблюдениям над порядком применения нашего

рассудка, согласно которым лишь воспринятые и сопоставленные между собой сходные случаи следования многих событий за предшествующими явлениями приводят нас к открытию правила, по которому определенные события следуют всегда за определенными

явлениями, и прежде всего это дает нам возможность составить себе понятие о причине. В

таком случае это понятие было бы только эмпирическим и приобретенное им правило, гласящее, что все, что происходит, имеет причину, было бы столь же случайным, как и сам опыт: его всеобщность и необходимость были бы в таком случае лишь вымышлены и не

имели бы никакой истинной всеобщей значимости, потому что они были бы не априорными, а основывались бы только на индукции. Однако дело обстоит здесь точно так

же, как и с другими чистыми априорными представлениями (например, пространство и время), которые мы можем извлечь из опыта как ясные понятия только потому, что сами

вложили их в опыт и лишь посредством них осуществили опыт. Конечно, логическая ясность этого представления о правиле, определяющем тот или иной ряд событий, как о понятии причины, возможна в этом случае лишь после применения его в опыте, однако принятие его в расчет как условия синтетического единства явлений во времени было основанием самого опыта, и потому оно а priori предшествовало опыту.

Итак, нужно показать на примере, что даже в опыте мы только в том случае приписываем

объекту последовательность (события, когда происходит нечто, чего не было раньше) и отличаем ее от субъективной последовательности нашего схватывания, если в основе лежит

правило, принуждающее нас наблюдать скорее такой-то, а не иной порядок восприятия; более того, мы должны показать, что именно это принуждение и есть то, что впервые делает возможным представление о последовательности в объекте.

В нас имеются представления, которые мы и можем осознать. Но как бы далеко ни простиралось это осознание и как бы точно или пунктуально оно ни было, представления

все же остаются лишь представлениями, т. е. внутренними определениями нашей души

в том или ином временном отношении. Каким же образом мы приходим к тому, что даем этим представлениям объект или сверх их субъективной реальности как модификаций приписываем им неизвестно какую объективную реальность? Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению (о том, что можно было бы высказать о предмете), так как тогда вновь возникает вопрос: как в свою очередь это представление исходит из самого себя и приобретает еще объективное значение сверх субъективного, которое присуще ему как определению душевного состояния? Когда мы исследуем, какое же новое свойство придает нашим представлениям отношение к предмету

и какое достоинство они приобретают благодаря этому, мы находим, что оно состоит только в том, чтобы сделать определенным образом необходимой связь между представлениями и подчинять ее правилу, и, наоборот, наши представления получают объективное значение только благодаря тому, что определенный порядок во временном отношении между ними необходим.

В синтезе явлений многообразное [содержание] представлений всегда последовательно

[во времени]. Однако этим еще не представлен ни один объект, так как посредством этой последовательности, общей для всякого рода схватывания, нельзя ничего отличить от другого. Но как только я воспринимаю или заранее допускаю, что в этой последовательности существует отношение к предшествующему состоянию, из которого представление следует по некоторому правилу, нечто представляется мне как событие

или

как что-то происходящее, иными словами, я познаю предмет и должен поместить его во времени в каком-то определенном месте, которое после предшествующего состояния не может быть дано ему иным образом. Следовательно, если я воспринимаю, что нечто происходит, то в этом представлении прежде всего содержится то, что нечто предшествует, так как именно в отношении к предшествующему явлению получает свое временное

отношение, а именно свое существование после предшествующего времени, в котором его не было. Но свое определенное место во времени в этом отношении оно может получить

только благодаря тому, что в предшествующем состоянии предполагается нечто, за чем оно всегда следует, т. е. по некоторому правилу; отсюда вытекает, во-первых, что для меня этот

ряд необратим, и то, что происходит, я не могу поставить впереди того, за чем оно следует, и, во-вторых, что если предшествующее состояние дано, то это определенное событие

неизбежно и необходимо следует за ним. Этим объясняется то, что среди наших представлений возникает порядок, в котором настоящее (поскольку оно возникло) указывает на какое-нибудь предшествующее состояние как на коррелят данного события, не определенный еще, правда, но определяюще относящийся к этому событию как своему следствию и необходимо связывающий его с собой во временном ряду.

Если необходимый закон нашей чувственности и, стало быть, формальное условие всех восприятия состоят в том, что последующее время с необходимостью определяется предыдущим временем (так как я не могу прийти до последующего иначе как через предшествующее), то и необходимый закон эмпирического представления о временном ряду состоит в том, что явления прошедшего времени определяют всякое существование

в последующем времени и эти последующие явления как события могут иметь место лишь

постольку, поскольку первые определяют их существование во времени, т. е. устанавливают его согласно правилу. В самом деле, только в явлениях можем мы эмпирически познать эту непрерывность в связи времен.

Для всякого опыта и возможности его необходим рассудок, и первое действие рассудка состоит здесь не в том, что он делает отчетливым представление о предметах, а в том, что

он вообще делает возможным представление о предмете. Это происходит потому, что он переносит временной порядок на явления и их существование, приписывая каждому из них

как следствию место во времени, а priori определенное в отношении к предшествующим явлениям, без чего они не согласовались бы с самим временем, которое а priori определяет

место для всех своих частей. Это определение места не может быть заимствовано из

отношения явлений к абсолютному времени (так как абсолютное время не может быть предметом восприятия); наоборот, явления должны сами определять друг другу свои места

во времени и делать их необходимыми во временном порядке; иными словами, то, что следует или происходит, должно следовать по общему правилу за тем, что содержалось

в предыдущем состоянии; отсюда возникает определенный ряд явлений, который с помощью

рассудка создает и делает необходимыми точно такой же порядок и непрерывную связь в

ряду возможных восприятия, какие а priori находятся в форме внутреннего созерцания (во времени), где все восприятия должны иметь свое место.

Итак, то, что нечто происходит, есть восприятие, относящееся к возможному опыту, который становится действительным в том случае, если я рассматриваю явление как определенное по месту его во времени, стало быть, как объект, который всегда можно найти

в связи восприятия согласно правилу. Это правило для определения чего-то, согласно временной последовательности, гласит: в том, что предшествует, должно находиться условие, при котором событие всегда (т. е. необходимо) следует. Таким образом, закон достаточного основания есть основание возможного опыта, а именно объективного знания

явлений касательно отношения их во временной последовательности.

Доказательство этого положения основывается исключительно на следующих моментах.

Для всякого эмпирического знания необходим синтез многообразного посредством воображения, который всегда последователен во времени, т. е. представления в нем всегда

следуют друг за другом. Но в воображении порядок этой последовательности (что должно

предшествовать и что следовать) вовсе не определен, и ряд следующих друг за другом представлений может быть взят в одном и другом направлении-назад и вперед. Но если этот синтез есть синтез схватывания (многообразного в данном явлении), то порядок определен в объекте или, точнее говоря, в нем существует порядок последовательного синтеза, который определяет объект и согласно которому нечто необходимо должно предшествовать, и если это нечто дано, то другое необходимо должно последовать.

Таким образом, если мое восприятие должно содержать знание о событии, т. е. о том, что нечто

действительно происходит, то оно должно быть эмпирическим суждением, в котором заключается мысль, что следствие определено, т. е. что им предполагается по времени другое явление, за которым оно следует необходимо, или по правилу. В противном случае, [т. е.] если бы я полагал предшествующее и событие не последовало бы за ним с необходимостью, то я должен был бы считать его лишь субъективной игрой моего воображения и, если бы я все же усматривал в этом явлении нечто объективное, я

назвал

бы его просто сновидением. Итак, отношение между явлениями (как возможными восприятиями), при котором последующее (то, что происходит) необходимо и согласно правилу определяется по своему существованию во времени чем-то предшествующим, стало быть, отношение причины к действию есть условие объективной значимости наших эмпирических суждений для данного ряда восприятия, т. е. условие эмпирической истинности их и, следовательно, условие опыта. Поэтому принцип причинного отношения

в последовательности явлений применим также ко всем предметам опыта (в случаях последовательности), потому что он сам есть основание возможности такого опыта. Однако здесь возникает еще одно сомнение, которое следует устранить. Принцип причинной связи между явлениями относится в нашей формуле только к последовательному ряду явлений; между тем при применении этого закона мы видим, что

он приложим и к одновременному существованию явлений и что причина и действие могут

существовать в одно и то же время. Например, в комнате теплее, чем на улице. Я ищу причину этого и нахожу ее в том, что печь натоплена. Но эта натопленная печь как причина

существует одновременно со своим действием-с теплотой в комнате; стало быть, здесь нет

временной последовательности причины и действия; они существуют одновременно, и тем

не менее закон [причинности] применим к этому случаю. Большинство действующих причин в природе существует одновременно со своими действиями, и временная их последовательность вызвана лишь тем, что причина не может произвести всего своего действия в одно мгновение. Но в тот момент, когда действие только возникает, оно всегда

существует одновременно с каузальностью своей причины, так как оно не возникло бы, если бы за мгновение до [его появления] причина исчезла. Здесь следует, конечно, заметить, что все зависит не от течения времени, а от временного порядка: отношение [причины к действию] сохраняется даже в том случае, если не протекло никакого времени. Время между каузальностью причины и непосредственным ее действием может быть ничтожно

малым (так что они существуют одновременно), но отношение между причиной и действием все же остается определяемым по времени. Если шар, положенный на набитую

подушку, выдавливает в ней ямку, то как причина этот шар существует одновременно со своим действием. Однако я различаю их по временному отношению динамической связи

между ними. В самом деле, если я кладу шар на подушку, то на гладкой прежде поверхности

подушки появляется ямка; если же на подушке (неизвестно почему) имеется ямка, то отсюда еще не следует свинцовый шар.

Таким образом, временная последовательность действительно есть единственный

эмпирический критерий действия в отношении к каузальности причины, которая предшествует ему. стакан есть причина поднятия воды над горизонтальной поверхностью

ее, хотя оба явления существуют одновременно. В самом деле, как только я начинаю черпать стаканом воду из большего сосуда, за этим что-то следует, а именно горизонтальная

поверхность воды, бывшей в большем сосуде, становится вогнутой поверхностью ее в стакане.

Эта причинность приводит к понятию действия (Handlung), а это последнее-к понятию силы

и через это-к понятию субстанции. Так как мой критический замысел направлен исключительно на источники априорного синтетического знания и я не хочу загромождать

свое сочинение расчленениями, имеющими целью только разъяснение (а не расширение) понятий, то я предоставляю обстоятельное истолкование этих понятий будущей системе

чистого разума; к тому же подобный анализ в изобилии встречается уже в донные известных учебниках этого рода. Однако я не могу не коснуться вопроса об эмпирическом

критерии субстанции, поскольку субстанция, по-видимому, обнаруживается легче и лучше

посредством действий, чем посредством постоянности явления.

Где есть действие, стало быть, деятельность и сила, там есть также и субстанция, и только

в субстанции следует искать местопребывание этого плодотворного источника явлений. Это совершенно верно, но если мы захотим объяснить, что такое субстанция, и притом избежать порочного круга, то ответить на этот вопрос не так-то легко. Каким образом от

действия мы тотчас заключаем к постоянности действующего, которое ведь составляет столь существенный и отличительный признак субстанции (phaenomenon)? Но на основании сказанного раньше этот вопрос решить нетрудно, хотя при обычном методе исследования (при чисто аналитическом подходе к понятиям) он был бы совершенно неразрешим. Действие уже означает отношение субъекта причинности к следствию. Так как всякое следствие есть нечто происходящее, стало быть, изменчивое, которое обозначает

время по его последовательности, то последним субъектом изменчивого служит постоянное

как субстрат всего сменяющегося, т. е. субстанция. В самом деле, согласно основоположению о причинности, действия всегда суть первое основание всякой смены явлений, и потому они не могут принадлежать субъекту, который сам сменяется, потому

что в таком случае были бы необходимы другие действия и другой субъект, который определил бы эту смену. В силу этого действие как достаточный эмпирический критерий

уже доказывает субстанциальность, и нам нет нужды искать еще [признаки]

постоянности

субъекта прежде всего посредством сопоставляемых восприятию; подобным путем нельзя

сделать это с такой обстоятельностью, какая требуется значительностью и строгой общезначимостью понятия [субстанции]. В самом деле, утверждение, что первый субъект

причинности всякого возникновения и исчезновения сам не может (в сфере явлений) возникать и исчезать, есть бесспорный вывод, приводящий к [понятию] эмпирической необходимости и постоянности в существовании, стало быть, к понятию субстанции как явления.

Если нечто происходит, то уже сам факт возникновения безотносительно к тому, что возникает, может быть предметом исследования. Переход от небытия какого-нибудь состояния к этому состоянию, даже если предположить, что оно не содержит никакого качества в явлении, сам по себе уже заслуживает исследования. Это возникновение, как показано в первой аналогии, касается не субстанции (так как она не возникает), а ее состояния. Следовательно, это есть только изменение, а не возникновение из ничего.

Если

возникновение [явления] рассматривается как действие чуждой им причины, то оно называется творением. Как событие среди явлений творение не может быть допущено,

так

как уже сама возможность его нарушила бы единство опыта. Но если мы рассматриваем

все

вещи не как явления, а как вещи в себе и как предметы одного лишь рассудка, то мы,

хотя

бы они и были субстанциями, можем рассматривать их существование как зависимое от чуждой им причины; однако в таком случае эти термины имеют совершенно новое значение

и не подходят к явлениям как возможным предметам опыта.

Каким образом что-то вообще может изменяться, как возможно, чтобы за состоянием в один момент времени следовало противоположное состояние в другой момент, - об этом

мы

не имеем а priori ни малейшего понятия. Для решения таких вопросов требуется знание действительных сил, которое может быть дано лишь эмпирически, например знание движущих сил, или, что одно и то же, знание каких-то последовательных явлений (как движений), которые служат показателями таких сил. Но форму всякого изменения, условие, при котором только и может происходить изменение как возникновение нового состояния

(содержание его, т. е. состояние, которое изменяется, может быть каким угодно), иными

словами, самое последовательность состояний (событие) можно рассматривать а priori согласно закону причинности и условиям времени.

Если субстанция переходит из состояния а в состояние Ь, то момент второго состояния отличается от момента первого состояния и следует за ним. Точно так же второе состояние

как реальность (в явлении) отличается от первого состояния, в котором явления не

было, как \bar{b} отличается от 0 , т. е. если даже состояние b отличается от состояния a только по величине, то все же изменение есть возникновение $b-a$, которого в предыдущем состоянии

не было, так что в отношении к $b-a$ состояние $b=0$.

Итак, спрашивается, каким образом вещь переходит из состояния a в другое состояние

=

и? Между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину (так как все части

явлений всегда в свою очередь суть величины). Следовательно, всякий переход из одного

состояния в другое совершается во времени, заключенном между двумя мгновениями, причем первое из этих мгновений определяет состояние, из которого выходит вещь, а второе-состояние, к которому она приходит. Следовательно, оба мгновения суть границы

времени того или иного изменения, т. е. границы промежуточного состояния между двумя

состояниями, и, как таковые, они относятся ко всему изменению. Всякое же изменение имеет причину, которая обнаруживает свою каузальность в течение всего времени изменения. Следовательно, причина производит изменение не внезапно (не сразу или в одно мгновение), а во времени, так что и время нарастает от начального мгновения а вплоть

до своего завершения в \bar{b} , и величина реальности $(b-a)$ производится через все меньшие степени, находящиеся между первой и последней степенью. Значит, всякое изменение возможно только благодаря непрерывному действию причинности, которое, поскольку оно

однородно, называется мгновением. Изменение не состоит из таких мгновений, а производится ими как следствие их.

Таков закон непрерывности всякого изменения, основывающийся на том, что ни время, ни

явление во времени не состоят из частей, которые были бы наименьшими, и тем не менее

состояние вещи при ее изменении переходит через все эти части как элементы к своему второму состоянию. Ни одно различие реального в явлении, так же как ни одно различие в

величине времени, не есть наименьшее различие; следовательно, новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя через бесконечный ряд степеней, отличающихся друг от друга меньше, чем 0 от a .

Нас здесь не занимает вопрос о том, какую пользу может принести в естествознании это

положение Но вопрос, каким образом возможно совершенно a priori положение, столь расширяющее, как нам кажется, наше знание о природе, непременно требует нашего исследования, хотя действительность и правильность этого положения очевидны с первого

же взгляда, так что, казалось бы, нет нужды в решении вопроса, как оно было возможно.

В

самом деле, имеется столько неосновательных притязаний расширить наше знание с помощью чистого разума, что следует принять за общий принцип - быть в высшей степени

недоверчивым и без свидетельств, позволяющих производить основательную дедукцию, не

верить ничему подобному и не признавать даже при самых ясных догматических доказательствах.

Всякое приращение эмпирических знаний и всякое продвижение восприятия есть не что

иное, как расширение определения внутреннего чувства, т. е. продвижение вперед во времени, при этом предметы могут быть чем угодно явлениями или чистыми созерцаниями.

Это продвижение вперед во времени определяет все и само по себе ничем более не определяется, т. е. части его даны только во времени и посредством синтеза времени, но

раньше времени. Поэтому всякий переход в восприятии к чему-то, что следует во времени, есть определение времени посредством порождения этого восприятия, и так как

время

всегда и во всех своих частях есть величина, то этот переход есть порождение восприятия

как величины через все степени, из которых ни одна не есть наименьшая, начиная от нуля

до определенной степени величины Отсюда ясно, почему мы можем а priori познать закон

изменений по их форме. Нам следует лишь антиципировать при этом свое собственное схватывание, формальное условие которого во всяком случае можно познать а priori, так как это условие имеется у нас даже до всякого данного явления.

Следовательно, как время содержит в себе чувственное априорное условие, делающее возможным непрерывное продвижение от существующего к последующему, точно так

же и рассудок посредством единства апперцепции есть априорное условие возможности

непрерывного определения всех мест для явлений во времени через ряд причин и действий, причем первые неизбежно влекут за собой существование вторых и тем самым

делают эмпирическое знание о временных отношениях применимым ко всякому времени

(вообще), стало быть, объективным.

С. Третья аналогия

Основоположение об одновременном существовании согласно закону взаимодействия, или

общения

Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно

существующие, находятся в полном взаимодействии.

Доказательство

Вещи называются существующими одновременно, когда в эмпирическом созерцании восприятие одной вещи может чередоваться с восприятием другой вещи (чего не бывает во временной последовательности явлений, как это показано во втором основоположении).

Так, я могу воспринять сначала луну и затем землю или, наоборот, сначала землю, а потом луну, и так как восприятие одного из этих предметов может чередоваться с восприятием другого, то я говорю, что эти предметы сосуществуют. Сосуществование же есть существование многообразного в одно и то же время. Однако само время нельзя воспринять, чтобы на основании того, что вещи даны в одно и то же время, заключить, что

восприятия их могут следовать друг за другом, чередуясь. Таким образом, синтез воображения при схватывании может показать лишь, что каждое из этих восприятий существует в субъекте в то время, когда другого нет, и наоборот, но он не может показать, что объекты существуют одновременно, т. е. что если один из них имеется, то другой

имеется в том же времени, и не может также показать, что это необходимо для того, чтобы

восприятия могли чередоваться. Значит, для того чтобы утверждать, что чередование восприятий имеет свою основу в объекте, и тем самым представлять одновременное существование как объективное, необходимо рассудочное понятие о чередовании определении этих одновременно существующих вне друг друга вещей. Но отношение между субстанциями, когда одна из них включает в себе определения, основание которых

содержится в другой, есть отношение влияния; а если это отношение таково, что основание

определений одного находится в другом и наоборот, то это есть отношение общения, или

взаимодействие. Следовательно, одновременное существование субстанций в пространстве

можно познать в опыте не иначе, как допуская взаимодействие между ними; значит, взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта.

Вещи сосуществуют, поскольку они существуют в одно и то же время. Но по какому признаку мы узнаем, что они находятся в одном и том же времени? В том случае, если порядок в синтезе схватывания этого многообразного безразличен, т. е. если синтез может

идти не только от А через В, С, D к Е, но и наоборот, от Е к А. В самом деле, если бы этот

синтез был последователен во времени (начинался бы с А и кончался бы в Е), то было бы

невозможно начинать схватывать в восприятии с Е и идти обратно к А, так как А относилось

бы к прошедшему времени и, следовательно, не могло бы уже схватываться. Допустим теперь, что в многообразии субстанций как явлений каждая из них была бы

совершенно изолирована, т. е. ни одна из них не действовала бы на другие и не подвергалась

бы взаимно их влиянию; в таком случае я утверждаю, что одновременное существование их не было бы предметом возможного восприятия и что существование одной из них не могло бы никаким эмпирическим синтезом приводить нас к существованию другой. В самом деле, если бы мы вообразили, что они отделены друг от друга совершенно пустым пространством, то восприятие, переходящее во времени от одной из них к другой, определяло бы, правда, существование второй из них посредством следующего восприятия, но не могло бы различить, объективно ли следует это явление за первым явлением, или оно скорее существует с ним одновременно.

Таким образом, кроме одного лишь существования здесь должно быть еще что-то, благодаря чему А определяет место В во времени и, наоборот, В определяет место А, так как только при этом условии упомянутые субстанции могут быть эмпирически представлены как существующие одновременно. Но только то определяет место вещи во времени, что составляет причину ее или ее определений. Следовательно, если одновременное существование должно быть познано в каком-нибудь возможном опыте, то

всякая субстанция (так как она может быть следствием только в отношении своих определений) должна содержать в другой субстанции причинность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия причинности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении

(непосредственно или опосредствованно). Но для предметов опыта необходимо все то, без

чего сам опыт относительно этих предметов был бы невозможен; отсюда следует, что все

субстанции в явлении, поскольку они существуют одновременно, необходимо находятся в

полном общении взаимодействия.

Слово *Gemeinschaft* в немецком языке имеет двоякий смысл и может обозначать то же, что

communio, или то же, что *commercium*. Мы пользуемся им здесь в последнем смысле, имея

в виду динамическое общение, без которого даже и общность места (*communio spatii*) никогда нельзя было бы познать эмпирически. Из нашего опыта нетрудно понять, что только непрерывные влияния во всех местах пространства могут направлять наши чувства

от одного предмета к другому, что свет, идущий от небесных тел к нашим глазам, устанавливает опосредствованное общение между ними и нами и тем самым показывает одновременное существование их, что мы не могли бы эмпирически переменить свое место

(воспринять эту переменную), если бы материя не делала для нас повсюду возможным восприятие нашего места, и только посредством своего взаимного влияния материя может

обнаружить свое одновременное существование и вместе с тем (хотя только опосредствованно) сосуществование самых отдаленных предметов. Без общения всякое

восприятие (явления в пространстве) оторвано от остальных восприятия и цепь эмпирических представлений, т. е. опыт, должна была бы при наличии нового объекта начинаться совершенно заново, не находясь с предыдущим опытом ни в какой связи и ни в каком временном отношении. Я не собираюсь опровергать таким образом [существование]

пустого пространства: оно может быть повсюду там, куда не доходит восприятие и где, следовательно, нет никакого эмпирического знания об одновременном существовании; но в таком случае оно вовсе не объект для какого бы то ни было нашего возможного опыта. Следующее замечание может служить пояснением. В нашей душе все явления как содержащиеся в возможном опыте должны находиться в общности (communio) апперцепции, и поскольку предметы должны представляться связанными [друг с другом] как одновременно существующие, они должны определять друг другу место во времени и благодаря этому составлять одно целое. Если эта субъективная общность должна покоиться

на объективном основании или относиться к явлениям как субстанциям, то восприятие одного из явлений должно как основание делать возможным восприятие другого явления, и наоборот, не для того, чтобы последовательность, будучи всегда схватыванием в восприятиях, приписывалась объектам, а для того, чтобы объекты могли быть представлены как одновременно существующие. Но такое [отношение] есть взаимное влияние, т. е. реальное общение (commercium) субстанций, без которого, следовательно, не

могло бы иметь место в опыте эмпирическое отношение одновременности. Благодаря такому общению явления, поскольку они находятся вне друг друга и тем не менее связаны

друг с другом, образуют нечто сложное (compositum reale), и такие сочетания возникают различным образом. Итак, три динамических отношения, из которых возникают все остальные, суть присущность, следование и сложение.

*

Таковы три аналогии опыта. Они суть не что иное, как принципы определения существования явлений во времени согласно всем трем модусам его: согласно отношению

к самому времени как величине (величина существования, т. е. продолжительность), согласно отношению во времени как в ряду (последовательность), наконец, согласно отношению во времени как совокупности всякого существования (одновременность).

Это единство определения времени совершенно динамично, т. е. время рассматривается не как

то, в чем опыт непосредственно определял бы место всякому существованию: это невозможно, так как абсолютное время не есть предмет восприятия, который мог бы объединить явления; место всякого явления во времени определяется тем правилом рассудка, лишь благодаря которому существование явлений может обрести синтетическое

единство сообразно с временными отношениями, стало быть, определяется a priori и

имеет

силу для всякого времени.

Под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь существования явлений по необходимым правилам, т. е. по законам. Следовательно, существуют определенные законы, и притом а priori, которые впервые делают природу возможной; эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта и именно в

согласии

с теми первоначальными законами, лишь благодаря которым становится возможным

сам

опыт. Наши аналогии представляют, собственно, единство природы в связи всех явлений

при определенных показателях, выражающих не что иное, как отношение времени (поскольку оно охватывает всякое существование) к единству апперцепции, которое

может

иметь место только в синтезе согласно правилам. Взятые вместе, аналогии гласят: все явления заключаются и должны заключаться в единой природе, так как без этого априорного единства не было бы возможно никакое единство опыта, стало быть, и

никакое

определение предметов в нем.

По поводу своеобразного способа доказательства, которым мы пользовались,

устанавливая

эти трансцендентальные законы природы, следует сделать одно замечание, имеющее весьма важное значение также как предписание для всякой другой попытки доказать интеллектуальные и вместе с тем априорные синтетические положения. Если бы мы

хотели

доказать эти аналогии догматически, т. е. исходя из понятий, что все существующее находится только в постоянном, что всякое событие предполагает в предыдущем

состоянии

нечто, за чем оно следует по некоторому правилу, наконец, что в одновременно существующем многообразном состоянии существуют в отношении друг к другу одновременно согласно некоторому правилу (находятся в общении),-то все наши

старания

были бы совершенно тщетны. В самом деле, сколько бы мы ни расчленили понятия о предметах, мы не могли бы, исходя только из этих понятий, прийти от предмета и его существования к существованию или способу существования другого предмета. Итак,

что

же нам оставалось? Возможность опыта как знания, в котором все предметы должны

иметь

в конце концов возможность быть данными нам, если представление о них должно

иметь

для нас объективную реальность. А в возможности опыта, сущностная форма которого состоит в синтетическом единстве апперцепции всех явлений, мы нашли априорные условия полного и необходимого временного определения всякого существования в явлении - априорные условия, без которых было бы невозможно само эмпирическое временное определение; этим путем мы нашли также правила априорного

синтетического

единства, посредством которых мы могли антиципировать опыт. Отсутствие этого метода

и беспочвенные притязания догматически доказать синтетические положения, которые применение рассудка в опыте рекомендует как свои принципы, были причиной многочисленных, но всегда тщетных попыток доказать закон достаточного основания. О двух других аналогиях, хотя ими всегда молчаливо пользовались, никто и не думал, так как

не руководствовались категориями, без чего нельзя обнаружить и сделать заметным всякий

пробел и в понятиях, и в основоположениях рассудка.

4. Постулаты эмпирического мышления вообще

1. То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), возможно. 2. То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), действительно. 3. То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует необходимо.

Пояснение

Категории модальности имеют ту особенность, что как определение объекта они несколько

не расширяют понятия, которому они служат предикатами, а выражают только отношение

к познавательной способности. Если понятие какого-нибудь предмета уже совершенно полное, то я все же еще могу спросить об этом предмете: только ли возможный он или действительный, и в последнем случае, не есть ли он также необходимый предмет? Тем самым уже не мыслятся определения в самом объекте, а только ставится вопрос, как он (вместе со всеми своими определениями) относится к рассудку и эмпирическому применению его, к эмпирической способности суждения и к разуму (в его применении к опыту).

Поэтому и основоположения о модальности содержат не что иное, как разъяснение понятий

возможности, действительности и необходимости в их эмпирическом применении и тем

самым также ограничение всех категорий чисто эмпирическим применением, не допускающее и не разрешающее трансцендентального применения их. В самом деле, если

категории имеют не одно только логическое значение и не должны быть аналитическим

выражением форм мышления, а должны относиться к вещам и их возможности, действительности или необходимости, то они должны быть направлены на возможный опыт и его синтетическое единство, в котором только и могут быть даны предметы познания.

Постулат возможности вещей требует, следовательно, чтобы понятие их согласовалось с формальными условиями опыта вообще. Но опыт вообще, т. е. объективная форма его, содержит в себе весь синтез, необходимый для познания объектов. Понятие, выражающее

собой синтез, оказывается пустым и не относится ни к какому предмету, если этот синтез

не принадлежит опыту-или как заимствованный из опыта, и тогда понятие называется эмпирическим, или как такой, на котором как на априорном условии основывается опыт

вообще (форма его), и тогда понятие называется чистым, не переставая, однако, принадлежать опыту, так как его объект может встречаться только в опыте. В самом деле, откуда же взялся бы характер возможности предмета, мыслимого посредством априорного синтетического понятия, если не из синтеза, составляющего форму эмпирического познания объектов? Отсутствие противоречия в таком понятии есть, правда, необходимое

логическое условие, но оно далеко не достаточно для объективной реальности понятия, т.

е. для возможности предмета, мыслимого посредством понятия. Например, в понятии фигуры, образуемой двумя прямыми линиями, нет противоречия, так как понятия о двух прямых линиях и пересечении их не содержат в себе никакого отрицания фигуры; невозможность [такой фигуры] основывается не на понятии самом по себе, а на построении его в пространстве, т. е. на условиях пространства и определения его, которые в свою очередь имеют объективную реальность, т. е. относятся к возможным вещам, так как содержат в себе а priori форму опыта вообще.

Мы хотим раскрыть теперь широкую пользу и значение этого постулата возможности. Когда я представляю себе постоянную вещь так, что все изменяющееся в ней относится только к ее состояниям, то из одного лишь такого понятия я никогда не могу узнать, возможна ли подобная вещь. Или, положим, я представляю себе нечто такое, что, когда оно дано, за ним всегда и неизбежно следует нечто другое; это, конечно, может не заключать в

себе никаких противоречий, но на этом основании я не могу еще судить, встречается ли такое свойство (как причинность) в какой-нибудь возможной вещи. Наконец, я могу представлять себе различные вещи (субстанции), которые таковы, что состояние одной из

них влечет за собой следствие в состоянии другой и наоборот; однако из этих понятий, заключающих в себе лишь произвольный синтез, нельзя усмотреть, может ли каким-либо вещам быть присуще подобное отношение. Следовательно, только на том основании, что

эти понятия выражают а priori отношения восприятия в каждом опыте, мы признаем их объективную реальность, т. е. их трансцендентальную истинность, и притом, конечно, независимо от опыта, но вовсе не независимо от всякого отношения к форме опыта вообще и к синтетическому единству, лишь в котором предметы могут быть познаны эмпирически.

Но если бы мы захотели создать из материала, доставляемого нам восприятием, совершенно

новые понятия о субстанциях, силах и взаимодействиях, не заимствуя из опыта даже примера их связывания, то мы попали бы в мир фантазий, возможность которых ничем не

была бы засвидетельствована, так как, предаваясь фантазиям, мы не руководствовались

опытом и указанные понятия не были заимствованы из него. Подобные вымышленные понятия могут приобрести характер своей возможности не а priori как категории, составляющие условие, от которого зависит весь опыт, а лишь a posteriori как данные самим опытом; следовательно, их возможность или должна быть познана a posteriori и эмпирически, или она вообще не может быть познана. Субстанция, которая постоянно наличествовала бы в пространстве, не наполняя, однако, его (как то среднее между материей и мыслящим существом, которое кое-кто хотел ввести), или особая основная способность нашей души созерцать будущее (а не только умозаключать о нем), или, наконец, способность души мысленно вступать в общение с другими людьми (как бы далеко они ни находились)-все это понятия, возможность которых лишена всякого основания, так как они не могут опираться на опыт и на известные законы его и потому представляют собой произвольное сочетание мыслей, которые, хотя и не содержат никакого противоречия, тем не менее не могут притязать на объективную реальность, стало

быть, на возможность существования таких предметов, какие мыслятся в них. Что касается

реальности, то само собой разумеется, что ее нельзя мыслить in concrete, не прибегая к помощи опыта, так как реальность может относиться только к ощущению как материи опыта и не касается формы отношения, по поводу которой в самом деле можно пускаться в

область фантазий.

Впрочем, я пропускаю здесь все то, возможность чего можно усмотреть лишь из действительности в опыте, и рассматриваю здесь только возможность вещей, основанную

на априорных понятиях. О таких вещах я не устаю утверждать, что возможность их никогда

не вытекает из априорных понятий самих по себе, а что они всегда имеют место лишь как формальные и объективные условия опыта вообще.

На первый взгляд, правда, кажется, будто возможность треугольника можно познать из его

понятия самого по себе (от опыта оно, конечно, не зависит), так как мы действительно можем совершенно а priori дать для него предмет, т. е. построить треугольник. Но так как

такое построение есть лишь форма предмета, то понятие треугольника все же оставалось

бы всегда только продуктом воображения и возможность соответствующего ему предмета

была бы еще сомнительной, так как для нее требуется еще нечто большее, а именно чтобы

такая фигура мыслилась только при условиях, на которых основываются все предметы опыта. И в самом деле, если мы связываем с понятием треугольника представление о возможности такой вещи, то это именно потому, что пространство есть формальное априорное условие внешнего опыта и что образующий синтез, посредством которого мы строим в воображении треугольник, совершенно совпадает с тем синтезом, который мы

осуществляем, схватывая явление, чтобы получить из него эмпирическое понятие.

Точно

так же возможность непрерывных величин и даже величин вообще, поскольку все понятия

о них синтетические, никогда не явствует из самих понятий, а становится ясной из них, лишь поскольку они суть формальные условия определения предметов в опыте вообще; да и где же мы могли бы искать предметы, соответствующие понятиям, если не в опыте, посредством которого только и могут быть даны нам предметы? Не предпосылая самого опыта, мы можем познать и характеризовать возможность вещей только в отношении к формальным условиям, при которых в опыте вообще нечто определяется как предмет; в таком случае мы познаем возможность вещей совершенно a priori, но все же лишь в отношении к опыту и внутри его границ.

Постулат познания действительности вещей требует восприятия, стало быть, осознанного

ощущения, если не непосредственно ощущения самого предмета, существование которого

следует познать, то по крайней мере связи его с каким-нибудь действительным восприятием

согласно аналогиям опыта, которые объясняют все реальные связи в опыте вообще.

В одном лишь понятии вещи нельзя найти признак ее существования. Действительно, если

даже понятие столь полное, что имеется абсолютно все для того, чтобы мыслить вещь со

всеми ее внутренними определениями, тем не менее существование не имеет никакого отношения ко всему этому, а связано лишь с тем, дана ли нам такая вещь так, что восприятие ее может во всяком случае предшествовать понятию. В самом деле, если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь возможность его, и только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности.

Однако если вещь находится в связи с некоторыми восприятиями согласно принципам их

эмпирического связывания (согласно аналогиям [опыта]), то существование ее можно познать также и до восприятия ее, стало быть, до некоторой степени a priori. В этом случае

существование вещи все же связано с нашими восприятиями в возможном опыте и мы можем дойти от своих действительных восприятии до вещи через ряд возможных восприятии, руководствуясь упомянутыми аналогиями [опыта]. Так, воспринимая притягиваемые железные опилки, мы познаем существование проникающей все тела магнитной материи, хотя непосредственное восприятие этого вещества для нас из-за устройства наших органов невозможно. В самом деле, по законам чувственности и контексту наших восприятии мы вообще должны были бы натолкнуться в опыте также и

на

непосредственное эмпирическое созерцание этого вещества, если бы наши чувства были тоньше: грубость их вовсе не затрагивает формы возможного опыта вообще. Итак, наше знание о существовании вещей простирается настолько, насколько простирается

восприятие и его результат (Anhang) согласно эмпирическим законам. Если мы не начинаем

с опыта или не следуем по законам эмпирической связи явлений, то мы напрасно претендуем на то, чтобы угадать или познать существование какой бы то ни было вещи. Так как идеализм приводит серьезное возражение против этих правил косвенного доказательства существования, то здесь уместно его опровергнуть.

*

Опровержение идеализма

Идеализм (я имею в виду материальный идеализм) есть теория, провозглашающая существование предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и недоказуемым, или ложным и невозможным. Первый есть проблематический идеализм Декарта, который объявляет несомненно достоверным лишь одно эмпирическое утверждение (assertio), а именно: я существую. Второй есть догматический идеализм Беркли, утверждающего, что пространство вместе со всеми вещами, которым оно присуще

как неотъемлемое условие, само по себе невозможно, и потому объявляющего вещи в пространстве лишь плодом воображения. Догматический идеализм неизбежен, если рассматривать пространство как свойство, присущее вещам самим по себе; в таком случае

оно вместе со всем, чему оно служит условием, есть нелепость. Но основание для такого идеализма разрушено нами в трансцендентальной эстетике. Проблематический идеализм, ничего не утверждающий по этому вопросу, а только считающий нас неспособными

доказать непосредственным опытом существование [чего-либо], кроме нашего собственного существования, разумен и сообразен основательному философскому способу

мышления, которое не допускает никакого окончательного решения до того, как будет найдено достаточное доказательство. Требуемое доказательство должно, следовательно, установить, что у нас относительно внешних вещей есть также опыт, а не одно только воображение', этой цели можно достигнуть не иначе, как доказав, что даже наш внутренний, несомненный для Декарта опыт возможен только при допущении внешнего опыта.

Теорема

Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня.

Доказательство

Я сознаю свое существование как определенное во времени. Всякое определение времени

предполагает существование чего-то постоянного в восприятии. Но это постоянное не может находиться во мне, так как мое существование во времени может быть определено

прежде всего именно этим постоянным. Следовательно, воспринять это постоянное можно

только при помощи вещи вне меня, а не посредством одного лишь представления о вещи вне меня. Значит, определение моего существования во времени возможно только

благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю вне меня. А так как сознание во времени необходимо связано с сознанием возможности этого временного определения, то оно необходимо связано также и с существованием вещей вне меня как условием временного определения; иными словами, сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня.

Примечание 1. Из предыдущего доказательства видно, что оружие (Spiel), употребляемое идеализмом, с еще большим правом может быть обращено против него. Идеализм предполагает, что единственный непосредственный опыт - это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только заключаем о внешних вещах, да и то без достаточной достоверности, как это всегда бывает, когда мы заключаем от данных действий к определенным причинам: ведь причина представлений, которую мы, быть может ложно, приписываем внешним вещам, может находиться в нас самих. Между тем мы доказали

здесь, что внешний опыт непосредствен в собственном смысле слова и что только при его

посредстве возможно если не сознание нашего собственного существования, то все же его

определение во времени, т. е. внутренний опыт. Конечно, представление я существую, будучи выражением сознания, могущего сопутствовать всякому мышлению, есть то, что непосредственно заключает в себе существование субъекта, однако это еще не знание о нем, стало быть, и не эмпирическое знание, т. е. не опыт: к опыту относится кроме мысли о чем-

то существующем еще и созерцание, в данном случае внутреннее созерцание, в отношении

которого, т. е. времени, субъект должен быть определен, а для этого необходимы внешние

предметы, так что, следовательно, сам внутренний опыт возможен только опосредствованно и только при помощи внешнего опыта.

Примечание 2. Этому положению полностью соответствует эмпирическое применение нашей познавательной способности в определении времени. Всякое временное определение мы можем воспринять только через смену во внешних отношениях (движение) к постоянному в пространстве (например, движение солнца по отношению к предметам на

земле); более того, у нас нет даже ничего постоянного, что мы могли бы положить в основание понятия субстанции как созерцание, кроме только материи, и даже эта постоянность не черпается из внешнего опыта, а предполагается a priori как необходимое

условие всякого определения времени, стало быть, и как определение внутреннего чувства

в отношении нашего собственного существования через существование внешних вещей.

Сознание самого себя в представлении о Я вовсе не созерцание, оно есть лишь интеллектуальное представление о самодеятельности мыслящего субъекта. Вот почему

у этого Я нет ни одного предиката созерцания, который, будучи постоянным, мог бы служить

коррелятом для временного определения во внутреннем чувстве, подобно тому как непроницаемость есть коррелят материи как эмпирическое созерцание.

Примечание 3. Из того, что для возможности определенного сознания нас самих требуется

существование внешних предметов, еще не следует, будто всякое наглядное представление

о внешних вещах включает в себе вместе с тем существование их, так как подобное представление может быть лишь действием воображения (в грезах или в случае безумия), но только как воспроизведение прежних внешних восприятия, которые, как показано выше, возможны лишь благодаря действительности внешних предметов. Здесь необходимо было

только доказать, что внутренний опыт вообще возможен не иначе как через внешний опыт

вообще. Представляет ли собой тот или иной предполагаемый опыт не один только плод

воображения - этот вопрос должен решаться согласно отдельным определениям опыта и путем сравнения с критериями всякого действительного опыта.

*

Наконец, третий постулат касается материальной необходимости существования, а не лишь

формальной и логической необходимости связи понятий. Так как существование предметов

чувств нельзя познать совершенно а priori, а можно познать лишь до некоторой степени а priori - по отношению к другому уже данному существованию - и так как даже и в этом случае

мы можем познать только то существование, которое должно находиться где-то в контексте

опыта, к которому как часть принадлежит данное восприятие, - то необходимость существования никогда нельзя познать из понятий: она всегда познается только из связи

с тем, что воспринимается, по общим законам опыта. Но при наличии других данных явлений

можно познать как необходимое только существование действий из данных причин по законам причинности. Следовательно, мы можем познать только необходимость существования состояний вещей, а не необходимость существования самих вещей (субстанций), и то на основании других состояний, данных в восприятии, по эмпирическим

законам причинности. Отсюда следует, что критерий необходимости заключается единственно в законе возможного опыта, который гласит, что все происходящее а priori определено своей причиной в явлении. Поэтому мы познаем в природе только

необходимость действий, причины которых нам даны, и признак необходимости существования не простирается дальше возможного опыта, да и в этой сфере признак необходимости не относится к существованию вещей как субстанций, потому что субстанции никогда нельзя рассматривать как эмпирические действия или как нечто происходящее и возникающее. Следовательно, необходимость касается только отношений

между явлениями по динамическим законам причинности и вытекающей отсюда возможности заключать а priori от какого-нибудь данного существования (причины) к другому существованию (действию). Все, что происходит, гипотетически необходимо-таково основоположение, подчиняющее изменения в мире закону, т. е. правилу, необходимого существования, правилу, без которого не могла бы существовать даже природа. Поэтому положение ничто не происходит по слепому случаю (*in mundo non datur casus*) есть априорный закон природы; и точно так же [положение] необходимость в природе никогда не бывает слепой, а всегда бывает обусловленной, стало быть, понятной

(*non datur fatum*). Оба эти положения суть законы, подчиняющие ход (*Spiel*) изменений природе вещей (как явлений), или, что одно и то же, единству рассудка, лишь в котором они могут принадлежать к опыту как синтетическому единству явлений. Оба эти основоположения динамические. Первое из них есть, собственно, следствие основоположения о причинности (одной из аналогий опыта). Второе принадлежит к основоположениям о модальности, которая присоединяет к причинному определению еще

и понятие необходимости, подчиненное, однако, правилу рассудка. Принцип непрерывности отрицает всякий скачок в ряду явлений (изменений) (*in mundo non datur saltus*), а также всякий пробел или пропасть между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических созерцаний в пространстве (*non datur hiatus*); можно это положение выразить

так: в опыте не может быть ничего, что доказывало бы наличие пустоты (*vacuum*) или допускало бы ее хотя бы только как часть эмпирического синтеза. В самом деле, что касается пустоты, которую можно мыслить себе вне сферы возможного опыта (мира), то

это не подлежит суду одного только рассудка, который решает лишь вопросы, касающиеся

использования данных явлений для эмпирического знания; это задача для идеального разума, выходящего за сферу возможного опыта и желающего судить о том, что окружает

и ограничивает самое эту сферу; потому эта задача должна быть рассмотрена в трансцендентальной диалектике. Приведенные четыре положения (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) легко можно было бы, как и все основоположения трансцендентального происхождения, представить, расположив их сообразно порядку категорий, и указать каждому из них его место, но искушенный уже читатель сделает это сам или легко найдет, чем здесь руководствоваться. Все эти основоположения направлены к тому, чтобы не допускать в эмпирическом синтезе ничего, что могло бы нанести ущерб и вред рассудку и непрерывной связи всех явлений, т. е. единству понятий рассудка. В самом деле, только в рассудке становится возможным

единство опыта, в котором все восприятия должны иметь свое место.

Больше ли область возможного, чем область всего действительного, и больше ли в свою очередь область действительного, чем сумма того, что необходимо, - это вопросы серьезные, требующие синтетического решения, но они подлежат суду только разума,

так

как в них, собственно, заключается следующая [проблема]: все ли вещи как явления

входят

в совокупность и контекст одного-единственного опыта, содержащего в себе всякое данное

восприятие как часть, которая, следовательно, не может быть связана ни с какими другими

явлениями, или же мои восприятия могут принадлежать к более чем одному возможному

опыту (в его общей связи)? Рассудок а priori дает опыту вообще только правила по субъективным и формальным условиям чувственности и апперцепции-правила, без которых опыт невозможен. Однако других форм созерцания (кроме пространства и времени), а также других форм рассудка (кроме дискурсивных форм мышления или познания посредством понятий), если бы даже они и были возможны, мы никаким образом

не в состоянии ни представить себе, ни понять; а если бы нам это и удалось, то такие формы

все же не принадлежали бы к опыту как единственному способу знания, каким нам даются

предметы. Существуют ли другие восприятия, отличные от тех, которые вообще принадлежат к о всему нашему возможному опыту, и возможна ли, следовательно, совершенно другая по содержанию область-этот вопрос рассудок решить не может: он имеет дело только с синтезом того, что дано. Скудость наших обычных умозаключений,

с

помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное

(все предметы опыта) составляет лишь малую часть, вообще бросается резко в глаза. Все действительное возможно; отсюда естественно, по логическим правилам обращения, следует лишь частное суждение: некоторые возможные вещи действительны, и это суждение как будто равнозначно суждению возможно многое такое, что не действительно.

На первый взгляд в самом деле кажется, что количество возможного превышает количество

действительного, так как к возможности должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось

действительное. Однако я не знаю этого прибавления к возможному; ведь то, что должно

было бы быть еще прибавлено к возможному, было бы невозможно. К моему рассудку в дополнение к согласию с формальными условиями опыта может быть прибавлено только

одно, а именно связь с каким-нибудь восприятием; но то, что по эмпирическим законам

связано с восприятием, действительно, хотя оно и не воспринимается непосредственно.

А

из того, что дано, нельзя заключать, будто в непрерывной связи с тем, что дано мне в восприятии, возможен иной ряд явлений, стало быть, более чем один-единственный всеохватывающий опыт, и еще в меньшей степени можно сделать это заключение, если ничего не дано, так как без материала вообще ничего нельзя мыслить. То, что возможно лишь при условиях, которые сами только возможны, возможно не во всех отношениях.

Между тем именно такую возможность во всех отношениях имеет в виду тот, кто ставит вопрос: простирается ли возможность вещей дальше, чем опыт?

Я упомянул об этих вопросах лишь для того, чтобы не оставить пробела в том, что по общему мнению относится к рассудочным понятиям. На самом же деле абсолютная возможность (возможное во всех отношениях) не есть чисто рассудочное понятие и не может иметь какое-либо эмпирическое применение, - это понятие принадлежит одному только разуму, который выходит за пределы всякого возможного эмпирического применения рассудка. Поэтому мы должны были удовольствоваться здесь лишь критическим замечанием, оставив все остальные вопросы неразъясненными до дальнейшего исследования.

Собираясь закончить этот четвертый раздел и вместе с ним всю систему основоположений

чистого рассудка, я должен еще указать, на каком основании я назвал принципы модальности именно постулатами. Этот термин я беру здесь не в том значении, какое

ему

придают некоторые новейшие авторы философских сочинений в противоположность математикам, от которых, собственно, заимствован этот термин; эти авторы полагают,

что

постулировать-значит выдавать некоторое положение за непосредственно достоверное без

обоснования или доказательства; однако если бы мы должны были допустить, что для синтетических суждений, как бы они ни были очевидны, можно требовать безусловного одобрения без дедукции в силу одного лишь авторитета их собственных утверждений, то вся критика рассудка свелась бы на нет; и так как нет недостатка в дерзких притязаниях,

от

которых не отказывается и обыденная вера (которая, однако, не есть ручательство), то

наш

рассудок стал бы доступен всяким фантазиям, не имея возможности отказать в своем одобрении таким утверждениям, которые требуют для себя признания тем же

уверенным

тоном, как и действительные аксиомы, хотя и не имеют никакого права на это. Таким образом, если к понятию вещи а priori синтетически прибавляется какое-то

определение, то

непременно должно быть присоединено если не доказательство, то по крайней мере дедукция правомерности утверждения такого суждения.

Но основоположения о модальности не есть объективно-синтетические положения, так

как

от того, что предикаты возможности, действительности и необходимости что-то

прибавляют к представлению о предмете, понятие, о котором они высказываются, несколько не расширяется. Но так как они тем не менее имеют синтетический характер, то они таковы только субъективно, т. е. к понятию вещи (реального), о котором они вообще

ничего не высказывают, они прибавляют познавательную способность, в которой оно возникает и находится; так что если понятие связано в рассудке лишь с формальными условиями опыта, то его предмет называется возможным; если оно находится в связи с восприятием (с ощущением как материей чувств) и определяется им посредством рассудка, то объект действителен; если понятие определяется связью восприятия согласно понятиям, то предмет называется необходимым. Следовательно, принципы модальности ничего не

говорят о понятии, кроме того лишь, что указывают действие познавательной способности, посредством которого образуется понятие. В математике постулатом называется

практическое положение, не содержащее в себе ничего, кроме синтеза, лишь посредством

которого мы даем себе предмет и составляем его понятие, например с помощью данной линии из данной точки на плоскости описываем круг; такое положение нельзя доказать потому, что оно требует именно того приема, лишь благодаря которому мы составляем понятие о такой фигуре. Таким же образом и с тем же правом мы можем постулировать основоположения о модальности, потому что они вообще не расширяют понятия о вещах, а только показывают, как оно вообще связывается с познавательной способностью.

*

Общее замечание к системе основоположений

В высшей степени примечательно, что по одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможность какой-нибудь вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием, чтобы по нему выяснять объективную реальность чистого рассудочного понятия. Возьмем, например, категории отношения. На основании лишь понятий вовсе нельзя усмотреть, каким образом 1) нечто может существовать только как субъект, а не просто как

определение других вещей, т. е. быть субстанцией, или каким образом 2) благодаря тому, что существует нечто одно, должно существовать нечто другое, иными словами, каким образом нечто вообще может быть причиной, или 3) каким образом, если существует несколько вещей, из существования одной из них может нечто следовать в существовании

остальных, и наоборот, так что имеет место общение между субстанциями. То же самое относится к другим категориям, например каким образом одна вещь может быть однородной со многими другими вещами, т. е. быть величиной, и т. п. Итак, до тех пор пока

нет созерцания, неизвестно, мыслим ли мы посредством категорий какой-нибудь объект и

может ли им вообще быть присущ какой бы то ни было объект; так подтверждается, что сами по себе категории вовсе не знания, а только формы мышления для того, чтобы из данных созерцаний порождать знания. Поэтому -то из одних лишь категорий нельзя построить ни одно синтетическое суждение. Например, [в суждении] во всяком существовании есть субстанция, т. е. нечто такое, что может существовать только как

субъект, а не лишь как предикат, или всякая вещь есть величина и г. д. нет ничего, что могло

бы помочь нам выйти за пределы данного понятия и связать с ним другое понятие. Поэтому

никогда и не удавалось из одних лишь чистых рассудочных понятий доказать синтетическое положение, например положение о том, что все случайно существующее имеет причину. Самое большее, чего можно было достигнуть, - это доказать, что без отношения причинности мы бы вовсе не могли понять существования случайного, т. е. не

могли бы а priori познать с помощью рассудка существование подобной вещи; но из этого

не следует, что отношение причинности есть также условие возможности самих вещей.

Поэтому тот, кто снова обратится к нашему доказательству принципа причинности, заметит, что мы могли доказать его только в отношении объектов возможного опыта: все, что происходит (всякое событие), предполагает причину; и притом мы могли доказать это положение не на основе одних лишь понятий, а только как принцип возможности опыта, стало быть, познания объекта, данного в эмпирическом созерцании. Никто, впрочем, не

станет отрицать, что положение все случайное должно иметь причину для каждого становится очевидным на основании одних лишь понятий; однако при этом понятие случайного берется уже в таком смысле, что оно содержит в себе не категорию модальности

(как нечто такое, небытие чего можно мыслить), а категорию отношения (как нечто такое, что может существовать лишь как следствие чего-то другого), и мы имеем здесь, конечно, тождественное суждение то, что может существовать лишь как следствие, имеет причину.

Действительно, когда нам нужно привести примеры случайного существования, мы всегда

ссылаемся на изменения, а не на одну лишь возможность мыслить противоположное.

Изменение же есть событие, которое, как таковое, возможно только благодаря причине и

небытие которого, следовательно, само по себе возможно; так мы познаем случайность из

того, что нечто может существовать только как действие причины; поэтому если вещь признается случайной, то утверждение, что она имеет причину, есть аналитическое суждение.

Но еще более примечательно то, что мы, дабы понять возможность вещи согласно категориям и, следовательно, доказать объективную реальность категорий, нуждаемся не

просто в созерцаниях, а именно во внешних созерцаниях. Если, например, мы возьмем чистые понятия отношения, то мы найдем: 1) что, когда мы желаем дать соответственно понятию субстанции нечто постоянное в созерцании (и тем самым доказать объективную

реальность этого понятия), нам требуется созерцание в пространстве (материи), потому что

лишь пространство определено постоянно, тогда как время и, стало быть, все, что находится

во внутреннем чувстве, постоянно течет; 2) дабы представить изменение как созерцание, соответствующее понятию причинности, мы должны взять для примера движение как

изменение в пространстве, более того, только таким путем мы можем сделать для себя наглядными изменения, возможность которых не может быть понята никаким чистым рассудком. Изменение есть соединение противоречаще -противоположных определений

в существовании одной и той же вещи. Каким образом из данного состояния следует противоположное ему состояние той же самой вещи -это разум не только не может объяснить без примера, но не может даже понять без созерцания; таким созерцанием служит созерцание движения точки в пространстве, лишь пребывание которой в различных

местах (как следствие противоположных определений) делает для нас наглядным изменение; ведь для того чтобы сделать мыслимыми для себя внутренние изменения,

мы должны образно представлять себе время как форму внутреннего чувства посредством некоторой линии, а внутреннее изменение - посредством проведения этой линии (посредством движения) и, стало быть, последовательное существование нас самих в различных состояниях-посредством внешнего созерцания; истинная причина этого заключается в том, что даже для того, чтобы всякое изменение было воспринято как изменение, оно предполагает нечто постоянное в созерцании, а во внутреннем чувстве никакого постоянного созерцания нет. -Наконец, категоршо общения, если иметь в виду

ее возможность, нельзя понять одним лишь разумом, и, следовательно, объективную реальность этого понятия нельзя усмотреть без созерцания, а именно без внешнего созерцания в пространстве. В самом деле, как мыслить себе возможность того, что если существует несколько субстанций, из существования одной из них может следовать нечто

в существовании других (как действие), и наоборот, стало быть, так как в одной из них существует нечто, то и в других должно существовать нечто такое, что не может быть понято из одного лишь их существования? Ведь именно это требуется для общения, а

между тем оно совершенно непонятно в вещах, которые, обладая субстанцией, полностью изолированы друг от друга. Именно поэтому Лейбниц, приписывая общение субстанциям

мира только так, как их мыслит один лишь рассудок, был вынужден прибегнуть к божеству

как посреднику, так как из одного лишь существования субстанций ему совершенно правильно казалось непонятным общение между ними. Однако мы вполне можем сделать

понятной для себя возможность общения (между субстанциями как явлениями), если представим их себе в пространстве, следовательно, во внешнем созерцании. В самом деле, пространство уже а priori содержит в себе формальные внешние отношения как

условия

возможности реальных отношений (действия и противодействия, стало быть, общения).-

Точно так же нетрудно доказать, что возможность вещей как величин и, следовательно, объективная реальность категории количества также может быть показана только во внешнем созерцании и только при его помощи может быть затем применена и к внутреннему чувству. Однако во избежание многословия я должен предоставить самому читателю найти примеры, подтверждающие это.

Все это замечание очень важно не только потому, что подтверждает изложенное выше опровержение идеализма, но и еще в большей степени потому, что, когда пойдет речь о самопознании из одного лишь внутреннего сознания и об определении нашей природы без

помощи внешних эмпирических созерцаний, они укажут нам границы возможности такого познания.

Последний вывод из всего этого раздела, следовательно, таков: все основоположения чистого рассудка суть не более как априорные принципы возможности опыта и только к опыту относятся также и все априорные синтетические положения; более того, сама возможность их основывается целиком на этом отношении [к опыту].

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО УЧЕНИЯ О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ (АНАЛИТИКИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ) ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena* Мы теперь не только прошли всю область чистого рассудка и внимательно рассмотрели каждую часть ее, но также измерили ее и определили в ней место каждой вещи. Но эта область есть остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Она есть царство истины (прелестное название), окруженное обширным и бушующим океаном, ЭТИМ

средоточием иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, НО

которые он тем не менее никак не может довести до конца. Прежде чем отважиться пуститься в это море, чтобы исследовать его по всем широтам и узнать, можно ли найти что-нибудь в них, полезно еще раз взглянуть на карту страны, которую мы собираемся покинуть, и задать прежде всего вопрос, нельзя ли удовольствоваться тем, что в ней есть, или нельзя ли нам в силу необходимости удовольствоваться ею, если нигде, кроме нее, нет

почвы, на которой мы могли бы обосноваться; и еще нам нужно узнать, по какому праву владеем мы этой землей и можем ли считать себя гарантированными от всяких враждебных

притязаний. Хотя в аналитике мы уже с достаточной полнотой ответили на эти вопросы, все же краткий обзор ее результатов может укрепить наше убеждение, соединяя все моменты аналитики в одном пункте.

Мы видели, что все, что рассудок черпает из самого себя без заимствований и из опыта, имеется, однако, у него не для какой иной цели, кроме применения в опыте.

Основоположения чистого рассудка, и a priori конститутивные (каковы математические

основоположения), и чисто регулятивные (каковы динамические основоположения), содержат в себе только как бы чистую схему для возможного опыта; в самом деле, опыт получает единство только от того синтетического единства, которое рассудок первоначально и самопроизвольно сообщает синтезу воображения в отношении к апперцепции и с которым явления как данные для возможного знания должны уже a priori находиться в связи и согласии. Однако, хотя эти правила рассудка не только истинны a priori, но и заключают в себе источник всякой истины, т. е. в соответствии наших знаний объектам, благодаря чему они содержат в себе основание возможности опыта как совокупности всего знания, в котором объекты могут быть нам даны, тем не менее нам кажется недостаточным услышать только то, что истинно, - нам надо услышать и то, что мы стремимся узнать. Поэтому если с помощью такого критического исследования мы узнаем не более того, что мы узнали бы и так, без утонченных изысканий, путем одного лишь эмпирического применения рассудка, то нам кажется, что выводы, извлекаемые из этого исследования, не окупают затраченных сил. Правда, на это можно ответить, что ничто так не вредит расширению наших знаний, как нескромное желание знать приносимую ими пользу еще до исследования и даже до того, как можно себе составить хоть какое-нибудь понятие об этой пользе, если бы даже она стояла у нас перед глазами. Есть, впрочем, одна полезная сторона таких трансцендентальных исследований, которая даже самому тупому и неповоротливому ученику может стать понятной и важной. Она состоит в следующем: рассудок, занятый липа своим эмпирическим применением и не размышляющий об источниках своего собственного знания, может, правда, делать большие успехи, но одного он не в состоянии выполнить, а именно определить самому себе границы своего применения и узнать, что находится внутри или вне всей его сферы, так как для этого [знания] требуются именно такие глубокие исследования, как наши. Но если он не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих правах и в своем достоянии и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях. Итак, утверждение, что рассудок может все свои априорные основоположения и даже понятия применять только эмпирически и никогда не трансцендентально, может привести к важным выводам, если оно твердо усвоено. Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам вообще и самим по себе, а эмпирическое - только к явлениям, т. е. к предметам возможного опыта. Что всегда возможно только

эмпирическое применение понятий-это видно из следующего. Для всякого понятия требуется, во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать ему предмет, к которому оно относилось бы. Без предмета оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания, хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных. Но предмет может быть

дан понятию не иначе как в созерцании, и, хотя чистое созерцание возможно а priori до предмета, тем не менее и оно может получить свой предмет, стало быть, объективную значимость только посредством эмпирического созерцания, составляя лишь его форму. Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя бы они и были вполне возможны а priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. к данным для возможного опыта. Без этого [условия] они не имеют никакой объективной значимости и суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями. В качестве примера возьмем лишь понятия математики, и прежде всего в ее чистых созерцаниях: пространство имеет три измерения, между двумя точками можно провести только одну прямую линию и т. п. Хотя все эти основоположения и представление о предмете, которым занимается эта наука, порождаются в душе совершенно а priori, тем не

менее они не имели бы никакого смысла, если бы мы не могли каждый раз показать их значение на явлениях (эмпирических предметах). Вот почему необходимо сделать чувственным (sinnlich) всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным

(ohne Sinn), т. е. лишенным значения. Математика выполняет это требование, конструируя

фигуру, которая есть явление, предлежащее нашим чувствам (хотя и созданное а priori).

В этой науке понятие количества ищет смысл и опору в числе, а число -в показываемых нам

пальцах, костяшках счетов или палочках и точках. Это понятие вместе с синтетическими

основоположениями или формулами, вытекающими из него, всегда остается созданным а priori, но применение их и отношение к возможным (angebliche) предметам можно найти в конце концов только в опыте, возможность которого (что касается формы) а priori содержится в них.

Так же обстоит дело со всеми категориями и вытекающими из них основоположениями. Это видно из того, что даже ни одной из них мы не можем дать реальную дефиницию, т. е.

выяснить возможность ее объекта, не принимая во внимание условий чувственности, т. е.

формы явлений; следовательно, категории должны быть ограничены областью явлений как

своим единственным предметом, потому что без этого условия они теряют всякое значение, т. е. отпадает отношение к объекту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, какая, собственно, вещь мыслится под таким понятием.

Понятию величины вообще можно дать только такую примерно дефиницию: величина
есть
определение вещи, благодаря которому мы можем мыслить, сколько раз в вещи дана
единица. Однако это "сколько раз" основывается на последовательном повторении,
стало
быть, на времени и синтезе (однородного) в нем. Реальность в противоположность
отрицанию можно определить, если мыслить себе какое-то время (как совокупность
всего

бытия), которое или наполнено чем-то, или пусто. Если отвлечься от постоянности (от существования во всякое время), то для понятия субстанции не останется ничего, кроме логического представления о субъекте, которое я пытаюсь сделать реальным, представляя себе нечто такое, что может существовать только как субъект (не будучи ни для чего предикатом). Однако в таком случае я не только не знаю условий, при которых это логическое преимущество относится к любой вещи, но и не в состоянии ничего больше сделать и извлечь отсюда какие-либо выводы, так как этим нельзя определить объект для применения этого понятия, и я не знаю поэтому, имеет ли оно какое-нибудь значение. Точно так же относительно понятия причины (если отвлечься от времени, в котором нечто следует за чем-то другим согласно правилу) я нахожу в чистой категории только то, что причина есть нечто такое, из чего можно заключить к существованию чего-то другого; однако это не дает возможности отличить причину от действия, более того, так как возможность заключения от одного существования к другому предполагает условия, о которых я ничего не знаю, то и никакого определения того, каким образом понятие причины соответствует объекту, найти нельзя. Так называемое основоположение все случайное имеет причину выступает, правда, с большой важностью, как если бы оно обладало собственным достоинством. Однако если на вопрос, что такое случайное, вы мне отвечаете, что случайное -это все то, небытие чего возможно, то я хотел бы знать, по какому признаку вы узнаете об этой возможности небытия, если вы не представляете себе в ряду явлений последовательности и в этой последовательности-существования, которое следует за небытием (или наоборот), т. е. если вы не представляете себе смены; в самом деле, указание на то, что небытие вещи не противоречит само себе, было бы беспомощной ссылкой на логическое условие, необходимое, правда, для понятия, но далеко не достаточное для реальной возможности; подобным образом я могу устранить мысленно всякую существующую субстанцию, не вступая в противоречие с самим собой, однако из этого никак нельзя заключать к объективной случайности ее существования, т. е. к возможности ее небытия самого по себе. Что касается понятия общения, то нетрудно заметить, что так как чистые категории субстанции и причинности не допускают никакой дефиниции, определяющей объект, то точно так же нельзя дать дефиниции взаимной причинности в отношении субстанций друг к другу (*commercium*). Возможность, существование и необходимость нельзя определить иначе как через очевидную тавтологию, если задаться целью почерпнуть их дефиницию из чистого рассудка. В самом деле, бесплодная попытка подменить логическую возможность понятия (поскольку понятие не противоречит само себе) трансцендентальной возможностью вещей (поскольку понятию соответствует предмет) может обмануть и удовлетворить разве только неискушенного человека.

Отсюда бесспорно вытекает, что чистые рассудочные понятия могут иметь только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение и что основоположения чистого рассудка можно относить к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта, но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще (безотносительно к тому, как мы их можем созерцать).

Таким образом, трансцендентальная аналитика приводит к следующему важному выводу: единственное, что рассудок может делать а priori, - это антиципировать форму возможного

опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть

даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и

гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать априорные синтетические знания

о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка.

Мышление есть действие, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к предмету.

Если способ этого созерцания никаким образом не дан, то предмет остается чисто трансцендентальным и рассудочное понятие имеет только трансцендентальное применение, а именно содержит в себе единство мышления, направленного на многообразное вообще. Следовательно, чистая категория, в которой отвлекаются от всех условий чувственного созерцания - а иные созерцания для нас невозможны, - не определяет

ни одного объекта, а выражает лишь мышление, направленное на объект вообще согласно

различным модусам. Для применения понятия нужна еще функция способности суждения, на основании которой предмет подводится под понятие, стало быть, нужно еще иметь по

крайней мере формальное условие, при котором нечто может быть дано в созерцании. Если

это условие-способность суждения (схема)-отсутствует, то такое подведение не может состояться, так как нам ничего не дано, что могло бы быть подведено под понятие.

Следовательно, чисто трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не

есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета. Отсюда следует, что чистых категорий недостаточно также

и для [построения] априорных синтетических основоположений и что основоположения чистого рассудка имеют только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное

применение, а за пределами возможного опыта вообще не может быть никаких априорных

синтетических основоположений. Поэтому уместно выразить эту мысль так: чистые

категории, без формальных условий чувственности, имеют только трансцендентальное значение, но не имеют никакого трансцендентального применения, потому что такое применение само по себе невозможно, так как чистым категориям недостает условий, необходимых для применения (в суждениях), а именно формальных условий подведения какого-нибудь возможного (*angeblichen*) предмета под эти понятия. Следовательно, так как

эти понятия (взятые лишь как чистые категории) не должны иметь эмпирического и не могут иметь трансцендентального применения, то они вообще не имеют никакого применения, если их обособить от всякой чувственности, иными словами, их нельзя применить ни к какому возможному (*angeblichen*) предмету. Строго говоря, категории суть

лишь чистые формы применения рассудка в отношении предметов вообще и мышления, хотя посредством одних лишь категорий нельзя ни мыслить, ни определить какой бы то ни было объект.

Здесь в основе лежит иллюзия, которой очень трудно избежать. По своему происхождению

категории не зависят от чувственности в отличие от форм созерцания, пространства и времени; поэтому нам кажется, что категории допускают применение, выходящее за пределы всех предметов чувств. Но с другой стороны, они суть не более как формы мышления, содержащие в себе лишь логическую способность а priori объединять в одно сознание многообразное, данное в созерцании, и поэтому если отнять у них единственно

возможный для нас способ созерцания, то они могут иметь еще меньше значения, чем чистые чувственные формы, посредством которых по крайней мере дается объект, между

тем как свойственный нашему рассудку способ связывания многообразного не имеет никакого значения, если к нему не присоединяется то созерцание, в котором многообразное

только и может быть нам дано. Тем не менее когда мы те или иные предметы как явления

называем чувственно воспринимаемыми объектами (*Sinnenwesen, Phaenomena*), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем

понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам или те же самые объекты

с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие

возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами

(*Verstandeswesen, Noumena*). Отсюда возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значение в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их

познания?

Однако уже с самого начала мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных ошибок. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о предмете самом по себе и потому воображает, что может образовать также

понятия о подобном предмете, а так как рассудок не доставляет иных понятий, кроме категорий, то предмет сам по себе необходимо мыслить по крайней мере при помощи этих

чистых рассудочных понятий; но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно неопределенное понятие умопостигаемого объекта как некоторого нечто вообще, находящегося вне нашей чувственности, за определенное понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка.

Если под ноуменом мы разумеем вещь, поскольку она не есть объект нашего чувственного

созерцания, так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет негативный смысл. Если же под ноуменом мы разумеем объект нечувственного созерцания, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы положительный смысл.

Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, т. е.

о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания, стало быть, не просто как явления, а как вещи сами по себе, причем, однако, он понимает, что при таком обособлении [вещей от чувственности] он не может применять к ним свои категории, так как категории имеют значение только в отношении к единству созерцаний в

пространстве и времени и потому могут а priori определять это единство посредством общих связующих понятий лишь благодаря тому, что пространство и время только идеальны. Где не может быть этого временного единства, стало быть, у ноуменов, там категории не только нельзя применить, но они теряют всякое значение, так как в этом случае нельзя усмотреть даже самую возможность вещей, которые должны соответствовать

категориям. В подтверждение этого мне достаточно лишь сослаться на общее замечание, сделанное мной в самом начале предыдущей главы. Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда ее

нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи.

Следовательно, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым

не как явления, то мы должны были бы положить в основу [такого познания] не чувственное, а иное созерцание, и тогда предмет был бы ноуменом в положительном смысле. Но так как подобный способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, безусловно лежит вне нашей познавательной способности, то и применение категорий

никак не может выйти за пределы предметов опыта, и, хотя чувственно

воспринимаемым

объектам несомненно соответствуют умопостигаемые объекты, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее

наши

рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи. Следовательно, то, что мы называли ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в негативном смысле. Если из эмпирического познания устранить всякое мышление (посредством категорий),

то

не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, так как посредством

одних

лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что это аффицирование чувственности происходит во мне, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Если же я устраню [из мышления] всякое созерцание, то у меня все же останется еще форма мышления, т. е. способ определения предмета для многообразного [содержания] возможного созерцания. Поэтому

категории в

этом смысле простираются дальше [сферы] чувственного созерцания, так как они

мыслят

объекты вообще, не обращая внимания на особый вид (чувственности), каким они могут быть даны. Но этим категории не определяют более широкой области предметов, так

как

допустить, что такие предметы могут быть даны, можно не иначе, как предположив возможность созерцания, отличного от чувственного, но на это мы не имеем никакого права.

Я называю проблематическим понятие, которое не содержит в себе никакого противоречия

и находится в связи с другими знаниями как ограничение данных понятий, но объективную

реальность которого никоим образом нельзя познать. Понятие ноумена, т. е. вещи, которую

следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь, существующую саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка), не включает в себе никакого противоречия, так как о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей самих по себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все

остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится

рассудком). Но в конце концов все же возможность таких ноуменов усмотреть нельзя и вне

сферы явлений все остается (для нас) пустым, иными словами, мы имеем рассудок, проблематически простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и

мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности, а рассудок можно

было бы применять асерторически за ее пределами. Следовательно, понятие ноумена есть

только демаркационное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и

потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее.

Поэтому деление предметов на феномены и ноумены, а мира-на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый недопустимо в положительном смысле, хотя понятия

и допускают деление на чувственные и интеллектуальные понятия, ибо последние не имеют

никаких соответствующих им предметов, и потому их нельзя выдавать за объективно значимые. Если отвлечься от чувств, то нельзя понять, каким образом наши категории (которые [в таком случае] остались бы единственными понятиями для ноуменов) имеют еще какое-то значение, так как для соотнесения их с каким-нибудь предметом требуется кроме единства мышления еще кое-что, а именно чтобы было еще дано возможное созерцание, к которому их можно было бы применить. Тем не менее понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым, но и необходимым как понятие, указывающее пределы чувственности. Но в таком случае оно не

есть особый умопостигаемый предмет для нашего рассудка; такой рассудок, которому принадлежал бы умопостигаемый предмет, сам представляет собой проблему, состоящую

в том, чтобы познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании, о возможности же такого познания мы не в силах

составить себе ни малейшего представления. Таким путем наш рассудок приобретает негативное расширение, т. е., называя вещи сами по себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим

ее. Но вместе с тем он тотчас же ставит границы и самому себе, признавая, что не может

познать вещи сами по себе посредством категорий, стало быть, может мыслить их только

как неизвестное нечто.

Впрочем, в сочинениях новейших писателей встречается совершенно иное употребление

терминов *mundus sensibilis* и *intelligibilis*, полностью отличающееся от смысла, придаваемого им древними. Этот новый смысл не включает в себе, конечно, никаких трудностей, но и не ведет ни к чему, кроме пустословия. Согласно этому новому смыслу терминов, некоторые склонны называть совокупность явлений, поскольку она

созерцается, чувственным миром, а поскольку связь между ними мыслится по общим законам рассудка

-рассудочным миром. В этом смысле теоретическая астрономия, описывающая лишь наблюдения над звездным небом, давала бы представление о чувственно воспринимаемом

мире, а умозрительная астрономия (объясняющая звездное небо, например, по коперниковской системе мира или по законам тяготения Ньютона) - об умопостигаемом.

Но такое извращение смысла слов есть лишь софистическая уловка, имеющая целью уклониться от трудного вопроса, изменив его смысл и придав ему удобное для себя значение. Конечно, рассудок и разум можно применять для [познания] явлений, но вопрос

в том, имеют ли они еще какое-нибудь применение в том случае, если предмет не есть явление (Noumenon), и это именно и подразумевается, если предмет сам по себе мыслится

как чисто умопостигаемый, т. е. как данный только рассудку, а не чувствам. Вопрос, следовательно, в том, возможно ли кроме указанного выше эмпирического применения

рассудка
(каково
даже
ньютоновское
представление
о
мироздании)
еще

трансцендентальное применение его, имеющее своим предметом ноумены; на этот вопрос

мы ответили отрицательно.

Поэтому если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, как они являются, а рассудок - как они есть, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а только в эмпирическом значении, а именно [так], как они должны

быть представляемы в непрерывной связи явлений в качестве предметов опыта, а не так, как они, быть может, существуют вне отношения к возможному опыту и, следовательно, к чувствам вообще, стало быть, как предметы чистого рассудка. Это последнее всегда останется для нас неизвестным до такой степени, что мы не узнаем даже, возможно ли всюду такое трансцендентальное (необыкновенное) познание, по крайней мере как знание, подчиненное нашим обыкновенным категориям. Только в связи друг с другом наш рассудок

и наша чувственность могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем

созерцания без понятий или понятия без созерцаний; и в первом и во втором случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким определенным предметом.

Если кто-либо после всех этих разъяснений все еще не решается отказаться от чисто

трансцендентального применения категории, то пусть он сделает попытку построить из них

какое-нибудь синтетическое утверждение. В самом деле, аналитическое утверждение не двигает рассудок вперед, и так как рассудок имеет дело лишь с тем, что уже мыслится в понятии, то он оставляет нерешенным вопрос, имеет ли это понятие само по себе отношение к предметам, или же оно обозначает только единство мышления вообще (совершенно отвлеченное от того способа, каким предмет может быть дан); ему достаточно

знать лишь то, что содержится в его понятии, а вопрос, к чему само понятие может относиться, не интересует его. Рассудок мог бы попытаться сделать это при помощи синтетического и якобы трансцендентального основоположения, как, например, все, что

есть, существует как субстанция или как присущее субстанции определение, все случайное

существует как действие чего-то другого, а именно причины и т. п. Спрашивается, откуда

рассудок может взять эти синтетические положения, если [содержащиеся в них] понятия

должны относиться не к возможному опыту, а к вещам самим по себе (Noumena)? Где здесь

то третье, что требуется всегда для синтетического положения, чтобы связать в нем друг с

другом понятия, логически (аналитически) совершенно чуждые друг другу? Доказать такое

положение, тем более обосновать возможность такого чистого утверждения можно не иначе, как принимая во внимание эмпирическое применение рассудка, т. е. совершенно отказываясь от чистых суждений, свободных от чувственности. Таким образом, понятие чистых, лишь умом постигаемых предметов совершенно свободно от всяких принципов своего применения, так как мы не можем изобрести себе способ, каким они должны были

бы быть даны, и проблематическая мысль, оставляющая все же для них место открытым, служит подобно пустому пространству лишь для ограничения эмпирических основоположений, но не содержит в себе и не указывает никакого иного объекта знания вне

сферы эмпирических основоположений.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О б а м ф и б о л и и р е ф л е к т и в н ы х п о н я т и й , п р о и с х о д я щ е й о т с м е ш е н и я эмпирического

применения рассудка с трансцендентальным

Рефлексия (reflexio) не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от

них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание

отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только

благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено. До всякого дальнейшего обращения со своими представлениями мы должны решить вопрос: какой

познавательной способности они все вместе принадлежат? кто связывает или сравнивает их

-рассудок или чувственность? Нередко мы принимаем суждения по привычке или связываем их под влиянием своих склонностей; но так как этому не предшествует никакая

рефлексия или по крайней мере она не следует за ним с целью критики, то считается, что

такие суждения имеют свой источник в рассудке. Не все суждения нуждаются в исследовании, т. е. в направлении внимания на основания [их] истинности: если они непосредственно достоверны, как, например, [суждение] между двумя точками можно провести только одну прямую линию, то нельзя привести никакого более очевидного признака истинности их, чем тот, который они сами выражают. Но все суждения и даже

сравнения нуждаются в рефлексии, т. е. в различении той познавательной способности, к

которой принадлежат данные понятия. Действие, которым я связываю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и которым я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому

рассудку или к чувственному созерцанию, я называю трансцендентальной рефлексией. Отношения, однако, в которых понятия могут находиться друг к другу при том или ином состоянии души, суть отношения тождества и различия, согласия и противоречия, внутреннего и внешнего, наконец, определяемого и определения (материи и формы).

Правильное определение этого отношения зависит от того, в какой познавательной способности они субъективно относятся друг к другу: в чувственности или в рассудке; ведь

различие между чувственностью и рассудком влечет за собой глубокие различия в том способе, каким следует мыслить эти понятия.

Прежде чем составить объективное суждение, мы сравниваем [содержащиеся в нем] понятия, чтобы установить тождество (многих представлений, подчиненных одному понятию) для построения общих или различие для построения частных суждений или

же чтобы установить согласие или противоречие между ними, откуда возникают утвердительные или отрицательные суждения и т. п. Ввиду этого следовало бы, по-видимому, называть приведенные понятия сравнительными понятиями (*conceptus comparationis*). В том случае, когда речь идет не о логической форме, а о содержании

понятий, т. е. о том, тождественны или различны, согласны или противоречивы сами вещи, вещи могут иметь двойное отношение к нашей познавательной способности, а именно к

чувственности и к рассудку, и от того, к какой познавательной способности принадлежат

понятия, зависит способ, каким они относятся друг к другу. Отсюда следует, что только

трансцендентальная рефлексия, т. е. отношение данных представлений к той или к другой

познавательной способности, может определить отношение их друг к другу, и тождество

или различие вещей, их согласие или противоречие между ними и т. п. усматриваются не

прямо из самих понятий одним лишь сравнением их (*comparatio*), а прежде всего различением способа познания, к которому они принадлежат, посредством трансцендентальной рефлексии. Поэтому можно было бы сказать, что логическая рефлексия есть простое сравнение, так как при ней совершенно отвлекаются от познавательной способности, к которой принадлежат данные представления, и, стало быть, их следует рассматривать-по их положению в душе-как однородные, между тем как трансцендентальная рефлексия (направленная на самые предметы) содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом; следовательно, существует глубокое различие между трансцендентальной и логической рефлексией, так как познавательная способность, к которой они принадлежат, не одна и та же. Эта трансцендентальная рефлексия обязательна для всякого, кто желает *a priori* судить о вещах.

Мы займемся теперь ею и надеемся с ее помощью внести немало ясности в определение истинного занятия рассудка.

1. Тождество и различие. Если предмет показан нам несколько раз, но всегда с одними

и теми же внутренними определениями (*qualitas et quantitas*), то как предмет чистого рассудка

он всегда один и тот же и он есть только одна вещь (*numerica identitas*), а не много вещей; если же предмет есть явление, то сравнением понятий вопрос не решается: как бы ни были

одинаковы понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же

время составляет достаточное основание для численного различия самого предмета (чувств). Так, можно совершенно отвлечься от всех внутренних различий (по качеству и количеству) между двумя каплями воды, но если мы в одно и то же время созерцаем их

в различных местах пространства, то этого достаточно, чтобы считать их численно различными. Лейбниц принимал явления за вещи сами по себе, стало быть, за умопостигаемое (*intelligibilia*), т. е. за предметы чистого рассудка (хотя из-за неясности представлений о них он называл их феноменами), и в таком случае, конечно, нельзя было

опровергнуть его принцип тождества неразличимого (*principium identitatis indiscernibilium*); но явления суть предметы чувственности, и к ним возможно только эмпирическое, а не

чистое применение рассудка; поэтому уже само пространство как условие внешних явлений

указывает на множественность и численное различие. В самом деле, часть пространства, хотя бы и совершенно подобная и равная другой части, тем не менее

находится вне ее; уже

в силу одного этого одна часть пространства отличается от другой, присоединяющейся к ней для того, чтобы образовать большее пространство; то же самое относится поэтому и ко всем вещам, находящимся одновременно в различных местах пространства, как бы они в других отношениях ни были подобны и равны друг другу.

2. Согласие и противоречие. Если реальность представляется только посредством чистого рассудка (*realitas noumenon*), то немислимо противоречие между реальностями, т. е. такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга, так что 3 минус 3 было бы равно. Наоборот, реальности в явлении (*realitas phaenomenon*) могут противоречить друг другу, и, будучи соединены в одном субъекте, одна реальность может полностью или отчасти уничтожить следствия другой, как, например, в том случае, когда две движущие силы, расположенные на одной прямой, действуют на одну и ту же точку в противоположных направлениях или когда страдание уравнивается наслаждением.

3. Внутреннее и внешнее. В предмете чистого рассудка внутренним бывает только то, что не имеет никакого отношения (по своему существованию) ко всему отличному от него. Внутренние же определения субстанции, являющейся [нам] в пространстве (*substantia phaenomenon*), суть не что иное, как отношения, и сама такая субстанция целиком есть совокупность одних лишь отношений. Субстанцию в пространстве мы познаем только по силам, которые действуют в нем, или привлекая к себе другие [силы] (притяжение), или противодействуя их проникновению в него (отталкивание и непроницаемость); других свойств, которые составляли бы понятие субстанции, являющейся [нам] в пространстве

и называемой материей, мы не знаем. Напротив, как объект чистого рассудка всякая субстанция должна иметь внутренние определения и силы, направленные на внутреннюю реальность. Но какие же иные внутренние акциденции могу я мыслить, кроме тех, которые доставляет мне мое внутреннее чувство, а именно кроме самого мышления или чего-то аналогичного ему? Поэтому-то Лейбниц считал все субстанции простыми, наделенными

способностью представления субъектами, одним словом, монадами, так как он принимал их за ноумены, не исключая и составных частей материи, у которых он мысленно отнял все, что может означать внешние отношения, стало быть, также и сложение.

4. Материя и форма. Эти два понятия лежат в основе всякой другой рефлексии, до такой степени они неразрывно связаны со всяким применением рассудка. Первое из них означает определяемое вообще, а второе-его определение (и то и другое в трансцендентальном

смысле, так как мы отвлекаемся от всяких различий в том, что дано, и в том способе, каким

оно определяется). Прежде логики называли общее материей, а видовое различие-формой.

Во всяком суждении можно назвать данные понятия логической материей (для суждения), а отношение между ними (посредством связки)-формой суждения. В о всякой сущности

составные части ее (essentialia) образуют материю, а способ, каким они соединены в вещи, - сущностную форму. Точно так же безграничная реальность вещей вообще рассматривалась как материя всякой возможности, а ее ограничение (отрицание)-как форма, которой одна вещь отличается от других согласно трансцендентальный понятиям.

Рассудок прежде всего требует, чтобы нечто было дано (по крайней мере в понятии), дабы

иметь возможность каким-нибудь образом определить его. Поэтому в понятии чистого рассудка материя предшествует форме, и ввиду этого Лейбниц признавал сначала вещи (монады) и внутри их способность представления, чтобы затем на этом основать внешнее

отношение между вещами и взаимодействие (Gemeinschaft) между их состояниями (а именно представлениями). Поэтому [в его учении] пространство и время были возможны

как основания и следствия: пространство - благодаря взаимоотношению между субстанциями, время-благодаря взаимосвязи определений этих субстанций. Так и должно

было бы быть на самом деле, если бы чистый рассудок мог непосредственно быть соотнесен

с предметами и если бы пространство и время были определениями вещей самих по себе.

Но если пространство и время суть только чувственные созерцания, в которых мы определяем все предметы исключительно лишь как явления, то форма созерцания (как субъективное свойство чувственности) предшествует всякой материи (ощущениям), стало

быть, пространство и время предшествуют всем явлениям и всем данным опыта, вернее, только они и делают их возможными. Философ-интеллектуалист не мог допустить, чтобы форма предшествовала самим вещам и определяла их возможность, и со своей точки зрения

он был прав, поскольку он считал, что мы созерцаем вещи так, как они существуют (хотя и посредством неясного представления). Но так как чувственное созерцание есть совершенно

особое субъективное условие, которое a priori лежит в основе всякого восприятия, а форма

его первоначальна, то эта форма дана сама по себе, и материя (или сами являющиеся вещи) не только не должна была бы лежать в основе (как мы должны были бы утверждать, если

бы судили согласно одним лишь понятиям), но даже, наоборот, возможность ее предполагает данным формальное созерцание (пространство и время).

Примечание к амфиболии рефлексивных понятий

Да будет позволено мне называть место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или

в чистом рассудке, трансцендентальным. Соответственно этому определение места, присущего всякому понятию в зависимости от его применения, и указания, как по правилам определить место всякого понятия, следовало бы называть трансцендентальной топикой; это учение надежно предохраняло бы от всяких уловок чистого рассудка и возникающих

отсюда заблуждений, так как оно всегда различало бы, к какой познавательной способности

принадлежат, собственно, понятия. Всякое понятие и всякую рубрику, под которую подходит много знаний, можно называть логическим местом. На этом основывается логическая топика Аристотеля, которой могли пользоваться школьные учителя и ораторы, чтобы в той или иной части мышления найти все наиболее подходящее для обсуждаемого

ими предмета и умствовать по поводу его с некоторой видимостью основательности или

многословно болтать.

Трансцендентальная же топика содержит не более чем четыре приведенные рубрики всякого сравнения и различения, отличающиеся от категорий тем, что они показывают не

предмет согласно тому, что составляет его понятие (величина, реальность), а только сравнение представлений, предшествующее понятию о вещах. Но это сравнение требует прежде всего рефлексии, т. е. определения того места, куда следует отнести сравниваемые

представления вещей: мыслятся ли они чистым рассудком или даны в явлении чувственностью.

Логически понятия могут сравниваться без рассмотрения того, куда относятся их объекты, ноумены ли они для рассудка или феномены для чувственности. Но если мы хотим приступить с этими понятиями к предметам, то нам прежде всего необходима трансцендентальная рефлексия, [чтобы определить], объектами какой познавательной способности должны быть эти предметы-чистого ли рассудка или чувственности. Без этой

рефлексии применение понятий слишком ненадежно и приводит к мнимым синтетическим

основоположениям, которые критический разум не может признать и которые основываются исключительно на трансцендентальной амфиболии, т. е. смешении объекта

чистого рассудка с явлением.

Не имея такой трансцендентальной топики и потому обманутый амфиболией рефлексивных понятий, знаменитый Лейбниц построил интеллектуальную систему мира

или, вернее, вообразил, будто познал внутренние свойства вещей, сравнив все предметы

только с рассудком и отвлеченными формальными понятиями своего мышления. Наша таблица рефлексивных понятий дает нам то неожиданное преимущество, что вскрывает отличительные черты его учения во всех его частях и вместе с тем главное основание этого

своеобразного способа мышления, покоящегося исключительно на недоразумении. Лейбниц сравнивал все вещи друг с другом только посредством понятий и, естественно, не

нашел никаких различий между ними, кроме тех, на основании которых рассудок отличает

свои чистые понятия друг от друга. Условия чувственного созерцания, заключающиеся в себе

свои собственные различия, он не считал первоначальными, так как чувственность была для него лишь способом неясного представления, а не особым источником представлений; явление было для него представлением о вещи самой по себе, хотя и отличающимся от

рассудочного познания по своей логической форме, в том смысле, что представления, поскольку у них обычно недостает расчленения, примешивают к понятию вещи побочные представления, между тем как рассудок умеет обособлять их. Одним словом, Лейбниц интеллектуализировал явления, подобно тому как Локк согласно своей системе ноогонии

(если можно так выразиться) сенсифицировал все рассудочные понятия, считая их лишь эмпирическими или отвлеченными рефлексивными понятиями. Вместо того чтобы видеть

в рассудке и чувственности два совершенно разных источника представлений, которые, однако, только в сочетании друг с другом могут давать объективно значимые суждения о вещах, каждый из этих великих философов ратовал лишь за один из источников познания, относящийся, по их мнению, непосредственно к вещам самим по себе, а другой источник

считал или запутывающим, или приводящим в порядок представления первого.

Поэтому Лейбниц сравнивал между собой предметы чувств как вещи вообще только в рассудке. Во-первых, он сравнивал их, поскольку рассудок должен судить о них как о тождественных или различных. Так как он, стало быть, имел в виду исключительно понятия

о вещах, а не место их в созерцании, в котором единственно и могут быть даны предметы, и совершенно упускал из виду трансцендентальное место этих понятий (следует ли

относить объект к явлениям или к вещам в себе), то он неизбежно должен был распространить и на предметы чувств (*mundus phaenomenon*) свой принцип тождества неразличимого, действительный только для понятий о вещах вообще, и вообразил, будто тем самым внес немалый вклад в естествознание. Конечно, если я знаю каплю воды как вещь саму по себе по всем ее внутренним определениям, то я не могу считать ее отличной

от другой капли, если понятие первой капли как целое тождественно с понятием второй. Но

если капля есть явление в пространстве, то она имеет место не только в рассудке (среди

понятий), но и в чувственном внешнем созерцании (в пространстве), и здесь физические места совершенно безразличные к внутренним определениям вещей, и место = b может принять вещь, совершенно подобную и равную другой вещи, находящейся в месте = a , точно так же как если бы эта вещь была в такой же степени иной по своим внутренним свойствам. Различие по занимаемому месту в пространстве делает уже само по себе, без всяких других условий, не только возможными, но и необходимыми множественность и различие предметов как явлений. Следовательно, мнимый закон Лейбница есть не закон природы, а только аналитическое правило для сравнения вещей посредством одних лишь понятий.

Во-вторых, основоположение, гласящее, что реальности (как одни лишь утверждения) никогда логически не противоречат друг Другу, есть совершенно истинное положение об отношении между понятиями, но оно не имеет никакого значения ни когда речь идет о природе, ни когда речь идет о вещи самой по себе (о которой мы понятия не имеем). В самом деле, реальная противоположность встречается везде, где $A-B=0$, т. е. где реальности, связанные в одном субъекте, уничтожают действия друг друга; таковы все на каждом шагу

встречающиеся в природе действия и противодействия, которые основываются на силах и потому должны называться *realitates phaenomena*. Общая механика может даже *a priori* установить в виде правила эмпирическое условие этой противоположности, указывая на противоположность направлений, - условие, о котором ничего не знает трансцендентальное понятие реальности. Хотя г-н фон Лейбниц и не возвестил об этом законе с помпой как

о новом основоположении, тем не менее он воспользовался им для новых утверждений, и его последователи прямо включили этот закон в свою лейбницевско-вольфовскую систему.

Согласно этому основоположению, всякое зло, например, есть только следствие ограниченности твари, т. е. следствие отрицаний, так как только отрицание может быть противоположно реальности (в одном лишь понятии о вещи вообще это в самом деле так, но не в вещах как явлениях). Подобным же образом сторонники Лейбница считали не только возможным, но и естественным объединять в одном существе всю реальность без

каких-либо причиняющих беспокойство противоположностей, так как они знали только один вид противоположности -противоречие (посредством которого упраздняется понятие

самой вещи), но не противоположность, приводящую к взаимному разрушению, когда одно

реальное основание уничтожает следствия другого, условия же для того, чтобы представить

себе такую противоположность, мы находим только в чувственности.

В-третьих, монадология Лейбница не имеет никакого иного основания, кроме того, что

ЭТОТ

философ представлял себе различие между внутренним и внешним только в отношении

к

рассудку. Субстанции вообще должны иметь что-то внутреннее, т. е. нечто свободное от всех внешних отношений, следовательно, также и от сложения. Стало быть, основу внутреннего [содержания] вещей самих по себе составляет простое. Но внутреннее, присущее состоянию вещей самих по себе, не может также заключаться в их положении в пространстве, фигуре, соприкосновении или движении (все эти определения суть внешние

отношения), и потому мы не можем приписывать субстанциям никаких других внутренних

состояний, кроме того состояния, благодаря которому мы внутренне определяем свое собственное чувство, а именно кроме состояния представлений. Так появились монады, которые должны быть первовеществом всей Вселенной, хотя деятельная сила их состоит только в представлениях, так что, собственно, они действуют лишь в самих себе.

По этой же причине в учении Лейбница принципом возможного общения между субстанциями не могло быть физическое влияние, а должна была быть предустановленная

гармония. В самом деле, так как все имеет лишь внутренний характер, т. е. занято своими

представлениями, то состояние представлений одной субстанции не может находиться ни

в какой действенной связи с состоянием представлений другой, какая-то третья причина, влияющая на все субстанции вместе, должна согласовать их состояния друг с другом, и

притом не посредством случайного, в каждом отдельном случае особо оказываемого содействия (*systema assistentiae*), а посредством единства идеи причины, которая действительна для всех субстанций и от которой все субстанции должны получать свое существование и постоянность, а стало быть, и согласование друг с другом согласно общим законам.

В-четвертых,

известное

учение

Лейбница

о

времени

и

пространстве,

интеллектуализирующее эти формы чувственности, возникло исключительно из той же иллюзии трансцендентальной рефлексии. Если я хочу одним лишь рассудком

представить

себе внешние отношения вещей, то это можно сделать только посредством понятия об

их

воздействии друг на друга, и если я хочу связать одно состояние вещи с другим ее состоянием, то это может произойти только в чередовании оснований и следствий.

Поэтому

Лейбниц мыслил пространство как определенный порядок в общении между субстанциями, а время-как динамическую последовательность их состояний. То особое и от вещей

независимое, что, казалось бы, присуще пространству и времени, он приписывал неясности

этих понятий, вследствие которой то, что есть лишь форма динамических отношений, принимается за особое созерцание, самостоятельно существующее и предшествующее самим вещам. Таким образом, пространство и время были в его учении умопостигаемой формой связи между вещами самими по себе (между субстанциями и их состояниями), а вещи были умопостигаемыми субстанциями (*substantiae noumena*). Но в то же время он хотел сделать эти понятия действительными также и для явлений, так как он не считал чувственность особым способом созерцания, а искал источник всех, даже и эмпирических, представлений о предметах в рассудке, оставляя чувственности лишь достойное презрения

занятие-спутывать и искажать представления рассудка.

Между тем если бы мы даже и могли высказывать синтетические суждения о вещах самих

по себе посредством чистого рассудка (что, однако, невозможно), то такие суждения вовсе

не могли бы относиться к явлениям, которые не представляют собой вещей самих по себе.

Следовательно, в этом последнем случае я должен был бы сравнивать свои понятия в трансцендентальной рефлексии всегда лишь при наличии чувственности, и тогда окажется, что пространство и время суть определения не вещей самих по себе, а явлений: каковы вещи

сами по себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении.

Точно так же я обращаюсь и с остальными рефлексивными понятиями. Материя есть *substantia phaenomenon*. То, что внутренне ей присуще, я ищу во всех частях пространства, занимаемого ею, и во всех производимых ею действиях, которые, конечно, могут быть лишь

явлениями внешних чувств. Следовательно, я не нахожу ничего безусловно внутреннего, а

всегда нахожу только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних отношений. Только безусловно внутреннее [содержание] материи, согласно чистому рассудку, есть химера, так как материя вовсе не есть предмет для чистого рассудка; трансцендентальный же объект, лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей, есть лишь нечто, чего мы не могли бы понять, если бы даже кто-нибудь

мог сказать, что оно такое: слова понятны нам лишь в том случае, если им соответствует

что-то в созерцании. Если сетование мы не. полюем ничего внутреннего в вещах должно

обозначать, что чистым рассудком мы не можем понять, каковы являющиеся нам вещи

сами

по себе, то такое сетование несправедливо и неразумно: оно вытекает из желания познавать, стало быть, созерцать вещи, не пользуясь чувствами, следовательно, из желания обладать

познавательными способностями, совершенно отличающимися от человеческих способностей не только по степени, но даже по характеру созерцания и способу [познания], следовательно, из желания быть не людьми, а какими-то существами, о которых мы не

можем даже сказать, возможны ли они и тем более каковы они. Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся

в этом. Но если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы, так

как даже и свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных созерцаний, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между

тем в ней заложена тайна происхождения нашей чувственности. Отношение чувственности

к объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыты слишком

глубоко, чтобы мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, стало быть, как явление, могли применить столь неподобающее орудие нашего исследования для чего-то иного, кроме того, чтобы все вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать.

Эта критика выводов, основанных на одних лишь актах рефлексии, полезна в особенности

тем, что ясно доказывает ничтожность всех выводов о предметах, сравниваемых друг с другом исключительно лишь в рассудке, и вместе с тем подтверждает то, о чем мы главным

образом твердили, а именно что явления, хотя их и нельзя в качестве вещей самих по себе

причислить к объектам чистого рассудка, тем не менее суть единственные объекты, в отношении которых наше знание может иметь объективную реальность, т. е. быть таким

знанием, в котором понятиям соответствует созерцание.

Если мы занимаемся только логической рефлексией, то мы сравниваем в рассудке только

свои понятия, дабы узнать, имеют ли они одно и то же содержание, противоречат ли они

друг другу или нет, содержится ли что-то в понятии внутренне или присоединяется к нему

извне, а также какое из двух понятий следует признать данным, а какое -только способом, каким мыслят данное понятие. Но если я применяю эти понятия к предмету вообще (в

трансцендентальном смысле), не определяя точнее, есть ли это предмет чувственного или интеллектуального созерцания, то при этом тотчас же обнаруживаются ограничения (нельзя выходить за пределы этого понятия), искажающие всякое эмпирическое применение понятий и тем самым доказывающее, что представление о предмете как вещи вообще не только не полно, но без чувственного определения представления и независимо от эмпирического условия содержит в себе противоречие, так что мы должны или отвлекаться от всякого предмета (в логике), или, если допускаем его, должны мыслить его при наличии чувственного созерцания; с гало быть, [познание] умопостигаемого требовало бы совершенно особого способа созерцания, не присущего нам; и так как мы им не обладаем, то умопостигаемое для нас ничто, но ввиду этого и явления не могут быть предметами самими по себе. В самом деле, если я мыслю лишь вещи вообще, то различия во внешних отношениях не составляют, конечно, различий между самими вещами, а скорее предполагают их, и если понятие об одной вещи внутренне вовсе не отличается от понятия о другой вещи, то я лишь ставлю одну и ту же вещь в различные отношения. Далее, путем присоединения одного лишь утверждения (реальности) к другим положительное [содержание вещи] возрастает, и от него ничто не отнимается, и ничто не уничтожается в нем; поэтому реальные [содержания] в вещах вообще не могут быть противоположны друг другу, и т. п.

*

Понятия рефлексии, как мы показали, оказывают из-за некоторого их неправильного толкования такое влияние на способы применения рассудка, что соблазнили даже одного из самых проникательных философов построить мнимую систему интеллектуального познания, стремящуюся определить свои предметы без помощи чувств. Именно поэтому изложение причины ошибок, кроющейся в амфиболии этих понятий как источнике ложных основоположений, приносит большую пользу, с достоверностью определяя и отстаивая границы рассудка. То, что присуще или противоречит общему понятию, без сомнения, также присуще или противоречит и всем подчиненным ему частным понятиям (*dictum de omni et nullo*); однако было бы нелепо изменить это логическое основоположение в таком смысле, будто все, что не содержится в общем понятии, не содержится также и в частных, подчиненных ему

понятиях; ведь эти последние потому и суть частные понятия, что содержат в себе больше, чем мыслится в общем понятии. Между тем в действительности вся интеллектуалистская

система Лейбница построена на этом последнем основоположении, и потому она рушится

вместе с ним и вместе со всеми вытекающими из него двусмысленностями в применении

рассудка.

Положение о тождестве неразличимого основывается, собственно, на предпосылке, что если в понятии о вещи вообще нет ничего различимого, то его нет и в самих вещах, так что

все вещи, не отличающиеся друг от друга по самому своему понятию (по качеству или количеству), совершенно тождественны (*numero eadem*). Но так как в понятии о вещи отвлекаются от многих необходимых условий ее созерцания, то отсюда со странной торопливостью делают вывод, будто то, от чего отвлекаются, вовсе не существует, а вещи

приписывают лишь то, что содержится в ее понятии.

Понятие кубического фута пространства, где бы и сколько бы раз я его ни мыслил, само по

себе совершенно одно и то же. Но два кубических фута в пространстве отличаются друг от

друга уже своим местом (*numero diversa*); эти места суть условия созерцания, в котором дается объект этого понятия, и, не входя в понятие, они тем не менее относятся к нашей чувственности в целом. Точно так же в понятии о вещи нет никакого противоречия, если

ничто отрицательное не связано [в нем] с утвердительным, и одни лишь утвердительные понятия, соединенные вместе, не могут привести к устранению [чего-то]. Но в чувственном

созерцании, в котором дается реальность (например, движение), встречаются условия (противоположные направления), от которых мы отвлеклись в понятии движения вообще, но которые делают возможным противоречие, правда не логическое, а состоящее в том, что

из одного лишь положительного получается нуль. Поэтому нельзя утверждать, будто все реальности находятся в согласии друг с другом потому, что между их понятиями нет никакого противоречия. Если опираться на одни лишь понятия, то внутреннее [содержание

вещей] есть субстрат всех определений отношения или всех внешних определений.

Следовательно, если я отвлекаюсь от всех условий созерцания и придерживаюсь исключительно понятия вещи вообще, то я могу отвлечься от всех внешних отношений, и

все же у меня должно оставаться еще понятие того, что вовсе не есть отношение, а означает

лишь внутренние определения. На первый взгляд отсюда следует вывод, что в каждой вещи

(субстанции) есть нечто безусловно внутреннее, предшествующее всем внешним

определениям и впервые делающее их возможными; стало быть, этот субстрат есть нечто не содержащее уже в себе никаких внешних отношений, следовательно, нечто простое (ведь телесные вещи всегда суть лишь отношения, по крайней мере отношения частей, [находящихся] вне друг друга), и так как мы не знаем никаких безусловно внутренних определений, кроме данных нашим внутренним чувством, то отсюда как будто вытекает, что этот субстрат не только прост, но и (по аналогии с нашим внутренним чувством) определяется представлениями, т. е. все вещи суть, собственно, монады, или простые сущности, одаренные представлениями. Все это и было бы совершенно правильно, если бы к числу условий, без которых нам не могут быть даны предметы внешнего созерцания и от которых отвлекается чистое понятие, не принадлежало ничего, кроме понятия о вещи вообще. Между тем оказывается, что постоянное явление в пространстве (непроницаемая протяженность) может содержать в себе одни лишь отношения, не заключая в себе ничего безусловно внутреннего, и тем не менее быть первым субстратом всякого внешнего восприятия. Конечно, с помощью одних лишь понятий я не могу мыслить ничего внешнего без чего-то внутреннего, потому что понятия отношения предполагают уже наличие безусловно данных вещей и невозможны без них. Но так как в созерцании содержится нечто, что отнюдь не заключается в одном лишь понятии о вещи вообще и дает субстрат, вовсе не познаваемый посредством одних лишь понятий, а именно пространство, которое вместе со всем, что в нем содержится, состоит из одних лишь формальных или же реальных отношений, то я не имею права, основываясь только на том, что посредством одних лишь понятий никакая вещь не может быть представлена без чего-то абсолютно внутреннего, утверждать, будто и в самих вещах, подчиненных этим понятиям, и в их созерцании нет ничего внешнего, в основе которого не лежало бы нечто безусловно внутреннее. В самом деле, если мы отвлечемся от всех условий созерцания, то, конечно, в одном лишь понятии нам не останется ничего, кроме внутреннего вообще с его отношениями, благодаря которым только и возможно внешнее. Однако эта необходимость основывается лишь на абстракции и не имеется в вещах, поскольку они даются в созерцании с такими определениями, которые выражают только отношения и не имеют ничего внутреннего в своей основе, так как они не вещи сами по себе, а только явления. И в самом деле, все, что мы знаем о материи, сводится к одним лишь отношениям (то, что мы называем внутренними определениями материи, внутренне лишь в относительном смысле), но

тем не

менее среди них есть самостоятельные и постоянные отношения, посредством которых нам

дается определенный предмет. То обстоятельство, что если отвлечься от этих отношений, то ничего не останется для мышления, не устраняет понятия о вещи как явлении, а также

понятия о предмете *in abstracto*, но устраняет всякую возможность предмета, определяемого

согласно одним лишь понятиям, т. е. ноумена. Конечно, странно слышать, что вещь целиком должна состоять из отношений, но ведь такая вещь есть лишь явление и ее нельзя

мыслить посредством чистых категорий: она представляет собой лишь отношения чего-то

вообще к чувствам. Точно так же если мы имеем дело с одними лишь понятиями, то мы не

можем мыслить отношения вещей *in abstracto* иначе, как предполагая, что одна вещь составляет причину определений другой-таково ведь само наше рассудочное понятие об отношениях. Но так как в этом случае мы отвлекаемся от всякого созерцания, то мы совершенно упускаем из виду способ, которым [части] многообразного могут определять

место друг для друга, а именно упускаем из виду форму чувственности (пространство), которая, однако, предшествует всякой эмпирической причинности.

Если под чисто умопостигаемыми предметами мы будем понимать вещи, мыслимые посредством одних лишь категорий, без всякой схемы чувственности, то такие вещи невозможны. В самом деле, способ нашего чувственного созерцания, каким нам даются предметы, есть условие объективного применения всех наших рассудочных понятий, и если

мы отвлекаемся от этого созерцания, то наши рассудочные понятия не имеют никакого отношения к какому-нибудь объекту. Даже если бы мы и допустили какой-нибудь иной способ созерцания кроме нашего чувственного, то все равно наши функции мышления не

имели бы никакого значения для него. Если же под умопостигаемыми предметами мы подразумеваем только предметы нечувственного созерцания, к которым наши категории, конечно, неприменимы и о которых мы поэтому никогда не можем иметь какое-либо знание

(ни созерцание, ни понятие), то в этом чисто негативном значении ноумены, разумеется, должны быть допущены: в этом случае ноумен означает лишь, что наш способ созерцания

направлен не на все вещи, а только на предметы наших чувств и поэтому сфера его объективной значимости ограничена, так что остается еще место для какого-то иного способа созерцания и, следовательно, также для вещей как объектов этого способа созерцания. Но в таком случае понятие ноумена-проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что

она невозможна, так как мы не знаем иного способа созерцания, кроме своего

чувственного

созерцания, и не знаем иного вида понятий, кроме категорий; между тем ни наши категории, ни наши созерцания не подходят ни к какому внечувственному предмету. Следовательно, мы еще не имеем права расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать

кроме явлений еще предметы чистого мышления, т. е. ноумены, так как эти предметы не имеют

никакого положительного значения, на которое можно было бы указать. Нельзя ведь не признать, что одних лишь категорий еще недостаточно для познания вещей в себе, и без данных чувственности они были бы только субъективными формами единства рассудка

без всякого предмета. Правда, мышление само по себе не есть продукт чувств, и в этом смысле

оно не ограничено ими, но это еще не дает ему права на самостоятельное чистое применение без присоединения чувственности, так как в этом случае мышление не

имеет объекта. Нельзя также считать ноумены подобным объектом, так как ноумен есть именно

проблематическое понятие предмета для совершенно иных созерцаний, чем наши, и для совершенно иного рассудка, чем наш, стало быть, для такого рассудка, который сам есть проблема. Итак, понятие ноумена не есть понятие объекта; оно представляет собой

только

неизбежно связанный с ограничением нашей чувственности вопрос, не существуют ли предметы, совершенно независимые от наших чувственных созерцаний. На этот вопрос можно дать только следующий неопределенный ответ: так как чувственное созерцание направлено не на все вещи без различия, то остается место для других различных предметов, следовательно, они не отрицаются безусловно, но за неимением

определенного

понятия (так как никакая категория для этого не пригодна) нельзя также и утверждать,

что

они суть предметы для нашего рассудка.

Таким образом, рассудок ограничивает чувственность, не расширяя этим своей собственной сферы, и так как он предупреждает чувственность, чтобы она не притязала

на

знание вещей самих по себе и занималась лишь явлениями, то он мыслит предмет сам

по

себе, однако только как трансцендентальный объект, который составляет причину

явления

(не будучи, следовательно, сам явлением) в который нельзя мыслить ни как величину,

ни

как реальность, ни как субстанцию и т. п. (потому что эти понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет); стало быть, об этом объекте совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе

с

чувственностью или он остался бы и после ее устранения. Если мы желаем назвать этот объект ноуменом, потому что представление о нем не имеет чувственного характера, то мы

вольны это сделать. Но так как мы не можем применить к нему ни одно из наших рассудочных понятий, то это представление все же остается для нас пустым и служит лишь

для того, чтобы обозначить границы нашего чувственного познания и оставить место, которое мы не можем заполнить ни с помощью возможного опыта, ни посредством чистого рассудка.

Итак, критика этого чистого рассудка не позволяет нам создавать новую область предметов, кроме тех, которые могут предстать ему как явления, и запрещает уноситься в умопостигаемые миры, хотя бы даже только в понятие о них. Вполне простительное заблуждение, которое очевиднейшим образом приводит нас к этому, но не может быть оправдано, состоит в том, что применению рассудка вопреки его назначению придают трансцендентальный характер, и предметам, т. е. возможным созерцаниям, приходится сообразовываться с понятиями, а не понятиям-с возможными созерцаниями (на которых

только и покоится объективная значимость понятий). Причина этого в свою очередь заключается в том, что апперцепция и вместе с ней мышление предшествуют всякому возможному определенному расположению представлений. Поэтому, мысля нечто вообще

и определяя его с одной стороны чувственно, мы тем не менее отличаем общий и in abstracto представляемый предмет от этого способа созерцания его. При этом у нас остается способ

определения предмета с помощью одного лишь мышления, который, правда, есть лишь логическая форма без содержания, но, несмотря на это, кажется нам способом существования объекта самого по себе (ноумена) безотносительно к созерцанию, ограничивающемуся нашими чувствами.

*

Заканчивая трансцендентальную аналитику, мы должны еще кое-что добавить, что само по себе не имеет особенно важного значения, но, пожалуй, необходимо для полноты системы.

Высшее понятие, с которого обычно начинают трансцендентальную философию, есть деление на возможное и невозможное. Но так как всяким делением предполагается уже разделенное понятие, то необходимо допускать более высокое понятие; и это есть понятие

о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса о том, есть ли этот предмет что-то или он ничто). Так как категории суть единственные понятия, относящиеся

к предмету вообще, то решить вопрос о том, есть ли предмет что-то, или он ничто, следует

согласно порядку категорий и по их указанию.

1. Понятиям всего, многого и одного противоположно понятие, все уничтожающее, т. е. понятие ни одного; таким образом, предмет понятия, которому не соответствует

никакое

созерцание, которое можно было бы указать, есть ничто; иными словами, такое понятие не

имеет объекта подобно ноуменам, которые нельзя причислить к области возможного, хотя

из этого еще не следует, что они должны быть признаны невозможными (*ens rationis*), или

подобно, может быть, некоторым основным силам, которые мыслятся, правда, без противоречий, но и без примеров, почерпнутых из опыта, а потому не должны быть причислены к области возможного.

2. Реальность есть нечто, а отрицание есть ничто, а именно оно есть понятие об отсутствии

предмета, каковы понятия тени, холода (*nihil privativum*).

3. Одна лишь форма созерцания без субстанции сама по себе есть не предмет, а только формальное условие для предмета (как явления), как, например, чистое пространство и чистое время, которые, правда, как формы созерцания суть нечто, но сами они не предметы, которые можно созерцать (*ens imaginarium*).

4. Предмет понятия, противоречащего самому себе, есть ничто, так как это понятие есть ничто, невозможное, как, например, прямолинейная двусторонняя фигура (*nihil negativum*).

Таблица этого деления понятия ничто (соответствующее ей деление понятия нечто ясно само собой) должна быть поэтому изображена следующим образом: *Ничто* как

1. *Пустое понятие без предмета*,
ens rationis

2. *Пустой предмет*
понятия, *nihil privativum*

3. *Пустое созерцание*
без предмета, *ens imaginarium*

4. *Пустой предмет*
без понятия, *nihil negativum*

Отсюда видно, что пустое порождение мысли (№ 1) отличается от бессмысленной вещи (№

4) тем, что первую нельзя причислить к области возможного, потому что она есть только

вымысел (хотя и не противоречивый), а вторая противоположна возможному, так как понятие упраздняет даже само себя. Но и то и другое пустые понятия. Что касается *nihil privativum* (№ 2) и *ens imaginarium* (№ 3), то они суть пустые данные для понятий. Нельзя представить себе тьму, если чувствам не дан свет, точно так же нельзя представить себе пространство, если не восприняты протяженные вещи. И отрицание, и одна лишь форма созерцания не могут без чего-то реального быть объектами.

Глава 80

Он

Если Эля думала, что я отпущу её на Землю одну – она серьёзно ошиблась. Конечно, она подумала, что путешествовала в

одиночестве, но я постоянно наблюдал за ней, боясь, что с моей истинной может что-то случиться. Внезапно подобревшая Ралейла дала мне эликсир невидимости, и каждую секунду, что Эля была в родном мире – я был рядом. Я просто очень боялся, что что-то пойдёт не так.

Кордэйла полностью поддержала меня, отправив вслед за Элей, когда я поведал королеве о своих опасениях.

Кроме того, я готовился к предложению, и мне нужно было сделать незабываемый подарок моей любимой. И, благодаря путешествию на Землю и совету Ралейлы, я наконец-то знал, что подарить Эле в честь обручения.

В конце концов, я вернулся в Аллегрию раньше, чем моя суженная. Кордэйла знала обо всём, но, покачав головой, промолчала.

В нашем королевстве начались серьёзные изменения. Вот-вот должен был состояться бал в честь принцессы–ведьмы, а также в честь меня – нового советника королевы. На меня всё ещё косо смотрели, но я отмахивался, делая вид, что не замечаю подобных взглядов. Я был выше этого, и мне было откровенно плевать, что обо мне думали другие.

Я следил за формированием нового отряда, общался с послами, постепенно привыкая к новой жизни, и готовился к самому важному для меня событию. Не думал, что буду так сильно нервничать.

И вот этот день настал.

Элю наряжали несколько часов, а я смиренно ждал её в специальной комнате. Гости уже собрались, бал должен был вот-вот начаться, и я немного нервничал.

А вдруг она не согласится стать моей женой? Вдруг ей надоест магия и все эти приключения, и она вернётся на Землю? Вдруг ей наскучит светская жизнь?

Нет, конечно, Ралейла делилась успехами Эли, а я не верил, что после всего пережитого возлюбленная останется со мной. После стольких лет мучений я наконец-то стал счастливым и боялся, что рано или поздно я лишусь этого чувства.

Эля вышла из комнаты с сияющей улыбкой. Замер от её красоты. Её волшебное голубое платье струилось красивыми волнами, мягкие локоны лежали на плечах, спускаясь к декольте, а я окончательно понял, что пропал.

– Можно вас пригласить на танец, леди? Бал в вашу честь начнётся с минуты на минуту, – вежливо поклонился, поцеловав ладонь девушки.

Эля смущённо улыбнулась, но не сказала ни слова против. Да и могло ли быть иначе?

Мы проследовали в тронный зал, где Кордэйла уже всюду развлекала гостей. Церемониймейстер объявил нас:

– Её Высочество принцесса Элина, и Его Светлость, Первый Советник

королевы, Бринейн!

,Казалось, гости нормально приняли нас.

Тишина, зависшая в воздухе, продолжалось всего лишь короткое мгновение. Нас тепло поприветствовали, и вскоре начался бал в нашу честь. Долгое время мы кружились по тронному залу, открывая мероприятие.

Затем были долгие разговоры с важными представителями других стран. После бала последовал праздничный обед со множеством блюд. Всё это смешалось в один большой праздник, ближе к вечеру которого я всё-таки решился на главный поступок своей жизни.

– Ваше Величество, – обратился я к королеве, – позволите ли вы выделить нам ещё один танец, где буду только я и Эля?

Кордэйла понимающе кивнула и отдала соответствующий приказ.

Эля недоумённо уставилась на меня, но предложение потанцевать приняла. За эту неделю она хорошо выучила этикет Аллегрии и научилась отлично вальсировать.

– Бринейн, я хорошо тебя знаю. Ты что-то задумал, – тихо произнесла она, когда я вывел её на середину зала.

– Просто расслабься и доверься мне. Наслаждайся – это твой вечер, – прошептал ей на ухо.

Мы закружились по залу, и сотни глаз были направлены в нашу сторону.

– Я давно хотел тебе сказать, что нам пора задуматься о потомстве, – тихо прошептал ей на ухо.

Она с испугом посмотрела на меня.

– Я хочу детей, Бринейн, но ты не думаешь, что слишком рано для подобных тем? – осторожно поинтересовалась она, от неожиданности чуть не наступив мне на ногу.

– Об этом надо было подумать раньше, – тяжело вздохнул я. – Дело в том, что в твоём животе уже растёт либо смелый волчонок, либо красавица-ведьмочка.

Пол ребёнка был не важен. Он в любом случае будет полукровкой. Просто в итоге победит либо ген колдовства, либо ген оборотничества, и на свет родится ребёнок лишь с одной способностью: колдовать или обращаться.

Эля всё ещё смотрела на меня с недоумением.

– Мы, волки, чувствуем, когда в теле нашей избранницы начинает расти дитя. Ему всего пара дней, не переживай. Но я очень рад, что это случилось, – вновь прошептал я.

Музыка неожиданно прекратилась, и я тут же опустился на одно колено:

– Элина, принцесса Аллегрии, ты выйдешь за меня замуж? – я открыл коробочку с кольцом и стал дожидаться её ответа.

Эля замешкалась, некоторое время разглядывая меня невидящим взором, а затем, улыбнувшись, повисла на моей шее и громко

ответила:

– Да, Бринеин, мой храбрый серый волк! – и она буквально расплакалась от счастья.

– В нашей спальне тебя ждёт мой свадебный подарок, – улыбнулся я под аплодисменты всех присутствующих.

Эпилог

Она

Вы когда-нибудь мечтали хотя бы на денек стать настоящей принцессой из сказки?

Чтобы кругом золото и парча, блеск драгоценных бриллиантов, на которые вам с высоты вашего положения абсолютно плевать. Ведь главное ваше сокровище — мужчина рядом. Рыцарь в сияющих доспехах с розой в зубах и кольцом наперевес.

Улыбнулась своим мыслям.

Мне повезло.

Я — обычная девушка с Земли. А еще — дочь ведьмы, сестра королевы и невеста волка. И моя мечта стала явью.

Увидев в любимых глазах волнение и искренний испуг “а вдруг она откажет?”, я не смогла холодно и с достоинством ответить на

предложение руки и сердца. Да, я должна была медленно кивнуть, протянуть ручку для лобызаний и великодушно подарить свое

королевское согласие.

Но тогда это была бы не я.

Поэтому, вместо чопорного следования традициям, я кинулась на шею любимому волку и счастливо закричала на весь зал:

— Да!

Потом все смазлось в одно яркое, радужное пятно всеобщего счастья.

Или не всеобщего. Но для меня это чувство было всеобъемлющим.

Как в тумане я принимала поздравления с новым титулом и помолвкой.

Лишь оставшись с будущим мужем наедине, я позволила

себе подумать о ребенке. Все время, что мы находились на людях, я держалась, отгоняла эту мысль на потом. Не верила, боялась

принять правду, боялась перемен.

Конечно, Бринеин дал мне понять, что ребенок для него желанный и он никогда нас не бросит. Но новость сильно оглушила меня. Я не была готова к такому количеству перемен в личной жизни.

Безусловно, новый член семьи— это здорово! Вот только сначала следовало все же оформить наши отношения.

Мы рассказали о нашем маленьком секрете только Кордэйле и то, только потому, что нам нужно было поскорее обвенчаться.

Королева нашла какие-то уважительные причины для столь скоропалительного проведения обряда, и моя честь была спасена.

Свадьба была шикарной. Сотни приглашенных со всех уголков королевства, послы и короли других стран, гномы, маги, оборотни и, конечно, ведьмы.

На мне было чудесное платье из невесомого эльфийского шелка с кружевами из дальнего Королевства фей. На голове моей сияла свадебная диадема матери Кордэйлы, пожертвованная мне по случаю торжества щедрой сестрой.

Бринеина облачили в белоснежный мундир с серебристой вышивкой, и лишь широкая алая лента с парочкой орденов выделялась ярким пятном на его одеянии.

Свадьба моей мечты. Свадьба принцессы из настоящей сказки. Я боялась, что такого безграничного счастья мое сердце просто не выдержит... но мой муж снова смог удивить меня, прибавив к эйфории новые чувства: благодарности и восхищения моим избранником.

После того, как официальная часть торжества подошла к концу, мы с Бринеином отправились в свои покои. И прежде, чем мы стали близки уже как законные муж и жена, мой волк сделал мне подарок.

— Позволь мне представить нового члена нашей семьи! — торжественно воскликнул Бринеин, указав на столик. Я покосилась на любимого с недоверием.

— Дорогой, ты в порядке? Может, вино было слишком крепким? Бринеин рассмеялся и подошел к фикусу, который за время пребывания в Аллегии значительно подрос и похорошел.

— Ну же, не выставляй меня идиотом! — почему-то яростно зашептал он фикусу. Я уже начала всерьез беспокоиться о душевном здоровье моего супруга, как вдруг...

— Скажу, но не из-за тебя, серый. Дорогая Эля, поздравляю тебя со вступлением в законный брак! Наконец-то!

Если бы не вовремя оказавшийся под моей попой стул, я бы так и упала на пол, подмяв дорогую ткань платья.

— Г-гена?

— Он самый! — бодро сообщило растение, отсалютовав мне зеленым листиком.

Я многое повидала за время обучения у Ралейлы, но говорящий фикус стал для меня настоящим сюрпризом. От избытка чувств расплакалась, от чего Бринеин и Гена растерялись и сначала обеспокоенно затараторили наперебой, чем помочь, что случилось и кто посмел обидеть “нашу девочку”?! А потом волк обнял меня, и я успокоилась.

— Все в порядке, — смахнула с щеки слезинку. — Просто... словно частичка папы... Спасибо тебе, Бринейн!

Я прижалась к любимому мужчине, и Бринейн поцеловал меня в макушку, крепко вжав в свое тело.

— А кто меня обнимет? — раздалось недовольное со стороны столика, где стоял цветочный горшок. — Гена хор-роший мальчик! Гена тоже хочет любви!

Конец