

**ВСТУПИТЕЛЬНОЕ РАССУЖДЕНИЕ ОБ АНТИНОМИЯХ
ЧИСТОГО РАЗУМА, КОТОРОЕ ДЛЯ СОИСКАНИЯ
СТЕПЕНИ ДОКТОРА ФИЛОСОФИИ
В ИМПЕРАТОРСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ, В ХАРЬКОВЕ
УЧРЕЖДЕННОМ, СОСТАВИЛ ИОАНН ЛЮБАЧИНСКИЙ**

*магистр философии, преподаватель Екатеринославской
гимназии, титулярный советник. Харьков, в академической
типографии, 1816*

ОБ АНТИНОМИЯХ ЧИСТОГО РАЗУМА

§ 1. Опыт учит нас, что человек побуждается некоей природной любовью к своему совершенству. Однако совершенство человека, коего он только может и должен достичь, зависит от совершенства его познаний и действий, вследствие чего, как известно, двойственная природа [человека], а именно, вместе животная и духовная, состоит в познании и желании.

§ 2. При сем, нашим познаниям лишь тогда можно приписать облик совершенства, когда они выражают собою форму теоретического разума*, заключающуюся в соответствии наших мыслей с самими вещами, причем так, чтобы в наших познаниях не имело места никакое противоречие. В самом деле, мы никак не можем допустить ничего такого, что противоречит себе и при помысливании чего ум колеблется между различными суждениями. Ведь уже, можно сказать, с самой колыбели, в самые смутные младенческие времена, когда в нашем сознании впервые начинает проглядывать некий божественный свет разума, пробуждающий от сна к самосознанию, — во всем нашем стремлении мыслить, в раздумиях о познании всех вещей, ум всегда ищет и требует некоего определенного порядка, надлежащего устройства, так что может обрести покой не прежде, чем ясно усмотрит в них ту несомненную истинность, которая представляет собою гармонию мыслей с разумом. Эта выдающаяся природная способность нашего ума, заключающаяся в стремлении к гармонии, проявляет себя не только в суждениях относительно наших познаний, но и в оценке наших действий. Ведь если наши действия противоречат тем вечным законам, которые заложены в разуме, если, равным образом, они не согласуются с действиями всех прочих существ, наделенных здравым разумом, то ум, ослабленный подобными противоречиями в наших действиях, повинуетя неумолимым требованиям и побуждает нас даже против воли так строить наши действия, чтобы они во всем отвечали здравому разуму.

* Здесь и далее основные термины переводятся таким образом: ratio — разум; mens — ум; intellectus — рассудок (за исключением некоторых случаев, когда этот термин передается как «интеллект»).

§ 3. Несоответствия, встающие перед умом, могут быть столь же разнообразны, сколь разнообразны вещи, подпадающие нашему разумению и нашей воле (*in postquam intelligentiam et voluntatem*). Но все же эти несоответствия можно отнести к основным способностям (*facultates primarias*), откуда берет начало всякого рода знание и воля; причем происходит это таким образом, что если бы самые общие противоречия, возникающие перед мыслящим умом в этих, так сказать, обширных областях способностей познания и воления, были устранены, то можно было бы легко и окончательно разрешить и все прочие противоречия как более частные по отношению к общим, по-видимости коренящимся в способности познания и воления.

Ведь ум наш от природы наделен таким свойством, что, находя нечто истинным и несомненным для рода, он с необходимостью утверждает то же самое как истинное и для видов, в сем роде заключенных.

§ 4. Если же мы внимательно присмотримся к тем способностям, из коих проистекают все познания и поступки человека, то заметим, что способность познания (в сфере ее власти) и способность воления (в пределах власти, отпущенной ей от природы) соотносятся таким образом, что, хотя сами по себе (*in se*) суть одно и то же (ибо основополагающие способности (*vires fundamentales*) вообще имеют единую природу), они обнаруживают, напротив того, различную и даже совершенно разнородную форму.

Что касается способности познания, то кому же из нас не известно, что человек либо воспринимает вещи чувствами (*percipere*), либо созерцает (*intueri*) уже воспринятое чувственно или произведенное в уме собственной способностью оно; либо предлагает умственному взору чувственные восприятия вещей, отнесенные к известному роду или образу; либо созерцания (*intuitiones*) вещей, силой воображения отнесенные к известному роду, подводит в уме под общие для вещей свойства (*notis*) и мыслит их; либо же то, что перед тем было воспринято и помыслено, откладывает для сохранения в памяти, откуда почерпает по своему выбору; либо рассматривает сохраняемые в памяти познания по частям их и, сравнивши между собою оные части, производит суждения (*judicia*) различного рода; либо, наконец, из суждений, рассмотренных в их взаимоотношениях, делает новые выводы и умозаключения?

Что же касается способности воления, то и тут всякому известно, что человек либо повинуется одним слепым природным влечениям к вещам, коими может себя удовлетворить, не имея представления о полезности оных; либо, имея в виду, что должно желать вещей полезных, и постигнув пагубность противных желаний, следует своей выгоде, избегая того, что может оказаться вредным; либо, наконец, презрев и благодарно пода-

вив стремление получить выгоду из каких-нибудь несправедливых и позорных поступков, исполняет только долг (*officium*) свой, и притом так, что не желает и не домогается ничего, кроме нравственно благого (*honestum*), не подчиняясь никаким душевным порывам.

§ 5. Способность восприятия (*sentiendi*), обнимающая собой способности чувственного восприятия (*percipiendi*), созерцания (*intuendi*) и воображения (*imaginandi*), не может привести нас ни к какому надежному познанию, ибо довольствуется исключительно созерцаниями отдельных вещей вследствие присущего оным бесконечного разнообразия. По сей причине познавать вещи, поскольку оные открывают себя для рефлексии, есть то же, что мыслить их посредством рассудка, каковая способность много выше и благороднее способности восприятия, ибо во всяком мышлении проявляется абсолютная сила (*vis*) свободы, в то время как в любых действиях восприятия, если только они не были увлечены в высшую сферу мышления, господствует исключительно сила физическая. Рассудок же все, что в сфере непосредственного опыта находится в несвязном, разрозненном и беспорядочном состоянии, приводит в сообразный порядок и в соответствии с природой помысливаемых вещей; причем происходит это так, что вся область познания, избавляющегося от чувственности, несет на себе печать свободы.

§ 6. Итак, поскольку рассудок приводит к порядку и гармонии открытые для чувств неупорядоченные вещи; поскольку, далее, способность суждения и умозаключения производит при помощи установления соотношения новые и высшие единства (*unitates*) и истины; поскольку, наконец, способность воления, руководимая теми же законами мышления, по природе своей опасается всякого противоречия в действиях, то ясно, что все усилия ума направлены к тому, чтобы сообщить мыслям, суждениям и актам воли некоторый род порядка, гармонии и подобающего изящества.

§ 7. С другой стороны, природа тех принципов, на коих основывается способность мышления и воления, такова, что они обладают либо относительной только всеобщностью и необходимостью, либо абсолютной — смотря по тому, принадлежат ли они рассудку или же разуму. Сия относительная всеобщность и необходимость, коей обладают принципы рассудка, есть по отношению к абсолютной всеобщности и необходимости не что иное, как дисгармония; разум, будучи самой высшей способностью, коя ищет совершенной гармонии в актах как мышления, так и воли, и не прежде может успокоиться, чем находит оную, — легко постигает указанную дисгармонию, причем даже такую, с коей не в силах совладать. Посему, соответственно своей природе, коя всегда тяготеет к абсолютному, разум стремится придать такого рода принципам характер абсолютной необходимости и всеобщности, то есть именно совершенной гар-

монии. А поскольку подобный характер невозможен в области опыта, к коему привязаны все способности души за исключением одного лишь разума, то ум неизбежно впадает в те противоречия, кои именуются антиномиями чистого разума и выказывают столь губительную силу, что если их не объяснить, не разрешить и окончательно не примирить между собой, то они покроют вечным мраком все царство истины и подвергнут угрозе уничтожения или крайней опасности все человеческое достоинство и превосходство, заключенное в истине и добродетели (virtute).

§ 8. Вот на каком основании я почел достойным труда разобрат в рассуждении сем антиномии чистого разума, причем в таком порядке, что сперва я изложу упомянутые антиномии в функциях мышления, суждения и воления, а затем покажу, как они приводятся к гармонии.

§ 9. Итак, прежде всего, рассудок в качестве способности мыслить вещи, помещенные в сферу рефлексии, поскольку он не зависит исключительно от непосредственного опыта, своим собственным действием производит из материи чувств формы всякого мышления, причем так, что доходит до чистых понятий (conceptus puros), или категорий, не содержащих почти ничего чувственного. С другой стороны, как только разум обращает свою силу к более основательному исследованию категорий и тщится придать оным, равно как и помысливанию всех вещей, свойство абсолюта (notam absoluti), то в данном случае по видимости вступает в противоречие с самим собою.

Нам представляется, что все вещи, легко помысливаемые рассудком под понятием количества, по необходимости существуют в пространстве и времени. Стало быть, чтобы разум мог представить себе совокупность образующих мироздание (universum) вещей как некое упорядоченное и вполне гармоничное целое, он неизбежно представляет мир определенным в границах пространства и времени и поэтому не колеблясь принимает сей принцип, — на коем покоится возможность всех существующих в мироздании вещей (в отношении их количества), — как следующее основание (fundamentum): все мироздание определено пространством и временем, или, что то же самое, все мироздание ограничено в отношении пространства и времени.

Однако на деле сей принцип не способен доставить разуму совершенного покоя. Хотя разум и может согласиться с принципом, утверждающим, что все вещи существуют в пространстве и времени, он тем не менее замечает, что вещи не могут быть ограничены пространством и временем повсюду одинаковым образом. В самом деле, нельзя помыслить никакого ограниченного пространства и времени без пространства и времени неограниченного; с другой стороны, разум не может допустить как реальные пространство и время, свободные от всяких вещей, поскольку понятие о пространстве мы получаем из соотно-

шения [наличных] вещей, а понятие о времени — из смены времен.

Сие означает, что там, где разум представляет себе существование пространства и времени, там он утверждает и наличие вещей в пространстве и времени, а потому и существование всего мироздания в бесконечном пространстве и времени. Но принцип, коим утверждается бесконечное пространство и время, опять же не во всех отношениях удовлетворяет разум, ибо опыт, к коему привязан рассудок, показывает нам лишь ограниченное пространство и время. Вследствие сего разум испытывает колебания в своих утверждениях касательно двух принципов, с помощью коих можно вполне гармонично мыслить все вещи в отношении их количества.

§ 10. Количество вещей (или все вещи в отношении пространства и времени, в коих они существуют), лишенное всякого своего предиката (*omni suo praedicato*), было бы чем-то невозможным, почти ничем. Стало быть, если мы полагаем количество существующим в пространстве и времени, то неизбежно должны наделить его некоторым свойством. Это свойство является нам в двойной форме, именно — в форме или сложности, или простоты (*vel compositionis vel simplicitatis*), и разум обладает равнозначными аргументами для усвоения вещам каждой из оных форм. Отсюда вытекают две посылки (*propositiones*), одна из коих признает, что все вещи, обнимаемые мирозданием, состоят из сложных частей, а другая — что все вещи, образующие мироздание, состоят из простых частей: вследствие этого разум оказывается меж двух крайних взаимных противоположностей, так что не может утвердиться ни в одной из оных.

Ведь если разум утверждает, что все вещи состоят из сложных частей, то для доказательства этого положения можно привести следующие аргументы: 1) все вещи существуют в пространстве и времени, т. е. вещи наполняют пространство и время; 2) все вещи, содержащиеся в пространстве и времени, делимы в сфере рефлексии; 3) ни одну вещь, подвергаемую делению (если мы полагаем ее существующей в пространстве и времени), ни в действительности, ни даже в нашем мышлении невозможно разделить на столь малые частицы, чтобы какая-нибудь из них вновь не занимала пусть и самомалейшего пространства. По сей причине ни одну вещь нельзя поделить на столько частиц, чтобы при делении оных не получалось всякий раз новых частей, или, что то же самое, не существует вещи, коя не состояла бы из каких-нибудь частиц.

Отсюда легко можно вывести, что все вещи, существующие во всем мироздании, состоят из сложных частей. Но так как разум по своей природе тщится придать существующим в пространстве и времени вещам свойство абсолюта, он неизбежно допускает простоту частей, из коих состоят вещи. Ведь все

сложное, как, например, ограниченное пространство и время, является обусловленным (*conditionatum*), а обусловленное не может существовать без абсолюта; с посылкой же, коей утверждается, что все вещи, образующие мироздание, изначально состоят из простых частей, разум должен согласиться и притом не случайно.

В самом деле, не подлежит никакому сомнению, что вещь невозможно разделить на столь малые частицы, чтобы они больше уже не занимали какого-нибудь хотя бы самого малейшего пространства, и что вещи, понимаемые таким образом, состоят из сложных частей. Однако если бы мы (по крайней мере, мысленно) устранили из пространства всю сложность частей, из коих состоят вещи, не заменив оную сложность простотой, или, что то же самое, если бы стали утверждать, что вещи изначально состоят не из простых частей, — тогда, по устранении сложности всех частей, во всем мироздании не осталось бы ничего, что можно было бы представить существующим в пространстве, и, как это ясно, пространство оказалось бы пустым от всех вещей, с каковым утверждением разум тоже не может согласиться. Исходя из этого, разум утверждает, что все вещи, образующие мироздание, состоят из простых частей.

Таковые взаимно себе противоречащие посылки, из коих одна выражает количество вещей, а другая — их качество, и кои мы до сих пределов сопоставили в рассуждении, у Канта и его приверженцев именуется математическими (в том случае именно, когда относятся к мере вещей); они же самые, будучи отнесены ко всему мирозданию, именуется (как и две следующие антиномии) космологическими. Итак, перейдем к тем двум посылкам, кои происходят из рассмотрения отношений между вещами и в то же время скрывают в себе взаимное противоречие.

§ 11. Опыт учит нас, что отдельные явления в мире, кои мы постигаем с помощью чувств, существуют в соответствии с определенными законами, от коих зависит их возможность. Явления в мире происходят, надо полагать, лишь постольку, поскольку в нем наличествуют известные законы, порождающие упомянутые явления. Посему явления существуют не сами из себя (*ex se*), но вытекают из своих законов (коим они необходимо подчинены) в такой мере, что происходят в мире по некоей природной необходимости. Но даже мало того: мы не можем себе представить (в тех пределах, в каких наше познание основывается на форме чувств и принципах опыта), чтобы все явления (включая и единичные), какие только возможны в мире, могли происходить иным образом.

Ведь если бы в мире существовало нечто такое, что зависело бы не от какой-нибудь своей причины, но существовало бы вследствие своей собственной силы, вплоть до того, что было бы свободной причиной самого себя (*causa libera sui ipsius*), тогда

подобная свободная причина была бы чем-то, чье существование было бы лишено достаточного основания (*ratione sufficienti*). Поскольку, однако, ничто не может быть помыслено без своего достаточного основания, то легко видеть, что во всем ряду явлений ни одна причина не может быть свободной, т. е. такой, которая получала бы свое происхождение не из какой-нибудь другой причины и, в конечном счете, не была бы в свою очередь явлением своей причины (*suae causae phaenomenon*).

Наконец, все явления, какие только существуют в зримом мироздании, существуют во времени; посему свободная причина была бы чем-то существовавшим прежде всякого времени. Но ничего подобного нельзя сыскать в сфере явлений, так что разум предпочитает проявлять свое отношение к ряду возможных явлений в следующем принципе: во всем мироздании не существует свободной причины, но все происходит по известной необходимости.

В то же время, однако, если мы когда-нибудь захотим мысленно представить себе необозримую связь явлений, притом так, что одни из них будут причинами, а другие — результатами оных причин, то мы не сможем сделать этого иначе, как отказавшись от бесконечного ряда причин и следствий и предположив некую такую причину, коя уже больше не зависела бы от другой, т. е. была бы причиной свободной. Исходя из этого, разум признает, что в мироздании должна существовать и некая свободная причина.

§ 12. Как непосредственный, так и опосредованный опыт свидетельствует, что каждая вещь, какая только существует, зависит от своей причины, или, что то же самое, каждому следствию предлежит своя причина. Однако если разум обращается к ряду причин и следствий, который имеет место в сфере чувственности, он замечает в нем ту особенность, что вещь, в одном отношении несомненно являющаяся причиной другой вещи, в ином отношении сама есть следствие некоей другой причины. Поэтому разум, раскрывая связь причин и следствий, нигде во всем бесконечном ряду явлений не находит такой причины, которая не зависела бы в свою очередь от какой-либо другой и таким образом не была бы следствием другой причины. Отсюда он приходит к утверждению, что не существует никакой безусловной (*absolutam*) причины, следствием коей было бы мироздание, и в силу этого принимает для объяснения возможности существования мироздания следующий принцип: не существует вообще никакой безусловной причины, которая порождает мироздание.

Но, с другой стороны, названный принцип снова не представляется разуму вполне пригодным и достаточным для гармонического представления существующих в мире причин и следствий. Ведь разум во всех вещах, какие только встречают-

ся мыслящему уму, требует абсолюта, т. е. чего-то такого, что больше уже не зависело бы от другой сущности (*ente*). Однако любая причина, находящаяся в области опыта, есть (если рассмотреть ее в ином отношении) не что иное, как следствие другой причины и, стало быть, нечто обусловленное, но никак не безусловное.

Следовательно, разум неизбежно приходит к выводу, что для обоснования возможности существования мироздания нужно допустить некую такую причину, которая была бы единственной и независимой ни от какой другой, так что была бы из себя, в себе и посредством самой себя (*ex se, in se ac per se*), и утверждает ее в следующем принципе: должна быть некая безусловная и необходимая причина всего мироздания.

Сии антиномии, о коих мы только что сказали, в применении оных к объяснению сил природы можно называть динамическими. А все четыре (включая две первые) именуется антиномиями спекулятивного разума — в том смысле именно, что они касаются теоретического применения рассудка в разыскании абсолюта.

§ 13. Что касается способности суждения, служащей для определения природы эстетического удовольствия, то она, поскольку разум стремится придать чувству прекрасного (*gustus pulchri*) свойство абсолюта, впадает с самою собой в противоречия; последние заключаются в утверждениях, что чувство прекрасного основывается на понятиях (*conceptibus*) или же оно основывается не на понятиях, а на чистых чувственных созерцаниях (*meris intuitionibus sensibilibus*). В пользу каждого из сих утверждений можно привести равные аргументы. И вот, к примеру, что можно привести в пользу первого, т. е. что чувство прекрасного основывается на понятиях.

Если бы чувство прекрасного не основывалось на понятиях о красоте (*pulchritudinis*), тогда прекрасные вещи, от коих разные люди испытывают различное наслаждение, никогда невозможно было бы оценить с помощью надежного суждения и определенных законов; наоборот, оценка производилась бы людьми на основе, так сказать, их частного, домашнего опыта, и при этом красота каждого предмета подлежала бы оценке только на основании вкуса (*e gustu*) каждого отдельного человека, как бы этот вкус ни был ложен и извращен. Сим образом, прекрасное было бы чем-то таким, что нами самими изображено и раскрашено, а вовсе не реальным и естественным предметом (*objectum*).

А вот что можно выставить в защиту противоположного утверждения. Если бы чувство прекрасного основывалось не на понятиях (*non conceptibus*), а на одних созерцаниях (*intuitionibus solis*) прекрасных вещей*, то различные взгляды и мне-

* Очевидная ошибка. Поскольку данное рассуждение, как и предыдущее, исходит из допущения противоположного, то должно быть: «Если

ния, высказываемые о природе прекрасного различными людьми, не колебались бы туда-сюда при обсуждении подобных вещей. Поскольку же опыт доказывает обратное, чувство прекрасного от понятий не зависит.

§ 14. Как бы бесконечно ни было разнообразие вещей, разум не колеблясь приходит к утверждению, что ни одна из них тем не менее невозможна в мироздании не только без своей, что называется, действующей причины (*causa efficiens*), но и без причины целевой (*causa finalis*); тем самым разум тщится придать телеологической способности суждения абсолютный характер, так что склонен выводить происхождение всех вещей из целей, которые поставила себе в вещах природа-создательница.

С другой стороны, однако, исследующему разуму встречаются такие продукты природы, в коих незаметно никаких следов замысла, намечающего определенные цели. В силу этого разум решает объяснить существование подобных вещей с помощью законов причины и следствия и, разумеется, приписывает возможность упомянутых вещей исключительно механическим силам, впадая при этом сам с собою в противоречие, содержащее два следующих взаимоисключающих положения: происхождение материальных вещей следует объяснять исключительно механическими законами; и, напротив, есть такие продукты природы, для возможности существования коих недостаточно одних механических законов, но требуется некий высший рассудок или разум, постановивший сотворить их именно таким, а не иным образом. Первое из оных положений представляется верным применительно к неорганическим продуктам природы, второе — применительно к продуктам органической природы.

§ 15. Не подлежит сомнению, что род человеческий, поскольку он причастен разуму, являющему собой образ божественного, занимает выдающееся место среди прочих вещественных созданий. Разум, коим мы наделены от природы, всего более отличает нас и от грубых скотов. Ибо отнюдь не слепые желания влекут нас к разысканию блага и отвращению от пагубных влияний, но ведет нас свет разума, столь ярко воссиявший в нашей свободе. Если наши действия на самом деле свободны, то им по необходимости должна быть присуща двойственная природа. Ведь то, что зависит исключительно от физической необходимости, только и может быть в силу того единственного основания, которое заложено в физической необходимости. Однако характер человеческих действий, буде их можно считать истинно свободными, определяется отчасти физическими законами, отчасти же деятельностью разума, откуда, собственно,

бы чувство прекрасного основывалось не на созерцаниях (*non intuitionibus*), а на одних понятиях (*sed conceptibus suis*), то и т. д.» — (прим. пер.).

и рождается свобода. Этот характер люди называют характером добра и зла, почему и действия наши именуются либо дурными, либо благими. Благие те действия, кои совершаются под водительством здравого разума; те же, что противоречат оному, суть дурные. И вот тут-то, при определении, какие действия согласны с разумом, а какие нет, и при установлении этого согласия или несогласия действий с разумом сей последний некоторым образом противоречит сам себе и по видимости неизбежно влечется к допущению взаимно противоположных принципов, коими он мог бы измерить и оценить добродетельные (*honestas*) действия.

Естество побуждает нас искать счастья и всевозможно приближать оное; отсюда разум полагает себе для оценки добродетельности действий следующее правило: благие действия суть те, кои способствуют приумножению нашего счастья и действительно приумножают оное; при сем добродетель (*virtus*) и счастье, соединенные вместе, содержат в себе элементы высшего блага таким образом, что счастье должно оценивать по добродетели, а добродетель — по счастью. Ведь только тот может быть достоин наслаждаться счастьем, кто со всем рвением и любовью следует добродетели, а именно, совершает такие действия, кои сами по себе (*per se*) наивозможно способствуют совершенству человеческой природы.

С другой стороны, разум, однако, ясно видит, что естественное стремление к счастью не может быть действенным стимулом (*incitamentum*) к ведению добродетельной жизни. Ведь если бы стимул вести добродетельную жизнь мы ставили в зависимость от жажды счастья, то сама добродетель была бы невозможна, ибо, как это ясно, мы желали бы не добродетели, а счастья, кое весьма часто достигается страстным желателем оного не иначе, как путем чудовищных и ужасающих преступлений. Добродетель, далее, если стремление к ней основывается только на счастье, не есть и не может быть причиной умножения нашего счастья; ибо добродетель не является естественной причиной (*causa naturalis*), из коей необходимо проистекало бы именно то, а не иное следствие, и потому ни одна из причин нашего счастья не является необходимой. Исходя из сего, разум в суждениях о добродетельности действий предписывает себе другой закон, именно, следующий: ни жажда счастья не может быть основанием любви к добродетели, ни добродетель не есть необходимая причина счастья.

§ 16. Всякий человек от природы наделен неистребимым стремлением заботиться о своей жизни, предохранять и улучшать оную. Вместе с тем, сохранение человеческой жизни и совершенствование способностей оной возможно лишь при пользовании свободой и собственностью, стало быть, при пользовании правом. Последнее, однако, может быть помыслено в двух взаимопротивоположных формах, именно, либо в форме осно-

ванного на законе, или интеллигибельного владения; либо же в форме физического, или эмпирического владения. Истинность и реальность каждого из этих видов права можно утвердить равнозначными и по видимости взаимоустраивающими аргументами. Отсюда выходит, что разум в определении природы права выдвигает два взаимопротивоположных принципа, по одному из коих человек может обладать чем-либо и не имея оного в своем физическом владении; согласно другому, человек не может владеть чем-либо из внешних вещей, не обладая оным эмпирически. Первый из сих принципов доказывается следующим утверждением.

Если бы оной внешней собственностью человека была лишь такая его законная собственность, коя находилась бы в его физическом владении, тогда пользование собственностью было бы только физическим, но не законосообразным; однако поскольку законное пользование собственностью по необходимости предшествует и должно предшествовать пользованию физическому, то отсюда следует, что если бы никакое законное пользование собственностью не было возможно, не было бы возможно и никакое физическое пользование оной; но если бы сие последнее было невозможно, то и само физическое владение собственностью было бы также невозможно, равно как и сама собственность, чего никак нельзя допустить.

Второй принцип права владения собственностью доказывается таким образом. Мою внешнюю собственность составляет то, что находится в моем физическом владении; допустим, ты полагаешь, что сия моя собственность есть не то, что находится в моем физическом владении. Тогда таковая собственность была бы чем-то, что я не мог бы использовать для себя, ибо мы пользуемся теми вещами, относительно коих употребляем наши силы. Но если бы никакое физическое пользование собственностью не было возможно, то не было бы и законного пользования оной, то есть эта собственность была бы для меня чем-то идеальным, но не было бы никакой моей в действительности законной и реальной собственности, равно как и никакого права, что противоречит здравому разуму.

Итак, сими антиномиями, одна из коих касается этико-практического, а другая — политико-практического разума, мы заканчиваем перечисление антиномий разума. Теперь да будет нам позволено, насколько это в наших силах, по возможности правильно и точно разрешить антиномии, только что показанные нами выше. В решении антиномий мы будем придерживаться того же порядка, какой избрали в их изложении.

§ 17. А. Антиномии интеллекта, как мы сказали выше, суть четырех видов. I. Первая из математических антиномий, состоящая во взаимопротивоположных положениях, одно из коих гласит, что мироздание ограничено пространством и временем, а другое утверждает его неограниченность в отношении про-

странства и времени, — может быть решена следующим образом.

Все вещи, образующие мироздание, видятся нам, согласно со способностью рассудка представлять вещи существующими в ограниченном пространстве и времени. Отсюда явствует, что покуда мы следуем естественной способности рассудка в определении природы мироздания в отношении пространства и времени, мироздание всегда будет являться нам в форме ограниченного пространства и времени, ибо опыт, на коем основывается рассудок, нигде не может показать нам ничего бесконечного. Разум, однако, требует повсюду совершенной целостности, или абсолютной гармонии; но так как разум не может отыскать оной в пространно простирающейся сфере опыта, а дисгармонию по природе своей распространять не способен, то он своею собственною способностью создает идею совершенной гармонии, то есть тем самым производит бесконечное пространство и время, коими обнимается мироздание и при наличии коих только и возможно его существование. При этом рассудок и все способности ума, зависящие только от опыта, должны, при созерцании мироздания, найти в этом отношении совершенное успокоение в идее разума о бесконечном пространстве и времени.

§ 18. II. Что касается второй математической антиномии интеллекта, состоящей в двух взаимно противоположных утверждениях, одно из коих утверждает простоту частей, составляющих мироздание, а другое — их сложность, то ее можно решить следующим образом.

Доколе мы рассматриваем вещи, содержащиеся в мироздании, не так, как они суть сами по себе, но как явления чувственности, нельзя допустить ни того, ни другого положения. Посему неверно положение, что вещи, образующие мироздание, состоят из простых частей. Ведь вещи, состоящие из частей, делимы и притом так, что всегда могут быть поделены на новые части, в соответствии с характером мыслящего вещи интеллекта, благосклонно признающего все абсолютное.

Второе положение равным образом невозможно, ибо продолжая деление какой-либо вещи на составляющие оную части, мы дойдем до таких, кои уже не могут быть подвергнуты дальнейшему делению и посему будут совершенно простыми. Но на самом деле совершенно проста только идея абсолютного разума, объект коей нигде в опыте не может быть представлен; сию идею разум требует и производит оную с целью, чтобы существование вещей можно было гармонически помыслить относительно их материи.

§ 19. III. Динамическую антиномию, заключающуюся в двух взаимно противоположных утверждениях, из коих одно настаивает на свободной воле, а другое — на повсеместной необходимости, естественной, или физической, — можно примирить так.

Если вещи, зримые в мироздании, мыслятся на основе разума (*juxta rationem*), и всем явлениям, кои открываются нам в сфере чувственности, как бы подлежит нечто от них отличное, исключительно интеллигибельное, недоступное никаким чувствам, нечто такое, от чего зависит их возможность и что является последним условием, не имея под собою другого условия или причины, то мы можем посчитать свободную волю допустимой в мироздании.

Если же, напротив, и самый наш разум мы имеем в мироздании по усмотрению одной лишь природы, поскольку оное являет нам себя в рассудке, то повсюду в мироздании встречаем господствующую физическую необходимость, так что неизбежно должны утверждать, что во всем мироздании не может существовать воли, свободной и независимой ни от какого другого своего условия.

§ 20. IV. Для динамической антиномии, состоящей из двух положений, одно из коих утверждает, что мироздание во всех отношениях является следствием свободной причины, а другое, — что не существует свободной причины мироздания, можно привести следующее решение.

Вполне несомненно, что доколе мы стоим на почве только явлений опыта, мы не можем найти никакой причины, коя была бы свободной причиной всех существующих в мироздании вещей; происходит это потому, что в чувственном мире, в соответствии с нашей способностью созерцать и мыслить вещи, нет и не может быть ничего абсолютно независимого, то есть лишенного всякого своего условия. Однако если мы обратим наш ум к интеллигибельному мирозданию как некоему субстрату зримого нами мира, каковое мироздание здравый разум утверждает в качестве реального (поелику оно возможно безусловно), то в мироздании есть и должна быть некая абсолютная сущность, от коей зависели бы все причины и следствия вещей, а тем самым все явления чувственной природы, и коя была бы единственной абсолютно независимой сущностью, откуда все берет начало. Более того, учение о нравах настоятельно внушает нам, что необходимо должна быть такая высшая и наилучшая сущность, коя была бы посредством самой себя (*per se*) и в коей все существующее в чувственном мире имело бы свое начало, — если хочешь, чтобы человек достиг цели, подобающей его свободе. А иначе напрасно мы следуем добродетели и полагаем преступление недозволительным.

§ 21. V. I. Первая из антиномий, касающихся эстетических суждений, или чувства прекрасного, коя состоит в двух взаимно противоположных положениях, — причем первое утверждает, что чувство прекрасного основывается на понятиях, а второе, что оное основывается не на понятиях, а на чистых созерцаниях прекрасного, — решается следующим образом,

Хотя истинно, что наслаждением, обыкновенно получаемым от прекрасной формы какого-нибудь предмета, мы обязаны не понятиям прекрасного, а созерцаниям оною, так что какой-нибудь предмет называем прекрасным или безобразным на основании удовольствия, коим он воздействует на наше чувство, либо на основании отвращения, порождаемого в нас видом безобразия, — тем не менее столь же справедливо мы можем утверждать, что суждения, кои мы должны выносить относительно прекрасных предметов, а следовательно, и суждения вкуса, основываются на понятиях, поскольку мы усвоим всем людям те способности, из коих берет свое начало эстетический вкус (*gustus aestheticus*).

Что касается упомянутых способностей, то они следующие: 1) чувства, коими мы воспринимаем прекрасные предметы, и прежде прочих — зрение и слух, с помощью коих мы схватываем то многообразное и сложное, что существует либо в пространстве и времени [вообще], либо в данной конкретной вещи в данный момент; 2) рассудок, коим сие многообразие и сложное мы приводим к порядку и единству; 3) разум, создающий идею соответствия, или совершенной гармонии, коя имеет место между интеллигибельным субстратом (*substratum intelligibile*) субъекта, получающего наслаждение от прекрасного, и интеллигибельным субстратом самого прекрасного предмета, который проявляет в субъекте эту свою силу. Сия идея является причиной того, что суждение эстетического вкуса обще всем людям и в этом отношении основывается на понятиях.

Но как получается, что разные люди высказывают о прекрасном различные суждения и притом различным образом? Сие, по моему разумению, можно объяснить тем, что 1) различные люди обладают различным совершенством чувств (кои мы воспринимаем прекрасные предметы) как в природном, так и в художественном отношении; 2) сила интеллекта и острота ума, — зависящие как от природы, так, паче всего, от упражнения и воспитания оных, — касательно быстрого, легкого и правильного сопоставления материи прекрасных вещей и усмотрения в ней единства, у разных людей разные; 3) равным образом, когда разум производит идеи, от него требуются различные действительность и сила соответственно тому, сколь часто или редко упражнялся он в произведении оных.

Посему не удивительно, что в области прекрасных вещей легко можно подтвердить правильность пословицы: *сколько людей, столько умов*, или, вернее, *о вкусах не спорят*. Ведь эстетический вкус у различных людей разнится не по существу, но в случайных чертах, ибо зависит от большего или меньшего совершенства способностей, потребных для правильного суждения о прекрасных предметах.

§ 22. Об антиномии, происходящей из телеологического употребления способности суждения и состоящей в двух взаимно

противоположных положениях, из коих одно утверждает, что образование материальных вещей следует объяснять из механических законов, а другое, — что из целей, кои преднамеренно заложены в сих вещах, — надобно рассудить так.

1) Сия антиномия не есть в собственном смысле антиномия чистого разума, но способности суждения; 2) далее, законы, кои мы познаем опытом и коим следуют и с тщанием повинуются существующие в мироздании вещи, не могут снабдить нас никаким принципом априори, таким, именно, коим мы могли бы надежно пользоваться в суждениях об образовании материальных вещей; следовательно, доколе мы привязаны к опыту, нельзя объяснить образование вещей ни механическими законами, ни целями вещей; 3) поелику свойство нашего рассудка в отношении к способности суждения таково, что он полагает в основание продуктов природы вообще (*in genere*) некий другой рассудок, то самые продукты природы надлежит рассматривать из целей, кои вкладывает в них преднамеренно сей подлежащий им рассудок; 4) что касается нашего действительного и необходимого познания образования материальных вещей, то когда сие познание, ежели в сем случае нас ведет рассудок, у нас отсутствует, мы полагаем, что сотворение вещей, кои встречаются нам в области опыта и отнюдь не являют своими случайными формами заложенных в них целей, нужно объяснять механическими законами. Но поелику разум не может допустить ничего, что не было бы абсолютным, а опыт нигде не показывает нам ничего абсолютного для объяснения образования вещей, то разум производит идею абсолютного, кое действует как основание выдвинутых оным целей в образовании вещей и кое вполне и необходимо достигается как посредством механических законов, так и посредством целей, каковые могут быть ясно заметны и в человеке как образе абсолюта.

§ 23. К практическому разуму относятся антиномии двух родов, одна из коих касается этико-практического, а другая — политико-практического разума.

Сейчас мы обратимся к первой антиномии, — именно, этико-практического разума. Она разделяется на два взаимопротивоположных положения, одно из коих допускает добродетель и счастье как необходимые элементы высшего блага, связанные между собою узамы дружбы, а другое не допускает стремления к счастью как причины следования добродетели, равно как не считает добродетель необходимой причиной счастья.

Решение сией антиномии заключается, очевидно, в следующем: 1) добродетель и счастье, связанные между собою, постольку не могут выступать как элементы высшего блага, поскольку стремление к одному только счастью на деле подавляет и заглушает нравственное чувство (*sensum honesti*). Ведь, когда мы, охваченные одним лишь желанием счастья,

влечемся к исполнению нравственного долга, то преследуем не добродетель, а счастье; 2) счастье в сем зримом для нас мире часто достигается не иным образом, как за счет благополучия других людей, а принять вышеозначенное счастье за основание добродетели никак нельзя; 3) поелику добродетель зависит от свободной, а не от естественной причины, то есть от разумной воли человека, то она не может быть необходимой причиной счастья в области явлений, где все происходит по физической необходимости; [но] если бы 4) отсутствовала всякая надежда на счастье в будущей жизни, тогда то основание действия, коим требуется, чтобы нравственность (*honestas*), долженствующая быть преследуемой сама по себе при отстранении всякого желания счастья, отвечала чувственной и вместе рациональной человеческой природе, — именно по сей причине не могло бы быть действительным стимулом добродетели. Отсюда 5) желание счастья может и должно быть стимулом к следованию добродетели, но так, чтобы разум постановил, что одному желанию не подобает быть первопричиной и основанием нравственности, но лишь причиной вторичной и необходимо связанной с добродетелью, причем сия связь может иметь место исключительно в идее бессмертия душ.

§ 24. II. Положения антиномии политико-практического разума, по видимости взаимно устраняющие друг друга, — из коих одно утверждает, что право собственности покоится на физическом владении оной, а другое, — что на идее права, — можно согласовать следующим образом.

От всякого подозрения свободна та истина, коей признается возможность законного владения собственностью, — а именно, что к сему владению необходимо должно присовокупиться еще и физическое владение оной. Но ведь право собственности, какого бы рода ни была сия последняя, основывается не на силе, коя действительно может воспрепятствовать другим пользоваться собственностью, а скорее на идее силы, коей злоумышленники могут быть удержаны от попрания права. Сия идея о силе, или идея об ограничении свободы других людей, обладает таким свойством, что ее реальность никоим образом не отделима от реальности той же самой идеи, с помощью коей мы стремимся ограничить свободу нашу равно со свободкою прочих людей. Ибо не будь сией идеи, направленной к обузданию нашей свободы, — должно было бы, при отсутствии ограничения свободы других людей в отношении нас самих, отказаться от всякого нашего права, равно как и от всякого права других. Стало быть, для законного владения какой-либо собственностью потребно не только физическое владение оной, но необходимо и право, кое основывается на идее ограничения свободы как с нашей стороны, так и со стороны прочих людей, с коими мы имеем сношения. Впрочем, физическое владение собственностью, в самом опыте подкрепленное лучше и осно-

вательнее, нежели в позитивных законах, утверждает сие наше интеллигибельное право, кое только лишь и можно постигнуть из идеи взаимного ограничения, налагаемого на человеческую свободу. И ежели бы сие физическое владение не было надежно и неповрежденно, то и интеллигибельное право владения собственностью было бы прямо пустой и суетной идеей, чего никак нельзя допустить.

ЗАЩИЩАЕМЫЕ ТЕЗИСЫ

I. Из логики

1. Понятие сущего вообще — есть основание и материя логики.
2. Природа мышления состоит в противоречии.
3. Логику дозволительно трактовать как метафизику.
4. Принципы рассудка должны противоречить себе по своей природе.

II. Из метафизики

1. Метафизика есть наука о сущем в себе.
2. Все антиномии могут быть созданы только разумом.
3. Возможность мироздания всецело покоится на абсолютной сущности.
4. Душа есть субстанция простая, единая, бессмертная.

III. Из учения о нравах

1. Внутренняя любовь к долгу есть основание нравственного (honestum).
2. Совершенство вообще — не может быть принципом нравственности (moralitas).
3. Счастье как единственный стимул добродетели допустить нельзя.
4. Свобода человеческая сама себе есть закон.

IV. Из естественного права

1. Естественное право есть теория всякого права.
2. Суд внутренний от внешнего сам по себе не разнится.
3. Всякое законодательство должно быть направлено к тому, чтобы совокупить право с нравственным.
4. Лишь такая война законна, коя ведется ради упрочения мира.

Перевод А. А. Столярова.

Продолжая начатую в 4-м выпуске нашего издания публикацию материалов по истории освоения и критики философии Канта в России, мы намерены в очередных выпусках ознакомить читателя с малоизученными страницами русской кантианы. В настоящем выпуске к этому есть тем более оснований, что он посвящен 200-летию выхода из печати «Критики чистого разума», а речь пойдет в нашей публикации как раз об освоении одного из важнейших и исторически значительнейших разделов этого эпохального сочинения великого немецкого мыслителя — учения об антиномиях.

Публикация наша характеризует процесс освоения философии Канта в Харьковском университете. С момента его основания в 1805 году вплоть до высылки из России в 1817 году в этом учебном заведении преподавал проф. И. Шад, приехавший из Германии. Поскольку проф. Шад так долго работал в России, было бы чрезвычайно-интересно подвергнуть анализу его деятельность, его довольно многочисленные сочинения, изданные в России, хотя он приехал уже зрелым философом и, уехав из России, продолжил свою научную и педагогическую работу, так что отнести его к числу деятелей русской философии можно лишь в строго определенном хронологическом и содержательном отношениях. Но его участие в развитии философской мысли в России несомненно, поскольку он в течение многих лет формировал мировоззрение десятков и, может быть, сотен русских интеллигентов (что по тем временам немало!)

Как в дореволюционной литературе, так и в литературе советской, хотя и немного, идеи и деятельность Шада подвергались изучению*.

С рядом нюансов исследователи деятельности И. Шада как преподавателя философии в Харьковском университете пришли к выводу, что его взгляды явились переходными от субъективизма Фихте к объективному и диалектическому идеализму Шеллинга, с которым Шад развивался, в известной мере, параллельно. Именно с этих позиций Шад и подвергал критике философию Канта, именно в этом направлении он и вел своих учеников. В этом смысле история школы Шада в России есть, в известной мере, история пропаганды и разработки в России идей диалектического идеализма шеллингианского типа, т. е. момент развития и работы той школы философов в России, которую я предлагаю называть школой русского просветительского (диалектического) идеализма (см. наши книги: «Русская философия начала XIX века и Шеллинг» (М., Наука, 1980) и «Московский кружок любуמודров» (М., Наука, 1980).

Такое представление о деятельности и школе Шада, конечно же, должно быть уточнено, и не только по существу, но и, так сказать, хронологически:

* См.: Сухомлинов М. И. Исследования и статьи. Т. 1. Спб., 1889; Багале́й Д. И. Опыт истории Харьковского университета. Т. 1—2. Харьков, 1893—1904; Он же. Удаление проф. Шада из Харьковского университета. Записки Императорского Харьковского университета, 1899, кн. 1—2 (есть отдельный оттиск, — Харьков, 1899); Зеленогорский Ф. А., И. Г. Шад. — Вопросы философии и психологии, 1895, март и ноябрь. Он же. Влияние натурфилософии Шеллинга. — Записки Харьковского Императорского университета. 1893, кн. 4; Он же. И. Г. Шад. — Там же, 1896, кн. 2; Он же. И. Г. Шад. Естественное право. — Там же, 1900, кн. 2; Лавровский Н. А. Эпизод из истории Харьковского университета. И. Г. Шад. — Чтения истории и древностей Российских, 1873, кн. 2 (апрель—июнь).

В статье о Шаде в «Русском биографическом словаре» имеется подробная библиография. В советской литературе о Шаде упоминали авторы, занимавшиеся историей Харьковского университета и преподавания в нем философии, главным образом И. Н. Кравец. Этот автор писал о Шаде по преимуществу в связи с полемикой против него другого харьковского профессора — Т. И. Осиповского, подвергшего критике Шада с позиций метафизического материализма. О работах И. Н. Кравца и о самом Шаде см. в нашей книге «Философские идеи русского Просвещения» (М., 1971) по указателю имен.

каковы были его идеи в 1805—1817 гг., когда он преподавал в Харькове, не эволюционировал ли он за это время и как относятся его идеи этого времени к более ранним и более поздним его взглядам, когда он был деятелем немецкой философии — все эти вопросы еще ждут своего анализа. Что же касается его идей периода проживания в России, то по этому поводу мы обладаем двумя родами материалов: во-первых, его сочинениями этого периода и, во-вторых, материалами, характеризующими его деятельность профессора, в том числе, и в особенности работами его учеников по Харьковскому университету. Дело в том, что Шад не только читал там лекции, но и руководил подготовкой молодых ученых-аспирантов, как мы назвали бы их теперь. Группа молодых русских ученых приготовила в 1812—1816 гг. под его руководством диссертации, изданные и защищенные в Харьковском университете. Известно семь таких диссертаций (Гесс де Кальве, Хлапонина, Бразоля, Гриневича, Ковалевского, Любачинского, Дудровича — см. названия диссертаций в кн.: Каменский З. А. Философские идеи русского Просвещения. М., 1971, с. 341). В дореволюционной литературе они были оценены как по преимуществу компилятивные, излагающие мнения самого Шада. Однако в интересующем нас сейчас аспекте истории отечественной философии это не так уж важно. Ибо нас интересует сейчас, какие именно идеи Канта излагали и критиковали Шад и его ученики, независимо от того, в какой мере расходились во мнениях профессор и его аспиранты.

Изучение этих диссертаций до сих пор было затруднено тем обстоятельством, что по тогдашней традиции они были написаны на латыни и, кроме того, с давних пор представляли и тем более представляют собой теперь библиографическую редкость, так что в Москве удалось пока обнаружить лишь одну из них (именно ту, которую мы публикуем).

Придавая, как уже сказано, большое значение этим работам в деле изучения истории отечественной философии, а именно истории овладения в нашей стране философией Канта, мы и намерены опубликовать переводы тех из них, которые либо посвящены Кантовой философии, либо содержат материалы на эту тему (в последнем случае мы будем печатать фрагменты из этих работ).

В этом выпуске нашего издания мы публикуем перевод диссертации Ивана Любачинского.

Его биографию еще предстоит изучить. Известно, что к моменту публикации он был учителем Екатеринославской гимназии (это зафиксировано на титульном листе диссертации) и что на следующий год после защиты он издал книгу «Логика, или наукоучение» (Харьков, 1817), о которой мы скажем несколько слов ниже.

Диссертация Любачинского не может считаться исследованием учения Канта об антиномиях, а скорее лишь его изложением, к которому присоединены также замечания о различных познавательных способностях (чувство, воображение и др.), как их представлял себе Кант. После вступительных замечаний автор излагает сами антиномии, а затем способы их разрешения. Следует отметить при этом, что содержание диссертации было шире ее названия. Диссертация трактует не только об антиномиях чистого, но и практического разума, антиномиях эстетической и телеологической способности суждения и права.

Диссертация не только знакомила читателя с идеями Канта (а подчас и идеями докантовской немецкой философии — о «здравом разуме», его «непротиворечивости» и др.), но и вводила некоторые отличные от основных его взглядов идеи.

К числу таких идей следует отнести стремление Любачинского доказать «соответствие мышления с самими вещами». Диссертант утверждал, что интеллект, упорядочивая хаос данных «непосредственного опыта», делает это не столько в соответствии со своими автономными (априорными) законами, сколько «в соответствии с природой помысливаемых вещей». У Канта законы мышления и природа вещей в большей мере противопоставлены. Это различие, видимо, проистекало из тех убеждений диссертанта, которые он не стремился вводить, но на которых основывалась его более поздняя «Логика».

ка». Можно поэтому предположить, что, излагая по Канту предложенную И. Шадом проблему антиномий, диссертант не стал кантианцем. Он воспринял, хотя и не всегда точно, учение Канта об антиномиях (что имело само по себе большое значение для ознакомления с этим учением в России) и этим ограничился в основном тексте диссертации.

Вторым отличием идей Любачинского (или его диссертации) от Канта была трактовка им диалектических идей. Изложение антиномий вскрывало противоречивость мышления — возможность помыслить противоречие. Но у Канта, как известно, это вело лишь к диалектике «отрицательной»: вскрыв противоречивость мышления, он приходил к выводу, что разум здесь нарушил границы дозволенного для себя, вышел за свои пределы. По своей же истинной природе он и его функция — мышление — непротиворечивы. Не то у Любачинского. В выводах диссертации — ее «защищаемых тезисах» — диалектика формулировалась как положительная, как обобщение, как закон: «природа мышления, — гласит 2-й тезис раздела «Из логики», — состоит в противоречии», а 4-й утверждает, что «принципы рассудка должны противоречить себе по своей природе» (там же).

Правда, нельзя не обратить внимания уже не на диалектическое, а на самое грешное формально-логическое противоречие между этими диалектическими обобщениями и исходными рассуждениями диссертации, в которых Любачинский излагал точку зрения на мышление традиционной логики, свойственную и Канту: «мы никак не можем допустить, — писал он, — ничего такого, что противоречит себе и при помыслении чего ум колеблется между различными суждениями» и требует, чтобы «в наших познаниях не имело место никакое противоречие». Но все-таки нельзя не признать, что как само изложение антиномий, так особенно выводы — «тезисы» — направляли мысль по пути уяснения диалектической противоречивости мышления.

Наконец, в-третьих, обращает на себя внимание ход мысли автора, по которому логика как научная дисциплина выводилась за пределы своего традиционного предмета — мыслительного процесса. «Логику, — утверждал Любачинский — позволительно трактовать как метафизику». Если иметь в виду, что метафизика в значительной мере совпадала в тогдашней трактовке с онтологией, т. е. была учением о бытии и сущностях, то здесь мы видим тот ход мысли, который выводил за пределы шеллингианства и кантианства И. Кант, и Шеллинг трактовали общую логику как формальную, как рассудочную, непротиворечивую и выражающую непрменные правила мыслительного процесса. Все тенденции, выводящие за пределы такого понимания, содержались в трансцендентальной логике Канта, а у Шеллинга в учении об экстралогических функциях. Лишь у Гегеля, как мы знаем, логика расширялась до диалектической, причем так, что включала в себя и онтологию, метафизику: первые ее две части трактовали соответственно о «Бытии» и о «Сущности». «Наука логики» была напечатана Гегелем в 1812—1816 годах (правда, две названные части в 1812—1813), так что в целом это построение Гегеля стало известно лишь к 1816 году, когда и была защищена и напечатана диссертация Любачинского. Можно заключить, что стремление к внесению метафизики в логику созревало у Шада и его учеников, по-видимому, параллельно гегелевскому. Было бы смешно в какой бы то ни было мере сопоставлять результаты, достигнутые на этом пути великим Гегелем с его гениальным дифференцированным учением, и намеки в диссертации Любачинского, у которого по этому поводу нет даже хотя бы и самым робким образом сформулированной концепции. Но тенденции, ход мысли, параллельные гегелевскому ходу, — выражены у Любачинского определенно.

Что касается «Логики» Любачинского, вышедшей, как мы уже знаем, через год после опубликования диссертации, то идеи последней и вообще та традиция, в которой она написана — традиция немецкого классического идеализма — оказали малое влияние даже на теоретическое введение к книге, не говоря уже о ней самой. Перед нами традиционная формальная логика, концепция которой выдержана в духе деистическо-материалистическом, сенсуалистическом. Различив понятия философии в широком («обширном») и узком («тесном») смыслах, но в обоих случаях считая ее по статусу нау-

кой, Любачинский понимает природу в традиционном деистическом плане — как необходимо и божественно детерминированную, а познание — как постигающее природу, но ограниченное в постижении ее «сущности».

«Логика» Любачинского основывается на сенсуалистической традиции: понятия создаются на основании наблюдения (или опыта) и «ума»; человеку присуща «природная логика», основывающаяся на четырех традиционных формально-логических законах — «правилах разума», которые, — и это очень существенно для понимания типа этого логического построения, — трактуются онтологически, т. е. как выражение определенных свойств предметов. Автор подчеркивает эвристическое значение «искусственной логики» как «науки» о логике «природной», ее всеобщность как науки о правильной форме связывания мыслей, независимо от их содержания. Онтологическая трактовка четырех законов развита далее и в учении о формах мышления — понятия, «рассуждений», «умствования» — об истине как «согласии наших мыслей или рассуждений с теми самыми вещами, о которых мы оные имеем», и о доказательстве. Методология всего этого построения в своей основе метафизична. Согласно «правилу (началу)» противоречия разум не приемлет противоречия в вещах. «Начало», или «правило тождественности», сформулировано очень корректно — как правило его качественной устойчивости, определенности: «всякий предмет имеет свои особенные свойства, которые его делают всегда одним и тем же», — с этой трактовкой связывается чисто метафизическая констатация: сущность вещей есть неизменяема» (с. 138—139).

Но и эту деистическую, сенсуалистическую и метафизическую традицию (усвоенную Любачинским, видимо, еще до того, как он поступил в обучение к И. Шаду или независимо от этого обучения) в некоторой мере внедряются все-таки идеи той философской традиции, к которой диссертанта приобщал его руководитель. В самом деле, хотя ни идея противоречивости мышления, ни намерение расширить границы логики за пределы законов и форм мыслительного процесса и включить в эти границы «метафизику» в «Логике» Любачинского не реализуются, мы можем констатировать в его книге наличие диалектической идеи изменемости и взаимосвязи предметов, некоторые следы канто-шеллингианской идеи автономии «ума» от опыта, кантианскую терминологию — разделение «явлений (phaenomena)» и «причин оных». В учение об истине и об «уме» также внедряется некоторая априористическая струя, поскольку, по мнению Любачинского, истины могут быть как опытного, так и умственного происхождения.

Из этой краткой характеристики идей «Логики» Любачинского следует, что путь диалектической перестройки мышления, переработки науки логики, казалось бы, predeterminedный усвоением и интерпретацией немецкой диалектической традиции, был долг и тернист, и главным таким «тернием» было стремление сохранить различие логики формальной, школьной, и некоторой другой, которая впоследствии сформировалась как логика диалектическая. Так обстояло дело даже и у самого основоположника немецкого классического идеализма — Канта. Его собственно логическое учение — обычная или общая логика, курс которой он читал в течение 41 года (см.: Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960, гл. IX), подобно представлениям Шеллинга по этим вопросам, тяготело к традиционности, диалектические «запросы» в общей логике не реализовывались, а были сосредоточены в «Критике чистого разума», в ее разделе о «Трансцендентальной логике» (где излагалось и учение об антиномиях), которая и противопоставлялась логике общей так, что в его учении «наметилась необходимость строго отличать формальную логику от трансцендентальной» (см.: Попов П. С. Цит. соч., с. 154. Ср.: Маковельский А. О. История логики. М., 1967, с. 431). Но и в «Критике чистого разума» диалектика еще оставалась «отрицательной». Что же касается идеи расширения границ логики до включения в нее «метафизику», высказанной Любачинским в диссертации, то такое расширение, осуществленное лишь Гегелем, было принято только в традиции, связанной с его пониманием логики, но отвергалось наукой о формальной логике.

Следовательно, различие формальной и трансцендентальной логик, явившееся в различиях двух сочинений Любачинского, лишь воспроизводило соответствующую установку Канта, и неисторично было бы ставить Любачинскому в вину, что его диссертация и его «Логика» в известном смысле противоречат друг другу, что в его «Логике» 1817 года новые веяния свелось лишь к тому, что в метафизическое в целом построение внедрялись некоторые диалектические идеи, в силу чего образовывалась в меру этого проникновения некоторая эклектическая конструкция.

Как именно повлияла диссертация Любачинского и ее диалектические идеи на других русских ученых, в частности логиков, — более ли радикально, чем на его собственное сочинение по логике, — мы сказать не можем. Этот вопрос не исследован совершенно.

Но рассмотрение диссертации Любачинского показывает, что она, во-первых, познакомила русского читателя с учением Канта об антиномиях, а также и с некоторыми идеями Канта в области этики, эстетики, теории права. Во-вторых, в этой диссертации содержались мысли, которых мы не обнаруживаем у Канта или которые даже находятся в некоторой конфронтации с его построениями. Если даже эти идеи следует отнести на счет системы взглядов руководителя, а не ее автора (что еще подлежит доказательству), то все равно это не ослабляет значения диссертации в развитии русской философской мысли — и как документа, показывающего пути ассимиляции на русской почве важнейшего раздела «Критики чистого разума», и как работы, которая под этим воздействием формулировала новые для России идеи философии.

Нельзя, правда, не принимать во внимание того обстоятельства, что число русских людей, которые могли ознакомиться с этими идеями, было крайне незначительным, прямо-таки ничтожным. Ведь эти идеи были изложены даже не в журнале или книге, сравнительно общедоступных и распространенных, а в диссертации, напечатанной очень малым тиражом и к тому же на латыни.

Но это была беда всего домарксистского философского развития, особенно свойственная русской философии ввиду низкой грамотности населения России, относительной малочисленности читающей публики, а нашему эпизоду ее истории — в максимальной мере! И тем не менее углубленное, детальное изучение истории философии в России не должно пройти мимо этого эпизода в ассимиляции и интерпретации философии Канта, его «Критики чистого разума», тем более что, как мы увидим из последующих публикаций, этот эпизод не был единственным — подобные опыты осуществляли и другие молодые русские ученые как в Харьковском университете, так и за его пределами.

З. А. Каменский.