

Теоріи новѣйшаго критицизма.

(По поводу двухъ книгъ.)

Едва ли можно сомнѣваться, что критицизмъ пользуется наибольшимъ признаніемъ въ современной философіи. Не только философы, именующіе себя прямыми послѣдователями Канта, но и представители сравнительно чуждыхъ направленій почти единогласно признаютъ великое и непреходящее значеніе философіи Канта. Это не мѣшаетъ всѣмъ ясно видѣть неудовлетворительность выполненнаго Кантомъ предпріятія и необходимость различнаго рода поправокъ и видоизмѣненій формулированнаго имъ ученія. По общему признанію въ философіи Канта есть много неяснаго, недосказаннаго и противорѣчиваго. На выясненіе и устраненіе этихъ неясностей и противорѣчій и направлена работа новѣйшаго критицизма и родственныхъ ему направленій. Работа эта ведется вотъ уже около полустолѣтія съ необычайною неутомимостью и упорствомъ. Ни у одного изъ философовъ новаго времени не было столько комментаторовъ и послѣдователей, стремящихся во что бы то ни стало возстановить, реконструировать и обновить ученіе своего великаго предшественника, если не въ деталяхъ, то въ основныхъ его чертахъ. Въ то время какъ теоріи Локка, Беркли, Юма, Лейбница, Фихте, Шеллинга и другихъ пользуются почетнымъ вниманіемъ въ качествѣ заброшенныхъ руинъ, имѣющихъ только славное прошлое, система Канта привлекаетъ всеобщій интересъ въ качествѣ вполне современнаго сооруженія, о поддержаніи котораго заботится множество мастеровъ и работниковъ. Правда, сооруженіе это вполне исчезаетъ подъ массою различныхъ надстроекъ и лѣсовъ, съ которыхъ производится поправка и цементировка распадающихся частей, однако и за этими позднѣйшими наслоеніями легко

узнать своеобразныя и рѣзкія черты первоначальнаго построенія. Мы не беремся здѣсь обсуждать причины, обуславливающія чрезвычайную жизненность критицизма, хотя вопросъ этотъ представляетъ большой исторической и психологической интересъ. Въ настоящей статьѣ мы предполагаемъ рассмотреть лишь нѣкоторыя положенія современнаго критицизма, касающіяся основныхъ принциповъ этого направленія. Поводомъ къ этому служатъ для насъ два сочиненія, вышедшія на русскомъ языкѣ почти одновременно и принадлежащія извѣстнымъ представителямъ философіи въ Россіи и въ Германіи. Мы имѣемъ въ виду диссертацию Кіевскаго профессора Челпанова: «Проблема воспріятія пространства въ связи съ ученіемъ объ апіорности и врожденности» и сборникъ статей Страсбургскаго профессора, Виндельбанда, вышедшій подъ общимъ заглавіемъ «Прелюдіи», въ русскомъ переводѣ Франка, весною текущаго года. Мы останавливаемся на этихъ сочиненіяхъ не только въ виду того интереса, который они имѣютъ специально для русской публики, но и по другимъ соображеніямъ. Оба эти сочиненія касаются главнымъ образомъ основоположеній критицизма, общихъ всѣмъ его видоизмѣненіямъ и оставляютъ въ сторонѣ болѣе частныя и разнообразно толкуемыя понятія. Благодаря этому критическое разсмотрѣніе этихъ именно сочиненій можетъ имѣть наиболѣе принципиальное значеніе для разрѣшенія общаго вопроса о возможности реставраціи кантіанства. Кромѣ того несомнѣннаго достоинства этихъ сочиненій, отличающихся чрезвычайною ясностью изложенія и широкою постановкою поднятыхъ вопросовъ, дѣлаютъ ихъ весьма благодарными объектами критики.

Опредѣляя точку зрѣнія проф. Челпанова, какъ критицизмъ, мы должны оговориться, что такое опредѣленіе имѣетъ весьма условное значеніе. Мы затруднились бы признать проф. Челпанова правотѣрнымъ послѣдователемъ Канта. Къ этому не даютъ достаточнаго основанія ни другія извѣстныя намъ работы уважаемаго профессора, ни настоящее сочиненіе, взятое въ цѣломъ. Во многихъ мѣстахъ, главнымъ же образомъ въ послѣднихъ его главахъ, авторъ высказываетъ положенія несомнѣстимыя съ основоположеніями и важнѣйшими выводами критической философіи. И если мы, несмотря на это, относимся къ проф. Челпанову, какъ къ представителю критицизма, то это объясняется тѣмъ, что по отношенію къ основному гносеологическому вопросу объ условіяхъ познанія проф. Челпановъ стоитъ все-таки на

точкѣ зрѣнія названнаго направленія. Вопросъ этотъ, формулированный въ своей общей формѣ, состоитъ въ томъ, обуславливается ли наше познание въ своихъ основныхъ и важнѣйшихъ чертахъ внѣшнимъ міромъ или самимъ познающимъ разумомъ или, другими словами, обуславливается ли оно внѣшнимъ опытомъ или апіорными принципами познания. Проф. Челпановъ въ разсматриваемомъ сочиненіи вполне отчетливо отстаиваетъ второе рѣшеніе, т.-е. является убѣжденнымъ апіористомъ. Вообще, несмотря на то, что основной темой сочиненія, судя по заглавію, должна была служить проблема воспріятія пространства проф. Челпановъ въ дѣйствительности выдвинулъ на первый планъ общій вопросъ объ апіорности, трактуя его съ чрезвычайною подробностью и обстоятельностью на протяжении большей части книги. Сочиненіе проф. Челпанова съ полнымъ основаніемъ можно было бы назвать апологіею апіоризма. Его основная цѣль отстоять апіоризмъ отъ всѣхъ возраженій, направленныхъ со стороны эмпиризма и гносеологическаго эволюціонизма. Отстоялъ ли проф. Челпановъ апіоризмъ, и насколько онъ самъ удержался на занятой имъ позиціи, — это мы и постараемся выяснитъ въ дальнѣйшемъ изложеніи.

Всѣ аргументы, выставляемые авторомъ въ защиту апіоризма, можно отнести къ двумъ категоріямъ. Во-первыхъ, аргументы, косвенно подтверждающіе апіоризмъ. Къ нимъ относятся всѣ тѣ соображенія, въ которыхъ авторъ устраняетъ или опровергаетъ враждебныя апіоризму теоріи эмпирической гносеологіи. Ко второй категоріи относятся аргументы, заключающіе прямое обоснованіе и подтвержденіе апіоризма. Начнемъ съ первыхъ. Прежде всего проф. Челпановъ устанавливаетъ существенное различіе между психологической и гносеологической точкой зрѣнія на познание и его условія. «Въ психологіи, — говоритъ проф. Челпановъ, — мы спрашиваемъ, каково происхожденіе того или другого понятія, какъ оно образовалось. Въ гносеологіи вопросъ о происхожденіи того или другого понятія является вещью второстепенной; мы не спрашиваемъ, какъ образовалось то или другое понятіе, мы беремъ его готовымъ, такимъ, какъ оно существуетъ въ человѣческомъ познаніи и только спрашиваемъ, имѣетъ ли оно объективное значеніе и почему оно имѣетъ таковое» ¹⁾). Психологія можетъ показать лишь фактъ обладанія

тѣми или другими познаніями, тогда какъ гносеологія объясняетъ ихъ правомѣрность и объективное значеніе. Очевидно, что разрѣшеніе вопроса о происхожденіи познания нисколько не рѣшаетъ гносеологическую проблему объ его возможности и правахъ на общеобязательность. Этимъ различіемъ психологической и гносеологической точекъ зрѣнія на познание устраняются, по мнѣнію проф. Челпанова, всѣ тѣ возраженія, которыя раздаются противъ признанія апіорныхъ началъ со стороны эмпиризма. Эмпиристы, по мнѣнію проф. Челпанова, совершенно неосновательно думаютъ, что, устанавливая психологическій приоритетъ опыта по отношенію къ принципамъ познания, они вмѣстѣ съ тѣмъ доказываютъ ихъ гносеологическую апостеріорность. На самомъ же дѣлѣ они доказываютъ лишь психологическую же апостеріорность этихъ принциповъ, которая нисколько не мѣшаетъ имъ быть гносеологически апіорными, т.-е. представлять истинное основаніе какъ самаго опыта, такъ и всего относящагося къ нему познания. Такимъ же способомъ устраняется противорѣчіе между апіоризмомъ и эволюціонной теоріей познания Спенсера. Если родовой опытъ и является необходимой почвой для возникновенія самыхъ общихъ и основныхъ принциповъ знанія, то изъ этого не слѣдуетъ, что въ этомъ опытѣ надо видѣть ихъ гносеологическую основу. Вѣдь и эволюція, подобно психологіи, отвѣчаетъ лишь на вопросъ: какъ произошло познание, тогда какъ гносеологія продолжаетъ неуклонно требовать его оправданія и логическаго обоснованія его возможности и общеобязательности. И здѣсь *quaestio facti* не разрѣшаетъ *quaestio juris*.

Всѣ эти соображенія представляютъ обычный для современнаго критицизма способъ защиты апіорныхъ началъ отъ столь же обычныхъ возраженій эмпиристовъ. По поводу ихъ мы должны прежде всего отмѣтить, что различіе психологическаго и гносеологическаго изслѣдованія познания, о которомъ хоромъ провозглашаютъ неокритицисты, черезчуръ ими преувеличивается. Мы съ своей стороны думаемъ, что это различіе не такъ глубоко и что теорія эмпиризма все-таки имѣетъ силу возраженія противъ признанія апіорныхъ началъ. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли утверждать, что такъ называемыя психологическія теоріи знанія задаются только вопросомъ о фактѣ и изслѣдуютъ лишь простое преемство познавательныхъ процессовъ. Неужели защитники апіорныхъ началъ не замѣчаютъ, что, говоря о возникновеніи основ-

¹⁾ «Проблема воспріятія пространства», стр. 120.

ныхъ понятій изъ множества однообразныхъ переживаній опыта, эмпиристы вмѣстѣ съ тѣмъ считаютъ эти переживанія не только предшествующими состояніями сознанія, но и главнымъ *основаніемъ и оправданіемъ* этихъ понятій. Что это основаніе не имѣетъ принудительной силы логическаго закона, вообще не обладаетъ рациональнымъ характеромъ, это еще не доказываетъ его непригодности для объясненія факта познанія. Вѣдь непроходимая пропасть между переживаніями, какъ психологическими фактами, и принципами разсудка установлена самими критическими. Но въ этомъ-то и вопросъ, представляетъ ли разсудокъ что-либо вполне независимое и самостоятельное по отношенію къ чистымъ переживаніямъ или онъ самъ до известной степени есть продуктъ этихъ переживаній. Въ послѣднемъ случаѣ въ исторіи его происхожденія заключается также и единственно возможное объясненіе и оправданіе его функций. При такой точкѣ зрѣнія гносеологія ставится въ прямую зависимость отъ психологіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ возраженія эмпиризма вовсе не бьютъ мимо цѣли, какъ думаютъ защитники апіоризма. Поэтому психологическія теоріи знанія нельзя просто устранять и обвинять въ *ignoratio elenchí*, а нужно опровергать по существу. Впрочемъ, въ книгѣ проф. Челпанова мы находимъ и прямое опроверженіе эмпиризма. Въ главѣ объ апіорныхъ элементахъ познанія находится обоснованіе апіорности такихъ понятій, какъ число, время, пространство, причинность, связанное съ критикой эмпирическихъ теорій. Прежде чѣмъ разсматривать эту критику по отдѣльнымъ понятіямъ, мы должны обратить вниманіе на общую характеристику проф. Челпанова эмпирической точки зрѣнія, которая кажется намъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ прямо невѣрной. Проф. Челпановъ во многихъ мѣстахъ своего сочиненія приписываетъ эмпиризму, какъ его характерную особенность, утвержденіе, что познаніе есть *копія* внѣшняго міра. Такъ, на стр. 229 проф. Челпановъ говоритъ: «По представленію эмпирика, нашъ умъ поступаетъ такъ, какъ пластинка (фотографическая), т.-е. вполне точно изображаетъ то, что имѣется во внѣшнемъ мірѣ»; и далѣе: «По мнѣнію эмпирика, наше познаніе есть только лишь копія внѣшняго міра, по мнѣнію апіориста, умъ въ познаніе внѣшняго міра нѣчто привноситъ отъ себя». Такія же утвержденія находятся на страницахъ 223, 228, 253, 259, 277, 280 и другихъ. Мы совершенно не можемъ согласиться съ такой ха-

рактеристикой по той простой причинѣ, что эмпиризмъ въ его главныхъ представителяхъ — Юмѣ, Миллѣ и Спенсерѣ — совершенно чуждъ наивному реализму, которому только и можно приписывать такое грубое пониманіе познанія. Всѣ названные философы вполне ясно сознавали, что внѣшній міръ намъ не данъ въ его истинной сущности и что въ нашихъ воспріятіяхъ мы имѣемъ дѣло лишь съ воздѣйствіемъ этого міра на наше сознаніе. При такой точкѣ зрѣнія, конечно, нельзя было проводить мысль о копированіи въ познаніи внѣшняго міра. И если названные философы въ различныхъ случаяхъ и могли говорить о копированіи мыслью или представленіемъ *внѣшнихъ предметовъ*, то, конечно, въ этомъ нельзя видѣть ничего другого, какъ простую уступку формамъ рѣчи, какъ объ этомъ ясно и говоритъ Милль, напр., въ III главѣ книги I своей логики, перечисляя все то, что можетъ имѣть названіе вещей: «Такимъ образомъ,—говоритъ Милль,—въ результатѣ нашего анализа мы получаемъ слѣдующій перечень, или классификацію всѣхъ могущихъ имѣть названія вещей: 1) Состоянія сознанія. 2) Духовныя сущности, испытывающія эти состоянія сознанія. 3) Тѣла, или внѣшніе предметы, возбуждающіе тѣ или другія изъ этихъ состояній сознанія, а также тѣ силы или свойства, благодаря которымъ тѣла эти состоянія возбуждаютъ. При этомъ надо замѣтить, что *эти послѣднія включены сюда скорее въ угоду общепринятымъ взглядамъ и потому, что ихъ существованіе, какъ реальныхъ сущностей, признано обиходной рѣчью, съ которой я не считаю благоразумнымъ расходиться, чѣмъ потому, чтобы это было согласно съ здравою философіей*»¹⁾. Итакъ, характеристика проф. Челпанова во всякомъ случаѣ должна быть видоизмѣнена. Эмпиризмъ не могъ утверждать копированіе *внѣшнихъ вещей*, но лишь копированіе *ощущеній, воспріятій* вообще *состояній сознанія*, т.-е. въ концѣ-концовъ внутренняго міра. Но и съ этой поправкой едва ли возможно приписывать эмпиризму пониманіе познанія, *какъ копирования*. Эмпиристы въ общемъ не доходили до такой крайности. Юмъ, напр., по вопросу о происхожденіи представленій говоритъ слѣдующее: «Но хотя наша мысль, повидимому, обладаетъ безграничной свободой, при болѣе близкомъ разсмотрѣніи мы найдемъ,

¹⁾ Д. С. Милль. „Система логики, переводъ подъ редакціей Ивановскаго, 1899 г.“, стр. 56. Курсивъ цитаты нашъ.

что она въ дѣйствительности ограничена очень тѣсными предѣлами и что *вся творческая сила ума сводится лишь къ способности соединять, перемѣщать, увеличивать или уменьшать матеріалъ, доставляемый намъ внѣшними чувствами и опытомъ*. Думая о золотой горѣ, мы только *соединяемъ* двѣ совмѣстимыя идеи: золотой и гора, которыя и раньше были намъ извѣстны. Мы можемъ представить себѣ добродѣтельную лошадь, потому что на основаніи собственнаго опыта способны представить себѣ добродѣтель и можемъ *присоединить* это представленіе къ фигурѣ и образу лошади, животнаго, хорошо намъ извѣстнаго. Однимъ словомъ, весь матеріалъ мышленія доставляется намъ внѣшними или внутренними чувствами, а смѣшеніе, или составленіе его, есть дѣло ума и воли» ¹⁾. Изъ этого отрывка ясно, что Юмъ несомнѣнно признавалъ въ актѣ представленія *нѣкоторое творчество*, состоящее въ *связываніи, перестановкѣ, увеличеніи и уменьшеніи* первоначальныхъ впечатлѣній. Эти послѣднія служатъ лишь матеріаломъ для постройкой работы мышленія. Называть эту работу копированіемъ также не допустимо, какъ называть постройку какаго-нибудь собора воспроизведеніемъ тѣхъ грудъ кирпичей и камней, которые служили для него матеріаломъ. Конечно, говоря о происхожденіи отдѣльныхъ понятій, и эмпиристы могли въ тѣхъ или иныхъ отношеніяхъ называть ихъ копиями первоначальныхъ впечатлѣній, но это не относится ко всему познанію въ цѣломъ. Намъ кажется, что въ своей характеристикѣ эмпиризма проф. Челпановъ чрезчуръ руководился частными и иногда случайными взглядами и *даже выраженіями* эмпиристовъ, не вводя въ качество корректива общій смыслъ ихъ философскихъ воззрѣній, иначе бы онъ не приписалъ имъ такого крайняго и грубаго пониманія познанія. Эмпиризмъ вовсе не отрицаетъ, что мышленіе перерабатываетъ опытъ, но лишь то, что единственнымъ основаніемъ мышленія и его матеріаломъ является опытъ и что всякіе познавательные синтезы обусловлены синтезами опыта. Кроме того, подъ опытомъ эмпиризмъ вовсе не разумѣетъ только внѣшнее воспріятіе, но и все то, что относится къ внутреннимъ переживаніямъ. И если эмпиризмъ утверждаетъ, что познаніе имѣетъ единственную основу въ этомъ опытѣ, то это далеко не равно-

¹⁾ Д. Юмъ. «Исслѣдованіе человѣческаго разумѣнія», переводъ С. И. Петели. Стр. 17 и 18. Курсивъ въ цитатѣ нашъ.

сильно утвержденію, что «познаніе есть копія внѣшняго міра». Эта неправильность общей характеристики эмпиризма отзывается у проф. Челпанова и при разсмотрѣніи частныхъ вопросовъ. Разберемъ, напримѣръ, какъ проф. Челпановъ опровергаетъ эмпирическую теорію числа.

Проф. Челпановъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ то положеніе Милля, что *всѣ вещи* обладаютъ числовыми свойствами или что въ *вещахъ* есть нѣчто обусловливающее идею числа. Опровергая это, проф. Челпановъ вмѣстѣ съ тѣмъ хочетъ доказать, что число не есть эмпирическое понятіе. Прежде всего проф. Челпановъ утверждаетъ, что «всякое эмпирическое понятіе дѣйствительно содержитъ то, что заимствовано изъ чувственнаго опыта, и оно этимъ самымъ обнаруживаетъ явственнымъ образомъ свое происхожденіе. Въ понятіи числа такого чувственнаго содержанія не имѣется, и это существенное различіе между эмпирическими понятіями и понятіемъ числа указываетъ на особое происхожденіе этого послѣдняго» ¹⁾. Въ этомъ аргументѣ мы сразу наталкиваемся на ту же невѣрность, что констатировали раньше. Говоря, что всякое эмпирическое понятіе непременно содержитъ то, что заимствовано *изъ чувственаго опыта*, проф. Челпановъ съ легкимъ сердцемъ отождествляетъ эмпиризмъ съ *сенсуализмомъ*. Между тѣмъ эмпиристы, а между ними и Милль, вовсе не утверждали, что весь опытъ ограничивается чувственнымъ опытомъ, т.-е. тѣмъ, что доставляется намъ черезъ органы чувствъ, — подъ опытомъ они разумѣли всякаго рода состоянія сознанія. И далѣе на всемъ протяженіи своей критики проф. Челпановъ опровергаетъ въ сущности сенсуалистическую теорію числа и въ заключеніе празднуетъ легко доставшуюся побѣду надъ эмпиризмомъ. Но какимъ образомъ Милль былъ превращенъ проф. Челпановымъ въ грубаго сенсуалиста? А благодаря тому же довѣрію къ *словамъ, терминамъ и выраженіямъ* и непонятному игнорированію *мысли* автора. Въ самомъ дѣлѣ мѣста, цитируемая проф. Челпановымъ, взяты изъ главы VI книги II Логики, гдѣ Милль опровергаетъ прежде всего номиналистическую теорію чиселъ. Въ противоположность номинализму Милль утверждаетъ, что числа суть не простыя слова и термины, а дѣйствія надъ числами не простыя замѣны и упро-

¹⁾ «Проблема воспріятія пространства» стр. 237.

щенія этихъ терминовъ, но что ихъ основаніе лежитъ въ реальномъ бытіи или фактахъ или, что то же, въ опытѣ. Милль пользуется разнообразными примѣрами того реального бытія, которое служитъ основой чиселъ¹⁾. Онъ говоритъ объ ударахъ пульса, о звукахъ, о миляхъ, о фунтахъ, о буквахъ, о *вещахъ*. «Всѣ вещи обладаютъ количествомъ», говоритъ Милль. И далѣе: «почему же этою вещью не можетъ быть сама буква». Изъ всего этого ясно, что подъ вещами, о которыхъ говоритъ здѣсь Милль разумѣется *любое данное реальною опыта*, а никакъ не непременно внѣшніе предметы, въ родѣ столовъ, стульевъ, камней, орѣховъ и т. п. Что это такъ,—достаточно ясно подтверждается ранѣе цитированнымъ нами мѣстомъ изъ Логики Милля, гдѣ Милль прямо условливается съ читателемъ, что онъ будетъ понимать подъ вещью. Изъ этого перечня видно, что подъ вещью Милль разумѣетъ главнымъ образомъ: 1) состояніе сознанія и 2) духовныя сущности и *лишь приравливаясь къ обычному словоупотребленію готовъ подъ ними разумѣть еще и внѣшніе предметы*. Изъ всего этого съ ясностью вытекаетъ, что Милль и въ своей теоріи числа говорилъ о томъ, что число имѣетъ свое основаніе во *всѣхъ реальныхъ переживаніяхъ опыта, а не только специально въ чувственныхъ*. Если принять все это въ соображеніе и затѣмъ прочесть слѣдующую фразу проф. Челпанова: «эмпиризмъ думаетъ, что понятіе числа получается изъ абстракціи отъ чувственныхъ свойствъ вещей, по защищаемой мной теоріи понятіе числа получается изъ наблюденія надъ процессами сознанія»²⁾,—то невольно задасъся вопросомъ, кого опровергаетъ проф. Челпановъ,—Милля или самого себя... На сколько проф. Челпановъ придаетъ значеніе словамъ и на нихъ основываетъ свою критику, видно изъ слѣдующаго мѣста: «Защитники эмпирическаго происхожденія понятія числа говорятъ, что число есть абстракція отъ чувственныхъ данныхъ. Согласимся съ ними, что оно есть абстракція. Но абстракція отъ чего? Мы можемъ понять вполне хорошо, если намъ скажутъ, что красный цвѣтъ есть абстракція отъ того, что находится въ вещахъ; что звукъ есть абстракція, это тоже понятно; но если говорятъ, что число есть абстракція, то нужно спросить, что же есть въ ве-

1) См. стр. 201 Логики Милля, переводъ подъ ред. Ивановскаго.

2) Стр. 248.

щахъ такого, отъ чего мы абстрагируемъ. Есть ли у нихъ что-либо аналогичное цвѣту, звуку, отъ чего абстрагируется число? Вѣдь по истинному смыслу эмпирической теоріи въ вещахъ должны находиться свойства, въ силу которыхъ мы имъ приписываемъ тѣ или другія числа. При ближайшемъ же разсмотрѣніи оказывается, что нѣтъ возможности отыскать въ вещахъ такихъ свойствъ. Если мы приписываемъ листьямъ дерева зеленый цвѣтъ, то это происходитъ отъ того, что въ нихъ зеленый цвѣтъ, какъ нѣчто общее, дѣйствительно есть, но едва ли въ вещахъ мы будемъ въ состояніи найти что-либо такое, что мы могли бы назвать числовыми свойствами вещей» (стр. 238). Не ясно ли, что все это возраженіе проф. Челпанова основано на словечкѣ: *свойство*. Проф. Челпановъ ищетъ, какія общія свойства могутъ быть въ вещахъ, отвлекая которыя мы могли бы получить идею числа, при чемъ подъ свойствомъ разумѣетъ непременно нѣчто аналогичное зелены, звучности и т. п. Не находя такихъ общихъ свойствъ въ вещахъ, проф. Челпановъ отказывается видѣть въ нихъ какое-либо основаніе для абстрагирования идеи числа. Но мы предложимъ уважаемому автору немного снисходительнѣе отнестись къ термину Милля, т.-е. немножко расширить его обычный смыслъ или видоизмѣнить, чтобы убѣдиться, какъ легко могъ бы Милль опровергнуть поставленное ему возраженіе. Пусть нѣтъ въ вещахъ общихъ свойствъ, порождающихъ идею числа—скажемъ мы за безответнаго теперь эмпириста—но въ вещахъ¹⁾ есть нѣкоторыя общія реальныя *особенности*, порождающія идею числа. Особенности эти состоятъ въ способности вещей раздроблять наше вниманіе въ порядкахъ пространства и времени. Три дома, три ошибки, три добродѣтели или порока,—все это объекты, дѣйствія или наклонности, существующіе въ опытѣ и требующіе отъ насъ вполне опредѣленнаго количества актовъ вниманія. Чтобы усмотрѣть три дома, мы должны поочередно ихъ отмѣтить въ нашемъ сознаніи. Чтобы признать три неправильности въ дѣйствіяхъ своихъ или чужихъ, мы тоже должны констатировать каждую изъ нихъ въ отдѣльности особымъ актомъ. То же самое при разсмотрѣніи какого-нибудь характера, реального или вообра-

1) Говоря о вещахъ, мы, слѣдуя пониманію Милля, разумѣемъ подъ ними всякое переживаніе опыта.

жаемаго, мы отмѣчаемъ въ немъ три особенности или черты характера, именуемая добродѣтелями или пороками. Во всѣхъ этихъ случаяхъ *въ объектахъ есть ничто общее*, распределяющее наше вниманіе именно на три отдѣльные акта. Эта общая особенность и есть реальная или *эмпирическая основа* идеи числа, общая всѣмъ реальностямъ, къ какимъ бы категориямъ ихъ не относить: къ предметамъ, къ актамъ, къ состояніямъ и т. п. Проф. Челпановъ какъ будто сомнѣвается, что эти особенности находятся и во внѣшнихъ объектахъ. «Если бы Милль былъ правъ,—говоритъ онъ,—что въ воспріятіи числа существенная роль приходится на долю нашего чувствующаго физическаго аппарата, то никакъ нельзя было бы объяснить слѣдующаго случая. Передо мною лежитъ куча изъ десяти ядеръ. Воспринимая эту вещь, я могу ей приписать два числовыхъ предиката. Именно я могу сказать: «одна куча», или я могу сказать: «десять ядеръ». Слѣдовательно, вещи, которая физически производитъ на меня только одно впечатлѣніе, я въ одно и то же время приписываю два числовыхъ предиката. Несомнѣнно, что физическое впечатлѣніе въ обоихъ случаяхъ одно и то же; тѣмъ не менѣе въ численномъ отношеніи эта вещь намъ кажется отличной въ одномъ и въ другомъ случаѣ. Этотъ фактъ съ точки зрѣнія Милля не объяснимъ»¹⁾. Воспользуемся этимъ же примѣромъ, чтобы показать, что если бы проф. Челпановъ былъ правъ, утверждая отсутствіе въ вещахъ всякихъ особенностей, обуславливающихъ возникновеніе чиселъ, то именно взятаго имъ случая нельзя было бы объяснить. Проф. Челпановъ говоритъ, что глядя на кучу ядеръ, состоящую изъ десяти, у насъ можетъ явиться и идея единицы (одна куча), и идея десяти (десять ядеръ), тогда какъ вещь-то передъ нами одна и та же. Этимъ проф. Челпановъ хочетъ съ ясностью показать, что вещи насколько не обуславливаютъ идею числа. Но, продолжимъ мы мысль автора, если число дается нами, то мы, смотря на данную кучу, со спокойною совѣстью можемъ примѣнить къ ней и число 100 (ядеръ или кучъ безразлично), и 200 (кучъ или ядеръ безразлично), и 1000 и т. д., ибо что же насъ можетъ стѣснять примѣнять къ ней какое угодно число. Дѣйствительность показываетъ иное: куча не позволяетъ намъ ее сосчитать никакъ

¹⁾ Стр. 242.

иначе, какъ или числомъ десять или какъ одну или, при счетѣ парами ядеръ, не иначе какъ пять, *вообще какимъ-либо определеннымъ образомъ*. Вотъ эта-то *определенность*, съ какою куча раздробляетъ наше вниманіе и *допускаетъ* его къ определеннымъ формамъ счета и составляетъ несомнѣнную *особенность кучи* или, вѣрнѣе, находящихся въ кучѣ ядеръ. И вотъ этого-то проф. Челпановъ и не замѣчаетъ въ своей критикѣ. А какъ же объяснить съ эмпирической точки зрѣнія возможность счета и на одинъ, и на десять? Чрезвычайно просто, отвѣтимъ мы. Число обуславливается *не только* внѣшними объектами, *но и нашими собственными актами*. Собственно говоря мы сосчитываемъ наши акты или состоянія, обусловленные въ своей раздробленности внѣшними объектами. Однако раздробленность нашихъ актовъ обуславливается *не только* извнѣ, *но и* изнутри разнообразными нашими интересами. И если одинъ и тотъ же объектъ не воспрепятствуетъ намъ обнять всю обусловленную имъ множественность впечатлѣній однимъ актомъ вниманія, какъ это имѣетъ мѣсто съ кучей ядеръ, то мы и можемъ сосчитать эту множественность, взятую въ цѣломъ и за одну. Но и на это нужно имѣть, такъ сказать, разрѣшеніе внѣшняго объекта, потому что если ядра кучи будутъ раскиданы другъ отъ друга на версту, то мы при всемъ желаніи не сочтемъ ихъ за одну кучу. А если и сочтемъ за *одинъ десятокъ*, то не иначе, какъ мысленно соединивъ ихъ вмѣстѣ. Но этотъ послѣдній способъ счета будетъ уже относиться не къ воспріятіямъ, а къ счету своихъ собственныхъ преставленій, гдѣ конечно обусловленность внѣшними объектами падетъ. Но развѣ представленіе, какъ актъ сознанія, не есть въ то же время данное опыта. Въ сущности проф. Челпановъ самъ придерживается по существу сходнаго взгляда на происхожденіе числа, только выражаетъ его нѣсколько иначе. Онъ говоритъ, что мы пересчитываемъ *остановки* нашего сознанія, т.-е. чисто внутренніе акты. Но въ чемъ же существенное разногласіе проф. Челпанова съ эмпиризмомъ, спросимъ мы, и что заставляетъ проф. Челпанова признать число апіорнымъ понятіемъ? На этотъ вопросъ мы положительно затрудняемся дать ясный отвѣтъ. Проф. Челпановъ говоритъ по этому поводу слѣдующее: «Такимъ образомъ изъ вышесказаннаго можно видѣть, что понятіе числа можетъ быть названо *отвлеченнымъ*, но только оно есть отвлеченіе особаго рода. Именно, оно предста-

вляеть отвлеченіе не отъ физическихъ свойствъ, но отъ процессовъ самаго воспринимающаго ума. Когда мы наблюдаемъ за дѣятельностью нашего ума, то такой процессъ называется *рефлексіей*. Въ этомъ процессѣ умъ отклоняется отъ того, что онъ обыкновенно воспринимаетъ, т.-е. отъ предметовъ внѣшняго міра, и направляется на самого себя. Въ процессѣ рефлексіи мы имѣемъ особый источникъ идей, которыя мы называемъ *априорными*¹⁾. Признаемъ, что приведенный переходъ къ признанію числа априорнымъ понятіемъ насъ совершенно не удовлетворяетъ. Во первыхъ, въ немъ допущено существенное измѣненіе того, что раньше было установлено проф. Челпановымъ. Проф. Челпановъ установилъ, что счетъ основанъ на *остановкахъ* сознанія, которыя мы собственно и считаемъ. Здѣсь же въ своемъ резюме г. Челпановъ говоритъ уже не объ *остановкахъ* сознанія, но о *процессахъ* или *дѣятельности* ума, которые въ актахъ самонаблюденія и отвлеченія и даютъ идею числа. Неужели уважаемый авторъ не замѣчаетъ, что процессы ума и процессы сознанія не идентичныя понятія и что смѣшивать ихъ и произвольно замѣнять одно другимъ, особенно при рѣшеніи основныхъ гносеологическихъ вопросовъ, совершенно невозможно. Вѣдь эмпиризмъ именно и отстаиваетъ зависимость разума и познанія отъ ирраціональныхъ элементовъ сознанія. Слѣдовательно, опредѣленіе роли разума въ образованіи понятія и его независимости отъ остальныхъ данныхъ сознанія должно быть производимо съ особенной осторожностью. И каждый переходъ отъ процессовъ сознанія вообще къ дѣятельности ума или разума, какъ специфическаго и самостоятельнаго начала, долженъ быть оправданъ. У проф. Челпанова этотъ переходъ совершенно произволенъ. Но приведенная выписка возбуждаетъ еще и другое недоумѣніе. Проф. Челпановъ называетъ процессъ *наблюденія* за дѣятельностью ума *рефлексіей* и въ процессѣ рефлексіи видитъ источникъ *априорныхъ* идей. Конечно, каждому изслѣдователю можетъ быть предоставлено право давать какое угодно опредѣленіе употребляемымъ терминамъ. Но когда рѣчь идетъ объ оправданіи исторически установившихся понятій, надо считаться съ ихъ историческимъ смысломъ. Между тѣмъ въ цитированной фразѣ понятіе априорности получаетъ у проф. Челпанова совершенно своеобразное значеніе. Онъ видитъ характер-

ный признакъ априорныхъ идей въ томъ, что они проистекаютъ изъ рефлексіи, т.-е. изъ *наблюденія* надъ дѣятельностью ума. Но такое понятіе не только не имѣетъ ничего общаго съ понятіемъ априорности присущимъ критической философіи, но даже прямо ему противорѣчитъ. Въ самомъ дѣлѣ, понимая подъ рефлексіей наблюдение надъ дѣятельностью ума, проф. Челпановъ въ то же время, самъ того не замѣчая, подводитъ ее подъ понятіе внутренняго *опыта*. Вѣдь подъ опытомъ именно и разумѣются, кромѣ чисто пассивныхъ переживаній, наблюденія, т.-е. переживанія, связанныя съ актами направленнаго на нихъ вниманія. И совершенно безразлично, направлено - ли это вниманіе на внѣшнія воспріятія или на внутреннія дѣятельности и состоянія сознанія. И въ томъ и другомъ случаѣ мы имѣемъ то, что понимается, какъ опытъ. Такимъ образомъ *рефлексія у проф. Челпанова является въ сущности однимъ изъ видовъ опыта*. И вмѣстѣ съ тѣмъ проф. Челпановъ видитъ въ ней источникъ априорныхъ идей. Поистинѣ странное смѣшеніе понятій! Но быть можетъ проф. Челпановъ здѣсь самъ упрекнетъ насъ въ томъ, что мы придираемся къ словамъ и, пользуясь его неяснымъ терминомъ «наблюденіе», толкуемъ его теорію числа въ духѣ эмпиризма. Быть можетъ центръ тяжести здѣсь вовсе не въ наблюденіи, а въ томъ, что числа получаются благодаря *дѣятельности ума*. Но въ такомъ случаѣ необходимо точнѣе опредѣлить, какая именно дѣятельность ума обуславливаетъ идею числа. Умъ—понятіе очень широкое и неустойчивое. Вѣдь и эмпиристы не отреклись бы отъ того, что умъ участвуетъ въ образованіи всѣхъ понятій, какъ дѣятельность вниманія, сравненія, сопоставленія и даже синтеза (но только синтеза, имѣющаго всегда основаніе въ прежнемъ или наличномъ опытѣ). Какою же дѣятельностью ума обуславливается идея числа у проф. Челпанова. Мы уже видѣли произвольный переходъ проф. Челпанова отъ *остановокъ* сознанія къ *дѣятельности* ума. Также произвольно переходитъ проф. Челпановъ отъ *дѣятельности* ума къ *законамъ* ума. «Отсюда понятно также,—говоритъ проф. Челпановъ,—отчего понятіе числа имѣетъ *формальный* характеръ, отчего оно примѣняется всегда одинаковымъ образомъ къ какому угодно содержанію, будемъ ли мы считать яблоки, камни, добродѣтели. Въ понятіи отвлеченнаго числа мы имѣемъ дѣло не съ какимъ-либо частнымъ содержаніемъ, но съ формой, содержаніе же его для насъ без-

¹⁾ Стр 249.

различно. Это происходит оттого, что въ процессѣ счисления мы имѣемъ дѣло не съ чѣмъ-нибудь матеріальнымъ, а съ процессомъ нашего сознанія. Въ числовыхъ отношеніяхъ мы имѣемъ дѣло не съ измѣняющимися явленіями матеріальнаго міра, а съ неизмѣнными законами нашего ума» ¹⁾). Мы лишены, конечно, возможности выписывать цѣликомъ всю главу книги проф. Челпанова, посвященную идеѣ числа, и предоставляемъ читателю самому убѣдиться, что *законы* ума являются здѣсь у проф. Челпанова какъ *deus ex machina*. Проф. Челпановъ совершенно правильно показалъ, что остановки сознанія или, какъ мы предпочли бы выразиться, раздѣльность актовъ сознанія составляютъ основу идеи числа. Но переходъ отъ этихъ остановокъ къ законамъ произведенъ уже проф. Челпановымъ безъ всякихъ достаточныхъ оснований, при посредствѣ совершенно неожиданныхъ пируэтовъ мысли. Мы ограничимся этимъ примѣромъ критики проф. Челпанова теоріи эмпиризма. И въ изслѣдованіи остальныхъ понятій проф. Челпановъ критикуетъ эмпиризмъ также неудачно, приписывая ему такіа утвержденія, которыя ему вовсе не свойственны, а именно, что всѣ общія понятія образуются непременно изъ воспріятія *матеріальныхъ предметовъ* и что въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ *копированіемъ* внѣшняго міра.

Но перейдемъ теперь къ положительнымъ аргументамъ проф. Челпанова въ защиту апіоризма. Эти аргументы находятся главнымъ образомъ въ VI главѣ книги «объ апіорныхъ элементахъ познанія». Всѣ они основываются на двухъ утвержденіяхъ. Во 1-хъ, апіорно все то, что вносится въ опытъ и познаніе самимъ сознающимъ и познающимъ субъектомъ. Этимъ положеніемъ опредѣляетъ проф. Челпановъ *психологическую* апіорность, которую онъ отличаетъ отъ апіорности *гносеологической*. Эта послѣдняя опредѣляется у проф. Челпанова слѣдующимъ положеніемъ. «Апіорнымъ въ гносеологическомъ смыслѣ называется такой элементъ познанія, который въ качествѣ опредѣленно сознанныго или могущаго быть сознаннымъ *положенія* привносится въ наше познаніе внѣшняго и внутренняго міра и составляетъ логическую *предпосылку* опыта, познанія или вообще воспріятія» ²⁾). Въ зависимости отъ этого все доказательство апіор-

ности понятій сводится у проф. Челпанова, во-1-хъ, къ обнаруженію ихъ субъективныхъ элементовъ и, во-2-хъ, къ выясненію ихъ значенія и необходимости для общеобязательнаго знанія. Что касается перваго способа выведенія апіорности, то онъ, по нашему мнѣнію, основанъ на томъ же неправильномъ опредѣленіи апіорности и противоположеніи ея эмпиризму, которое нами было только что указано. Эмпиризмъ вовсе не утверждаетъ, что понятія происходятъ исключительно изъ объективнаго или такъ называемаго внѣшняго опыта, т.-е. воспріятія. Эмпиризмъ понимаетъ подъ опытомъ всю совокупность переживаній какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ, т.-е. и субъективныхъ, и настаиваетъ на обусловленности познанія именно всею совокупностью опыта. Эмпиризмъ отрицаетъ только существованіе въ сознаніи готовыхъ или потенциальныхъ *формъ* и *законовъ* и утверждаетъ ихъ зависимость отъ опыта. Такимъ образомъ, доказывая въ понятіяхъ наличность субъективныхъ элементовъ сознанія, проф. Челпановъ бьетъ совершенно мимо цѣли и доказываетъ то, съ чѣмъ не будутъ спорить и эмпиристы и что совершенно не ведетъ къ понятію апіорности, присущему критицизму. Насколько далеко заходитъ проф. Челпановъ въ своемъ произвольномъ опредѣленіи эмпиризма, съ ясностью видно изъ его дедукціи идеи времени. «Чтобы видѣть,—говоритъ проф. Челпановъ,— что время не есть просто копія чего-либо, существующаго объективно, намъ достаточно предложить вопросъ, откуда получается послѣдовательность. Мы получаемъ идею послѣдовательности, когда, напр., воспринимаемъ удары маятника. Но гдѣ же въ нихъ, въ звуковыхъ ощущеніяхъ, получающихся отъ ударовъ маятника, собственно послѣдовательность? Вѣдь, когда раздаются удары маятника, то мы ощущаемъ только звуки. Эмпирикъ, предполагающій, что время есть просто копія чего-либо, объективно существующаго, долженъ былъ бы утверждать, что достаточно воспринять звуковыя ощущенія для того, чтобы получить также и идею послѣдовательности. Но уже Юмъ, эмпирикъ, этотъ взглядъ отрицаетъ. Идею времени, по мнѣнію Юма, мы образуемъ изъ послѣдовательности идей и впечатлѣній. Если бы мы не имѣли послѣдовательныхъ воспріятій, то мы не имѣли бы и идеи времени. Далѣе идутъ выписки изъ Юма. «Мысль Юма,— заключаетъ проф. Челпановъ,—очень ясна. Не самыя впечатлѣнія даютъ намъ идею времени, не во впечатлѣніяхъ слѣдуетъ искать

¹⁾ Стр. 251.

²⁾ Стр. 268.

источникъ идеи времени, а въ извѣстномъ способѣ соединенія ихъ. Собственно, по Юму, время есть извѣстная форма, или извѣстный *порядокъ*, въ которомъ складываются впечатлѣнія, что видно изъ тѣхъ его словъ, въ которыхъ онъ говоритъ, что порядокъ, дающій поводъ для возникновенія идеи времени, можетъ быть полученъ изъ какихъ угодно впечатлѣній; какія угодно впечатлѣнія можно расположить въ этомъ порядкѣ. Безъ какихъ-либо впечатлѣній, конечно, не можетъ получиться идеи времени, но сама идея времени не можетъ быть особымъ впечатлѣниемъ. Она есть не что иное, какъ впечатлѣнія, расположенныя извѣстнымъ образомъ, т.-е. слѣдующія другъ за другомъ. *Эти указанія Юма имѣютъ для насъ громадное значеніе, такъ какъ они показываютъ, что чистый эмпиризмъ въ этомъ пунктѣ не можетъ быть послѣдовательно доведенъ до конца. По чистому эмпиризму идеи всегда являются копией предметовъ или впечатлѣній»* ¹⁾.

Это мѣсто съ наглядностью показываетъ, до чего произвольно понималъ проф. Челпановъ понятіе эмпиризма и апіоризма. Для доказательства апіорности идеи времени онъ избралъ себѣ въ союзники никого другого, какъ Юма, т. е. типичнѣйшаго представителя эмпиризма. Какъ бы въ объясненіе этого союзничества проф. Челпановъ добавляетъ, что въ этомъ пунктѣ эмпиризмъ Юма не могъ быть «послѣдовательно доведенъ до конца». Этимъ какъ бы внушается мысль, что Юмъ въ выведеніи идеи времени сбивался на апіоризмъ. Мы съ своей стороны думаемъ совершенно обратное, а именно, что Юмъ въ своей теоріи вполне правильно и послѣдовательно проводилъ эмпиризмъ, но что самъ проф. Челпановъ совершенно неправильно и непослѣдовательно подъ маской апіоризма развиваетъ теорію эмпиризма. И весь этотъ философскій маскарадъ произошелъ изъ-за произвольно приписанныхъ проф. Челпановымъ эмпиризму основоположеній. «По чистому эмпиризму идеи всегда являются копией предметовъ или впечатлѣній», утверждаетъ проф. Челпановъ. Теорія Юма этому опредѣленію не удовлетворяетъ. Слѣдовательно, его эмпиризмъ былъ непослѣдователенъ. Такъ думаетъ проф. Челпановъ. Гораздо правильнѣе было бы, по нашему мнѣнію, не Юма провѣрять, по установленной проф. Челпановымъ характеристикѣ эмпиризма, а наоборотъ, характеристику эмпиризма

¹⁾ Стр. 238 и 259. Послѣдній курсивъ нашъ.

провѣрить по теоріямъ Юма, Милля и другихъ эмпиристовъ. Если бы проф. Челпановъ это сдѣлалъ, то онъ убѣдился бы, что эмпиризмъ даже въ лицѣ такихъ сравнительно старыхъ представителей, какъ Юмъ и Милль, является гораздо болѣе широкимъ направленіемъ, чѣмъ тотъ воображаемый эмпиризмъ, который такъ легко и удачно опровергается въ его книгѣ. Эмпиризмъ никогда не утверждалъ, что познаніе возникаетъ изъ *отдѣльныхъ* впечатлѣній и состояній сознанія, но всегда придавалъ значеніе тѣмъ *связямъ*, въ которыхъ они возникаютъ въ сознаніи, и относя и эти *связи* также къ области *опыта*, выводилъ изъ нихъ и структурность познавательныхъ формъ ¹⁾. Въ чемъ же и состоитъ весь гносеологическій *ассоціацианизмъ*, который въ то же время и есть эмпиризмъ, какъ не въ мысли, что связи и соотношенія познанія обусловлены всецѣло связями и соотношеніями чистаго опыта. Конечно, насколько ассоціацианизмъ подъ опытомъ разумѣлъ только *пассивную данность* внѣшнихъ воспріятій, онъ никогда не могъ быть проведенъ. Для современныхъ теорій эмпиризма является необходимо считаться съ *активнымъ единствомъ нашего сознанія*. Но что активное единство нашего сознанія вовсе не ведетъ къ апіоризму, это мы покажемъ въ концѣ нашей статьи, а теперь обратимся къ аргументамъ проф. Челпанова въ пользу гносеологическаго апіоризма.

Гносеологическая апіорность и ея обоснованіе наиболѣе ясно обрисовываются у проф. Челпанова на понятіи причинности. Прежде всего проф. Челпановъ устанавливаетъ, что законъ причинности въ сущности ничего другого не обозначаетъ какъ законъ единообразія природы. На чемъ же основанъ этотъ законъ единообразія и почему его слѣдуетъ признать апіорнымъ. На этотъ вопросъ проф. Челпановъ отвѣчаетъ подробной аргументаціей ²⁾, подкрѣпленной ссылками на Зигварта; сущность ея сводится къ тому, что знаніе невозможно безъ закона причинности, а потому онъ и долженъ быть принятъ независимо отъ того, насколько онъ подтверждается опытомъ. Здѣсь мы встречаемся съ новѣйшимъ способомъ обоснованія апіорности, при-

¹⁾ Болѣе подробное развитіе мысли о зависимости структурности познанія отъ чистаго сознанія можно найти въ нашемъ сочиненіи „Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи“ глава II.

²⁾ На стр. 292—3.

сущимъ почти всѣмъ критицистамъ, съ наибольшею ясностью выраженнымъ у Виндельбанда. Эта аргументація представляется намъ чрезвычайно интересной во многихъ отношеніяхъ. Представляя изъ себя послѣдній оплотъ критическаго априоризма, она чрезвычайно ясно обнаруживаетъ сущность критицизма и его основное стремленіе.

Итакъ, гг. критицисты намъ говорятъ, что нѣкоторыя положенія должны быть признаны априорными потому, что они представляютъ необходимыя предпосылки всякаго научнаго знанія. Это утвержденіе слѣдуетъ обсудить съ различныхъ сторонъ. Во-первыхъ, необходимо задаться вопросомъ, насколько правы критицисты, утверждая, что тѣ или иныя *опредѣленные* понятія и положенія необходимы для научнаго знанія. Мы смѣемъ думать, что во многихъ случаяхъ это утвержденіе является совершенно необоснованнымъ. Въ особенности это обнаруживается на законѣ причинности, понятомъ какъ законъ единообразія природы. Проф. Челпановъ въ дружномъ хорѣ съ прочими критицистами утверждаетъ, что безъ этого закона не можетъ существовать научное знаніе. Вотъ это-то утвержденіе, столь легко провозглашаемое критицистами и столь доверчиво принимаемое очень и очень многими, мы считаемъ величайшимъ заблужденіемъ и при томъ заблужденіемъ чрезвычайно вреднымъ, включающимъ въ себѣ въ скрытомъ видѣ цѣлое міровоззрѣніе, догматически принятое критицистами. Въ самомъ дѣлѣ, ради чего провозглашается необходимость закона причинности? Ради *научнаго знанія*. Какое же это научное знаніе, о которомъ говорятъ критицисты. Да, конечно, то знаніе, скажутъ намъ, которое *общеобязательно*, которое зиждется на необходимыхъ и не имѣющихъ исключенія *законахъ* или *правилахъ*. Это то знаніе, благодаря которому мы можемъ предугадывать событія въ полной увѣренности, что законы, управляющіе смѣной явленій, представляя развѣтвленія желѣзнаго закона причинности, никогда не нарушатся. Но кто же, спросимъ мы, сказалъ критицистамъ, что такое знаніе всегда возможно или что его можно ставить идеаломъ. Какова истинная и основная цѣль знанія? Познать внѣшнюю дѣйствительность ¹⁾. Но если въ знаніи мы

¹⁾ Мы знаемъ, что многіе критицисты не согласятся съ этимъ отвѣтомъ. По мнѣнію, напримѣръ, Виндельбанда наука и философія вовсе не имѣютъ

постигаемъ внѣшнюю дѣйствительность, то кто же можетъ предписывать знанію быть такимъ или инымъ, кромѣ этой самой внѣшней дѣйствительности. И какъ же можно предопредѣлять общій характеръ знанія, не спросивши сначала, будетъ ли это соотвѣтствовать той дѣйствительности, которую мы хотимъ познать. Кто можетъ диктовать законы знанія, не узнавъ предварительно законовъ дѣйствительности? Кто можетъ говорить, что знаніе должно развиваться съ необходимостью изъ общихъ законовъ, не удостовѣрившись сначала, что и сама познаваемая дѣйствительность вся и цѣликомъ подчиняется какому-то неизблѣмымъ законамъ? Кто можетъ такъ извратить знаніе, что поставивши его цѣлью постигнуть дѣйствительность, заранѣе предрѣшить ея природу? Такъ поступаютъ всѣ догматики, отвѣтимъ мы. Но кто въ этомъ своемъ догматизмѣ избираетъ такое рѣшеніе, по которому дѣйствительность подчиняется неизмѣннымъ законамъ, изъ которыхъ все проистекаетъ съ желѣзной необходимостью? Такъ поступаютъ философы, *повѣрившіе* въ истинность механическаго міровоззрѣнія. Критицисты провозглашаютъ общеобязательное знаніе. Но они не замѣчаютъ, что общеобязательность возможна лишь тамъ, гдѣ царитъ желѣзная необходимость, т. е. механичность. Плѣнившись той общеобязательностью, которою отличается математика, механика, физика, они поставили ее идеаломъ знанія вообще, т. е. рѣшили, что не только въ познаніи мертвой природы, но и въ наукахъ о духѣ должна быть та же общеобязательность. При этомъ они не замѣтили, что общеобязательность, царящая въ нашихъ знаніяхъ о мертвой природѣ, всецѣло зиждется на тѣхъ законахъ, которымъ подчиняется эта природа. Но подчиняется ли этимъ законамъ вся природа, включая въ нее и человѣчскій духъ, — этимъ вопросомъ они не задавались, но рѣшили его, незамѣтно для себя, въ духѣ механическаго міровоззрѣнія. Но если знаніе о движеніяхъ планетъ, о паденіи гири, — есть общеобязательное знаніе, благодаря неподвижной косности законовъ тяготѣнія, то слѣдуетъ ли изъ этого, что можетъ быть

цѣлью построеніе міросозерцанія. Съ этимъ мнѣніемъ Виндельбанда мы подробно сочтемся, когда перейдемъ къ разбору его книги. Здѣсь мы пока оставимъ наше опредѣленіе цѣли знанія безъ доказательствъ, тѣмъ болѣе, что проф. Челпановъ въ этомъ пунктѣ, кажется, расходится съ Виндельбандомъ и не утверждаетъ заранѣе невозможности міропознанія.

общеобязательное знаніе о ходѣ человѣческой исторіи, о поступкахъ того или иного историческаго дѣятеля. Кто доказалъ, что все бытіе сковано такими мертвенными однообразными законами? Развѣ возможна общеобязательность тамъ, гдѣ существуетъ не механическое сложеніе силъ, но творческая самодѣятельность, не допускающая никакого учета и точнаго предсказанія? Ясно, что требуя общеобязательное знаніе въ познаніи всей природы, критицисты, сами того не замѣчая, заранѣе признаютъ эту природу, а съ нею и все бытіе мертвеннымъ и механичнымъ. Итакъ, законъ причинности, какъ единообразіе природы, выставляемый критицистами, какъ основа истиннаго знанія, въ сущности есть не что иное, какъ *догматъ* о механичности всего бытія. Этотъ догматъ вслѣдъ за Кантомъ довѣрчиво повторяютъ всѣ критицисты, а вмѣстѣ съ ними и проф. Челпановъ. Проф. Челпановъ думаетъ ¹⁾, что если бы мы отвергли такой законъ причинности, выражающей необходимую связь между явленіями, то мы стояли бы передъ совершенно безсвязнымъ хаосомъ. И въ этомъ мы никакъ не можемъ согласиться съ уважаемымъ авторомъ. Нельзя отождествлять необходимую связь съ формулированнымъ выше закономъ причинности. Причинность, какъ единообразіе природы, представляетъ всегда какой-нибудь законъ или правило. Но не все совершающееся необходимо совершается по правиламъ. Понятіе необходимости далеко не покрывается понятіемъ законосообразности, ни по содержанию, ни по объему. Далѣе, почему дѣйствительность, не подчиняющаяся всецѣло правиламъ, представляется проф. Челпанову непременно хаосомъ. Вѣдь, отрицая законъ причинности, какъ подчиняющей все бытіе неизмѣннымъ законамъ слѣдованія, мы вовсе не должны отвергнуть всѣ тѣ законосообразности, которыя найдены и установлены эмпирическими науками. Законы тяготѣнія, отраженія свѣта, химическихъ соединеній всегда сохраняютъ свое значеніе, какъ бы мы ни понимали законъ причинности. И къ мертвой такъ называемой матеріальной природѣ всѣ эти законы всегда будутъ имѣть приложеніе. Такъ что никакого хаоса здѣсь не произойдетъ. Но и область духа, если мы его признаемъ свободнымъ отъ абсолютной закономерности, не придетъ отъ этого

¹⁾ Стр. 294.

въ хаотическій беспорядокъ. Гармонія и стройность бытія обусловливаются не одними однообразными законами, но также идейною нравственною и эстетическою координаціею элементовъ. И духъ, оставаясь свободнымъ отъ всякихъ мертвящихъ его проявленій желѣзныхъ законовъ, можетъ быть далеко не хаотичнымъ, поскольку въ немъ будетъ проявляться тотъ или иной идейный, нравственный или эстетическій смыслъ. Правда наука о духѣ не можетъ при этомъ походить на механику, физику или химию. Она не можетъ заниматься предсказываніемъ событій или ихъ объясненіемъ въ смыслѣ нахождения тѣхъ *законовъ*, которымъ они слѣдуютъ. Но это не уничтожитъ возможности причиннаго объясненія явленій духа въ смыслѣ открытія ихъ общихъ или индивидуальныхъ факторовъ, ихъ идейнаго или нравственнаго значенія. Правда, изученіе и познаніе духа не можетъ быть при этомъ такимъ же *общеобязательнымъ*, какъ знаніе о законахъ тяготѣнія. Но кто сказалъ, что знаніе должно быть общеобязательно. Вѣдь это утверждаютъ все тѣ-же догматики, которые увѣрены, что вся дѣйствительность объясняется однообразными законами въ родѣ законовъ тяготѣнія. Но развѣ на самомъ дѣлѣ все содержаніе наукъ имѣетъ характеръ общеобязательности и въ научныхъ объясненіяхъ нѣтъ ничего гипотетическаго? Намъ скажутъ, что общеобязательность должна быть во всякомъ случаѣ поставлена какъ идеалъ знанія. И съ этимъ мы не могли бы согласиться. Если не все въ мірѣ подлежитъ учету, измѣренію и сведенію къ однообразнымъ законамъ, то и не все можетъ быть познано и объяснено съ одинаковой для всѣхъ наглядностью и убѣдительностью. И быть можетъ самыя важныя и сокровенныя области бытія могутъ быть поняты и узнаны только гипотетически. *Намъ кажется, что въ наукахъ и въ философіи слѣдуетъ бояться не гипотезъ, но догматовъ.* «*Dogmata non fingo*»—должно быть девизомъ философа. Только они мертвятъ наше знаніе и вносятъ въ него нетерпимость и узость. Но есть же въ нѣкоторыхъ областяхъ знанія общеобязательность и своего рода догматичность, скажутъ намъ. Развѣ математическія аксіомы не своего рода научныя догматы? Эти вопросы обращаютъ насъ къ изслѣдованію апіорныхъ началъ критицизма съ другой стороны. Критицизмъ, конечно, правъ, когда утверждаетъ, что наше знаніе зиждется на чемъ-то общеобязательномъ и что можетъ быть названо законами. Логическіе

законы тождества, противорѣчія, исключеннаго третьяго имѣютъ, конечно, всеобщее значеніе и во всѣхъ областяхъ знанія. Въ этомъ смыслѣ они предпосылки всякаго знанія. Но развѣ они предопредѣляютъ наше знаніе о дѣйствительности такъ, какъ это дѣлаетъ законъ причинности? Они выражаютъ не какія-либо догмы познанія, но самую природу мышленія и по своей общности терпимы ко всѣмъ міросозерцаніямъ, и слѣдуетъ ли ихъ поэтому называть апіорными. Проф. Челпановъ, приводя эти законы въ качествѣ апіорныхъ, не даетъ тому достаточныхъ подтвержденій. Его аргументація въ этомъ пунктѣ такъ же неубѣдительна, какъ въ выведеніи апіорности числа. Указавъ, что законъ тождества не можетъ имѣть эмпирическую основу въ измѣнчивыхъ воспріятіяхъ, проф. Челпановъ приходитъ къ выводу, что мы получаемъ этотъ законъ изъ «наблюденія надъ нашими собственными мыслительными процессами». Но развѣ это не область внутренняго опыта, спросимъ мы. Очевидно, что и здѣсь, какъ въ понятіи числа, проф. Челпановъ опровергаетъ не эмпиризмъ, а сенсуализмъ и считаетъ это достаточнымъ для подтвержденія апіорности. Мы же съ своей стороны думаемъ, что и законъ тождества, несмотря на свой формальный и всеобщій характеръ, имѣетъ свою основу въ опытѣ же, а не въ какихъ-то готовыхъ или потенциально присущихъ разсудку принципахъ. Конечно, и внѣшнія воспріятія и всѣ вообще состоянія сознанія никогда не бываютъ тождественными, или иначе говоря всякое А черезъ моментъ времени дѣлается уже не-А. Но необходимо отличать реальное или объективное тождество отъ тождества субъективно сознаемаго. Это послѣднее *кажущееся тождество*, обусловленное грубостью нашего сознанія, наблюденія и самонаблюденія *несомнѣнно нами создается*. Столъ вчера и сегодня, не смотря на реально происшедшія въ немъ перемѣны, кажется намъ тождественнымъ. Подобное объективно неправильное, но субъективно несомнѣнное *переживаніе тождества* и составляетъ эмпирическую основу *понятія тождества*. Но понятіе тождества еще не есть законъ тождества. Откуда-же возникаетъ послѣдній въ нашемъ умѣ и какъ объяснить его всеобщность и необходимость?

Что значитъ, когда мы говоримъ А есть А или столъ есть столъ. Это не значитъ ничего другого, какъ то, что мы предполагаемъ какое-то неизмѣнное А или неизмѣнный столъ. При-

знается ли эта неизмѣнность объективно или субъективно (т. е. принадлежащей нашему воспріятію, представленію или понятію),— это совершенно безразлично. Для мышленія необходимо оперировать съ *неизмѣнными* объектами или создавать таковые, если ихъ нѣтъ въ наличности. Говоря, что квадратъ есть фигура, опредѣляющаяся четырьмя равными сторонами и прямыми углами, я могу быть убѣжденнымъ въ годности этого опредѣленія на всѣ времена лишь при томъ условіи, если я подъ квадратомъ представляю или мыслью одно и то-же, т. е. если я сознательно или бессознательно предполагаю, что квадратъ есть квадратъ. Если я этого не предположу, то у меня каждый день, каждый моментъ будутъ новыя опредѣленія относящіяся къ квадрату и къ разнообразнымъ не-квадратамъ. Безъ закона тождества въ мысли не было бы никакого постоянства, а вмѣстѣ съ тѣмъ не было бы понятій, сужденій, вообще мышленія. Законъ тождества есть въ сущности *законъ неизмѣнности* или *перманентности*. Но, скажутъ намъ, этотъ законъ не соотвѣтствуетъ опыту. Въ опытѣ не дана абсолютная неизмѣнность, тогда какъ въ мышленіи мы полагаемъ именно абсолютную неизмѣнность. Мы съ этимъ спорить не будемъ. Законъ тождества, конечно, не копируетъ и не воспроизводитъ опытъ. Онъ создаетъ неизмѣнные объекты *лишь въ нашемъ умѣ*. Но значитъ ли это, что онъ апіоренъ, т. е. не зависитъ отъ опыта? Нисколько. Вѣдь именно опытъ даетъ понятіе о тождествѣ. Во всѣхъ областяхъ опыта мы находимъ нѣчто, что намъ кажется неизмѣннымъ т. е. тождественнымъ въ различные моменты времени. Если бы въ нашихъ переживаніяхъ не было ничего стойкаго, если бы всѣ наши воспріятія проносились мимо насъ съ неудержимостью вихря и при томъ никогда не повторялись, далѣе если бы и наша внутренняя жизнь чувствъ и стремленій проносилась-бы такимъ же постоянно измѣняющимся потокомъ, то у насъ не могло бы явиться и мысли о тождествѣ и не могло бы быть ни закона тождества, ни мышленія. *Итакъ, только благодаря относительной неизмѣнности и повторяемости воспріятій чувствъ, стремленій, т. е. опыта, у насъ возникаетъ понятіе о тождествѣ и законъ тождества*. Гдѣ же тутъ апіорность и независимость отъ опыта? Что мы преувеличиваемъ эту относительную неизмѣнность опыта и въ мысли превращаемъ ее въ абсолютную неизмѣнность понятія—это еще не значитъ, что здѣсь мы имѣемъ какой-то

априорный факторъ. Это зависитъ отъ нашей потребности мыслить, потребности осуществляемой лишь при посредствѣ закона тождества. Нельзя всякое *активное* проявленіе нашего сознанія понимать въ смыслѣ гносеологической априорности. Что мышленіе не могло бы возникнуть изъ чистаго опыта, какъ нѣкоторой пассивной данности, предлежащей нашему созерцанію,—объ этомъ и спору нѣтъ. Но активность сознанія и мышленія не есть еще его априорность въ гносеологическомъ смыслѣ. Подъ априорностью Кантъ и его послѣдователи разумѣли не простую активность ума (которую никогда не отрицали и эмпиристы), но независимую отъ опыта *способность къ определеннымъ синтезамъ познавательныхъ элементовъ по извѣстному правилу*. Но этого именно никогда не могли доказать априористы, а вмѣстѣ съ ними проф. Челпановъ. Априористы считаютъ всегда чрезвычайно важнымъ аргументомъ указаніе на всеобщность и необходимость тѣхъ или иныхъ принциповъ познанія, которые не могутъ быть оправданы опытомъ. Но они при этомъ не замѣчаютъ, что если въ этихъ свойствахъ познавательныхъ принциповъ и есть нѣчто создаваемое нашимъ умомъ и такъ сказать *добавляемое къ опыту*, то это всегда нѣчто уже *намѣченное опытомъ же*. Такъ и въ законѣ тождества. Его абсолютный характеръ въ сферѣ нашего мышленія есть лишь *преувеличеніе* относительной неизмѣнности объектовъ опыта. На ряду съ этимъ преувеличеніемъ здѣсь имѣетъ мѣсто и *абстракція*. Изъ сложныхъ комплексовъ измѣняющихся переживаній наша мысль извлекаетъ неизмѣнные элементы и въ нихъ констатируетъ тождество. Однимъ словомъ, нашъ умъ относительную и частичную неизмѣнность опыта возводитъ въ абсолютную путемъ абстракціи и фиксаціи въ мысли тѣхъ или иныхъ элементовъ и качествъ. Не ясно ли, что разумъ здѣсь лишь *дополняетъ* и, такъ сказать, *очищаетъ* то, что уже дано въ переживаніяхъ опыта, *т. е. не создаетъ чего-либо совершенно новаго, но лишь подмѣчаетъ, преувеличиваетъ и фиксируетъ данное*. Это ли априорность разума, предписывающаго міровые законы и строящаго весь міръ изъ себя, какъ это думалъ основатель критицизма?

Посмотримъ теперь, къ чему же пришелъ проф. Челпановъ въ своей апологіи априоризма.

И въ заключительныхъ выводахъ его работы обнаруживается, по нашему мнѣнію, та же основная ошибка его сочиненія, на

которую мы уже неоднократно указывали и раньше; эта ошибка состоитъ въ смѣшеніи эмпиризма съ сенсуализмомъ, т.-е. ученія, что все наше познаніе обуславливается опытомъ (эмпиризмъ) съ ученіемъ о томъ, что наше познаніе складывается изъ чувственного опыта (сенсуализмъ) (см. стр. 421). Въ своемъ сочиненіи проф. Челпановъ опровергалъ только послѣдній, думая, что онъ опровергаетъ эмпиризмъ. Такимъ образомъ точка зрѣнія Юма и Милля, которые были эмпиристы, но вовсе не сенсуалисты, осталась у проф. Челпанова неопровергнутой. Но и въ положительномъ оправданіи априоризма проф. Челпановъ не достигъ, по нашему мнѣнію, никакихъ результатовъ. Даже и признавъ правильность всѣхъ выводовъ проф. Челпанова относительно оправданія априоризма, мы получаемъ у него въ концѣ-концовъ весьма условный априоризмъ. Проф. Челпановъ самъ считаетъ возможнымъ признавать, что даже и априорные принципы возникаютъ подъ влияніемъ опыта. Такія уступки эмпиризму встрѣчаются у него во многихъ мѣстахъ. Такъ, напр., на стр. 376 говорится: «Геометрическія положенія пріобрѣтаютъ неизмѣнный характеръ вслѣдствіе того, что они оперируютъ съ неизмѣнными объектами, нами самими въ извѣстномъ смыслѣ созданными. Конечно, я этимъ не желаю сказать, что образованіе геометрическихъ аксіомъ не находится совершенно ни подъ какимъ влияніемъ реальныхъ пространственныхъ отношеній. Наоборотъ. я всецѣло это послѣднее обстоятельство признаю. По моему мнѣнію, сужденія о взаимныхъ отношеніяхъ геометрическихъ образовъ могутъ создаться подъ влияніемъ реального опыта, но это еще не дѣлаетъ ихъ простой копіей реальныхъ пространственныхъ отношеній, потому что, благодаря только что указаннымъ условіямъ, эти положенія пріобрѣтаютъ идеальный характеръ». Или на стр. 383: «Въ выраженіи Милля «аксіомы внушены опытомъ», слово *внушены* не лишено двусмысленности. Его можно понимать такимъ образомъ, что аксіома опредѣляется опытомъ *всецѣло*, но можно понимать также и такимъ образомъ, что опытъ является *поводомъ* для созданія аксіомы. Съ первымъ пониманіемъ мы никакъ не можемъ согласиться, второе толкованіе можемъ вполне допустить».

Не ясно ли, что въ обоихъ этихъ случаяхъ проф. Челпановъ допускаетъ нѣкоторое *вліяніе* опыта на построеніе знанія, называемого имъ априорнымъ. Это ли гносеологическій априоризмъ?

Конечно, всякій изслѣдователь въ правѣ опредѣлять термины по-своему. Но понятіе апіорности представляется намъ имѣющимъ гносеологическій смыслъ и интересъ только въ томъ видѣ, какъ это было установлено Кантомъ (и въ какомъ, насколько намъ извѣстно, оно удерживается почти всѣми критицистами), т.-е. въ смыслѣ *абсолютной*, а не относительной только апіорности. Въдѣ задачей Канта было опредѣлить возможность познанія трансцендентнаго бытія или вещей въ себѣ. Признавая, не безъ противорѣчія съ своей системой, воздѣйствіе этихъ вещей на нашъ опытъ (воспріятія), Кантъ отрицалъ какое-либо вліяніе опыта на наше познаніе. По его мнѣнію, опытъ даетъ лишь чувственный матеріалъ для познанія, вся же структурность познанія всецѣло обуславливается апіорными принципами. Кантъ никогда не призналъ бы, что геометрическія аксіомы образуются *подъ вліяніемъ* какихъ-либо внѣшнихъ познающему субъекту реальныхъ отношеній, какъ это дѣлаетъ проф. Челпановъ на стр. 376. Если бы Кантъ допустилъ это, то всѣ важнѣйшіе выводы его критики чистаго разума пошатнулись бы. Если міръ вещей въ себѣ какъ-либо вліяетъ на нашъ опытъ, а нашъ опытъ на наше познаніе, то уже нельзя говорить о непознаваемости вещей въ себѣ, нельзя считать человѣческой умъ прегражденнымъ отъ трансцендентнаго міра абсолютно непроницаемой стѣной. Ясно, что апіоризмъ имѣетъ гносеологическое значеніе, т.-е. даетъ опредѣленные выводы для основной задачи гносеологии о познаваемости внѣшняго міра, *лишь тогда, когда онъ проведенъ въ абсолютной формѣ*. Это прекрасно сознавалъ Кантъ. И независимо отъ того, правъ онъ былъ или не правъ въ своемъ крайнемъ апіоризмѣ, его теорія знанія производитъ впечатлѣніе стройнаго и цѣльнаго построенія, выведеннаго изъ единаго гносеологическаго принципа. Съ половинчатымъ апіоризмомъ проф. Челпанова дѣло обстоитъ совершенно иначе. Это апіоризмъ совершенно бесплодный для теоріи знанія, совершенно не опредѣляющій дальнѣйшаго философскаго построенія. Правда, въ этомъ можно видѣть отчасти заслугу автора, стремившагося прежде всего къ истинѣ, а не къ отстаиванію того или иного воззрѣнія, во что бы то ни стало. Но все-таки слѣдуетъ пожалѣть, что разрѣшеніе спора между эмпиризмомъ и апіоризмомъ въ смыслѣ нѣкоторыхъ уступокъ эмпиризму не было ясно для автора въ самомъ началѣ его изслѣдованія. Въ результатѣ книга проф.

Челпанова оставляетъ крайне неопредѣленное впечатлѣніе. Первые пять главъ написаны въ духѣ защиты критическаго апіоризма, послѣднія же три главы производятъ крайне невыгодное впечатлѣніе своими колебаніями въ ту и другую сторону, приводящими автора къ выводамъ, совершенно несогласнымъ съ критицизмомъ.

Мы не можемъ не отмѣтить еще одной важной особенности новѣйшей теоріи апіоризма, наиболѣе ясно выразившейся у проф. Челпанова. Эта особенность состоитъ въ томъ, что основой знанія признается уже что-то совершенно ирраціональное. *Апіористы ищутъ опоры для разума въ области вѣры*. Этотъ чрезвычайно поучительный для современнаго критицизма выводъ ясно выраженъ у проф. Челпанова на стр. 426 и 427.

«Такимъ образомъ,—говоритъ проф. Челпановъ,—употребленіе постулата причинности оправдывается соображеніями не *логическаго* характера. Логически употребленіе постулата причинности никоимъ образомъ оправдано быть не можетъ, потому что мы не можемъ *доказать* закона причинности, мы не можемъ доказать законности природы, у насъ можетъ быть только *увѣренность* въ истинности этого закона, мы можемъ *вѣрить* въ законъ однообразія природы. Но хотя доказать его мы не въ состояніи, тѣмъ не менѣе мы его признаемъ, потому что безъ признанія его невозможно познаніе. Право на существованіе пріобрѣтается закономъ причинности потому, что онъ является условіемъ существованія познанія. У насъ нѣтъ также доказательства достижимости такого познанія, но есть только убѣжденіе въ возможности такого познанія: мы не можемъ доказать закона причинности, но мы увѣрены, что въ природѣ существуетъ порядокъ и законность. Поэтому наша наука основывается въ концѣ-концовъ на *вѣрѣ*, она исходитъ изъ положеній, не имѣющихъ логическаго характера. Но если сказать, что достоверность закона причинности доказана быть не можетъ, а можетъ быть доказано только право на его употребленіе, получаемое вслѣдствіе того, что въ силу основныхъ свойствъ человѣческой природы мы не можемъ строить науку, не употребляя этого закона, то возникаетъ вопросъ, заполненъ ли тотъ пробѣлъ, который образовался вслѣдствіе сомнѣній Юма? На этотъ вопросъ, какъ кажется, можно отвѣчать утвердительно. Въ самомъ дѣлѣ, намъ необходимо оправдать знаніе, какъ оно есть. Юмъ ищетъ *логическаго* оправданія и его не

находить. Априористъ тоже ищетъ оправданія и находитъ, но только не въ области логическаго доказательства, а въ области *вѣры*. Эмпирикъ сомнѣвается въ правѣ на употребленіе, априористъ доказываетъ это право. Поэтому ясно, что пробѣлъ, созданный Юмомъ, заполненъ».

Итакъ, знаніе у новѣйшихъ априористовъ основывается въ концѣ-концовъ на *вѣрѣ* въ ихъ априорныя начала. Но что сказали бы Кантъ, если бы онъ прочиталъ эти строки. Онъ ужаснулся бы тѣмъ выводамъ, которые сдѣлали его послѣдователи изъ его основного принципа и навѣрное отрекся бы отъ нихъ. Но слѣдуетъ сказать, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ выводами не только проф. Челпанова. Въ сущности такіе же выводы кроются и въ теоріяхъ Виндельбанда, къ которому мы позже перейдемъ, но только онъ ихъ не высказываетъ, тогда какъ проф. Челпановъ высказалъ ихъ съ полною искренностью. Дѣйствительно, опредѣляя априорное какъ то, что служитъ предпосылками нашего знанія, нельзя не придти къ заключенію, что сами эти предпосылки основаны на вѣрѣ. Кантъ говорилъ, что онѣ лежатъ въ природѣ нашего разсудка, что онѣ и есть самъ разсудокъ. Новѣйшіе априористы исправляютъ Канта. Они видимо боятся «разсудка» Канта съ его Богъ вѣсть откуда взявшимися априорными принципами, намекающими на разнаго рода трансцендентныя и метафизическія сущности. Они говорятъ только о предпосылкахъ научнаго знанія. Но на что опираются эти предпосылки. На вѣру, откровенно отвѣчаетъ проф. Челпановъ. Но если на вѣру, то, *sit venia verbo*, зачѣмъ же было огородъ городить? — Развѣ знаніе Юма стояло не на той же *вѣрѣ*? Развѣ Юмъ не говорилъ, что мы *вѣримъ* въ незыблемость закона причинности?.. Эмпиристы давали своей теоріи знанія хотя и иррациональную, но все же твердую основу, а именно непосредственный опытъ. Априористы, пренебрегая опытомъ, строятъ его на вѣрѣ. И это называется правильнымъ выходомъ изъ скептицизма Юма! И это называется разрѣшить проблему, поставленную Юмомъ! Искренно говоря, на насъ производитъ странное впечатлѣніе фраза проф. Челпанова: «Поэтому ясно, что пробѣлъ, созданный Юмомъ, заполненъ». Какое слабое самоутѣшеніе слышится въ ней. Перейти отъ вѣры въ опытъ къ вѣрѣ въ догматъ — Это ли заполненіе пробѣла въ области теоріи знанія?

Заканчивая нашъ разборъ книги проф. Челпанова, мы должны

сказать, что независимо отъ правильности или неправильности ея основной тенденціи оправдать априоризмъ она имѣетъ несомнѣнное значеніе для освѣщенія вопроса объ априоризмѣ. Особенную цѣну имѣютъ въ этомъ отношеніи первыя пять главъ книги, написанныя съ увлекательною живостью и ясностью. Что касается послѣднихъ трехъ главъ, то онѣ представляются гораздо менѣе удачными. Извращеніе же теорій эмпиризма, обнаруженное авторомъ въ этихъ главахъ, значительно умаляютъ то дидактическое значеніе, которое его книга могла бы имѣть.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

С. Аскольдовъ.

Теорія новѣйшаго критицизма ¹⁾.

«Прелюдіи» Виндельбанда не представляютъ какого-либо систематическаго сочиненія. Это сборникъ статей, изъ которыхъ только нѣкоторыя служатъ выраженіемъ философскихъ взглядовъ автора. Вполнѣ соотвѣтствуя своему общему заглавію, статьи эти имѣютъ характеръ изслѣдованій, лишь предваряющихъ систематическое изложеніе философіи. И съ эстетической точки зрѣнія онѣ вполнѣ соотвѣтствуютъ своему поэтическому заглавію. Это не просто философскія статьи, которыя мы привыкли читать въ журналахъ и отдѣльныхъ изданіяхъ, но литературныя произведенія, положительно плѣняющія внутренней и внѣшней красотой мысли. Намъ кажется, что успѣхъ этого сборника въ значительной мѣрѣ обусловленъ его эстетическими достоинствами ²⁾.

Мы ограничимся разсмотрѣніемъ лишь нѣкоторыхъ основныхъ воззрѣній автора. Прежде всего мы остановимся на данномъ Виндельбандомъ опредѣленіи цѣлей и задачъ философіи и наукъ вообще. Этому вопросу посвящены статьи: «Что такое философія» и «Иммануиль Кантъ». По мнѣнію Виндельбанда, задача науки и философіи со времени Канта кореннымъ образомъ измѣнились. «Прежде,— говоритъ Виндельбандъ,— эта задача состояла въ томъ, чтобы *дать копію* независимо отъ насъ существующаго міра. Кантъ отвергъ эту задачу, доказавъ невозможность познанія вещей въ себѣ». «Такъ какъ вещь и представленіе несоизмѣримы,— аргументируетъ Виндельбандъ,— такъ какъ мы никогда не можемъ сравнивать чего-либо иного, кромѣ пред-

¹⁾ № 74 «Вопр. Фил. и Псих.».

²⁾ Слѣдуетъ отмѣтить, что русскій переводъ С. Франка нисколько не умаляетъ этихъ достоинствъ.

ставленій съ представленіями, то у насъ нѣтъ ни малѣйшей возможности рѣшить, совпадаетъ ли какое-либо представленіе съ чѣмъ-либо инымъ, кромѣ представленія. Но если такъ, то нѣтъ никакого смысла требовать отъ науки, чтобы она была копіей дѣйствительности; понятіе истины не можетъ болѣе включать въ себя совпаденія представленій съ вещами; оно сводится къ совпаденію представленій между собою — именно вторичныхъ представленій съ первичными, абстрактныхъ съ конкретными, гипотетическихъ съ чувственными, «теоріи» съ «фактами»¹⁾. «Таинственная «связь» представленій съ предметами, — говоритъ далѣе Виндельбандъ, — должна быть поэтому сведена на другое отношеніе, которое было бы свободно отъ метафизическихъ предпосылокъ и связанныхъ съ нимъ трудностей. Это отношеніе Кантъ находитъ въ понятіи правила». «Итакъ», что для обычнаго предразсудка есть «предметъ», который долженъ быть скопированъ мышленіемъ, то для непредвзятаго изслѣдованія есть правило соединенія представленій»²⁾. Вообще, по мнѣнію Виндельбандъ, Кантъ разрушилъ понятіе *міросозерцанія*. Отнынѣ «философія есть наука объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ», думаетъ Виндельбандъ, разумѣя подъ этими цѣнностями общеобязательныя нормы или законы, относящіяся къ области познанія, морали и эстетики.

Во всѣхъ приведенныхъ выпискахъ мы встрѣчаемся съ возрѣніемъ, дѣлающимся въ послѣднее время очень моднымъ. Очень многіе говорятъ теперь о наивности «популярнаго» мнѣнія относительно копирования познаніемъ дѣйствительности и необходимости замѣнить его чѣмъ-то болѣе глубокимъ и соответствующимъ современной постановкѣ философскихъ проблемъ. Противъ этого трудно спорить, поскольку вопросъ ставится въ такой рѣзкой формѣ: *копируетъ ли познаніе дѣйствительность или нѣтъ?* Очевидное дѣло, что мнѣніе о копированіи дѣйствительности можетъ быть поддерживаемо лишь съ точки зрѣнія наивнаго реализма или грубаго матеріализма. Если мнѣніе это отчасти проводили также и рационалисты, то весьма условно. И Спиноза, и Лейбницъ отличали адекватное познаніе отъ неадекватнаго, смутное и неясное отъ отчетливаго и, конечно, все то познаніе, которое

¹⁾ «Прелюдія», стр. 106.

²⁾ Тамъ же, стр. 109 и 110.

основано на чувственныхъ воспріятіяхъ, не считали копіей реальной дѣйствительности. Вообще, опровергать теорію копирования въ настоящее время — значитъ ломиться въ открытыя двери. И, конечно, не эту крайнюю формулу имѣлъ въ виду Кантъ и его послѣдователи, опровергая докритическое пониманіе задачъ познанія. Дѣло идетъ вовсе не объ опроверженіи того взгляда, что внѣшняя дѣйствительность *копируется* познаніемъ, но того, что дѣйствительность *постигается, отражается и воспроизводится* въ познаніи. Это послѣднее мнѣніе совершенно свободно отъ той гносеологической крайности и наивности, которою отличается мнѣніе о копировкѣ дѣйствительности познаніемъ. Утверждая, что познаніе воспроизводитъ или отражаетъ дѣйствительность, мы лишь признаемъ, что *познаніе обуславливается дѣйствительностью и къ ней относится и далѣе, что содержаніе этой дѣйствительности какъ-то переходитъ въ познаніе съ тѣми или иными измѣненіями и дополненіями*. Какъ совершается этотъ переходъ, насколько полно воспроизводится дѣйствительность въ познаніи и насколько значительно оно измѣняется субъективными факторами познанія, — это вопросъ другой, — вопросъ, различно разрѣшаемый отдѣльными философами. Но во всякомъ случаѣ сущность опровергаемаго критицизмомъ взгляда состоитъ въ признаніи обусловленности познанія внѣшнею дѣйствительностію и въ *относительномъ и частичномъ* воспроизведеніи ея содержанія. И именно съ этимъ взглядомъ долженъ бороться критицизмъ. Почему же вмѣсто изложеннаго взгляда опровергается наивное мнѣніе о *копированіи* дѣйствительности познаніемъ? Да просто потому, думается намъ, что сражаться съ призраками или поверженнымъ уже противникомъ гораздо легче, чѣмъ преодолевать дѣйствительнаго не сломленнаго врага. Насколько г. Виндельбандъ увлекается надеждой преодолѣть противоположные взгляды побѣдоносной критикой словъ и выражений, ясно видно изъ его разбора принадлежащаго Лейбницу сравненія души съ зеркаломъ міра. Критикой этого сравненія Виндельбандъ занимается на протяженіи цѣлыхъ двухъ страницъ (стр. 104 и 105). Здѣсь почтенный профессоръ прибѣгаетъ даже къ игривому остроумію. «Странное зеркало! — иронизируетъ Виндельбандъ, — зеркало, которое само видитъ отражаемые имъ образы и которому иногда даже — о чудо изъ чудесъ! — удается видѣть само себя!»... Странная критика! — скажемъ мы, — критика, не брезгующая критиковать

даже сравненія и не понимающая или не желающая понять, что всякое сравненіе устанавливаетъ всегда только *частичное* сходство или аналогію между сравниваемыми предметами. Жаль, что Виндельбандъ не замѣтилъ тутъ же, что душа не дѣлается изъ стекла, подобно зеркалу. Очевидное дѣло, что и самъ Лейбницъ, и всѣ вообще, кто пользуется этимъ сравненіемъ, хотятъ пояснить не сущность души, какъ познающей себя субстанціи, *но только отношеніе ея содержанія къ внѣшнему міру*. Этимъ сравненіемъ именно и хотятъ показать, что въ воспріятіяхъ и представленіяхъ отражается бытіе внѣшняго міра. Но зеркало можетъ отражать туманно, неясно, можетъ искажать и видоизмѣнять отражаемые имъ предметы. И такъ же несовершенно можетъ душа воспроизводить въ своемъ сознаніи и познаніи внѣшній міръ. Это именно и поясняется образнымъ сравненіемъ великаго рационалиста. И этого-то и не желалъ понять въ своей гимназической критикѣ профессоръ Виндельбандъ.

Какихъ-либо опроверженій по существу взгляда о воспроизводимости внѣшняго міра въ познаніи мы у Виндельбанда не нашли. Да это, повидимому, и не составляло его задачи. Вообще, Виндельбандъ въ разсматриваемомъ сочиненіи *не подтверждаетъ и не обосновываетъ* критицизма, но только его *разъясняетъ*. Его цѣлью было разъяснить истинный смыслъ критицизма, бывшій неяснымъ для самого его основателя. Этотъ смыслъ Виндельбандъ видитъ въ рѣшительномъ отказѣ отъ построенія философскаго *міросозерцанія* и въ установленіи новой задачи, состоящей въ нахожденіи и опредѣленіи *общеобязательныхъ нормъ* познавательной нравственной и эстетической дѣятельности. При этомъ для Виндельбанда представляется уже вполне несомнѣннымъ, что Кантъ доказалъ несоизмѣримость вещей и представленій, апіорность нашего познанія и происходящую отъ этого непознаваемость вещей въ себѣ. Виндельбандъ вполне убѣжденъ, что выработка мировоззрѣнія есть неосуществимая цѣль или предразсудокъ докритической философіи и что критическая философія безповоротно отвергла этотъ предразсудокъ. Хотя мы съ этимъ совершенно не согласны и думаемъ, что критическая философія не только ничего не опровергла, но и сама безнадежно запуталась въ своихъ хитросплетеніяхъ, тѣмъ не менѣе мы здѣсь не станемъ заниматься по существу защитой положенія о воспроизводимости въ познаніи внѣшняго бытія. Очевидно, что это положеніе тре-

буетъ для своего подтвержденія цѣлой гносеологической теоріи, излагать которую здѣсь мы не имѣемъ возможности. Да и книга Виндельбанда, не дающая дѣйствительнаго обоснованія его взглядамъ и уже заранѣе предполагающая доказанными всѣ предпосылки критицизма,—и не требуетъ такой капитальной критики. Для этого пришлось бы обращаться опять къ Канту. Поэтому мы разсмотримъ взгляды Вендельбанда независимо отъ ихъ обоснованія.

Вмѣсто міросозерцанія цѣлью философіи Виндельбандъ ставитъ общеобязательныя нормы. Но, спросимъ мы, зачѣмъ нужны намъ эти нормы и для чего мы должны ихъ изучать? Неужели ихъ общеобязательность дѣлаетъ ихъ вполне самодовлѣющей цѣлностью. Неужели они нужны только для того, чтобы быть увѣреннымъ, что такъ, какъ мыслю и дѣйствую я, долженъ мыслить и дѣйствовать мой сосѣдъ? Неужели весь смыслъ человѣческаго познанія и существованія заключается въ томъ, чтобы подгонять себя подъ рамки общеобязательности и радоваться, когда критическая философія торжественно увѣнчаетъ вашу дѣятельность штемпелемъ: «это общеобязательно»? Что это за нормы, которыя не имѣютъ другой цѣли, какъ только нормировать? Признаемся, мы видимъ въ нихъ лишь простое самоутѣшеніе критической философіи, загипнотизировавшей себя въ мысли, что между ею и внѣшнимъ міромъ проведена какая-то заколдованная черта. Въ такомъ заколдованномъ кругѣ не остается ничего другого, какъ заняться самосозерцаніемъ и самопознаніемъ. Самопознаніе есть, конечно, великая задача человѣческаго духа, завѣщанная намъ древнимъ Сократомъ. Но развѣ эта задача заключается въ одномъ только изслѣдованіи нормъ собственной дѣятельности, а не въ уясненіи истинной сущности и ядра человѣческаго духа? Далѣе, развѣ это самодовлѣющая цѣль философіи? Развѣ на завѣщаніе греческаго мудреца не слѣдуетъ смотрѣть такъ, что въ самопознаніи мы найдемъ ключъ къ познанію и внѣшней дѣйствительности? Что бы ни говорили критицисты, основное и естественное стремленіе человѣческаго ума—это стремленіе во внѣ, къ постиженію внѣшняго міра. И изученіе собственныхъ функций также не можетъ удовлетворить человѣческой разумъ, какъ изученіе процесса пищеваренія не можетъ удовлетворить голодный желудокъ. Если все дѣло въ нормахъ, которыя создаетъ самъ разумъ, и въ слѣдованіи этимъ

нормамъ, если содержаніе познанія цѣнно только потому, что оно согласуется съ общеобязательными нормами, то къ чему намъ философія и науки, спросимъ мы. Не все ли равно, гдѣ ни создать общеобязательныя нормы и нормативную дѣятельность—въ естественныхъ ли воспріятіяхъ, или, напр., въ игрѣ? Развѣ игра въ шахматы не подчинена общеобязательнымъ нормамъ? Чѣмъ хуже норма, регулирующая ходъ ферзя или коня, нормы, которой повинуются, напр., качаніе маятника или движеніе планетъ вокругъ солнца. Правда одна норма искусственная, а другая естественная. Но что значитъ быть естественной нормой съ точки зрѣнія критицизма? Значитъ ли это согласоваться съ законами бытія или вытекать изъ истинной природы вещей? Ничего подобнаго: критицизмъ вѣдь не признаетъ, никакихъ законовъ бытія, ни природы вещей. Для него все это законы и правила *разсудка*. Стало быть отличіе естественнаго отъ искусственнаго заключается только въ большей или меньшей общности и обязательности для всѣхъ людей. Но если такъ, то различіе между правилами игры и нормами познанія не такъ уже велико и принципиально, и законы шахматной игры смѣло могутъ быть поставлены наравнѣ съ какими-нибудь частными научными обобщеніями. Вѣдь и тѣ и другіе не имѣютъ никакого отношенія къ внѣшней дѣйствительности и ея познанію... Вообще, безотрадно должно быть существованіе критициста. Вѣдь въ сущности вся его жизнь должна состоять въ дѣятельности согласно нормамъ неизвѣстно зачѣмъ и для чего. Во славу нормъ и ихъ общеобязательности. Къ счастью для критицистовъ они сами въ глубинѣ души не вѣрятъ въ такую оторванность отъ внѣшняго бытія и въ концѣ своихъ изслѣдованій обыкновенно вступаютъ съ этимъ трансцендентнымъ бытіемъ въ самыя интимныя отношенія.

Виндельбандъ видитъ въ докритическомъ стремленіи къ міросозерцанію своего рода *гордыню* знанія. «Гдѣ бы ни возрождался послѣ Канта,—говоритъ онъ—фантомъ достиженія, путемъ научнаго познанія, готовой картины міра, окрашенной то въ матеріалистическій, то въ идеалистическій цвѣтъ, порождается ли онъ бессознательнымъ дилеттантизмомъ, который мнитъ извлечь «философскіе» выводы изъ отдѣльныхъ наукъ, или энергіей высокаго полета мыслей—всегда мы видимъ въ немъ заблужденіе старой *гордыни* знанія и не дивимся болѣе неудачамъ этихъ попытокъ, которыя на ложные вопросы даютъ ложные от-

вѣты»¹⁾. Мы съ своей стороны думаемъ, что уже если говорить про гордыню знанія, то скорѣе всего ею страдаетъ именно точка зрѣнія критицизма. Вѣдь критицизмъ утверждаетъ, что разумъ самъ создаетъ окружающій его міръ со всѣми его законами. Съ точки зрѣнія критицизма выходитъ, что апіорные принципы обуславливаютъ не только познаніе, но и самый опытъ въ его пространственно временныхъ и причинныхъ связяхъ. Изъ этого слѣдуетъ, напр., что если астрономы наблюдаютъ солнечное затменіе или появленіе кометы, то возникновеніе каждаго такого событія въ опредѣленный моментъ времени обусловлено апіорными формами, присущими уму астрономовъ. Итакъ, человѣчскій разумъ управляетъ движеніями свѣтилъ и вообще всѣмъ ходомъ мірозданія. Весь великій и прекрасный міръ, отражающійся въ человѣческихъ воспріятіяхъ, движется и развивается, согласно веленіямъ его разума. Въ сущности человѣкъ есть Богъ, творящій міръ изъ глубины своего духа. Удивительнымъ *смирениемъ* отличается точка зрѣнія критицизма! А стремленія некритическихъ философовъ постигнуть и какъ-либо отразить въ своемъ познаніи міръ, созданный Богомъ, называется *гордыней*! Не перемѣшались ли Виндельбандъ значеніе этихъ словъ?

Кромѣ выясненія гносеологическихъ основъ критицизма Виндельбандъ ставитъ своей задачей истолкованіе его моральныхъ и религіозныхъ воззрѣній. Разрѣшенію этой задачи посвящены самыя блестящія и прочувствованныя статьи сборника: «Нормы и законы природы», «О принципѣ морали», «Святыня», «Sub specie aeternitatis».

Въ первой изъ этихъ статей Виндельбандъ ставитъ самый предательскій для критицизма вопросъ—вопросъ о свободѣ воли. Онъ сводится у Виндельбанда къ опредѣленію взаимоотношенія между законами природы и нормами. Законы природы—это тѣ принципы, которымъ подчинены всѣ процессы природы, поскольку они дѣлаются объектами научнаго познанія. Нормы—это тѣ идеальные принципы, которыми должна оцѣниваться и регулироваться нравственная дѣятельность человѣка, какъ существа нравственно свободнаго. Какъ возможна эта нравственная свобода при существованіи законовъ природы—вотъ проблема, которую ставитъ Виндельбандъ въ этой статьѣ. Посмотримъ, какъ онъ ее

¹⁾ Стр. 116 и 117.

рѣшаетъ. Прежде всего приведемъ дословно, что разумѣтъ Виндельбандъ подъ законами природы, въ данномъ случаѣ законами, которымъ подчинена душевная жизнь, и что подъ нормами или «законами» нравственными. «Такимъ образомъ,—говоритъ Виндельбандъ,—психологическіе законы суть принципы объясняющей науки, изъ которыхъ должно быть выведено происхождение отдѣльных фактовъ душевной жизни: они описываютъ согласно основному убѣжденію, въ котораго нѣтъ вообще науки, тѣ общія условія, въ силу которыхъ каждый отдѣльный фактъ душевной жизни долженъ необходимо вылиться въ ту форму, какою онъ обладаетъ въ дѣйствительности. Психологія со своими законами объясняетъ, какъ мы фактически мыслимъ, фактически чувствуемъ, фактически желаемъ и дѣйствуемъ. Наоборотъ, «законы», заложенные въ нашей логической, этической и эстетической совѣсти, не стоятъ ни въ какой связи съ фактами, къ которымъ они относятся. Они говорятъ лишь о томъ, каковы должны быть эти факты, чтобы заслужить всеобщее одобреніе въ качествѣ истинныхъ, добрыхъ, прекрасныхъ. Такимъ образомъ, они—не законы, согласно которымъ развитіе явленій должно объективно совершаться или субъективно пониматься, а идеальныя нормы, на основаніи которыхъ опредѣляется цѣнность того, что совершается съ естественной необходимостью. Эти нормы суть, слѣдовательно, правила оцѣнки»¹⁾.

Давъ такое опредѣленіе, Виндельбандъ посвящаетъ много усилій на то, чтобы выяснить отношеніе законовъ къ нормамъ и опредѣлить значенія послѣднихъ въ развитіи и ходѣ душевной жизни. Въ этомъ выясненіи мы находимъ у Виндельбанда значительныя колебанія. Съ одной стороны онъ указываетъ на существенное отличіе нормъ отъ законовъ, съ другой — остерегаетъ читателя отъ того, чтобы не видѣть въ нихъ двухъ противоположныхъ законодательствъ. Въ концѣ-концовъ Виндельбандъ останавливается на единственно для него возможномъ, по нашему мнѣнію, пониманіи нормъ, какъ частныхъ формъ законовъ природы. «Итакъ,—говоритъ Виндельбандъ,—всѣ нормы суть особыя формы осуществленія законовъ природы. Система нормъ представляетъ собой выборъ изъ необозримой массы комбинацій, въ которыхъ могутъ проявляться, смотря по индивидуальнымъ условіямъ,

естественные законы психической жизни»¹⁾ или дальше: «Нормы суть тѣ формы осуществленія законовъ природы, которыя должны быть одобряемы всякимъ, кто стремится къ всеобщаю обязательности»²⁾. Дѣйствіе нормъ состоитъ прежде всего въ оцѣнкѣ другихъ и самооцѣнкѣ. Но значеніе нормъ не исчерпывается тѣмъ, что онѣ даютъ правило оцѣнки своихъ и чужихъ дѣйствій. Нѣтъ, въ нихъ есть также опредѣленная сила. «Сознаніе долга можетъ само стать движущей силой въ душѣ человѣка и, въ качествѣ таковой, оказаться рѣшающимъ въ борьбѣ мотивовъ. Въ этомъ случаѣ этическая норма есть, слѣдовательно, не только принципъ оцѣнки, но и сила, управляющая дѣятельностью воли. Такимъ образомъ, логическія и этическія нормы могутъ стать въ личности, стремящейся къ извѣстной цѣли, произвольно мыслящей и сознательно хотящей, *опредѣляющими основаніями* сочетанія представленій и волевыхъ рѣшеній. И онѣ не только могутъ это, но и фактически приобретаютъ такое значеніе въ большей или меньшей степени всякій разъ, какъ онѣ проникаютъ въ сознаніе»³⁾. При такомъ пониманіи нормъ и ихъ отношеніи къ законамъ природы нравственная свобода можетъ состоять только въ подчиненіи себя нравственнымъ нормамъ. «Свобода,—говоритъ Виндельбандъ:—есть не что иное, какъ сознаніе того опредѣляющаго дѣйствія, которое можетъ оказывать на движеніе мыслей и рѣшеніе воли сознанныя и признанная норма». И дальше: «Нравственно несвободнымъ мы называемъ того, кто, несмотря на знаніе этической нормы въ своемъ хотѣніи и дѣйствованіи, въ такой мѣрѣ находится подъ властью своихъ отдѣльныхъ мотивовъ, страстей и аффектовъ, что совѣсть не можетъ стать въ его душѣ рѣшающимъ двигателемъ; нравственная свобода есть сознательное подчиненіе всѣхъ влеченій познанныму нравственному закону»⁴⁾. Такимъ образомъ по Виндельбанду выходитъ, что человѣкъ *можетъ быть* нравственно свободнымъ, т.-е. подчинять свои дѣйствія веленіямъ нормъ, которыя, будучи особою формою естественнаго законодательства, нисколько не противорѣчатъ подчиненности человѣка законамъ природы. Все это прекрасно, пока мы остаемся въ границахъ данныхъ Виндель-

1) Стр. 206.

2) Стр. 207.

3) Стр. 216.

4) Стр. 218.

1) Стр. 201.

бандомъ осторожныхъ опредѣлений. Но признаемся, самыя эти опредѣленія насъ вовсе не удовлетворяютъ. Что человѣкъ *можетъ* сознать нравственныя нормы ими руководиться, все это возможно и во всемъ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія съ признаніемъ безграничнаго господства законовъ природы. Но все это, по нашему мнѣнію, вовсе не рѣшаетъ вопроса о нравственной свободѣ. Интересно не то, можетъ или не можетъ человѣкъ руководиться нравственными нормами. На этотъ вопросъ сами факты отвѣчаютъ категорически въ утвердительномъ смыслѣ. Нравственная свобода состоитъ не въ абстрактной возможности опредѣляться нравственными нормами, *но въ конкретной возможности нравственнаго самоопредѣленія въ каждый данный моментъ*. Не въ томъ вопросъ, можемъ ли мы вообще подчиняться нравственнымъ нормамъ, но въ томъ, *отъ чего зависитъ самая эта подчиненность нормамъ*, отъ чего зависитъ ихъ возможная власть надъ нашимъ познаніемъ и дѣйствіями въ каждый данный моментъ. Возникаетъ ли эта подчиненность и зависимость тоже по законамъ природы или это обуславливается волевымъ рѣшеніемъ, хотя бы относительно свободнымъ отъ этихъ законовъ.

Въ этомъ послѣднемъ случаѣ только и можно, по нашему мнѣнію, говорить про нравственную свободу. И вотъ эта-то свобода и не вмѣщается въ рамкахъ критицизма. Это въ сущности признаетъ самъ Виндельбандъ. Онъ называетъ свое понятіе свободы *детерминистическимъ*. Но такая свобода, по нашему мнѣнію, совершенно не даетъ мѣста нравственной ответственности. Эта ответственность, да и сама нравственность, мыслимы только тогда, когда есть возможность *выбора*, когда относительно каждаго момента нравственнаго развитія можно утверждать, что съ этого момента человѣкъ *могъ бы* поступить и согласно съ нравственной нормой, и противъ нея, и что избраніе того или иного рѣшенія зависѣло отъ воли человѣка, хотя бы относительно свободной отъ законовъ природы. На это соображеніе Виндельбандъ даетъ весьма остроумныя разясненія ¹⁾: «Впрочемъ, нельзя умолчать о томъ, — говоритъ онъ, — что это детерминистическое понятіе свободы нерѣдко оспаривается на томъ основаніи, что оно удѣляетъ слишкомъ мало мѣста чувству ответственности и природѣ ответственности. Но причина этого лежитъ исклю-

¹⁾ См. стр. 219 и 220.

чительно въ невѣроятной неясности обычнаго понятія ответственности. Если обыкновенно думаютъ, что ответственность предполагаетъ безпричинное, закономерно не обусловленное рѣшеніе воли, то въ этомъ скрывается несомнѣннѣйшее противорѣчіе. Абсолютно невозможно понять, какъ можно дѣлать отвѣтственнымъ что-либо иное, кромѣ причины за ея дѣйствіе». «Но возражать намъ — аргументируетъ далѣе Виндельбандъ — всякій разъ, когда человѣкъ несетъ ответственность за что-либо, это основано на предположеніи, что онъ «могъ бы поступить или хотѣть иначе», что онъ могъ бы выполнить норму, за нарушеніе которой онъ осуждается. Въ этомъ условномъ предположеніи «онъ могъ бы хотѣть иначе» таится корень заблужденія. Ибо единственное условіе, при которомъ это «могъ бы» имѣетъ реальное значеніе, состоитъ въ слѣдующемъ «если бы онъ былъ инымъ». Со всѣми этими разясненіями Виндельбанда мы совершенно не можемъ согласиться. Мы настаиваемъ, что ответственность мыслима только при существованіи этого «*могъ бы*». И совершенно не вѣрно, что это «могъ бы» предполагаетъ своимъ условіемъ «если бы человѣкъ былъ инымъ». «Могъ бы» предполагаетъ *иное* человѣка не въ прошедшемъ, но предполагаетъ возможность быть *инымъ* въ каждый данный моментъ. Человѣкъ реализующій это «могъ бы» становится инымъ человѣкомъ только съ момента этой реализаціи. Виндельбандъ представляетъ себѣ нравственное развитіе человѣка на подобіе морфологическаго развитія насекомыхъ. Изъ такой-то личинки можетъ образоваться такая-то куколка, изъ такой-то куколки только такая-то бабочка. Мы совершенно отвергаемъ такое зоологическое пониманіе роста нравственной личности и думаемъ, что въ своемъ ростѣ она самоопредѣляется, т.-е. сама создаетъ различныя фазы своего развитія, лишь отчасти опредѣляясь предшествующимъ. Отрицаніе «могъ бы» въ нравственномъ развитіи равносильно отрицанію творчества въ сферѣ нравственности и утвержденію нравственнаго фатализма. Виндельбандъ думаетъ, что возможность выбора равносильна безпричинному дѣйствію. Но все дѣло въ томъ, какъ понимать причинность. Для Виндельбанда, и вообще критицистовъ, дѣйствовать по причинѣ все равно, что дѣйствовать на основаніи законовъ природы. Но въ томъ-то и дѣло, что понятіе причинности какъ *закона* или *правила* слѣдованія есть совершенно произвольно принятый догматъ критической фило-

софii. Но не будемъ останавливаться на понятiи причинности, понятiи слишкомъ основномъ, чтобы его касаться мимоходомъ. Мы резюмируемъ только окончательные выводы Виндельбанда на человѣческую свободу. По существу это совершенно фиктивная свобода,—свобода, въ которой каждое дѣйствiе является абсолютно предопредѣленнымъ предшествующими. Что нужды въ томъ, что отдѣльные люди и все человѣчество, по оптимистическому убѣжденiю Виндельбанда, съ теченiемъ времени приходятъ къ сознанию нравственныхъ нормъ, при чемъ эти нормы *могутъ* приобретать въ ихъ сознании полное господство. Въдъ все-таки это происходитъ въ человѣкѣ не свободно, но по законамъ природы. Человѣкъ становится нравственнымъ не потому, что онъ нравственно самоопредѣлился, но потому, что по естественному ходу вещей причинная связь событiю привела его къ нравственному перерожденiю. Человѣку кажется, что онъ сталъ нравственнымъ по своей волѣ, т.-е. что онъ могъ бы въ этотъ моментъ быть и другимъ. Въ дѣйствительности же, думаетъ Виндельбандъ и всѣ детерминисты, все его существо было уже предопредѣлено въ сторону нравственности законами природы или, что то же, закономъ причинности. Однимъ словомъ, человѣкъ сталъ нравственнымъ въ силу неизбежности этого въ данный моментъ времени. Точь въ точь какъ часы, которые забили двѣнадцать, потому что имъ пришло время бить. Эта механически созидаемая нравственность представляется намъ какимъ-то вопiющимъ противорѣчiемъ.

Совершенно вѣрно, замѣчаетъ Виндельбандъ, что человѣкъ отвѣтственъ за свою природу, за свой характеръ, обуславливающей безнравственныя дѣйствiя. *Человѣкъ виноватъ, что онъ такой, а не иной.* Все это вѣрно. Но все-таки, скажемъ мы, онъ виноватъ въ этомъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ въ своемъ характерѣ самоопредѣляется, т.-е. *если бы онъ могъ быть инымъ.* Но если его нравственность или безнравственность предопредѣлена закономъ природы, въ чемъ же его вина. Въдъ отвѣтственной за все является въ концѣ концовъ общая причинная связь, въ которой человѣческая личность является ничтожнымъ лишь звеномъ. На это соображенiе Виндельбандъ отвѣчаетъ слѣдующимъ остроумнымъ способомъ: «Но почему же не имѣть смысла продолжать это перенесенiе по линiи причинной зависимости за предѣлы личности? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ

лежитъ объясненiе истинной природы отвѣтственности. Возложенiе отвѣтственности есть цѣлесообразная дѣятельность: цѣль его—доставить господство нормѣ. Когда мы сами себя объявляемъ отвѣтственными за что-либо, то это имѣетъ цѣлью точнѣе уяснить въ нашемъ сознании норму и усилить ея опредѣляющее значенiе» ¹⁾. Но всѣ эти блестящiя по остроумiю и находчивости соображенiя Виндельбанда не освобождаютъ его нравственное мировоззрѣнiе отъ механизма и формализма. И сама идея отвѣтственности попадаетъ у него въ цѣль причиннаго ряда, чтобы доставить торжество нормамъ. Отвѣтственность усиливаетъ дѣйствiе нормъ, говоритъ Виндельбандъ, но въдъ и здѣсь это усиленiе не есть что-либо зависящее отъ воли человѣка, потому что и сознание отвѣтственности должно быть предопредѣлено общей причинной связью.

Мы дошли до конца выводовъ Виндельбанда по вопросу о нравственной свободѣ. Ясно, что говоря о свободѣ, о возможномъ господствѣ нравственныхъ нормъ, Виндельбандъ говоритъ прекрасныя и многообъщающiя слова, имѣющiя плачевное значенiе. Въ сущности Виндельбандъ чистѣйшiй детерминистъ. Но какъ и всѣ детерминисты, онъ старается украсить и оживить печальный фонъ механико-детерминистической картины красивыми и возвышенными мыслями о побѣдѣ нравственныхъ нормъ, о внутренней необходимости, царящей въ нравственномъ сознании, о томъ, что необходимость и законѣрность выше произвола и т. п. хорошими вещами, которыя, обыкновенно, при этомъ говорятся. Но детерминизмъ остается детерминизмомъ. Нравственность созидается по законамъ природы не въ силу свободного выбора, но съ неизбежностью падающаго камня. Такимъ образомъ задача критической философии примирить свою гносеологию съ признаниемъ нравственной свободы Виндельбандомъ разрѣшена только на словахъ, а не на дѣлѣ. По мѣрѣ разрѣшенiя своей задачи Виндельбандъ все болѣе и болѣе измѣнялъ понятiе свободы и въ концѣ-концовъ оставилъ отъ этого понятiя одно только слово, подставивъ подъ него детерминистическiй смыслъ. Но что же, быть можетъ, скажутъ намъ, если Виндельбандъ не сохранилъ того понятiя свободы, которое принято было основателемъ критицизма, то въ этомъ заключается лишь его

¹⁾ Стр. 221.

заслуга; онъ устранилъ непримиримый дуализмъ, заключавшійся въ гносеологическихъ и этическихъ воззрѣнiяхъ Канта. Быть можетъ въ этомъ и есть нѣкоторая заслуга, согласимся мы, но во всякомъ случаѣ она куплена дорогою цѣной. Этика безъ нравственной свободы превращается изъ науки о долженствующемъ въ науку о неизбѣжномъ. А на такой почвѣ не можетъ существовать и тотъ этическій идеализмъ, который составлялъ характерную и самую возвышенную область первоначального критицизма. Царство свободы подчинено у Виндельбанда тѣмъ же законамъ, что и царство природы, потому что нормы въ концѣ-концовъ представляютъ лишь частныя развѣтвленiя законовъ природы. Какою фальшью звучитъ послѣ этого красивое заключенiе статьи Виндельбанда: «царство свободы является въ царствѣ природы той областью, въ которой господствуетъ одна лишь норма; наша задача и наше блаженство прiобрѣсти осѣдлость въ этой области». Развѣ задача, о которой говоритъ Виндельбандъ, можетъ быть названа *нашей*? Этимъ вопросомъ мы не хотимъ сказать, что детерминистическое рѣшенiе проблемы о свободѣ воли должно имѣть послѣдствiемъ практической квиетизмъ и фатализмъ. Детерминизмъ, конечно, не отрицаетъ участiя нашей воли въ мировомъ процессѣ, но онъ низводитъ это участiе на роль какого-нибудь колесика въ часовомъ механизмѣ. Колесико это, конечно, существенно участвуетъ въ общемъ ходѣ этого механизма, но участiе это сводится только къ тому, чтобы продолжать уже ранѣе начатое и переданное движенiе. Ничего спонтаннаго, никакого отъ себя начинающаго влiянiя колесико это передать не можетъ. Его ходъ и сила всецѣло предопредѣлены тѣмъ, что оно получило въ предыдущiй моментъ отъ своихъ сосѣдей по причинной связи. Въ концѣ-концовъ этому колесику остается только радоваться, что оно не равнодушный зритель общаго движенiя, но тоже двигается и двигаетъ другiе колесики по направленiю, отъ вѣка предопредѣленному неизблѣмыми законами. И это радостное подчиненiе ходу заведенной и не сбивающейся съ такта машины называется нравственностью!

Подобно всѣмъ детерминистамъ, Виндельбандъ не видитъ въ свободѣ выбора ничего цѣннаго. «Свобода,—говоритъ онъ,—не есть сомнительный даръ данайцевъ — непонятная способность безъ причины и плана бросаться изъ стороны въ сторону» 1).

1) Стр. 223.

Но напрасно думаетъ Виндельбандъ, что защитники свободы воли, въ обычномъ смыслѣ этого понятiя, разумѣютъ подъ этимъ возможность безпричиннаго и немотивированнаго бросанiя изъ стороны въ сторону. Ничего подобнаго понятiемъ свободы не предполагается. Свобода есть не что иное, какъ отсутствiе полной предопредѣленности предшествующими событiями внѣшней и внутренней жизни. Если Валленштейнъ былъ нравственно свободенъ, вступая на путь измѣны, то это не значитъ, что онъ дѣйствовалъ безъ мотивовъ и безъ причинъ, но только то, что принудительная сила этихъ мотивовъ и причинъ не была безусловно предопредѣляющей и что Валленштейнъ, оставаясь реально самимъ собою, *могъ бы* поступить иначе. Но что такое не вполне предопредѣляющая причина, скажутъ намъ, не значитъ ли это, что дѣйствiе было отчасти безпричиннымъ? Нисколько не значитъ, отвѣтимъ мы. Дѣло въ томъ, что предопредѣляемость не составляетъ необходимаго признака понятiя причины. Этотъ признакъ является неизбѣжнымъ только для феноменалистическаго пониманiя причинности, свойственнаго критицизму и традиционному эмпиризму. Если всякая причинная связь есть *правило* связи А и В, то конечно наличность А предопредѣляетъ появленiе В. Если же подъ причиной разумѣть всякое *творческое* начало, не вполне связанное въ своихъ дѣйствiяхъ разнаго рода правилами, то возникновенiе изъ такой творческой причины не предопредѣленнаго заранѣе дѣйствiя является вполне возможнымъ. Такимъ образомъ понятiе свободы воли окажется вполне совместимымъ съ закономъ причинности, въ томъ случаѣ, если подъ человеческимъ существомъ понимать не простую связность состоянiй сознанiя, всецѣло опредѣляющихся другъ другомъ по законамъ природы, но творческое единство, творящее свои акты до извѣстной степени независимо отъ всѣхъ предыдущихъ состоянiй, сообразуясь съ мотивами, но не предопредѣляясь ими. Такое творческое единство можетъ служить причиной для двухъ различныхъ дѣйствiй въ каждый данный моментъ, именно въ силу того, что причинность въ данномъ случаѣ является творческой, зачинающей отъ себя новый рядъ причинныхъ воздѣйствiй. Въ философи Канта было понятiе, дающее почву для изложеннаго нами пониманiя свободы. Понятiе это—*интеллектуальный характеръ*. Въ немъ именно мыслилось начало, независимое отъ причиннаго ряда феноменовъ, могущее творить причинное воздѣй-

ствіе изъ себя. Кантъ полагалъ этотъ интеллигибельный характеръ безнадежно скрытымъ отъ нашего познанія и сознанія и однако составляющимъ основу эмпирическаго характера и нравственной свободы. Здѣсь было, конечно, крупное противорѣчіе; но въ понятіи интеллигибельнаго характера скрывалась также глубокая и весьма плодотворная идея, наиболѣе удачное развитіе которой сдѣлано было Шеллингомъ. Насколько важно для философскаго міросозерцанія признаніе такого творческаго начала, ясно изъ того, что при его отрицаніи вся жизнь человѣческая превращается въ чисто-механическое взаимодействіе элементовъ, т.-е. въ совершенно мертвое распредѣленіе силъ. Отличіе жизненнаго отъ мертвеннаго состоитъ именно въ постоянномъ обновленіи и творчествѣ. Жизнь — это бьющая ключомъ энергія, прибавляющая каждый моментъ нѣчто такое, чего совершенно не было въ предыдущіе моменты, а потому и не predeterminedъ этими предыдущими моментами. Въ каждомъ человѣкѣ бьетъ такой первоисточникъ жизненной энергіи, хотя быть можетъ и очень слабою струей. Такою именно сознаемъ мы жизнь въ своемъ собственномъ существѣ, когда мы рѣшаемся, дѣйствуемъ, вообще творчески проявляемся. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы сознаемъ себя вносящими въ наличное бытіе что-то новое, свободнорожденное нашимъ «я». И сознаніе это вполне можетъ быть понято и оправдано человѣческимъ разумомъ, поскольку онъ самъ себя не свяжетъ всякаго рода псевдо-научными догматами. Но критицизмъ именно и установилъ такой догматъ въ апіорномъ законѣ причинности, какъ правила слѣдованія. И Виндельбандъ въ своемъ стараніи обосновать нравственную свободу только съ ясностію обнаружилъ, что понятіе это является роковымъ для этико-идеалистической тенденціи критицизма.

Однако эта тенденція пробилась все-таки свѣжей, хотя и чужеродной струей въ заключительныхъ статьяхъ Виндельбанда. Съ наибольшею ясностію это обнаруживается въ статьѣ «Святыня». Здѣсь Виндельбандъ излагаетъ свои воззрѣнія на сущность религіи. Въ пониманіи религіи и религіозности Виндельбандъ очень близокъ къ Шлейермахеру. Многія мѣста этого прекраснаго очерка кажутся прямо навѣянными знаменитыми «рѣчами о религіи». Объектомъ религіознаго сознанія является у Виндельбанда «Святыня». Содержаніе святыни составляютъ переживанія, переходящія за предѣлы эмпирическаго міра. Свя-

тыня есть сознаніе истиннаго, добраго и прекраснаго, «пережитое какъ трансцендентная реальность». «Религія есть трансцендентная жизнь». Какъ же возникаетъ сознаніе святыни и какъ возможна эта трансцендентная жизнь? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Виндельбандъ развиваетъ теорію мистическаго или, какъ онъ говоритъ, «трансцендентнаго чувствованія». По существу это то, что Шлейермахеръ называлъ «чувствомъ абсолютной зависимости». Обрисовывая различные моменты зарожденія этого чувства, Виндельбандъ говоритъ: «Наконецъ, это чувство зависимости въ значительной степени обусловлено тѣмъ потрясающимъ впечатлѣніемъ, которое производятъ на насъ великія судьбы человечества — все равно, переживаемъ ли, мы ихъ непосредственно въ нашихъ дѣйствіяхъ и страданіяхъ или косвенно, знакомясь съ воспоминаніями человечества. Мы сознаемъ и тутъ неисповѣдимую тайну, мы видимъ, что всякая человѣческая мудрость наталкивается на непостижимыя событія и откровенія: сквозь беспорядочное столкновеніе эмпирическихъ страстей просвѣчиваетъ высшій порядокъ жизни. Такъ изъ тонкаго впечатлѣнія «демоническаго» въ природѣ и человѣческой жизни вырастаетъ чувство благоговѣнія передъ неисповѣдимымъ, передъ непостижимо могущественными силами дѣйствительности, того «благоговѣнія», которое Гёте въ «Годахъ странствія» изобразилъ, какъ основу всякаго культурнаго воспитанія. У кого его нѣтъ, кто не знаетъ этого уничиженія, которое вмѣстѣ съ тѣмъ есть возвышеніе, тотъ есть истинный атеистъ»¹⁾. Въ этихъ словахъ Виндельбандъ прекрасно выразилъ глубочайшую сущность религіозности. Основа ея есть, конечно, чувство или, скажемъ общѣе, сознаніе Бога. У кого нѣтъ этого сознанія, тотъ чуждъ религіи, какія бы ясныя и отчетливыя понятія о Богѣ онъ не имѣлъ.

Переходя далѣе къ вопросу, какъ изъ трансцендентнаго чувства возникаетъ трансцендентное познаніе, Виндельбандъ видитъ въ идеѣ Бога непреодолимая для разума антиномія. Мы не будемъ слѣдить за авторомъ въ этой области. По существу мы находимъ здѣсь совершенно мнимыя и выдуманныя затрудненія, разоблачать которыя здѣсь было бы неумѣстно. Мы хотимъ только поставить вопросъ о возможности согласовать признаніе

¹⁾ Стр. 289.

религиозности, какъ сознанія трансцендентнаго, съ гносеологическими основоположеніями критицизма. Мы категорически отрицаемъ возможность только согласованія. Критицизмъ исходитъ изъ предположенія полной замкнутости человѣческаго сознанія въ себѣ самомъ. Трансцендентный міръ для него, съ гносеологической точки зрѣнія, есть простая возможность, а не воздѣйствующая на насъ реальность. Никакого реального воздѣйствія этого міра на сознаніе, т.-е. на опытъ, критицизмъ не допускаетъ. Если же критицизмъ начинаетъ признавать это воздѣйствіе, то онъ теряетъ всякую гносеологическую почву, отказываясь отъ апіорности формъ созерцаній и категорій разсудка ¹⁾. Какъ мы уже указывали, критицизмъ остается самимъ собой лишь до той поры, пока онъ отстаиваетъ абсолютную апіорность всѣхъ синтезовъ опыта и познанія. Если же онъ отъ такой абсолютной апіорности отказывается, то онъ становится принципиально неотличимымъ отъ эмпиризма, какъ это мы видѣли на теоріяхъ проф. Челпанова. Но апіорность этихъ синтезовъ возможна только при томъ условіи, если они сполна зависятъ отъ человѣческаго ума. Всякое воздѣйствіе извнѣ уничтожаетъ эту апіорность. При такой строгой постановкѣ своихъ гносеологическихъ основъ критицизмъ никакъ не можетъ безъ противорѣчія съ самимъ собой допускать какія-то трансцендентныя переживанія. Очевидное дѣло, что въ такихъ переживаніяхъ предполагается воздѣйствіе на сознаніе, а вмѣстѣ съ нимъ и на опытъ трансцендентныхъ сущностей. Но могутъ сказать, что это воздѣйствіе можетъ обнаруживаться не въ томъ опытѣ, который имѣетъ гносеологическое значеніе, а въ сферѣ чувствъ. Но, отвѣтили бы мы, нѣтъ такой сферы опыта, которая не связывалась бы съ функціей познанія и не вліяла бы на нее. Наконецъ, самъ Виндельбандъ даетъ основаніе думать, что трансцендентное врывается въ насъ и овладѣваетъ нами черезъ посредство самыхъ обычныхъ воспріятій. «Мы переживаемъ его,—говоритъ

¹⁾ На это можно было бы возразить, что критицизмъ можетъ признавать безъ ущерба понятію апіорности воздѣйствіе міра вещей въ себѣ на чувственный матеріалъ познанія, не составляющій апіорныхъ формъ. Но независимо отъ спорности такого изолированнаго воздѣйствія, оно не допустимо на основаніи закона причинности. Воздѣйствуя и на наши ощущенія, трансцендентный міръ нарушилъ бы причинную связь феноменальнаго міра, элементами котораго являются эти ощущенія.

Виндельбандъ:—по отношенію къ природѣ въ одиночествѣ, въ тишинѣ полдня подъ знойными лучами солнца, въ минуты «панического» страха, при взглядѣ на море—всегда какъ темное чувство нашего ничтожества и безсилія, какъ невыразимое сознаніе, что мы связаны съ таинственной жизнью цѣлаго и окружены ею. Оно охватываетъ насъ при взглядѣ на звѣздное небо, и если Кантъ могъ сравнить это ощущеніе съ впечатлѣніемъ отъ нравственнаго закона, то *tertium comparationis* содержалось въ чувствѣ зависимости отъ великаго, превышающаго весь нашъ опытъ, неизяснимаго цѣлаго жизни» ¹⁾. Мы горячо привѣтствуемъ это прочувствованное признаніе почтеннаго критициста. Но спросили бы мы его, какъ объяснить такую странную непослѣдовательность его теоріи. Критицизмъ готовъ признать воздѣйствіе на насъ трансцендентной святости и упорно отрицаетъ такое же воздѣйствіе самыхъ обыкновенныхъ вещей. Критицизмъ готовъ видѣть въ восходящемъ солнцѣ воздѣйствіе высшаго трансцендентнаго міра на наше сознаніе и не хочетъ признать, что въ воспріятіи восхожденія солнца нашъ опытъ въ своихъ пространственно временныхъ соотношеніяхъ обусловливается какою-то внѣшней реальностью. Критицизмъ вѣритъ въ туманное чувство трансцендентнаго и ни во что ставитъ то ясное и отчетливое сознаніе обусловленности внѣшнимъ міромъ, которое мы переживаемъ при каждомъ воспріятіи. Еще большимъ самопротиворѣчіемъ и непослѣдовательностью отличается слѣдующее признаніе Виндельбанда: «Нормы эти суть вѣдь послѣднее и высшее изъ всего, чѣмъ обладаетъ наше сознаніе. Святые же онѣ намъ потому, что суть не продукты индивидуальной душевной жизни, и не плоды эмпирическаго общественнаго сознанія, а части высшей идеальной дѣйствительности, которую мы можемъ сознать и переживать въ себѣ» ²⁾. Въ этой мысли находится разгадка того обожествленія нормъ, которымъ проникнуты всѣ воззрѣнія Виндельбанда. Нормы оказываются внушенными нашему сознанію высшимъ трансцендентнымъ міромъ. И это прекрасная мысль. Но до чего близокъ становится здѣсь критицизмъ тѣмъ ученіямъ, который онъ думалъ навсегда опровергнуть.—Какъ же, спросимъ мы, могутъ очутиться въ человѣческомъ сознаніи

¹⁾ Стр. 287 и 288.

²⁾ Стр. 286.

самые общіе и высшіе принципы трансцендентной дѣйствительности. Да только двумя способами: или черезъ постояннѣе внѣшнее воздѣйствіе этой дѣйствительности на наше человѣческое сознание, или независимо отъ этого воздѣйствія, путемъ внутренняго усвоенія нами этихъ принциповъ изъ ихъ первоисточника. Но первый способъ даетъ основу ни чему другому, какъ эмпирическому объясненію познанія, второй приводитъ проблему познанія къ тому разрѣшенію, которое давалось ей рационалистами, по преимуществу же Лейбницемъ. Идеинныя основы мірозданія могутъ войти въ насъ или извнѣ или изнутри. Извнѣ онѣ могутъ быть даны только черезъ опытъ. Внутри насъ онѣ могутъ быть заложены только въ томъ случаѣ, если нашъ духъ имѣетъ своимъ первоначальнымъ источникомъ высшій разумъ, лежащій въ основѣ мірозданія, т.-е. Бога. Итакъ, критицизмъ, если онъ хочетъ какъ-либо объяснить и обосновать свои апіорные принципы и ихъ объективную значимость, долженъ стать на точку зрѣнія или эмпиризма или рационализма, словомъ долженъ придти на тоже мѣсто, откуда онъ съ такой торжественностью отправился. Этотъ возвратъ служить наилучшимъ доказательствомъ, что предпріятіе критицизма было только обманчивымъ блужданіемъ, а не открытіемъ новой твердой почвы для философской мысли.

На этомъ мы закончимъ нашъ разборъ новѣйшихъ теорій критицизма. Главной ихъ ошибкой мы считаемъ понятіе гносеологической апіорности, какъ автономнаго законодательства нашего разума въ сферѣ опытнаго и познавательнаго синтеза. Этотъ же апіоризмъ, по нашему мнѣнію, былъ *Prüfung feibdes* критицизма Канта. Насколько естественно было однако для Канта испробовать эту открывшуюся передъ нимъ возможность гносеологическаго построенія, настолько непонятно отстаиваніе этой теоріи въ наше время, когда всѣ недостатки и противорѣчія гносеологіи критицизма давно уже вскрыты.

Намъ кажется, что успѣхъ апіоризма въ новѣйшей философіи объясняется между прочимъ тѣмъ, что теорія апіорности познанія можетъ быть развернута, такъ сказать, на два фронта. Съ одной стороны апіоризмъ является весьма удобной почвой для позитивизма. Для позитивизма апіоризмъ весьма цѣнное пріобрѣтеніе въ силу той опредѣленности и рѣзкости, съ какою онъ ставитъ границы такъ называемому научному познанію и

отдѣляетъ его отъ метафизики. Позитивизмъ эмпирической (англійскій) никогда не могъ провести такъ рѣзко границъ опытнаго и сверхопытнаго знанія, какъ это сдѣлалъ Кантъ на почвѣ своей апіорической гносеологіи. Кромѣ того наклонность эмпирической гносеологіи къ скепсису противорѣчитъ въ общемъ догматическому характеру позитивизма. Для позитивизма мало сомнѣваться—ему нужно отрицать. А для этого нуженъ догматъ. Съ другой стороны къ апіоризму имѣютъ склонность почти всѣ идеалисты и спиритуалисты. Эта склонность, повидимому, обусловлена различными мотивами. Во-первыхъ, немаловажную роль играетъ здѣсь постоянная борьба между спиритуализмомъ съ одной стороны и матеріализмомъ и эмпирическимъ позитивизмомъ—съ другой. Въ этой борьбѣ критицизмъ во многихъ отношеніяхъ является весьма цѣннымъ и сильнымъ союзникомъ. Далѣе склонность эта обуславливается также историческимъ родствомъ апіоризма съ идеализмомъ и спиритуализмомъ (главнымъ образомъ въ лицѣ Лейбница). Но и помимо исторической почвы, симпатіи спиритуализма къ апіоризму обуславливаются нѣкоторыми общими тенденціями того и другого. Въ самомъ дѣлѣ апіоризмъ предполагаетъ самодѣятельность и автономность духа какъ разумнаго начала. Но это въ то же время чисто спиритуалистическое воззрѣніе. Вообще то, что предполагается апіоризмомъ, необычайно подходитъ къ спиритуалистической метафизикѣ. Въ сущности метафизической основой апіорнаго могутъ быть только духовныя субстанціи. Итакъ, спиритуализмъ по духу сроденъ апіоризму и съ нимъ во многомъ согласуется. И тѣмъ не менѣе мы считаемъ возможнымъ отстаивать *эмпирическую* гносеологію, какъ единственно возможную для построенія *спиритуалистическаго* міросозерцанія. Все то въ апіоризмѣ, что предполагается спиритуалистическимъ міровоззрѣніемъ вполне свободно можетъ быть включено въ рамки эмпирической теоріи знанія. Эмпиризмъ по существу чрезвычайно широкое и терпимое направленіе. Эмпиризмъ вовсе не отрицаетъ самодѣятельности духа. Онъ только утверждаетъ, что эта самодѣятельность возникаетъ на почвѣ опыта и состоитъ въ его обработкѣ, но не коренномъ измѣненіи. Напротивъ, апіоризмъ, какъ теорія знанія, есть самая догматическая и нетерпимая теорія изъ всѣхъ когда-либо существовавшихъ и могущихъ существовать. Спиритуалистическое положеніе о самодѣятельности духа доведено

здѣсь до уродливой крайности,—крайности, полагающей предѣлъ даже для самопознанія духа. Но, спросить насъ, какъ возможно одновременно признавать самодѣятельность духа и съ другой стороны видѣть въ познаніи, въ томъ или иномъ смыслѣ, воспроизведеніе трансцендентнаго міра. Мы думаемъ, что этотъ вопросъ, которымъ должно опредѣляться отношеніе спиритуализма къ априоризму, разрѣшается очень просто. Самодѣятельность духа, или единства сознанія далеко не одинаково проявляется во всѣхъ областяхъ человѣческаго сознанія.—*Видѣть оно не только дѣйствуетъ на внѣшній міръ, но и испытываетъ или воспринимаетъ его.* Познаніе какъ разъ и есть та область, гдѣ человѣчскій духъ является по преимуществу воспримчивымъ.

Самодѣятельность въ этой области заключается главнымъ образомъ, во-первыхъ, въ сохраненіи и систематизаціи воспринятаго и, во-вторыхъ, въ дополненіи его въ соотвѣтствіи съ общою совокупностью опыта. Преимущественная область творческихъ проявленій духа есть нравственность и художественная дѣятельность. И это вполне соотвѣтствуетъ основнымъ цѣлямъ теоретической и практической дѣятельности: первая имѣетъ задачей постигнуть и понять дѣйствительность, вторая ее измѣнять и преобразовать. Первая задача можетъ быть выполнена лишь посредствомъ *чуткости* къ внѣшнимъ воздѣйствіямъ, ихъ *сохраненія* и *согласованія*, вторая при помощи активнаго воздѣйствія. Промежуточной областью являются разнообразныя состоянія внутренней *оцѣнки*. Оцѣнка возникаетъ по поводу познавательныхъ процессовъ (ощущеній, воспріятій, представленій, понятій) и опредѣляетъ чисто активныя (волевыя) проявленія духа. Это самая интимная, самая глубокая область духа—область такъ называемыхъ *чувствъ*. Здѣсь человѣчскій духъ наиболее сознаетъ *свое собственное* бытіе, волнуемое и возмущаемое внѣшними воздѣйствіями и рвущееся во внѣшній міръ. Познаніе и воля являются областями преимущественнаго соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ—въ первомъ случаѣ пассивнаго, во второмъ активнаго. Конечно и въ познаніи можно находить нѣкоторыя активныя потенціи или предрасположенія къ познавательнымъ формамъ. Но если ихъ и можно съ нѣкоторымъ правомъ признавать, то во всякомъ случаѣ придется констатировать ихъ полную согласованность съ общей структурой внѣшнихъ воздѣйствій. Это заставляетъ видѣть и въ нихъ отзвуки этихъ воздѣйствій, какъ-

то запечатлѣвшіеся въ человѣческой душѣ. Но эта априорность, которую мы имѣемъ въ виду, не имѣетъ ничего общаго съ критическимъ априоризмомъ. Мы готовы скорѣе признать нѣкоторую долю истины въ платоновскомъ и далѣе рационалистическомъ понятіи априорности, по которому априорное заимствовано человѣческой душой изъ общаго первоисточника всего идейнаго и разумнаго, т.-е. Бога. Эта старая и незамысловатая концепція представляется намъ гораздо болѣе правдивой и глубокой, чѣмъ всѣ хитроумныя теоріи новѣйшаго критицизма. Но концепція эта можетъ во всякомъ случаѣ получить свое обоснованіе уже на почвѣ цѣною міросозерцанія, а не въ теоріи познанія.

С. Аскольдовъ.