

Теоріи 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 сравнить 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 Виндельбанда, Кантъ разрушилъ понятіе *міросозерцанія*. Отнынѣ «философія есть наука объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ», думаетъ Виндельбандъ, разумѣя подъ этими цѣнностями общеобязательныя нормы или законы, относящіеся къ области познанія, морали и эстетики.

Во всѣхъ приведенныхъ выпискахъ мы встрѣчаемся съ воззрѣніемъ, 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 — значить ломиться въ открытыя двери. И, конечно, не эту крайнюю формулу имѣлъ въ виду Кантъ и его послѣдователи, опровергая докритическое пониманіе задачъ познания. 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 далье, 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 познания, — это вопросъ другой, — вопросъ, различно разрешаемый отдѣльными философами. Но во всякомъ случаѣ сущность опровергаемаго критицизмомъ взгляда состоитъ въ признаніи обусловленности познания 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 выраженій, 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 исказить 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, бывший 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, априорность 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 рассмотримъ 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 цѣнностью. 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, загнипнотизировавшей 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 человѣческій 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 отлічіе естественнаго отъ искусственнаго заключается только въ большей или меньшей общности и обязательности для всѣхъ людей. Но если такъ, то разлічіе 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, безотраднo 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 возродился послѣ Канта,—говоритъ онъ—фантомъ достиженія, путемъ научнаго познанія, готовой картины міра, окрашенной то въ матеріалистическій, то въ идеалистическій цвѣтъ, порождается ли онъ безсознательнымъ 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 мѣръ со всѣми его законами. Съ точки зрѣнія критицизма выходитъ, что апріорные 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 апріорными формами, присущими уму астрономовъ. Итакъ, человѣчскій разумъ управляетъ движеніями свѣтилъ и вообще всѣмъ ходомъ мірозданія. Весь великій и прекрасный мѣръ, отражающійся въ человѣческихъ воспріятіяхъ, движется и развивается, согласно веленіямъ его разума. Въ сущности человѣкъ есть Богъ, творящій мѣръ изъ глубины своего духа. Удивительнымъ смиреніемъ отличается точка зрѣнія критицизма! А стремленія некритическихъ философовъ постигнуть и какъ-либо отразить въ своемъ познаніи мѣръ, созданный Богомъ, называется *гордыней!* Не перемѣшалъ 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 разумѣетъ 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 происхожденіе отдѣльныхъ фактовъ душевной жизни: они описываютъ согласно основному убѣжденію, внѣ котораго нѣтъ вообще науки, тѣ общія условія, въ силу которыхъ каждый отдѣльный фактъ душевной жизни долженъ необходимо вылиться въ ту форму, какую 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 выяснитъ отношеніе законовъ къ нормамъ и опредѣлитъ 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,

¹⁾ Стр. 201.

естественные законы психической жизни» ¹⁾ или дальше: «*Нормы суть тѣ формы осуществленія законовъ природы, которыя должны быть одобряемы всякимъ, кто стремится къ общеобязательности*» 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 приобрѣтаютъ 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 сознанная и признанная норма». И дальше: «Нравственно несвободнымъ мы называемъ того, кто, несмотря на знаніе этической нормы въ своемъ хотѣннн и дѣйствованнн, 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 познанному 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.

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 обусловливается 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 отвѣтственности. Эта отвѣтственность, 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 разьясненія 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 отвѣтственности и природѣ отвѣтственности. Но причина этого лежитъ исклю-

1) См. стр. 219 и 220.

чительно въ невѣроятной неясности обычнаго понятія отвѣтственности. Если обыкновенно думаютъ, что отвѣтственность 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 возразятъ намъ — аргументируетъ далѣе Виндельбандъ — всякій разъ, когда человекъ несетъ отвѣтственность за что-либо, это основано на предположеніи, что онъ «могъ бы поступить или хотѣть иначе», что онъ могъ бы выполнить норму, за нарушение которой онъ осуждается. Въ этомъ условномъ предложеніи «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 разъясненіями Виндельбанда мы совершенно не можемъ согласиться. Мы настаиваемъ, что отвѣтственность мыслима только при существованіи этого «*могъ бы*». И совершенно не вѣрно, что это «могъ бы» предполагаетъ своимъ условіемъ «если бы человекъ былъ инымъ». «Могъ бы» предполагаетъ *иной* человека не въ прошедшемъ, но предполагаетъ возможность быть *инымъ* въ каждый данный моментъ. Человекъ реализующій это «могъ бы» становится инымъ человекомъ только съ момента этой реализаціи. Виндельбандъ представляетъ себѣ нравственное развитіе человека 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 критическовъ, 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-

софіи. Но не будемъ останавливаться на понятіи причинности, понятіи 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 дѣйствіе является абсолютно предопредѣленнымъ предшествующими. Что нужды въ томъ, что отдѣльные люди и все человѣчество, по оптимистическому убѣжденію Виндельбанда, съ теченіемъ времени приходятъ къ сознанію нравственныхъ нормъ, при чемъ эти нормы *могутъ* пріобрѣтать въ ихъ сознаніи полное господство. Вѣдь 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 событію привела его къ нравственному перерожденію. 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 неизбѣжности этого въ данный моментъ времени. Точь въ точь какъ часы, которые забили двѣнадцать, потому что имъ пришло время бить. Эта механически созидающаяся нравственность представляется намъ каѳимъ-то вопіющимъ противорѣчіемъ.

Совершенно вѣрно, замѣчаетъ Виндельбандъ, что человѣкъ отвѣтственъ за свою природу, за свой характеръ, обуславливающей безнравственныя дѣйствія. *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. Вѣдь отвѣтственной за все является въ концѣ концовъ общая причинная связь, въ которой человѣческая личность является ничтожнымъ лишь звеномъ. На это соображеніе Виндельбандъ отвѣчаетъ слѣдующимъ остроумнымъ способомъ: «Но почему же не имѣетъ смысла продолжать это перенесеніе по линіи причинной зависимости за предѣлы личности? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ

лежитъ объясненіе истинной природы отвѣтственности. Возложеніе 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 сознаніи норму и усилить ея опредѣляющее значеніе» ¹⁾. Но всѣ эти блестящія по остроумію и находчивости соображенія Виндельбанда не освобождаютъ его нравственное міровоззрѣніе отъ механизма и формализма. И сама идея отвѣтственности попадаетъ у него въ цѣпь причиннаго ряда, чтобы доставить торжество нормамъ. Отвѣтственность усиливаетъ дѣйствіе нормъ, говоритъ Виндельбандъ, но вѣдь и здѣсь это усиленіе не есть что-либо зависящее отъ воли человѣка, потому что и сознаніе отвѣтственности должно быть predeterminedъ 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 многообѣщающія слова, имѣющія плачевное значеніе. Въ сущности Виндельбандъ чистѣйшій 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 сознаніи, о томъ, что необходимость и законмѣрность выше произвола и т. п. хорошими вещами, которыя, обыкновенно, при этомъ говорятся. Но детерминизмъ остается детерминизмомъ. Нравственность создается по законамъ природы не въ силу свободнаго выбора, но съ неизбѣжностью падающаго камня. Такимъ образомъ задача критической философіи примирить свою гносеологию съ признаніемъ нравственной свободы Виндельбандомъ разрѣшена только на словахъ, а не на дѣлѣ. По мѣрѣ разрѣшенія своей задачи Виндельбандъ все болѣе и болѣе измѣнялъ понятіе свободы и въ концѣ-концовъ оставилъ отъ этого понятія одно только слово, подставивъ подъ него детерминистическій смыслъ. Но что же, быть можетъ, скажутъ намъ, если Виндельбандъ не сохранилъ того понятія 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 должествующемъ въ науку о неизбѣжномъ. А на такой почвѣ не можетъ существовать и тотъ этическiй идеализмъ, который составлялъ характерную и самую возвышенную область первоначальнаго 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 ослѣдность 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 практическiй 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 незыблемыми 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 понятія, разумѣютъ подъ этимъ возможность безпричиннаго и немотивированнаго бросанія изъ стороны въ сторону. Ничего подобнаго понятіемъ свободы не предполагается. Свобода есть не что иное, какъ отсутствіе полной предопредѣленности предшествующими событіями 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 дѣйствіе было отчасти безпричиннымъ? Нисколько не значитъ, отвѣтимъ мы. Дѣло въ томъ, что предопредѣляемость не составляетъ необходимаго признака понятія причины. Этотъ признакъ является неизбѣжнымъ только для феноменалистическаго пониманія причинности, свойственнаго критицизму и традиціонному эмпиризму. Если всякая причинная связь есть *правило* связи А и В, то конечно наличность А предопредѣляетъ появленіе В. Если же подъ причиной разумѣть всякое *творческое* начало, не вполне связанное въ своихъ дѣйствіяхъ разнаго рода правилами, то возникновеніе изъ такой творческой причины не предопредѣленнаго заранѣе дѣйствія является вполне возможнымъ. Такимъ образомъ понятіе свободы воли окажется вполне совмѣстимымъ съ закономъ причинности, въ томъ случаѣ, если подъ человѣческимъ существомъ понимать не простую связность состояній сознанія, всецѣло опредѣляющихся другъ другомъ по законамъ природы, но творческое единство, творящее свои акты до известной степени независимо отъ всѣхъ предыдущихъ состояній, сообразуясь съ мотивами, но не предопредѣляясь ими. Такое творческое единство можетъ служить причиной для двухъ различныхъ дѣйствій въ каждый данный моментъ, именно въ силу того, что причинность въ данномъ случаѣ является творческой, зачинающей отъ себя новый рядъ причинныхъ воздѣйствій. Въ философіи Канта было понятіе, дающее почву для изложеннаго нами пониманія свободы. Понятіе 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 творествѣ. Жизнь — это бьющая ключомъ энергія, прибавляющая каждый моментъ нѣчто такое, чего совершенно не было въ предыдущіе моменты, а потому и не предопредѣленная 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 наибольшою 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 сознание истиннаго, добраго и прекраснаго, «пережитое какъ трансцендентная реальность». «Религія есть трансцендентная жизнь». Какъ же возникаетъ сознание 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 человѣчества—все равно, переживаемъ ли мы ихъ непосредственно въ нашихъ дѣйствіяхъ и страданіяхъ или косвенно, знакомясь съ воспоминаніями человѣчества. 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, сознание Бога. У кого нѣтъ этого сознания, 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 непреодолимыя для разума антиноміи. Мы не будемъ слѣдить за авторомъ въ этой области. По существу мы находимъ здѣсь совершенно мнимыя и выдуманная затрудненія, разоблачать которыя здѣсь было бы неумѣстно. Мы хотимъ только поставить вопросъ о возможности согласовать признаніе

¹⁾ Стр. 289.

религіозности, 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 «паническаго» страха, при взглядѣ на море—всегда какъ темное чувство нашего ничтожества и безсилія, какъ невыразимое сознание, что мы связаны съ таинственной жизнью цѣлаго и окружены ею. Оно охватываетъ насъ при взглядѣ на звѣздное небо, и если Кантъ могъ сравнить это ощущение съ впечатлѣніемъ отъ нравственнаго закона, то *tertium comparationis* содержалось въ чувствѣ зависимости отъ великаго, превышающаго весь нашъ опытъ, неизъяснимаго цѣлаго жизни» ¹⁾). Мы горячо привѣтствуемъ это прочувствованное признаніе почтеннаго критициста. Но спросили бы мы его, какъ объяснить такую странную непоследовательность 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 сознание и не хочетъ признать, что въ воспріятіи восхожденія солнца нашъ опытъ въ своихъ пространственно временныхъ соотношеніяхъ обуславливается какою-то внѣшнею реальностью. Критицизмъ вѣритъ въ туманное чувство трансцендентнаго и ни во что ставитъ то ясное и отчетливое сознание обусловленности внѣшнимъ міромъ, которое мы переживаемъ при каждомъ воспріятіи. Еще большимъ самопротиворѣчіемъ и непоследовательностью отличается слѣдующее признаніе Виндельбанда: «Нормы эти суть вѣдь послѣднее и высшее изъ всего, чѣмъ обладаетъ наше сознание. 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 сознанию высшимъ трансцендентнымъ міромъ. И это прекрасная мысль. Но до чего близокъ становится здѣсь критицизмъ тѣмъ ученіямъ, которыя онъ думалъ навсегда опровергнуть.—Какъ же, спросимъ мы, могутъ очутиться въ человѣческомъ сознаниі

¹⁾ Стр. 287 и 288.

²⁾ Стр. 286.

самые общіе и высшіе принципы трансцендентной дѣйствительности. Да только двумя способами: или черезъ постоянное внѣшнее воздѣйствіе этой дѣйствительности на наше человѣческое сознаніе, 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 то же мѣсто, откуда онъ съ такой торжественностью отправился. Этотъ возвратъ служитъ 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 Прѳтов *φεῦδος*; 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 философій 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 апріорической 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 апріоризму 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 апріоризма съ идеализмомъ и спиритуализмомъ (главнымъ образомъ въ лицѣ Лейбница). Но и помимо исторической почвы, симпатіи спиритуализма къ апріоризму обуславливаются нѣкоторыми общими тенденціями того и другого. Въ самомъ дѣлѣ апріоризмъ предполагаетъ самодѣятельность и автономность духа какъ разумнаго начала. Но это въ то же время чисто спиритуалистическое воззрѣніе. Вообще то, что предполагается апріоризмомъ, необычайно подходитъ къ спиритуалистической метафизикѣ. Въ сущности метафизической основой апріорнаго могутъ быть только духовныя субстанціи. Итакъ, спиритуализмъ по духу сроденъ апріоризму и съ нимъ во многомъ согласуется. И тѣмъ не менѣе мы считаемъ возможнымъ отстаивать *эмпирическую* гносеологію, какъ единственно возможную для построения *спиритуалистическаго* міросозерцанія. Все то въ апріоризмѣ, 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, апріоризмъ, 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 человѣческій 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 общею 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 человѣческій духъ наиболѣе 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 апіорность, которую мы имѣемъ въ виду, не имѣетъ ничего общаго съ критическимъ апіоризмомъ. Мы готовы скорѣе признать нѣкоторую долю истины въ платоновскомъ и далѣе раціоналистическомъ понятіи апіорности, по которому апіорное 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.
