

Теоріи новѣйшаго критицизма.

(По поводу двухъ книгъ.)

Едва ли можно сомнѣваться, что критицизмъ пользуется наибольшимъ признанiemъ въ современной философіи. Не только философы, именующие себя прямymi послѣдователями Канта, но и представители сравнительно чуждыхъ направлений почти единогласно признаютъ великое и непреходящее значеніе философіи Канта. Это не мѣшаетъ всѣмъ ясно видѣть неудовлетворительность выполненного Кантомъ предпріятія и необходимость различнаго рода поправокъ и видоизмѣненій формулированного имъ ученія. По общему признанію въ философіи Канта есть многое неяснаго, недоказаннаго и противорѣчиваго. На выясненіе и устраненіе этихъ неясностей и противорѣчій и направлена работа новѣйшаго критицизма и родственныхъ ему направлений. Работа эта ведется вотъ уже около полустолѣтія съ чрезвычайною 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 вполнѣ современного сооруженія, о поддержаніи котораго заботится множество мастеровъ и работниковъ. Правда, сооруженіе это вполнѣ исчезаетъ подъ массою различныхъ надстроекъ и лѣсовъ, съ которыхъ производится поправка и цементировка распадающихся частей, однако и за этими позднѣйшими наслойніями легко

узнать своеобразные и рѣзкія черты первоначального построенія. Мы не беремся здѣсь обсуждать причины, обусловливающія чрезвычайную жизненность критицизма, хотя вопросъ этотъ предстаетъ большой исторической и психологической интересъ. Въ настоящей статьѣ мы предполагаемъ разсмотрѣть лишь нѣкоторыя положенія современного критицизма, касающіяся основныхъ принциповъ этого направленія. Поводомъ къ этому служатъ для насъ два сочененія, вышедшія на русскомъ языкѣ почти одновременно и принадлежащія извѣстнымъ представителямъ философіи въ Россіи и въ Германіи. Мы имѣемъ въ виду диссертацию Киевскаго профессора Челпанова: «Проблема воспріятія пространства въ связи съ учениемъ объ априорности и врожденности» и сборникъ статей Страсбургскаго профессора, Виндельбанда, вышедший подъ общимъ заглавиемъ «Прелюдіи», въ русскомъ переводе Франка, весною текущаго года. Мы останавливаемъся 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 толкуемыхъ понятія. Благодаря этому критическое разсмотрѣніе этихъ именно сочиненій можетъ имѣть наиболѣе принципіальное значеніе для разрѣшенія общаго вопроса о возможности реставраціи кантіанства. Кроме того несомнѣнныя 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 правовѣрнымъ 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 несовмѣстимыя 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 зрења названаго направленија. Вопросъ этотъ, формулированный въ своей общей формѣ, состоитъ въ томъ, обусловливается ли наше познаніе въ своихъ основныхъ и важнѣйшихъ чертахъ внѣшнимъ міромъ или самимъ познающимъ разумомъ или, другими словами, обусловливается ли оно внѣшнимъ опытомъ илиaprіорными принципами познанія. Проф. Челпановъ въ рассматриваемомъ сочиненіи вполнѣ отчетливо отстаиваетъ второе рѣшеніе, т.-е. является убѣжденнымъaprіористомъ. 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 общий вопросъ объaprіорности, трактуя его съ чрезвычайною подробностью и обстоятельностью на протяженіи большей части книги. Сочиненіе проф. Челпанова съ полнымъ основаниемъ можно было бы назвать апологіеюaprіоризма. Его основная цѣль отстоятьaprіоризмъ отъ всѣхъ возраженій, направленныхъ со стороны эмпиризма и гносеологического эволюціонизма. Отстоялъ ли проф. Челпановъaprіоризмъ, и насколько онъ самъ удержался на занятой имъ позиції, — это мы и постараемся выяснить въ дальнѣйшемъ изложениіи.

Всѣ аргументы, выставляемые авторомъ въ защитуaprіоризма, можно отнести къ двумъ категоріямъ. Во-первыхъ, аргументы, косвенно подтверждающиеaprіоризмъ. Къ нимъ относятся всѣ соображенія, въ которыхъ авторъ устраняетъ или опровергаетъ враждебныяaprіоризму теоріи эмпирической гносеологии. Ко второй категоріи относятся аргументы, заключающіе прямое обоснованіе и подтвержденіеaprіоризма. Начнемъ съ первыхъ. Прежде всего проф. Челпановъ устанавливаетъ существенное различие между психологической и гносеологической точкой зрења на познаніе и его условія. «Въ психологіи, — говоритъ проф. Челпановъ, — мы спрашиваемъ, каково происхожденіе того или другого понятія, какъ оно образовалось. Въ гносеологии 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

¹⁾ „Проблема воспріятія пространства“, стр. 120.

тѣми или другими познаніями, тогда какъ гносеология объясняетъ ихъ правомѣрность и объективное значеніе. Очевидно, что разрешеніе вопроса о происхожденіи познанія нисколько не решаетъ гносеологическую проблему обѣ его возможности и права на общеобязательность. Этимъ различиемъ психологической и гносеологической точекъ зрѣнія на познаніе устраняются, по мнѣнію проф. Челпанова, всѣ тѣ возраженія, которыхъ раздаются противъ признаніяaprіорныхъ началъ со стороны эмпиризма. Эмпиристы, по мнѣнію проф. Челпанова, совершенно неосновательно думаютъ, что, устанавливая психологический пріоритетъ опыта по отношенію къ принципамъ познанія, 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 aprіорными, т.-е. представлять истинное основаніе какъ самаго опыта, такъ и всего относящагося къ нему познанія. Такимъ же способомъ устраняется противорѣчіе между aprіоризмомъ и эволюціонной теоріей познанія Спенсера. Если родовой опытъ и является необходимой почвой для возникновенія самыхъ общихъ и основныхъ принциповъ знанія, то изъ этого не слѣдуетъ, что въ этомъ опыта надо видѣть ихъ гносеологическую основу. Вѣдь и эволюція, подобно психологіи, отвѣчаетъ лишь на вопросъ: какъ произошло познаніе, тогда какъ гносеология продолжаетъ неуклонно требовать его оправданія и логического обоснованія его возможности и общеобязательности. И здѣсь *quaestio facti* не разрѣшаетъ *quaestio juris*.

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

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 имѣеть принудительной силы логического 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 критицистами. Но въ этомъ-то и вопросъ, представляется ли разсудокъ что-либо вполнѣ независимое и самостоятельное по отношенію къ чистымъ переживаніямъ или онъ самъ до извѣстной степени есть продуктъ этихъ переживаній. Въ послѣднемъ случаѣ въ исторіи его происхожденія заключается также и единственно возможное объясненіе и оправданіе его функцій. При такой точкѣ зрѣнія гносеологія ставится въ прямую зависимость отъ психологіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ возраженія эмпиризма вовсе не бываютъ мимо цѣли, какъ думаютъ защитникиaprіоризма. Поэтому психологическая теорія знанія нельзя просто устранить и обвинять въ ignoratio elenchi, а нужно опровергать по существу. Впрочемъ, въ книгѣ проф. Челпанова мы находимъ и прямое опроверженіе эмпиризма. Въ главѣ обѣ aprіорныхъ элементахъ познанія находится обоснованіе aprіорности такихъ понятій, какъ число, время, пространство, причинность, связанное съ критикой эмпірическихъ теорій. Прежде чѣмъ рассматривать эту критику по отдѣльнымъ понятіямъ, мы должны обратить вниманіе на общую характеристику проф. Челпанова эмпірической точки зрѣнія, которая кажется намъ въ некоторыхъ отношеніяхъ прямо невѣрной. Проф. Челпановъ во многихъ мѣстахъ своего сочиненія приписываетъ эмпіризму, какъ его характерную особенность, утвержденіе, что познаніе есть копія виѣшняго міра. Такъ, на стр. 229 проф. Челпановъ говоритъ: «По представленію эмпірика, нашъ умъ поступаетъ такъ, какъ пластинка (фотографическая), т.-е. вполнѣ точно изображаетъ то, что имѣется во виѣшнемъ мірѣ»; и далѣе: «По мнѣнію эмпірика, наше познаніе есть только лишь копія виѣшняго міра, по мнѣнію aprіориста, умъ въ познаніе виѣшняго міра нѣчто привносить 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 — Юмъ, Миллъ и Спенсеръ — совершенно чуждъ наивному реализму, которому только и можно приписывать такое грубое пониманіе познанія. Всѣ названные философы вполнѣ ясно сознавали, что внѣшній міръ намъ не данъ въ его истинной сущности и что въ нашихъ воспріятіяхъ мы имѣемъ дѣло лишь съ воздействиѳмъ 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 представлениемъ *внѣшнихъ предметовъ*, то, конечно, въ этомъ нельзя видѣть ничего другого, какъ простую уступку формамъ рѣчи, какъ обѣ этомъ ясно и говоритъ Милль, напр., въ III главѣ книги I своей логики, перечисляя все то, что можетъ имѣть название вещей: «Такимъ образомъ,— говоритъ Милль,—въ результатѣ нашего анализа мы получаемъ слѣдующій перечень, или классификацію всѣхъ могущихъ имѣть название 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 *послѣдовательнія включены сюда скорѣе въ угоду общепринятымъ взглядамъ и потому, что ихъ существование, какъ реальныхъ сущностей, признано обиходной рѣчью, съ которой я не считаю благоразумнымъ расходиться, чѣмъ потому, чтобы это было согласно съ здравомъ 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 *копированія*. Эмпиристы въ общемъ не доходили до такой крайности. Юмъ, напр., по вопросу о происхожденіи представлений 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 действительности ограничена очень тѣсными предѣлами и что вся творческая сила ума сводится лишь къ способности соединять, перемѣщать, увеличивать или уменьшать материалъ, доставляемый намъ внѣшними чувствами и опытомъ. Думая о золотой горѣ, мы только соединяемъ двѣ совмѣстимыя идеи: золотой и гора, которые и раньше были намъ извѣстны. Мы можемъ представить себѣ добродѣтельную лошадь, потому что на основаніи собственного опыта способны представить себѣ добродѣтель и можемъ присоединить это представленіе къ фигурѣ и образу лошади, животнаго, хорошо намъ извѣстнаго. Однимъ словомъ, весь материалъ мышленія доставляется намъ внѣшними или внутренними чувствами, а смышеніе, 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 материаломъ для построительной работы мышленія. Называть эту работу копированиемъ также не допустимо, какъ называть постройку какого-нибудь собора воспроизведеніемъ тѣхъ грудъ кирпичей и камней, которые служили для него материаломъ. Конечно, говоря о происхожденіи отдельныхъ понятій, и эмпиристы могли въ тѣхъ или иныхъ отношеніяхъ называть ихъ копіями первоначальныхъ впечатлѣній, но это не относится ко всему познанію въ цѣломъ. Намъ кажется, что въ своей характеристицѣ эмпиризма проф. Челпановъ черезчуръ руководился частными и иногда случайными взглядами и даже выраженіями эмпиристовъ, не вводя въ качествѣ корректива общий смыслъ ихъ философскихъ возврѣній, 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 материаломъ является опытъ и что всякие познавательные синтезы обусловлены синтезами опыта. Кромѣ того, подъ опытомъ эмпиризмъ вовсе не разумѣеть только внѣшнее восприятіе, но и все то, что относится къ внутреннимъ переживаніямъ. И если эмпиризмъ утверждаетъ, что познаніе имѣетъ единственную основу въ этомъ опыте, то это далеко не равно-

1) Д. Юмъ. „Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія“, переводъ С. И. Церетели. Стр. 17 и 18. Курсивъ въ цитатѣ нашъ.

сильно утвержденію, что «познаніе есть копія виѣшняго міра». Эта неправильность общей характеристики эмпиризма отыкается 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 нечто 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 чувственного опыта, и оно этимъ самымъ обнаруживаетъ явственнымъ образомъ свое происхожденіе. Въ понятіи числа такого чувственного 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 непремѣнно содержитъ то, что заимствовано изъ *чувственного опыта*, проф. Челпановъ съ легкимъ сердцемъ отожествляетъ эмпирізмъ съ *сенсуализмомъ*. Между тѣмъ эмпирісты, 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 эмпирізмомъ. Но какимъ образомъ Милль былъ превращенъ проф. Челпановымъ въ грубаго сенсуалиста? А благодаря тому же довѣрію къ *словамъ, терминамъ и выражениямъ* 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 упрощенія.

1) „Проблема восприятія пространства“ стр. 237.

Вопросы философіи, кн. 74.

шенія этихъ терминовъ, но что ихъ основаніе лежитъ въ реальному бытіи или фактахъ или, что то же, въ опыте. Милль пользуется разнообразными примѣрами того реального бытія, которое служитъ основою 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 реальное опыта*, а никакъ не непремѣнно виѣшніе предметы, въ родѣ столовъ; стульевъ, камней, орѣховъ и т. и. 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 разумѣеть главнымъ образомъ: 1) состояніе сознанія и 2) духовныя сущности и *тиши принаравливаясь къ обычному словоупотребленію готовъ подъ ними разумѣть еще и виѣшніе 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 прочитать слѣдующую фразу проф. Челпанова: «Эмпирізмъ 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 задаешься 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 эмпірическаго 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 вполнѣ хорошо, если намъ скажутъ, что красный цветъ 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 цвету, 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 цветъ, то это происходитъ отъ того, что въ нихъ зеленый цветъ, 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 разумѣеться непремѣнно нѣчто аналогичное зелености, звучности и т. п. Не находя такихъ общихъ свойствъ въ вещахъ, проф. Челпановъ отказывается видѣть въ нихъ какое-либо основаніе для абстрагированія идеи числа. Но мы предложимъ уважаемому автору немногого снисходительнѣе отнестиць къ термину Милля, т.-е. немножко расширить его обычный смыслъ или видоизменить, чтобы убѣдиться, какъ легко могъ бы Милль опровергнуть поставленное ему возраженіе. Пусть нѣтъ въ вещахъ общихъ свойствъ, порождающихъ идею числа—скажемъ мы за безотвѣтнаго теперь эмпириста—но въ вещахъ¹⁾ есть нѣкоторыя общія реальные *особенности*, порождающія идею числа. Особенности эти состоять въ способности вещей раздѣлять *наше вниманіе* въ порядкахъ пространства и времени. Три дома, три ошибки, три добродѣтели или порока,—все это объекты, дѣйствія или наклонности, существующіе въ опыте и требующіе отъ насъ вполнѣ опредѣленнаго количества актовъ *вниманія*. Чтобы усмѣртить 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, именуемыя добродѣтелями или пороками. Во всѣхъ этихъ случаяхъ въ объектахъ есть нечто общее, распредѣляющее наше вниманіе именно на три отдѣльные акта. Эта общая особенность и есть реальная или эмпирическая основа идеи числа, общая всѣмъ реальностямъ, къ какимъ бы категоріямъ ихъ не относить: къ предметамъ, къ актамъ, къ состояніямъ и т. п. Проф. Челпановъ какъ будто сомнѣвается, что эти особенности находятся и во вѣшнихъ объектахъ. «Если бы Милль былъ правъ,—говоритъ онъ,—что въ восприятіи числа существенная роль приходится на долю нашего чувствующаго физического 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 зрењія Милля не объяснимъ»¹⁾). Воспользуемся этимъ же примѣромъ, чтобы показать, что если бы проф. Челпановъ былъ правъ, утверждая отсутствіе въ вѣщахъ 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 вѣшь-то передъ нами одна и та же. Этимъ проф. Челпановъ хочетъ съ ясностью показать, что вещи нисколько не обусловливаютъ 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 стѣснить 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 какими-либо определеннымъ образомъ*. Вотъ эта-то *определенность*, съ какою куча раздробляетъ наше вниманіе и допускаетъ его къ опредѣленныи формамъ счета и составляетъ несомнѣнную *особенность кучи* или, вѣрѣ, находящихся въ кучѣ ядеръ. И вотъ этого-то проф. Челпановъ и не замѣчаетъ въ своей критикѣ. А какъ же объяснить съ эмпирической точки зрења возможность счета и на одинъ, и на десять? Чрезвычайно просто, отвѣтимъ мы. Число обусловливается *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 обусловливается *не только* извѣ, *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 представлений, 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 эмпирізмомъ, спросимъ мы, и что заставляетъ проф. Челпанова признать число *апріорнымъ* понятиемъ? На этотъ вопросъ мы положительно затрудняемся дать ясный отвѣтъ. Проф. Челпановъ говоритъ по этому поводу слѣдующее: «*Такимъ образомъ изъ вышесказанного можно видѣть, что понятіе числа можетъ быть названо отвлеченіемъ, но только оно есть отвлеченіе особаго рода.* Именно, оно предста-

вляетъ 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 *апріорными*¹⁾. Признаемся, что приведенный переходъ къ признанію числа априорныхъ понятіемъ настѣлько 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 самонаблюдения и отвлечения и даютъ идею числа. Неужели уважаемый авторъ не замѣчаетъ, что процессы ума и процессы сознанія не идентичны понятія и что смысливать ихъ и произвольно замѣнять одно другимъ, особенно при решеніи основныхъ гносеологическихъ вопросовъ, совершенно невозможно. Вѣдь эмпиризмъ именно и отстаиваетъ зависимость разума и познанія отъ иррациональныхъ 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 специфического и самостоятельного начала, долженъ быть оправданъ. У проф. Челпанова этотъ переходъ совершенно произведенъ. Но приведенная выписка возбуждаетъ еще и другое недоумѣніе. Проф. Челпановъ называетъ процессъ *наблюденія* за дѣятельностью ума *рефлексіей* и въ процессѣ рефлекса видитъ источникъ *апріорныхъ* идей. Конечно, каждому изслѣдователю можетъ быть предоставлено право давать какое угодно опредѣленіе употребляемымъ терминамъ. Но когда рѣчь идетъ объ оправданіи исторически установленныхъ понятій, надо считаться съ ихъ историческимъ смысломъ. Между тѣмъ въ цитированной фразѣ понятіе априорности получаетъ у проф. Челпанова совершенно своеобразное значеніе. Онъ видитъ характер-

1) Стр 249.

ный признакъapriorныхъ идей въ томъ, что они проис текаютъ изъ рефлексіи, т.-е. изъ наблюденія надъ дѣятельностью ума. Но такое понятіе не только не имѣетъ ничего общаго съ понятіемъapriorности присущимъ критической философіи, но даже прямо ему противорѣчитъ. Въ самомъ дѣлѣ, понимая подъ рефлексіей наблюденіе 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 направленного на нихъ вниманія. И совершенно безразлично, направлено - ли это вниманіе на вѣнчанія воспріятія или на внутренняю 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 источникъapriorныхъ идей. Поистинѣ странное смѣщеніе 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 точно опредѣлить, какая именно дѣятельность ума обусловливаетъ 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 опыта). Какою же дѣятельностью ума обусловливается 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 отвлеченного числа мы имѣемъ дѣло не съ какимъ-либо частнымъ содержаніемъ, но съ формой, содержаніе же его для насъ без-

различно. Это происходит оттого, что въ процессѣ счислениія мы имѣемъ дѣло не съ чѣмъ-нибудь материальнымъ, а съ процессомъ нашего сознанія. Въ числовыхъ отношеніяхъ мы имѣемъ дѣло не съ измѣняющимися явленіями материального 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 предполчи бы выразиться, раздѣльность актовъ сознанія составляютъ основу идеи числа. Но переходъ отъ этихъ остановокъ къ законамъ произведеній уже проф. Челпановымъ безъ всякихъ достаточныхъ основаній, при посредствѣ совершенно неожиданныхъ пируэтовъ мысли. Мы ограничимся этимъ примѣромъ критики проф. Челпанова теоріи эмпирізма. И въ изслѣдованіи остальныхъ понятій проф. Челпановъ критикуетъ эмпирізмъ также неудачно, приписывая ему такія утвержденія, которыя ему вовсе не свойственны, а именно, что всѣ общія понятія образуются непремѣнно изъ воспріятія материальныхъ предметовъ и что въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ копированіемъ вѣшняго міра.

Но перейдемъ теперь къ положительнымъ аргументамъ проф. Челпанова въ защитуaprіоризма. Эти аргументы находятся главнымъ образомъ въ VI главѣ книги «объaprіорныхъ элементахъ познанія». Всѣ они основываются на двухъ утвержденіяхъ. Во 1-хъ,aprіорно все то, что вносится въ опытъ и познаніе самимъ сознающимъ и познающимъ субъектомъ. Этимъ положеніемъ опредѣляетъ проф. Челпановъ *психологическую*aprіорность, которую онъ отличаетъ отъaprіорности *гносеологической*. Эта послѣдняя опредѣляется у проф. Челпанова слѣдующимъ положеніемъ. «Aprіорнымъ въ гносеологическомъ смыслѣ называется тзкой элементъ познанія, который въ качествѣ опредѣленно сознанного или могущаго быть сознаннымъ положенія привносится въ наше познаніе вѣшняго и внутренняго міра и составляетъ логическую *предпосылку* опыта, познанія или вообще воспріятія»²⁾. Въ зависимости отъ этого все доказательствоaprіор-

¹⁾ Стр. 251.

²⁾ Стр. 268.

ности понятий сводится у проф. Челпанова, во-1-хъ, къ обнаружению ихъ субъективныхъ элементовъ и, во-2-хъ, къ выясненію ихъ значенія и необходимости для общеобязательного знанія. Что касается первого способа выведеніяaprіорности, то онъ, по нашему мнѣнію, основанъ на томъ же неправильномъ опредѣленииaprіорности и противоположеніи ея эмпиризму, которое нами было только что указано. Эмпиризмъ вовсе не утверждаетъ, что понятія происходятъ исключительно изъ объективнаго или такъ называемаго вѣшняго опыта, т.-е. воспріятія. Эмпиризмъ понимаетъ подъ опытомъ всю совокупность переживаній какъ вѣшнихъ, 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 бываетъ совершенно мимо цѣли и доказываетъ то, съ чѣмъ не будутъ спорить и эмпиристы и что совершенно не ведетъ къ понятіюaprіорности, присущему критицизму. Насколько далеко заходитъ проф. Челпановъ въ своемъ произвольномъ опредѣлениі 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. Эмпирікъ, 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, эмпирікъ, этотъ взглядъ отрицаетъ. Идею времени, по мнѣнію Юма, мы обраzuемъ 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

источникъ иден 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 впечатлѣніемъ. Она есть не что иное, какъ впечатлѣнія, расположенные извѣстнымъ образомъ, т.-е. слѣдующія другъ за другомъ. Эти указанія Юма имѣютъ для насъ *ромадное значение, такъ какъ они показываютъ, что чистый эмпиризмъ въ этомъ пункте не можетъ быть послѣдовательно доведенъ до конца. По чистому эмпиризму идеи всегда являются копіей предметовъ или впечатлѣній*»¹⁾.

Это мѣсто съ наглядностью показываетъ, до чего произвольно понялъ проф. Челпановъ понятіе эмпиризма иaprіоризма. Для доказательства апріорности 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 апріоризмъ. Мы съ своей стороны думаемъ совершенно обратное, а именно, что Юмъ въ своей теоріи вполнѣ правильно и послѣдовательно проводилъ эмпиризмъ, но что самъ проф. Челпановъ совершенно неправильно и непослѣдовательно подъ маской апріоризма развиваетъ теорію эмпиризма. И весь этотъ философскій маскарадъ произошелъ изъ-за произвольно приписанныхъ проф. Челпановымъ эмпиризму основоположеній. «По чистому эмпиризму идеи всегда являются копіей 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 характеристику эмпиризма, а наоборотъ, характеристику эмпиризма

¹⁾ Стр. 258 и 259. Послѣдній курсивъ нашъ.

провѣрить по теоріямъ Юма, Милля и другихъ эмпирістовъ. Если бы проф. Челпановъ это сдѣлалъ, то онъ убѣдился бы, что эмпіризмъ даже въ лицѣ такихъ сравнительно старыхъ представителей, какъ Юмъ и Милль, является гораздо болѣе широкимъ направленіемъ, чѣмъ тотъ воображаемый эмпіризмъ, который такъ легко и удачно опровергается въ его книгѣ. Эмпіризмъ 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 формъ¹⁾. Въ чемъ же и состоитъ весь гносеологический *ассоціаціонізмъ*, который въ то же время и есть эмпіризмъ, какъ не въ мысли, что связи и соотношенія познанія обусловлены всецѣло связями и соотношеніями чистаго опыта. Конечно, насколько ассоціаціонізмъ подъ опытомъ разумѣлъ только *пассивную данность* вѣнчанихъ воспріятій, онъ никогда не могъ быть проведенъ. Для современныхъ теорій эмпіризма является необходимость считаться съ *активнымъ единствомъ нашего сознанія*. Но что активное единство нашего сознанія вовсе не ведетъ къ априоризму, это мы покажемъ въ концѣ нашей статьи, а теперь обратимся къ аргументамъ проф. Челпанова въ пользу гносеологического априоризма.

Гносеологическая априорность и ея обоснованіе наиболѣе ясно обрисовываются у проф. Челпанова на понятии причинности. Прежде всего проф. Челпановъ устанавливаетъ, что законъ причинности въ сущности ничего другого не обозначаетъ какъ законъ единообразія природы. На чёмъ же основанъ этотъ законъ единообразія и почему его слѣдуетъ признать априорнымъ. На этотъ вопросъ проф. Челпановъ отвѣтываетъ подробной аргументацией²⁾, подкрѣпляемой 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 встрѣчаемся съ новѣйшимъ способомъ обоснованія априорности, при-

¹⁾ Болѣе подробное развитіе мысли о зависимости структурности познанія отъ чистаго сознанія можно найти въ нашемъ сочиненіи „Основные проблемы теоріи познанія и онтології“ 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 критического 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 иные *определенныя* понятія и положенія необходимы для научнаго знанія. Мы смеемъ 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 довѣрчиво 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 развѣтленія желѣзного закона причинности, никогда не нарушаются. 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 виѣшнюю дѣйствительность¹⁾. Но если въ знаніи мы

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

постигаемъ виѣшнюю дѣйствительность, то кто же можетъ предписывать знанію быть такимъ или инымъ, кроме этой самой виѣшней дѣйствительности. И какъ же можно прелопредѣлять общий 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 какимъ-то незыблемымъ законамъ? Кто можетъ такъ извратить знаніе, что поставивши его цѣлью постигнуть дѣйствительность, заранѣе предрѣшилъ 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 жалѣзной необходимостью? Такъ поступаютъ философы, *появивши* въ истинность механическаго міровоззрѣнія. Критицисты провозглашаютъ общеобязательное знаніе. Но они не замѣчаютъ, что общеобязательность возможна лишь тамъ, гдѣ царитъ жалѣзная необходимость, т. е. механичность. Плѣнившись той общеобязательностью, которую 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 человѣческій 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 доказательства, тѣмъ болѣе, что проф. Челпановъ въ этомъ пункѣ, кажется, расходится съ Виндельбантомъ и не утверждаетъ заранѣе невозможности міропознанія.

общеобязательное знаніе о ходѣ человѣческой исторіи, о поступкахъ того или иного исторического дѣятеля. Кто доказалъ, что все бытіе сковано такими мертвеными однобразными 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 механическимъ. Итакъ, законъ причинности, какъ единообразіе природы, выставляемый критицистами, какъ основа истиннаго знанія, въ сущности есть не что иное, какъ *догматъ о механическости всего бытія*. Этотъ догматъ вслѣдъ за Кантомъ довѣрчиво повторяютъ всѣ критицисты, а вмѣстѣ съ ними и проф. Челпановъ. Проф. Челпановъ думаетъ¹⁾, что если бы мы отвергли такой законъ причинности, выражавшій необходимую связь между явленіями, то мы стояли бы передъ совершенно безсвязнымъ хаосомъ. И въ этомъ мы никакъ не можемъ согласиться съ уважаемымъ авторомъ. Нельзя отожествлять необходимую связь съ формулированнымъ выше закономъ причинности. Причинность, какъ единообразіе природы, представляется всегда какой-нибудь законъ или правило. Но не все совершающееся необходимо совершается по правиламъ. Понятіе необходимости далеко не покрываетъ понятиемъ законосообразности, ни по содержанию, ни по объему. Далѣе, почему дѣятельность, не подчиняющаяся всецѣло правиламъ, представляется проф. Челпанову непремѣнно хаосомъ. Вѣдь, отрицая законъ причинности, какъ подчиняющій 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 материальной 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 закономѣрности, не придетъ отъ этого

¹⁾ Стр. 294.

въ хаотической безпорядокъ. Гармонія и стройность бытія обусловливаются не одними однообразными законами, но также идейною нравственною и эстетическою координацією 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 эстетический смыслъ. Правда наука о духѣ не можетъ при этомъ походить на механику, физику или химію. Она не можетъ заниматься предсказываніемъ событій или ихъ объясненіемъ въ смыслѣ нахожденія тѣхъ законовъ, которымъ они слѣдуютъ. Но это не уничтожитъ возможности причиннаго объясненія явлений духа въ смыслѣ открытія ихъ общихъ или индивидуальныхъ факторовъ, ихъ идейного 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 уверены, 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 наглядностю 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 смысльуетъ 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 математическая аксиомы не своего рода научные догматы? Эти вопросы обращаютъ насъ къ изслѣдованиюaprіорныхъ началь критицизма съ другой стороны. Критицизмъ, конечно, правъ, когда утверждается, что наше знаніе зиждется на чёмъ-то общеобязательномъ и что можетъ быть названо законами. Логические

законы тожества, противорѣчія, исключенного 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 априорными. Проф. Челпановъ, приводя эти законы въ качествѣ априорныхъ, не даетъ тому достаточныхъ подтвержденій. Его аргументація въ этомъ пункѣ такъ же неубѣдительна, какъ въ выведеніи априорности числа. Указавъ, что законъ тожества 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 неэмпиризмъ, а сенсуализмъ и считаетъ это достаточнымъ для подтвержденія априорности. Мы же съ своей стороны думаемъ, что и законъ тожества, несмотря на свой формальный и всеобщій характеръ, имѣетъ свою основу въ опытѣ же, а не въ какихъ-то готовыхъ или потенциальнѣ присущихъ разсудку принципахъ. Конечно, и внѣшнія воспріятія и всѣ вообще состоянія сознанія никогда не бываютъ тожественными, или иначе говоря всякое А черезъ моментъ времени дѣлается уже не-А. Но необходимо отличать реальное или объективное тожество отъ тожества субъективно сознаваемаго. Это послѣднее *кажущееся тожество*, обусловленное грубостью нашего сознанія, наблюденія и самонаблюденія *несомнѣнно нами сознается*. Столъ вчера и сегодня, не смотря на реально происшедшія въ немъ перемѣны, кажется намъ тожественнымъ. Подобное объективно неправильное, но субъективно несомнѣнное *переживаніе тожества* и составляетъ эмпирическую основу *понятія тожества*. Но понятіе тожества еще не есть законъ тожества. 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 неизмѣнныи столъ. При-

знается ли эта неизменность объективно или субъективно (т. е. принадлежащей нашему восприятию, представлению или понятию), — это совершенно безразлично. Для мышления необходимо оперировать съ неизменными объектами или создавать такие, 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 мыслю одно и то-же, т. е. если я сознательно или безсознательно 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 *неизменности* или *перманентности*. Но, скажутъ намъ, этотъ законъ не соответствуетъ опыту. Въ опытѣ не дана абсолютная неизменность, тогда какъ въ мышленіи мы полагаемъ именно абсолютную неизменность. Мы съ этимъ спорить не будемъ. Законъ тождества, конечно, не копируетъ и не воспроизводить опытъ. Онъ создаетъ неизменные объекты лишь въ нашемъ уму. Но значитъ ли это, что онъ апріоренъ, т. е. не зависитъ отъ опыта? Нисколько. Вѣдь именно опытъ даетъ понятіе о тождествѣ. Во всѣхъ областяхъ опыта мы находимъ нечто, что намъ кажется неизменнымъ т. е. тождественнымъ въ различные моменты времени. Если бы въ нашихъ переживаніяхъ не было ничего стойкаго, если бы всѣ наши восприятія проносились мимо насъ съ неудержимостью вихря и при томъ никогда не повторялись, да же если бы и наша внутренняя жизнь чувствъ и стремлений 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 неизменности и повторяемости восприятій чувствъ, стремлений, т. е. опыта, у насъ возникаетъ понятіе о тождествѣ и законъ тождества. Гдѣ же тутъ апріорность и независимость отъ опыта? Что мы преувеличиваемъ эту относительную неизменность опыта и въ мысли превращаемъ ее въ абсолютную неизменность 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 тожества. 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 известному 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 тожества. 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 неизмѣнныя элементы и въ нихъ констатируетъ тожество. 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 чею-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 состоит въ смѣшении эмпиризма съ сенсуализмомъ, т.-е. ученія, что все наше познаніе обусловливается опытомъ (эмпиризмъ) съ учениемъ о томъ, что наше познаніе складывается изъ чувственнаго опыта (сенсуализмъ) (см. стр. 421). Въ своемъ сочиненіи проф. Челпановъ опровергъ только послѣдній, думая, что онъ опровергаетъ эмпиризмъ. Такимъ образомъ точка зре́нія Юма и Милля, которые были эмпиристы, но вовсе не сенсуалисты, осталась у проф. Челпанова неопровергнутой. Но и въ положительномъ оправданіиaprіоризма проф. Челпановъ не достигъ, по нашему мнѣнію, никакихъ результатовъ. Даже и признавъ правильность всѣхъ выводовъ проф. Челпанова относительно оправданіяaprіоризма, мы получаемъ у него въ концѣ-концовъ весьма условныйaprіоризмъ. Проф. Челпановъ самъ считаетъ возможнымъ признавать, что даже иaprіорные принципы возникаютъ подъ влияниемъ опыта. Такія уступки эмпиризму встрѣчаются у него во многихъ мѣстахъ. Такъ, напр., на стр. 376 говорится: «Геометрическія положенія пріобрѣтаютъ неизмѣнныи характеръ вслѣдствіе того, что они оперируютъ съ неизмѣнными объектами, нами самими въ извѣстномъ смыслѣ созданными. Конечно, я этимъ не желаю сказать, что образованіе геометрическихъ аксиомъ не находится совершенно ни подъ какимъ влияниемъ реальныхъ пространственныхъ отношений. Наоборотъ, я всецѣло это послѣднее обстоятельство признаю. По моему мнѣнію, сужденія о взаимныхъ отношеніяхъ геометрическихъ образовъ могутъ создаться подъ влияниемъ реального опыта, но это еще не дѣлаетъ ихъ простой копіей реальныхъ пространственныхъ отношений, 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 двусмыслиности. Его можно понимать такимъ образомъ, что аксиома опредѣляется опытомъ *всечѣло*, но можно понимать также и такимъ образомъ, что опытъ является *повородомъ* для созданія аксиомы. Съ первымъ пониманіемъ мы никакъ не можемъ согласиться, второе толкованіе можемъ вполнѣ допустить».

Не ясно ли, что въ обоихъ этихъ случаяхъ проф. Челпановъ допускаетъ нѣкоторое *влияніе* опыта на построеніе знанія, называемаго имъaprіорнымъ. Это ли гносеологическийaprіоризмъ?

Конечно, всякий изслѣдователь въ правѣ опредѣлять термины по-своему. Но понятіеaprіорности 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 aprіорности. Вѣдь задачей Канта было опредѣлить возможность познанія трансцендентнаго бытія или вещей въ себѣ. Признавая, не безъ противорѣчія съ своей системой, воздействиѣ 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 обусловливается aprіорными принципами. Кантъ никогда не призналъ бы, что геометрическія аксиомы образуются подъ вліяніемъ какихъ-либо внѣшнихъ познающему субъекту реальныхъ отношений, какъ это дѣлаетъ проф. Челпановъ на стр. 376. Если бы Кантъ допустилъ это, то всѣ важнѣйшие 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 человѣческій умъ прегражденнымъ отъ трансцендентнаго міра абсолютно непроницаемой стѣной. Ясно, что aprіоризмъ 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 aprіоризмѣ, его теорія знанія производитъ впечатлѣніе стройнаго и цѣльнаго построенія, выведенного изъ единаго гносеологического принципа. Съ половинчатымъ aprіоризмомъ проф. Челпанова дѣло обстоитъ совершенно иначе. Это aprіоризмъ 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 отстаиванию того или иного воззрѣнія, во что бы то ни стало. Но все-таки слѣдуетъ пожалѣть, что разрѣшеніе спора между эмпиризмомъ и aprіоризмомъ въ смыслѣ нѣкоторыхъ уступокъ эмпиризму не было ясно для автора въ самомъ началѣ его изслѣдованія. Въ результатахъ книга проф.

Челпанова оставляет крайне неопределенное впечатление. Первая пять глав написаны в духе защиты критического априоризма, последняя же три главы производят крайне невыгодное впечатление своими колебаниями в ту и другую сторону, приводящими автора к выводам, совершенно несогласным с критицизмом.

Мы не можем не отметить еще одной важной особенности новейшей теории априоризма, наиболье ясно выразившейся у проф. Челпанова. Эта особенность состоит в том, что основою знания признается уже что-то совершенно иррациональное. *Априористы ищут опоры для разума в области вѣры*. Этот чрезвычайно поучительный для современного критицизма вывод ясно выражен у проф. Челпанова на стр. 426 и 427.

«Таким образом,—говорить проф. Челпановъ,—употребление постулата причинности оправдывается соображениями не логической характера. Логически употребление постулата причинности никоимъ образомъ оправдано быть не можетъ, потому что мы не можемъ доказать закона причинности, мы не можемъ доказать закономѣрности природы, у насъ можетъ быть только уверенность въ истинности этого закона, мы можемъ верить въ законъ однообразія природы. Но хотя доказать его мы не въ состоянии, тѣмъ не менѣе мы его признаемъ, потому что безъ признания его невозможно познаніе. Право на существование приобрѣтается закономъ причинности потому, что онъ является условиемъ существования познанія. У насъ нѣть также доказательства достоинства такого познанія, но есть только убѣженіе въ возможности такого познанія: мы не можемъ доказать закона причинности, но мы уверены, что въ природѣ существуетъ порядокъ и закономѣрность. Поэтому наша наука основывается въ концѣ концовъ на вѣрѣ, она исходитъ изъ положеній, не имѣющихъ логического характера. Но если сказать, что достовѣрность 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 отвѣтить утвердительно. Въ самомъ дѣлѣ, намъ необходимо оправдать знаніе, какъ оно есть. Юмъ ищетъ логическую оправданія и его не

находитъ. Апріористъ тоже ищетъ оправданія и находитъ, но только не въ области логического доказательства, а въ области *вѣры*. Эмпірикъ сомнѣвается въ правѣ на употребленіе, апріористъ доказываетъ это право. Поэтому ясно, что пробѣль, созданный Юмомъ, заполненъ».

Итакъ, знаніе у новѣйшихъ апріористовъ основывается въ концепт-концовъ на *вѣру* въ ихъaprіорныя начала. Но что сказалъ 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 такие 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 полной искренностью. Дѣйствительно, опредѣляя апріорное какъ то, что служитъ предпосылками нашего знанія, нельзя не прийти къ заключенію, что сами эти предпосылки основаны на *вѣрѣ*. Кантъ говорилъ, что онѣ лежать въ природѣ нашего разсудка, что онѣ и есть самъ разсудокъ. Но вѣйшие апріористы исправляютъ Канта. Они видимо боятся «разсудка» Канта съ его Богъ вѣсть откуда взявшимися апріорными 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 *вѣре*? Развѣ Юмъ не говорилъ, что мы *вѣримъ* въ незыблемость закона причинности?.. Эмпіристы давали своей теоріи знанія хотя и ирраціональную, но все же твердую основу, а именно непосредственный опытъ. Апріористы, пренебрегая опытомъ, строятъ его на *вѣрѣ*. И это называется правильнымъ выходомъ изъ скептицизма Юма! И это называется разрѣшить проблему, поставленную Юмомъ! Искренно говоря, на настѣ производитъ странное впечатлѣніе фраза проф. Челпанова: «Поэтому ясно, что пробѣль, 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 имѣеть несомнѣнное значеніе для освѣщенія вопроса объ априоризмѣ. (Собѣнную 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, обнаженное авторомъ въ этихъ главахъ, значительно уменьшаютъ то дидактическое значеніе, которое его книга могла бы имѣть.

(*Окончаніе слѣдуетъ.*)

С. Аскольдовъ.
