

А. В. Малинов, И. Д. Осипов

Логицизм А. И. Введенского в историко-философском освещении*

Александр Иванович Введенский (1856–1925) вошел в историю русской философии как крупнейший представитель русского критицизма. Ориентация философских построений Введенского на учение И. Канта и его последователей ни у кого не вызывает сомнений. Не скрывал ее и сам мыслитель. Однако в интерпретации его взглядов существует ряд нюансов. Современники, например, С. О. Грузенберг, самого Введенского причисляли к последователям и продолжателям философского направления И. Канта и в этом отношении ставили его в один ряд с немецкими неокантианцами. Введенский, с этой точки зрения, представлял как глава еще одной неокантианской школы, создавший «новое русло в истории русского неокантианства».¹ Поясняя философские нововведения Введенского, развивающие кантовскую доктрину, С. О. Грузенберг писал: «Оригинальная черта теории А. И. Введенского заключается в том, что предлагаемая им новая конструкция философского критицизма — необычайно простая и ясная по художественной архитектонике своей, — приводит чисто аналитическим путем — и при этом совершенно независимо от кантовских предпосылок и доказательств — к строго научной апологии Кантовской теории познания и переработке ее основных положений».²

С аналогичной позиции творчество Введенского оценивал М. Н. Ершов, отмечавший, что петербургский профессор «представляет собою весьма крупное имя в истории русской философской мысли: он — виднейший представитель русского неокантианства. Как неокантианец, А. Введенский не примыкает ни к одному из главнейших течений немецкого неокантианства (ни к школе В. Виндельбанда — Г. Риккerta, ни к Марбургской школе): его мышление отличается значительной самостоятельностью».³ О Введенском как неокантианце писал Н. О. Лосский, а в советское время — Е. И. Водзинский, В. А. Малинин и Л. И. Филиппов. «Опираясь на “Критику чистого разума”, — пишет Н. О. Лосский, — Введенский разработал специфическую форму неокантианства, которую назвал логизмом».⁴ Е. И. Водзинский рассматривал Введенского как наиболее показательного представителя русского неокантианства и уточнял общие особенности этого направления. «Высшим принципом критической философии, подчеркивали русские неокантианцы, — писал он, — является принцип всепонятности, логичности мышления, в чем выражается стремление духа к мировоззрению, свободному от логических противоречий».⁵ Л. И. Филиппов вслед за В. Ф. Асмусом утверждал, что Введенский был единственным ортодоксальным неокантианцем в Рос-

ции.⁶ «Только А. И. Введенский, — писал он, — несмотря на попытку создания русского, отличного от иностранного, критицизма, осуществил в своих сочинениях довольно последовательное развитие кантовской гносеологии».⁷ «Введенский доводит до логического завершения субъективно-идеалистическую сторону кантовской философии».⁸ Отличие критицизма русского ученого от европейского неокантианства, согласно Л. И. Филиппову, состоит в отказе от понятия «сознания вообще».⁹ В то же время Л. И. Филиппов усматривает сходство некоторых построений Введенского с Риккертом¹⁰ и Фихте,¹¹ а в понимании петербургским профессором метафизики видит «разрыв с традицией русского идеализма».¹²

Несколько иное понимание философии Введенского можно отметить у Б. В. Яковенко, который настаивал на строгом кантианстве русского философа: «Александр Введенский зарекомендовал себя явным кантианцем»;¹³ «самым близким к Канту и в этом смысле самым ортодоксальным критицистом в России был Александр И. Введенский».¹⁴ В еще более резкой форме кантианство Введенского, противопоставляемое неокантианству, подчеркивает А. А. Ермичев. Согласно его точке зрения, Введенский вносит лишь некоторые уточнения в концепцию И. Канта.¹⁵ Согласно авторам статьи, «заместителем» Канта в России стал Введенский. Как бы от лица Канта, профессор Введенский задает русской метафизике фундаментальнейшие вопросы, связанные, в свою очередь, с определением самой возможности существования метафизики как формы научного знания».¹⁶ В этом же ключе дает оценку Введенского в «Истории русской философии» И. И. Евлампиев. «В своих работах, — пишет исследователь, — он в основном разъясняет и популяризирует идеи Канта, те добавления, которые он делает к ним, не выводят его в существенной степени за пределы кантовского критицизма; в связи с этим взгляды Введенского правильнее назвать не *неокантианскими* (как это делает в своей «Истории русской философии» В. Зеньковский), а *кантианскими*».¹⁷

Некоторые историки философии, правда, не придавали существенного значения противопоставлению кантианских и неокантианских тенденций у Введенского. Так, В. В. Зеньковский для оценки философского наследия Введенского в равной мере пользовался обоими терминами и даже усматривал исчерпанность критической традиции, продолжение которой возможно только за пределами критицизма, в частности, на путях возвращения к вере. «Это есть, в сущности, торжество иррационализма — таков неизбежный и неожиданный итог системы Введенского».¹⁸ В изложении В. В. Зеньковского Введенский не столько развивает философский критицизм, сколько преодолевает его. «Есть странная слепота в такой редакции критицизма... А с другой стороны, вся эта совокупность “нерационализируемых” идей, которая философские построения Введенского превратила в подлинную (хотя и страдающую немотивированным дуализмом) систему, — вся она свидетельствует о силе и подлинности его философского зрения (правда, за пределами его “kritицизма”). Попав в плен критицизма и построив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский оказывается философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее».¹⁹ Аналогичную двойную атрибуцию философской системы русского мыслителя предлагал В. Ф. Пустарнаков. Он в равной мере аттестует Введенского и как «рационалиста неокантианца»,²⁰ и как «кантианствующего»²¹ мыслителя, «лидера русского кантианства»²². «Рационалистическую, по преимуществу гносеологическую, концепцию представлял в пореформенной университетской философии склонный к неокантианству А. И. Введенский»,²³ — так характеризует философские предпочтения русского ученого В. Ф. Пустарнаков и далее отмечает, что Введенский — наиболее последовательный пропагандист заслуг Канта перед философией.²⁴ Разъяснению сложившейся двусмыслилности в определении Введенского (как «кантианца» и «неокантианца») посвятил небольшое рассуждение А. И. Абрамов в статье «О русском кантианстве и неокантианстве» в журнале «Логос». Под термином «неокантианство» можно понимать, во-первых, обращение к учению И. Канта, а во-вторых, ориентацию на марбургскую или баденскую школы неокантианства. Большинство русских мыслителей, поясняет А. И. Абрамов, можно считать «неокантианцами» в первом смысле, «т. е. последователями и продолжателями философского учения Канта»,²⁵ поэтому же их можно и про-

сто назвать «кантианцами». «Кантианство» — это «неокантианство» в первом, более широком, смысле. А. И. Абрамов выстраивает ряд русских философов, вписывающих-ся в такое определение: А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гесен, Г. Д. Гурвич, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун. Поэтому под «неокантианством» Введенского следует разуметь простое «кантианство». Развивая свою мысль А. И. Абрамов отмечает, что магистерская диссертация Введенского «в целом не выходила из рамок чистого кантианства»,²⁶ а «введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта»,²⁷ «в формировании его философского мироустроения кантианство сыграло решающую роль»,²⁸ в то время как немецкие неокантианские школы не оказали существенного влияния на Введенского.

Еще одним примером историко-философской интерпретации Введенского может служить определение его философского творчества как «академического неокантианства» (Е. И. Водзинский²⁹), «университетского» неокантианства» (В. А. Малинин³⁰), «теоретической философии» (А. А. Ермичев³¹).

Основанием для кантианской или неокантианской оценки Введенского служит его учение, названное им «логицизмом». «В логицизме Введенского имеется элемент вечной ценности, т. е. учение, согласно которому в системе познания должны существовать истины, носящие характер недоказуемых (как индуктивно, так и дедуктивно), общих и необходимых синтетических суждений», — пояснял его Н. О. Лосский.³² Самостоятельный характер логицизма — «направления, генетически связанного с кантианством, однако существенно отличавшегося от ортодоксального критицизма, так и от неокантианства начала XX века»,³³ — подчеркивал А. И. Бродский. «Основная идея логицизма, — пишет он, — заключалась в том, что логика является наиболее существенной частью всех философских систем».³⁴

Хотя главной предпосылкой критицизма Введенского является философия Канта, вместе с тем в его исследованиях присутствует также и влияние идей других мыслителей, в частности Юма, Фихте, Декарта, Конта. Значительное воздействие на взгляды Введенского оказали психологические концепции Вебера, Фехнера, Джемса, Вундта и т. п. Подвергая критическому анализу их взгляды, Введенский стремился к самостоятельному решению ключевых философских проблем и писал, что в критицизме нет буквального повторения кантовского учения, а есть «лишь объяснение общего духа или главных принципов основанного Кантом критического направления философии», а также отмечал, что он «часто высказывает такие мысли, которые противоречат многим отдельно взятым положениям, как Канта, так и возникших на почве его критицизма систем».³⁵

Концепция Введенского развивалась в контексте научной философии. Он полагал, что главной задачей философии является изучение возможности и состава несомненного или достоверного познания: «Знание есть первый и главный объект философии, который отличает ее от всех других наук, так что она может быть определена как наука о несомненном познании».³⁶ Философия как мировоззрение выполняет и определенную социальную функцию, являясь основой жизнепонимания, руководительницей жизни. Будучи теорией познания, философия дает возможность разграничить знание и веру, метафизические убеждения от научного знания. Такое разграничение, как подчеркивает Введенский, нужно не для того, чтобы ослабить метафизические убеждения, а для того, чтобы расчистить почву для нравственно-обязательного отношения к ним. Философия — не только наука о несомненном познании, но и наука несомненного познания обо всем познаваемом, а поэтому она обязана найти в познании что-либо достоверное, т. е. то, в чем нельзя сомневаться. Такой несомненностью обладает сознание нашего Я. Согласно Введенскому, можно сомневаться во всем, кроме существования сознания своего сомнения: в каждом сомнении находится сознание своего сомнения или свое Я. Столь же несомненны и акты сознания-ощущения и наглядные представления.

Обыденное, по его мнению, ни в чем не сомневающееся мышление, считает некоторые акты сознания точной копией существующих независимо от нас и вне нас вещей. Однако оно быстро убеждается, что качество предметов остается неизвестным,

так как качества вне нас находящихся вещей — цвета, запахи, твердость, теплота, составляют только состояния способности ощущений. Поэтому чувственно-воспринимаемые качества перестают считаться качествами самих вещей, а признаются «отзывами нашего Я на деятельность вещей», которые человек невольно переносит на сами вещи. Сознание же, чуть поднявшееся над обыденностью, вскоре убеждается, что качества предметов, которые оно рассматривает как качества вещей, находящихся вне нас, есть только состояния нашей способности ощущений. Исходя из этого, можно разделить бытие на вещи, существующие независимо от «продуктов нашего сознания» — вещи в себе, а также на явления, вследствие присоединения к вещи «продуктов нашего сознания». Введенский подчеркивает, что как только обыденное мышление доходит до вывода о субъективности чувственных качеств, оно перестает считать предметы опыта вещами в себе или их точными копиями. Но зато предметы опыта — явления — предполагаются несомненными указателями вещей в себе. Ощущение, через которое признается данное чувственное качество, рассматривается как «продукт» особой силы, присущей данной вещи в себе.

К числу субъективных элементов Введенский относит не только чувственные качества (содержание, материал сознания), но и их взаимную связь, достигаемую при помощи форм сознания — причинности, пространства, времени, субстанциальности и т. п. Объясняя данный факт, Введенский формулирует принципиальную мысль: «мы узнаем о существовании вещей в себе посредством закона причинности: ничего не может быть без причины; мое Я не служит причиной ощущений, следовательно, кроме Я, существует еще что-то».³⁷ Таким образом, закон причинности приобретает особую значимость в критицизме, признание правильности данного закона, определение способов его применения и способности привести к знанию о вещах в себе обуславливает разделение философии на два направления: догматическое и критическое.

Философ выявляет и некоторые существенные различия данных направлений. Первое полагает закон причинности, категории, пространство, время и т. д. истинными и универсальными (применимыми как к явлениям, так и к вещам в себе). При этом понимание данного закона и категорий ограничивается только предположениями о генезисе этих категорий, и значение их принимается на веру.

Критическая же философия исследует достоверность данных принципов и категорий, определяет границы их применения и выясняет их значение. Критическое изучение включает в себя такие моменты, как разложение всех похожих на познание взглядов на простые элементы, выделение среди них таких элементов, благодаря которым познание принимает достоверный характер, обследование предмета достоверности каждого отдельного вида познания, классификация различных видов взглядов и обнаружение их связи как с основными принципами, так и друг с другом.³⁸

Введенский пишет о необходимости всестороннего исследования закона причинности и границ его проявления: «возможно, что закон причинности не пригоден во всех случаях, когда дело касается человека, так как последний обладает свободной волей».³⁹ В связи с этим Введенский исследует две основные концепции причинности: эмпиризм и рационализм. Эмпиризм — точка зрения, согласно которой предметы понимаются в соответствии с вещами в себе. По мнению Введенского в этом подходе имеется «доля правды», так как законы и формы вещей могут быть познаны не иначе как посредством опыта — если у человека имеются некоторые идеи, то они должны быть соотнесены с действительностью. Критикуя эмпиризм, Введенский показывает, что идея причинности не может возникнуть исключительно на основе опыта, «не предполагая существования закона причинности уже доказанным, нельзя опровергнуть того, кто думает, что этот закон вовсе не соблюдается в природе».⁴⁰ Он выявляет догматическую сторону эмпиризма, который слаживает различие между наукой и суеверием, и на этой основе либо отрицает возможность достоверного знания или же заменяет его верой. Введенский полагает, что если эмпиризм прав, то тогда реальность причинности, а вместе с тем и всех построенных на этом принципе наук, ставится под сомнение, и приводит слова Либиха: «эксперимент, которому не предшествует теория, относится к исследованию природы как шум детской погремушки к музыке». Попу-

нимание принципов научных исследований, согласно Введенскому, зависит в значительной мере от философской теории, и задача философии состоит в том, чтобы реально познать действительный мир.

Введенский рассматривает и «мягкую» форму эмпиризма, которая заключается в использовании категории вероятности, и доказывает несостоятельность этой разновидности эмпиризма. Он не может быть основой познания, так как доказать вероятность тех или иных событий можно только посредством осуществления прогноза о наступлении событий, который может быть и ложным. Следовательно, «понятие вероятности обусловлено не одним только достоверным знанием, а сверх того и реальностью таких принципов, как причинность». ⁴¹ В целом главная беда догматизма, по его мнению, заключается в непонимании того, что опыт есть не простой акт познания, и его составными элементами выступают, с одной стороны, восприятия чувств, а с другой — их интеллектуальная переработка с помощью априорных идей. Введенский пишет, что «для каждого рода ощущений есть свой особый орган, через раздражение которого какими-либо процессами возникает ощущение, оно возникает только тогда, когда вы званное этим раздражением возбуждение чувствующего нерва дойдет до головного мозга». ⁴²

Согласно Введенскому, идея внешнего мира также возникает на основе чувственных восприятий: «То самое понятие, посредством которого весь комплекс ощущений объективируется и определяется нами, также и является через это как нечто противостоящее нам».⁴³ Он указывает на то, что догматический ум до «известной степени прав», так как простая механическая сумма ощущений еще не составляет предмета, поскольку она не объективирована. Ошибается же догматизм, когда полагает эту мысль гарантией существования вещей в себе или же представлений о существовании причин всех вещей в виде материи.

Задача критической философии, подчеркивал Введенский, состоит в том, чтобы построить такие понятия о природе, которые бы имели реальное значение. Под природой, писал Введенский, подразумевается совокупность всех данных опыта, каковы бы они ни были, в том числе и все данные в опыте вещи, а под явлениями природы — всякие данные опыта, кроме данных в опыте вещей. Всеобщий закон «явлений природы» подчинен принципу единства природы, частным случаем которого является принцип причины. Принципы единства и причины не имеют какого-либо объективного содержания, они лишь констатируют обычно наблюдавшую связь «явлений природы», т. е. психологических состояний сознания. В опыте мы встречаемся лишь с телами, составленными из материи. Необходимо определить, «что именно мы всегда подразумеваем под материей, каково содержание этого понятия, взятого в простейшем виде, когда оно еще даже не успело подвергнуться переработке посредством научного изучения материальных явлений». Анализ понятия материи показывает следующее. Во-первых, материей считается то, что существует в теле сверх занятого им пространства; во-вторых, материя есть источник или основа всего того, что находится в телах, ей можно приписать если и не временной, то хотя бы логический *prīus* существования. Дальнейший критический анализ понятия материи, «которое возникает в нас лишь под влиянием обыденного опыта и смутного сознания действия законов и форм мысли», состоит в логическом противоположении понятия основы тел (материи) самим телам. В результате «противоположения» выясняется, что материя должна быть подвижной, оставаться качественно и количественно неизменяемой и состоять из вещественных или из динамических атомов.

Введенский рассматривает и рационалистический вариант догматизма, который полагает, что идея причинности — одна из «прирожденных нашей душе» идей, имеющих божественное происхождение. Высказывая свое несогласие с этой точкой зрения, Введенский пишет: «Мы обращаемся к рационалисту с требованием — докажи, что есть Бог и притом докажи без помощи закона причинности. Этого еще мало — пусть, хотя мы не знаем, но веруем в существование Бога, покажи, что идея причинности灌输ена именно Им».⁴⁴ По его мнению, ни в одном «источнике веры» не приводятся подобные аргументы. Следовательно, рационализм, как и эмпиризм, заменяет знание

верой в закон причинности. Особенно это заметно у Декарта, который доказывал существование врожденных идей и был для этого вынужден использовать онтологическое доказательство бытия Бога. По мнению Введенского, данное доказательство не выдерживает серьезной критики, так как из мысли о Боге как совершеннейшем существе, в число признаков которого включается бытие, еще не следует бытие Бога. Он пишет: «Иначе, говоря словами Канта, понятие ста талеров воображаемых содержит в себе ровно столько же логических признаков, как и понятие ста талеров действительных. Так что бытие не составляет логического признака понятия и не может быть аналитически выводимо из него».⁴⁵

Введенский выявляет различие врожденных и априорных идей, которое заключается в том, что врожденные идеи «внушены» извне, они не необходимы для сознания. Априорные же идеи с необходимостью присутствуют в сознании и логически неотделимы от него. Другим отличием является то, что реальность врожденных идей должна быть принята на веру, а реальность априорных идей вытекает из их понятия как формы сознания. Тем самым априорные идеи «как бы переходят» на сознаваемые объекты, т. е. они трансцендентальны. Реальность же врожденных идей имеет трансцендентный характер и означает выход за рамки опыта.

Введенский анализирует и новый рационализм А. Ланге, который объяснял возникновение врожденных идей исходя из психофизической природы человека. По его мнению, это объяснение страдает теми же недостатками, что и догматический рационализм и ведет к скептицизму или замене знания верой. Ланге не может доказать, каким образом психофизическая природа влияет на формирование идеи причинности. Введенский заключает: «Несомненное знание возможно только в том случае, если к числу субъективных, из нас самих возникающих элементов мира явлений, принадлежат не только чувственно воспринимаемые его качества, но и самая их связь между собой, по крайне мере ее основные черты каковы, например, пространство, время, причинность, субстанциональность, закономерность событий и т. д.»⁴⁶ По мнению Введенского, никто не может спорить, что весь воспринимаемый человеком мир есть продукт нашего сознания. Критическая философия прибавляет к этому: «произведенный» нашим сознанием (под влиянием вещей в себе или помимо этого) мир явлений неизбежно является нам как противостоящий нам объект, т. е. объективируется. Объективирование состоит в том, что ощущения возникают вместе с их формой — пространством и временем — по необходимым правилам, например, по закону причинной связи. Связь эта не зависит от человека и составляет необходимую форму сознания. Способ установления данной связи не может быть «подмечен», ибо в этом случае пришлось бы определить сознание без этой формы, что в принципе невозможно. «От того весь мир и является нам как объективный, а не субъективный. Следовательно, хотя мы не можем выбиться из круга собственных представлений, тем не менее, они должны являться существующими помимо нас объектами... Мы понимаем свои ощущения и составляющие из них представления как свое не-Я, в этом и состоит наше сознание».⁴⁷ Введенский раскрывает ступени объективирования:

1) «Продукт» сознания, чтобы быть осознанным, должен пониматься как существующая независимо от нас причина знания о нем.

2) Сознаваемый продукт сознания «продуцируется» так, что все продукты состоят в закономерной связи друг с другом.

Введенский объясняет и то, почему обыденное сознание уверено в существовании независимого от человека мира: это становится возможно, так как Я без не-Я пусто. «Наше сознание подчинено такому закону, вследствие которого оно должно себе представлять вещи как бы существующими, хотя это и не свидетельствует об их существовании помимо представления».⁴⁸ Априорные элементы логически неотделимы от сознания. Неотделимость априорных идей от сознания объясняется тем, что без них сознание приходило бы к внутреннему противоречию, в то время как оно подчинено закону исключения противоречия. Реальность же априорных идей вытекает из их понятия как форм сознания: все сознается не иначе, как только в формах априорных идей. В иных формах сознание оказывается логически невозможным. «Априорные идеи

могут быть двух видов: понятия (причинность и действие, субстанция, Я и т. д.) и представления (пространство и время). Основные идеи априорных понятий называются категориями».⁴⁹ Все они становятся неизбежными формами всего сознаваемого мира. Если априорные идеи обладают несомненной реальностью, то такой же реальностью обладают и все выводы из них. По мнению Введенского, априорные идеи относятся к миру явлений, а не к миру вещей в себе. «Нельзя заранее решать, сколь далеко может простираться познание вещей в себе: априорным путем они не познаются, а только a posteriori; следовательно, и вопрос о пределах их познаваемости может быть решен тоже только a posteriori».⁵⁰ Вследствие этого нельзя категорию причинности применять к самому сознанию, так как придется находить причину для основного закона сознания и так до бесконечности. Следовательно, процесс познания окажется незавершенным.

Согласно Введенскому, в познании бытия имеются две стороны: приобретение «некоторых способов его существования» и «обнаружение того, как потусторонний мир обнаруживается в данных опыта». Об этом мире можно судить лишь в той мере, в какой он свидетельствует о себе апостериорными данными опыта, и нет гарантий в подчинении этого мира априорным формам опыта. Если же эти формы априорны, то вопрос об их происхождении не имеет смысла. Говорить о «развитии» априорных идей можно лишь в определенном значении этого слова. Содержание сознания дается опытом и представляет собой логически организованную форму «ощущения». «Первейшее отличие критической философии состоит в том, что достоверность нашего априорного и всякого основанного на нем познания она ограничивает только пределами сознания. Априорные понятия суть формы сознания, а потому несомненные формы вещей, как мы их сознаем, т. е. явлений».⁵¹

В связи с этим он формулирует задачи, которые стоят перед критической философией, если она решает вопрос о познаваемости потустороннего мира. Прежде всего, она должна вывести полностью все априорное знание, т. е. построить то, что называется метафизикой. Введенский полагает, что «случайно возникший и неправильно понимаемый» термин метафизика, как правило, используется в значении учения о принципах бытия. Но так как априорные идеи составляют основные принципы мира явлений, то учение об априорных идеях должно образовать критическую метафизику.

Другой задачей «философской физики» является критический анализ всего состава опыта. Цель данного анализа состоит в том, чтобы выделить из опыта элементы апостериори посредством абстрагирования всего априорного содержания. Философ указывает на границы критической философии: она ограничена той областью познания, для которой обязательны формы сознания, т. е. миром явлений. Достоверность критической философии также зависит от истинности суждения, что Я без не-Я пусто.

Кроме того, критическая философия истинна, если верно, что сознанием управляет закон противоречия. Относительно этого закона можно полагать, что он, с одной стороны, является естественным законом, потому что человек не в силах представить себе реальное противоречие. С другой стороны, он нормативен, так как люди вынуждены избегать логического противоречия. Таким образом, закон исключенного противоречия является естественным и нормативным одновременно, подобно закону объективирования он может быть только констатирован, но не доказан.

Введенский устанавливает различие между представлением и мышлением: мы можем мыслить ясно то, что в силах представить. Если мышлению доступно то, что не доступно представлению, то естественный закон представлений не обязательно должен быть законом мышления. Закон противоречия — естественный закон представления, но для мышления он — нормативный. Противоречие не представимо, но мыслимо. Коль скоро это положение считать доказанным, то из него следуют важные гносеологические выводы. Наше знание невозможно без умозаключений, продолжает Введенский, но они позволительны и уместны, только если мы доверяем закону противоречия. Если мы умозаключаем о своих представлениях, то мы вправе опираться на закон противоречия, если же мы начинаем умозаключать о вещах в себе, о предметах, которые по своему понятию не могут считаться представлениями, то нам приходится

дится опираться на закон противоречия, господство которого над этими предметами не может быть доказано. В целом критическое познание отличается от обыденного мышления тем, что оно указывает границы своей достоверности.

Предмет и задачи критической философии как теории познания неразрывно связаны с определенным методом. Специфические задачи порождают и специфический метод исследования. «Все приемы должны исходить из той мысли, что априорные идеи составляют логически необходимые формы сознания, т. е. такие формы сознания, которые обусловлены его основным законом. Поэтому они логически связаны как с ним, так и друг с другом».⁵² Благодаря этой связи априорные идеи могут быть выведены систематически. Однако предписывать какие-либо правила для подобного вывода нельзя. Чтобы определить границы познания, необходимо определить все априорные понятия, создать стройную систему их, ибо в априорных понятиях зафиксированы формы и законы, без которых нет познания. Введенский формулирует и некоторые общие рекомендации для критического познания.

Во-первых, имея несколько заведомых априорных идей, можно убедиться, относится ли к их числу данная идея, если она логически связана с ними. Далее при помощи наличных априорных идей можно обнаружить и некоторые другие идеи, которые следуют из них. Он подчеркивает, что априорные идеи как формы сознания обязательно должны быть реализованы в опыте. Априорное исследование можно расширить, определяя соответствие эмпирического закона некоторым априорным положениям, т. е. выявляя, к каким логическим следствиям приводят эмпирический и априорный законы. Введенский сравнивает этот анализ с геометрией, в которой из найденных аксиом выводятся те или иные следствия, имеющие отношения к эмпирическому миру: «При помощи геометрических приемов мы на основании уже известных нам положений тоже выводим новые, которые еще не знаем. Так часто можно решить геометрическую задачу ощущью и уже потом подыскать априорное доказательство. Наконец, применяя в механике геометрические положения к найденным эмпирическим законам движения и сил, мы получаем новые положения, касающиеся не самого пространства, а совершающихся в нем явлений».⁵³

Он формулирует и некоторые приемы критической философии. В выведении системы априорных понятий, замечает Введенский, большую роль может сыгратьialectический метод Фихте, применяемый главным образом Гегелем. Раскрывая суть этого метода, он утверждает, что в априорных идеях имеются противоречия, так как они логически связаны с основным законом сознания, а потому и в процессе познания происходит нарушение данной логической связи — в итоге люди впадают в противоречия. В основном же законе сознания предполагается невозможность существования противоречий в сознании. Восстанавливая нарушенную связь априорных идей, мы можем преодолеть данное противоречие и определить все априорные идеи. При этом тот принцип, который снимает противоречие, сам должен быть априорным, как условие возможности существования априорных идей без внутренних противоречий. Введенский поясняет: «Например, в понятии линии как границы двух поверхностей содержится противоречие, потому что она должна их отделять, но, не имея ширины, не может исполнить этого, а напротив соединяет их. В понятии линии данное противоречие устраняется тем, что сами по себе изолированные линии не существуют, а находятся непременно на какой-нибудь поверхности, и реальная граница двух поверхностей есть поверхность. Поверхность же, как граница тела, по той же причине реально не существует».⁵⁴ Это может быть выявлено в процессе анализа противоречий в идеях, но иногда это невозможно, и тогда необходим иной метод, который требует найти то, как реализовано в опыте априорное и противоречивое знание. Таким образом, если в первом случае философия расширяет границы естествознания, то во втором ее связь с естествознанием восполняет учение о сознании. Задача же философии — в том, чтобы раскрывать в эмпирических понятиях содержание действительного опыта.

В связи с этим Введенский приводит еще один метод критического анализа — проверки отсутствия нарушений в эмпирическом понятии или априорных требованиях. Эта проверка может быть достигнута различными средствами — определением эмпи-

рической «указуемости»: то, что мы считаем реальным, должно быть предметом возможного опыта, должно обладать способностью быть указанным в нем, а для этого находится в связи с показаниями внутреннего или внешнего чувства.

Наряду с этими приемами, согласно Введенскому, можно использовать и другие методы, которые, хотя сами по себе не достигают целей критической философии, но оказываются полезны в комплексе с основными принципами критического анализа. К этим методам относится «анализ исторической судьбы того или другого философского взгляда или понятия» — критический анализ истории философии, который раскрывает процесс развития «хода мыслей», а также находит способы решения современных научных проблем. Наконец, в числе полезных научных методов Введенский называет и указанный Кантом анализ развития законов естественных наук.

В целом определенные Введенским методы позволяют выявить тесную связь философии с гуманитарными и естественными науками. По его мнению, все науки изучают один опыт, но каждая наука со своей точки зрения. При этом нефилософские науки изучают опыт, не принимая во внимание важную роль сознания в формировании опыта. Философское же изучение отличается тем, что оно направлено прежде всего на исследование состояния опыта, а потому становится всесторонним. Согласно Введенскому, философия, находясь в тесной связи с другими науками, не должна играть подчиненной роли, которую ей иногда навязывают, утверждая при этом, что ее задача ограничена интеграцией наук. «Напротив, — полагает Введенский, — философия неизбежно руководит всем нашим познанием и направляет его к достоверности, а сверх того, изучает то, что оставляется в стороне другими науками — самое познание и состав опыта». ⁵⁵ Вместе с тем, философия сама подвергается влиянию других наук, и философское изучение каждого объекта должно неизбежно принимать в расчет существующие эмпирические сведения об этом объекте.

Критическая теория, пишет Введенский, «изучает отнюдь не происхождение, не психологический генезис, а лишь состав знания», она «интересуется всего только составом суждения и зависимостью от него их значения для нашего знания. Все суждения, доказываемые в математике, есть общие суждения. Естествознание пользуется единичными, частными суждениями, но лишь для доказательства в конечном итоге общих суждений. Общие суждения играют большую роль и в исторической науке. История, подобно естествознанию, открывает законы и причины исторических явлений, поэтому она не может обойтись без общих суждений». ⁵⁶ Историческая заслуга Канта, подчеркивает Введенский, состоит в том, что он первый разделил общие суждения на две группы в зависимости от их состава или материала, т. е. в зависимости от содержания их подлежащего и сказуемого.

Для Введенского формы мышления — субъективны, их содержание — субъективные состояния сознания. По его мнению, выяснить вопрос, почему имеются те или иные формы познания, значит предпринимать работу белки в колесе, так как формы познания неразрывно связаны с законами мысли и поэтому не могут быть сведены к логически прозрачным аналитическим отношениям. Без уяснения зависимости категорий от форм мысли категории всегда будут казаться чем-то догматически установленным, произвольным или роковым. Нельзя ни доказать, ни определить категории. Возможно только признать их первичность на основе совместных данных психологического и формально-логического анализа сознания, дать почувствовать их самоочевидный и логически необходимый характер.

Пространство и время столь же субъективны, как и ощущения. Нельзя ни сознать, ни представить, ни воспринять цвет вне пространства, вне протяженности: «Нельзя мыслить ощущение, продолжавшееся нуль времени». В обоих случаях и цвет, и ощущение будут не чем иным, как сущим ничто. Следовательно, пространство и время составляют неотделимый элемент ощущения, их форму. Уверенность в том, что пространство и время существуют сами по себе, проистекает, во-первых, из ложной истолкованной невозможности представить себе что-либо без пространства и, во-вторых, из непонимания существа закона объективирования. Не зная, что объективирование вынуждается субъективными условиями сознания, мы естественно считаем его при-

знаком объективного, т. е. не зависящего от нас пространства. В первом случае, пытаясь представить вещи без пространства и убеждаясь в невозможности такого представления, приходят к ложному выводу о том, что пространство не может не существовать. Правильное же толкование этого факта таково: «без пространства мы ничего не можем представлять существующим, а потому пространство составляет субъективное условие возможности представлений, субъективную форму представлений, вследствие чего все вещи являются в пространстве».⁵⁷ Во втором случае забывают, что объективирование вынуждается субъективными условиями сознания, и, считая его признаком объективного, делают вывод о независимом существовании пространства. Сознание есть сама деятельность, которая производит пространство и время. «Они являются независимо от нас, но это происходит вследствие того, что по основному закону сознания они объективируются нами».⁵⁸ По этому закону осознаваемые явления должны быть закономерно связаны между собой. Так как пространство и время не могут влиять на этот закон, следовательно, закономерность явлений никогда и нигде не нарушится. Если бы временные события текли сами по себе, то не было бы гарантии в постоянном соблюдении их закономерности.

Поставив перед собой задачу «критически изучить познание», Введенский не мог не обратить внимания на роль и значение в познании логических законов мышления. Что такое законы мышления, в чем заключается их роль в познании, каков их генезис, какова связь законов мышления с другими элементами познания, какова специфическая функция каждого из них в познании? Этой проблеме, в частности, посвящена работа «Логика как часть теории познания», именно в рамках логического учения Введенский «развивает русский способ доказательства метафизики в виде знания, который он называет логицизмом».⁵⁹ Логицизм сводит теорию познания к формальной логике, объявляет ее гносеологией и кладет в основу построения философского знания. По его мнению: «Так как это учение о границах знания опирается на одну лишь логику, то удобно называть его для отличия от всех других доказательств неосуществимости метафизического знания логицизмом».⁶⁰ Исходя из этого, задача гносеологии состоит в выработке критериев правильного мышления, которое возможно только на основе четырех законов: тождества, противоречия, исключенного третьего и закона достаточного основания. Правильное объяснение процесса возникновения общих понятий-представлений, по мнению Введенского, состоит в следующем. Общее представление-понятие состоит из единичного образа, но последний служит «заместителем» всех однородных образов. Например, доказывая какую-нибудь теорему, говорящую обо всех треугольниках, берут единичный треугольник. Но единичный треугольник служит во время доказательства заместителем всех без исключения треугольников. Все доказанное для этого треугольника относится в равной степени ко всем треугольникам. Замещение единичным образом всех однородных в данном случае возможно лишь при наличии общих признаков, на основе которых возможно возникновение общего представления-понятия. Введенский делает вывод: всякое общее представление состоит из единичного образа — либо из образа одного из предметов, подходящих под это общее представление, либо из образа слова, обозначающего все эти предметы. Но в каждом из этих случаев означенный единичный образ соединен с чистой мыслью об общности некоторых признаков, принадлежащих предметам, подходящих под переживаемое общее представление.

Законы мышления, как наиболее общие законы правильного логического познания, указывают на важнейшую, по мнению Введенского, закономерность в мышлении — недопустимость противоречий. «Если же мы все-таки убеждены в его неосуществимости, то это происходит только оттого, что, с одной стороны, противоречие заведомо неосуществимо в представлениях, ибо они подчинены естественному закону противоречия, а с другой — мы стремимся согласовать мышление с представлениями и поэтому умышленно подчиняем его этому же естественному закону представлений, т. е. закону противоречий».⁶¹ Логические законы мышления не имеют никакого отношения к объективной действительности — они внеопытны, до-опытны и априорны. На примере анализа категорических силлогизмов он показывает, что законы противо-

речия, исключенного третьего, достаточного основания объясняют все особенности правильных силлогизмов. Сама же возможность силлогизмов (как правильных, так и ошибочных) объяснима, по его мнению, через действие закона тождества.

В заключение отметим, что критицизм А. И. Введенского стал одной из важных теоретических форм развития классического философского наследия в России. Его концепция подтверждает то, что в русской философии происходила творческая переработка принципиальных выводов и положений европейской философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- * Работа подготовлена в рамках реализации исследовательского проекта, поддержанного РГНФ (проект № 04-03-00395а).
- ¹ Грузенберг С. О. Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. СПб., 1911. С. 24.
- ² Там же. С. 27.
- ³ Ершов М. Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С. 42–43.
- ⁴ Лосский И. О. История русской философии. М., 1991. С. 213.
- ⁵ Водзинский Е. И. Русское неокантианство конца XIX — начала XX в.: Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966. С. 27.
- ⁶ Филиппов Л. И. Неокантианство в России // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 287.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 290.
- ⁹ Там же. С. 291–292.
- ¹⁰ Там же. С. 294.
- ¹¹ Там же. С. 301–302.
- ¹² Там же. С. 295.
- ¹³ Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 17.
- ¹⁴ Там же. С. 284.
- ¹⁵ Ермичев А. А., Никулин А. Г. А. И. Введенский и Н. О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 12. СПб., 1999. С. 91.
- ¹⁶ Там же. С. 90.
- ¹⁷ Евлампиев И. И. История русской философии. М., 2002. С. 246.
- ¹⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. А., 1990. С. 235.
- ¹⁹ Там же. С. 235–236.
- ²⁰ Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 29.
- ²¹ Там же. С. 236.
- ²² Там же. С. 334.
- ²³ Там же. С. 177.
- ²⁴ Там же. С. 186–187.
- ²⁵ Абрамов А. М. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С. 228.
- ²⁶ Там же. С. 228.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Водзинский Е. М. Русское неокантианство конца XIX — начала XX в. С. 6.
- ³⁰ Истории философии в СССР. Т. 4. М., 1971. С. 107.
- ³¹ Ермичев А. Л. Александр Иванович Введенский — русский философ-кантианец // Введенский А. А. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 11.
- ³² Лосский И. О. История русской философии. С. 215.
- ³³ Бродский А. М. Русская этика: от онтологизма к логицизму // Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики). СПб., 2001. С. 171.

- ³⁴ Там же.

³⁵ Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб., 1888. С. 10.

³⁶ Там же. С. 1.

³⁷ Там же. С. 5.

³⁸ См.: Введенский А. И. Введение в философию. СПб., 1891. С. 14.

³⁹ Введенский А. И. Опыт построения теории материи... С. 6.

⁴⁰ Там же. С. 11.

⁴¹ Там же. С. 20.

⁴² Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. Пг., 1917. С. 98.

⁴³ Введенский А. И. Опыт построения теории материи... С. 30.

⁴⁴ Там же. С. 33.

⁴⁵ Там же. С. 36.

⁴⁶ Там же. С. 43.

⁴⁷ Там же. С. 49.

⁴⁸ Там же. С. 56.

⁴⁹ Там же. С. 65.

⁵⁰ Там же. С. 78.

⁵¹ Там же. С. 72.

⁵² Там же. С. 86.

⁵³ Там же. С. 88.

⁵⁴ Там же. С. 91.

⁵⁵ Там же. С. 97.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Введенский А. И. Опыт построения теории материи... С. 57.

⁵⁸ Там же. С. 58.

⁵⁹ Филиппов Л. И. Неокантианство в России. С. 293.

⁶⁰ Введенский А. И. Логика как часть теории познания. Пг., 1917. С. 307.

⁶¹ Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909. С. 14.