

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ» (СПбГУ)
Философский факультет

Зав. кафедрой
Истории русской философии
Замалеев А. Ф.

Дипломная работа на тему:

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО: ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ И ПРОБЛЕМАТИКА

Специальность 030101 – Философия

Рецензент:

Доцент, к. филос. н.
Рыбас А.Е.

_____ (подпись)

Выполнил: студент

Чичёв К. А.
бакалавриат

_____ (подпись)

Научный руководитель:
профессор, д. филос. н.
Замалеев А. Ф.

_____ (подпись)

Санкт-Петербург
2016

Содержание.

Введение.....	3
1. Основные черты и проблемы неокантианства.....	7
1.1. Марбургская школа.....	9
1.2. Баденская школа.....	17
2. Отражение неокантианства в русской философии: опыт интерпретации А. И. Введенского.....	24
2.1. Гносеологические проблемы в философской системе А. И. Введенского.....	28
2.2. Религиозно-психологические основания веры в Бога в учении А. И. Введенского.....	38
3. И. И. Лапшин и проблемы развития русского неокантианства.....	48
3.1. Логико-гносеологические воззрения И. И. Лапшина.....	49
3.2. Попытка преодоления И. И. Лапшиным солипсизма в рамках критицизма.....	57
3.3. Судьба русского неокантианства в начале XX – XXI веков.....	60
4. Заключение.....	62
Список литературы.....	64

Введение.

В последние годы можно наблюдать всё более возрастающий интерес российских мыслителей к собственной национальной философской традиции и истокам. Можно сказать, что сейчас уже произошло определённое переосмысление предпосылок зарождения, и развития русской философской мысли, осуществлён историографический анализ многих направлений и тенденций в ней, изучены некоторые её общие и характерные черты. Историко-философские изыскания российских исследователей поставили перед ними проблему принципиального многообразия национальной философской культуры. И в данной ситуации становится необходимым выработать, по возможности, объективные подходы к самым различным направлениям и концепциям: к русской христианской философии, ко многим российским вариантам европейских философских школ, от гегельянства, неокантианства и ницшеанства до феноменологии и марксизма. Благодаря уже проделанной работе многими мыслителями и исследователями, на данный момент мы имеем более чёткое и реалистичное, чем прежде, представление о судьбах русской философии.

Чтобы выстроить мировую историю философской мысли, её следует воспринимать как живой и диалектический процесс. Отсюда вытекает столь сильный интерес к прошлому отечественной и зарубежной философии, и к её самым ярким мыслителям. Одним из них, без сомнения, является Иммануил Кант, чьё учение породило множество интерпретаций и направлений, в том числе и русское неокантианство, оставившее свой значимый след в истории русской философии. Сам факт появления такого яркого феномена, как неокантианство был связан в первую очередь с обоснованием лозунга «Назад к Канту», выдвинутого немецким философом Отто Либманом в работе «Кант и эпигоны», которая была впервые издана в 1865 году. Именно этот год ознаменовал собой появление нового течения философской мысли – неокантиан-

ства. Оно стало вполне удачным критико-рационалистическим философско-методологическим обоснованием научного знания, но в недалеком будущем, полностью еще «не изжив» себя и не будучи изнутри преодоленным другими философскими направлениями, было прервано вступлением на философскую сцену экзистенциализма и просто прекратило свое существование, а потому «остановленная на лету философия»¹ неокантианства продолжает таить в себе множество неисхоженных путей.

Актуальность данной дипломной работы обусловлена в первую очередь недостаточной изученностью влияния мыслей И. Канта на развитие философской отечественной мысли второй половины XIX – началом XX века. Также недостаточно исследованы, проработаны и популярны в российской историко-философской науке метафизика и гносеологические установки главы русского «академического неокантианства» А. И. Введенского в аспекте его влияния на традицию отечественной философской мысли. Здесь видится уместным пояснить, почему этот мыслитель видится столь важным для этой работы. Дело не только в том, что А. И. Введенский является общепризнанным главой русского неокантианства, но и в том, что, как пишет А. И. Абрамов в своей статье «О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос»», «среди русских «неокантианцев» Введенский был, пожалуй, единственным, кто до конца остался приверженцем философского учения Канта. В творчестве же таких мыслителей, как И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Андрей Белый, интерес к Канту и неокантианству был лишь этапом в эволюции их философских взглядов».

Целью данной работы является анализ и систематическое изложение основных идей и проблем, интересующих русских мыслителей неокантианского течения. Это необходимо, прежде всего, для определения общих тенденций и направления развития современной русской философской мысли.

Объектом исследования является историко-философский анализ идей-

¹ Дмитриева Н. А. Русское неокантианство. «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 6.

но-духовного наследия русских неокантианцев начала XX столетия.

Задачей исследования представляется общая характеристика и оценка философских учений различных школ немецкого неокантианства и опыт их интерпретации в трудах российских сторонников этого учения.

Степень научной разработанности проблемы. Отечественная историографическая традиция, уходящая корнями в 1920-40-е гг., устойчиво оценивала неокантианскую методологию и соответствующие ей течения с негативной точки зрения. Неокантианство рассматривалось то как философская основа ревизионизма в марксизме², то как «глубокий идейный упадок буржуазно-дворянской исторической мысли периода империализма»³. Предлагая столь негативные отзывы о неокантианской философии, советские мыслители, прежде всего, опирались на оценку В. И. Ленина методологических идей сторонников критической философии, чьи учения он характеризовал как «жалкий вздор неокантианцев⁴».

Современные отечественные мыслители всё сильнее утверждают в мысли, что благодаря неокантианству в России получили более широкое распространение проблемы гносеологии, которая почти не разрабатывалась религиозными философами до конца XIX века. Это тем более важно, что русская философия до неокантианства фактически отодвигала проблемы гносеологии на второй план, как отмечает это Зеньковский В. В.⁵. М. Н. Ершов ещё в 1922 году писал: «критико-гносеологическая устремленность есть общая, доминирующая тенденция русской философской мысли последних десятилетий⁶». В наши дни возрастает интерес отечественных философов и мыслителей к проблематике русского неокантианства, ведь, как отмечалось выше, развитие неокантианской мысли в России и вправду было прервано печально

² Мелешенко З.Н. Неокантианство как философская основа ревизионизма. Л., 1960.

³ Историография истории СССР: с древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. М., 1971. С.363.

⁴ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М., 1968. Т. 18. С. 384.

⁵ Зеньковский В.В. Собрание сочинений. 2008. Т. 1. С. 16.

⁶ Ершов М.Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С. 64.

известными событиями, оставив в поле литературно-философского наследия отечественных мыслителей неокантианского толка множество неизученных и не до конца осмысленных идей. Стоит отметить, что большинство публикаций и работ, посвящённых неокантианству в России, так или иначе, связываются с именем А. И. Введенского, что в очередной раз показывает значимость и уникальность данного мыслителя для осмысления и реконструкции русской неокантианской мысли конца XIX – начала XX века. На данный момент имеется некоторое количество статей по данной проблематике, таких, как, например «Русское неокантианство: история и особенности развития» Белова В. Н. написанная в 2012 году, «Вопросы гносеологии в философской системе А. И. Введенского» под авторством Романова В. В. вышедшая в том же году, а так же «Основные гносеологические характеристики философской системы А. И. Введенского» написанная тем же автором год спустя, «Особенности зарождения неокантианства в России» Немирова Н. В. выпущенная в 2007 году, а так же обширный сборник статей под названием «Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры» под редакцией И. Н. Грифцовой и Н. А. Дмитриевой, вышедший в свет в 2010 году.

1. Основные черты и проблемы неокантианства.

Неокантианство характеризуется тем, что в рамках этого направления различные мыслители развивали и переосмысливали идеи И. Канта с разных точек зрения. Кратко отметим семь крупных школ, в каждой из которых по-своему интерпретировали учение знаменитого немецкого философа:

1) Физиологическое направление. Основные представители – Г. Гельмгольц и Ф.А. Ланге. Они трактовали кантовские априорные формы как физиологические предрасположенности.

2) Метафизическое направление. Основные представители – О. Либман и И. Фолькельт. Полагали возможной критическую метафизику.

3) Реалистское направление. Основные представители – А. Риль и Р. Гёнигсвальд. Высказывались за существование вещи в себе.

4) Релятивистское направление. Основной представитель – Г. Зиммель. Он полагал, что кантовское «априори» носит психологический и относительный характер.

5) Психологическое направление. Основной представитель – Г. Корнелиус. Его учение сближалось с позитивизмом.

Все пять вышеперечисленных школ не получили особого развития, и, следует отметить, что они не являются ортодоксально кантианскими. Зато две оставшихся школы, речь о которых подробно пойдёт ниже, исторически эволюционировали и в конце XIX века стали довольно влиятельными и распространёнными в философских кругах, оставаясь при этом верными духу учения самого И. Канта. Это были:

6) Логистская (марбургская) школа. Основные представители – Г. Коген, П. Г. Наторп и Э. Кассирер.

7) Теоретико-ценностная (баденская) школа. Основными представителями являются В. Виндельбанд и Г. Риккерт.

Неокритические школы были так же и в Англии (С. Ходсон, Р. Адам-

сон, Дж. Хикс), и в Италии (К. Кантони, Ф. Токко, Ф. Фиорентино, Дж. Барцеллони, А. Баифи), и так же во Франции (Ш. Ренувье, О. Гамелин, Л. Брюнсвик).

Существует две основных точки зрения на то, как следует понимать неокантианство: либо как широкое течение, включающее в себя все вышеперечисленные школы и ответвления; либо как совокупность лишь трёх направлений – «физиологического», марбургской школы и баденской школы. Последние открытия и исследования в сфере психологии и физиологии человека, характеризующие успехи естествознания в середине XX века, дали возможность представителям данного направления возродить вопрос о природе и сущности чувственного и рационального познания, о том, возможно или нет создать целостную картину мира, и это, разумеется, тут же повлекло за собой полный пересмотр методологических основ естествознания и последовательную критику материализма. Данная историческая ситуация выдвинула проблемы переоценки сущности метафизики и разработку новой методологии познания «наук о духе» на первый план в мысли и учении неокантианцев.

Прежде всего, критике со стороны неокантианства подверглось учение И. Канта об объективно существующей, но непознаваемой вещи в себе. Представители неокантианства трактовали вещь в себе как предельное понятие опыта. Они надеялись, что такое определение этого понятия уничтожит антиномичность кантовской философии. Одной из первоначальных установок неокантианских мыслителей становится то, что наши представления конституируют предмет познания, а не наоборот. Философия неокантианского толка обосновывала понимание деятельности мышления с позиции трансцендентализма, то есть как полагающей само бытие и культуру.

В начале своего исторического развития неокантианство защищало положение, согласно которому учение И. Канта об априорных формах познания подтверждается последними на тот момент психофизиологическими исследованиями человека, и что на самом деле мир не такой, как мы его восприни-

маем. Но в процессе своего развития, мысль неокантианцев, направленная на критическую рефлексию метафизики, сменила акцент с исследований психофизиологических оснований познавательного процесса на понимание этого процесса, прежде всего, как логико-понятийного конструирования предметов. В русском неокантианстве так же можно выделить подобную тенденцию, но, как отмечал в своём докладе «Русское неокантианство: история и особенности развития» В. Н. Белов: «Русское неокантианство поставило перед собой двойную задачу – сформировать отечественную философскую традицию, основанную на усвоении всего богатства европейской философской мысли, с одной стороны, и осмыслении собственной истории и культуры, с другой, и противостоять в этом процессе формированию отечественной философской традиции попыткам ее извращения». Поэтому, говоря о неокантианстве в русской традиции философии, следует понимать, что это особое ответвление о неокантианства, со своими уникальными логическими построениями и учениями.

1.1. Марбургская школа.

Свое название Марбургская школа получила в честь названия города, в университете которого начал свою философскую деятельность основатель данной школы – Герман Коген (1842 – 1918), впоследствии увлекший своим учением группу единомышленников и последователей. Он изучал филологию, математику и естествознание в Бреслау и Берлине. В 1873 году, под руководством Ф. Ланге, Г. Коген защитил докторскую диссертацию. С 1876 по 1912 гг. Коген был профессором Марбургского университета. Интерес к учению И. Канта возник у мыслителя довольно рано, определив направленность его исследовательской и педагогической деятельности. Ещё в 1871 году он издал работу «Кантова теория опыта», которая впоследствии несколько раз переиздавалась. В 1877 им была выпущена в свет работа под названием

«Кантовское обоснование этики», а в 1889 – «Кантовское обоснование эстетики». В этих трудах все три «Критики...» И.Канта были тщательно проанализированы. Особое внимание в творчестве Г. Когена уделялось философии математики. Например, в 1883 году он опубликовал произведение, которое называлось «Принцип метода бесконечно малых». Так же немецкий философ в начале XX века планировал написать капитальный труд под общим названием «Система философии». В 1902 году он выпустил первый том – «Логика чистого познания», в 1904 году второй том – «Этика чистой воли», а в 1912 третий том – «Эстетика чистого чувства». В дополнение к этому Г. Когеном были написаны и изданы такие книги, как «Иммануил Кант» в 1904 году и «Комментарии к «Критике чистого разума» Иммануила Канта» в 1907 году. В его концепции огромное значение имеет наука, а точнее, математическая физика. Г. Коген считал, что основная роль философии заключается в изучении условий правомерности научных положений. Немецкий мыслитель, придерживаясь основных положений учения Канта, переворачивает позитивистскую логику: основание объективности науки — априори. Науку формирует не хаос чувственных наблюдений, но тот или иной способ унификации фактов в рамках определенных гипотез, законов и теорий. Законы и теории не рождаются из фактов. Мы предпосылаем их фактам. Таким образом, делается вывод: всякая теория априорна. А потому философия должна исследовать, прежде всего, «чистые», априорные элементы научного познания, то есть наиболее важная функция философии — методология науки. Г. Коген полагал, что И. Кант не просто извлек двенадцать категорий из изучения познавательных способностей, но он так же обосновал их, анализируя ньютоновскую систему мира. Философия обязана сохранять свою подлинность без психологистических и позитивистских редуций.

Однако мыслитель не во всём следовал за И. Кантом, отмечая в его учении так же ряд ошибок, которые он постарался избежать. В первую очередь, Г. Коген отказывается от такого фундаментального для кантовской философии

фии понятия, как «вещь в себе», заменяя его принципом самоограничения опыта, который гласит, что мы всегда ищем целое посредством общих законов, но находим лишь частичное. Г. Коген не видит никакой практической пользы в том, чтобы различать чувственность и рассудок. Пространство и время суть формы чувственности. Время — лишь условие множественности феноменов, а пространство — лишь условие их внешней расположенности в определённом отношении друг к другу. Этику и эстетику Г. Коген делает трансцендентальным методом чистого разума, исследующего условия возможности чувства и морального действия. Таким образом, в системе немецкого мыслителя есть три составляющие «общей теории опыта»: логика, этика и эстетика.

Ещё одним ярким представителем данной школы является так же немецкий философ Пауль Наторп (1854 – 1924). Он был учеником и последователем Г. Когена. В 1881 году П. Наторп становится доцентом, а в 1885 – профессором Марбургского университета. Данный мыслитель специализировался по истории философии, теории и методологии познания, в сферу его интересов входили философская психология и педагогика. Среди главных его работ: «Теория познания Декарта. Исследование предыстории критицизма» (1882), «Исследования по истории проблемы познания в древности» (1884), «Этика Демокрита» (1893), «Социальная педагогика» (1898), «Государство Платона и идея социальной педагогики» (1898), «Учение Платона об идеях. Введение в идеализм» (1903), «Логические основы точных наук» (1910), «Кант и Марбургская школа» (1912), «Всеобщая логика» (1914). Во всех своих работах, как в историко-философских, так и в логических, П. Наторп проповедует мысль о том, что только идеализм - единственно правильное понимание окружающего мира. Всякое познания начинается с гносеологического, философского анализа, который понимается мыслителем как процесс постижения целого. П. Наторп считал, что идеализм - это не какое-то застывшее состояние, не какая-то неподвижная абстрактная система, а вечное движение.

Немецкий философ переносит идеализм не только на гносеологию, но и на этику, которая ставится им в зависимость от логики. Логика у него охватывает не только теоретическую философию, но и этику, несмотря на то, что первоначально она имела куда более широкий смысл и трактовалась как учение разума. Кроме того, логика так же обосновывает и все социальные науки.

Подобно своему учителю Г. Когену, П. Наторп считает, что философия не занимается природой вещей, а ее предметная сфера это теория познания. Философия так же не изучает субъективное мышление, то есть познавательную деятельность, развертывающуюся на основе психической деятельности человека. Она изучает его содержания, которые суть все более полные определения объекта. В «Логических основах точных наук» мыслитель пишет о том, что познание синтетично. Анализ как раз заключается в контроле за уже произведенным синтезом. Синтез в свою очередь состоит в постоянной переработке и усовершенствовании системы детерминаций объекта. Реальность не есть неопределенность, которая без своих определений превращается в ничто. Ее нельзя свести и ко всегда временным определениям. Реальное — это процесс определения. Основываясь на словах гётевского Фауста «вначале было дело», П. Наторп рассматривает факт как некий сырьевой материал. Самое важное - это «делаемое», то есть то, что находится в процессе. Бытие, которое так ищет наука, должно разрешаться в становление. По мысли философа, активность мысли состоит в суждении, а значит, в производстве данных, которые не даны: их ищет и находит мысль. В отличие от своего учителя, П. Наторп не ограничивает критическую рефлексию физико-математическим опытом, а включает в нее так же моральный, эстетический и религиозный опыт.

Что касается платоновских идей, то их П. Наторп интерпретирует несколько нетрадиционным образом. Понятие «Идеи» Платона немецкий мыслитель видел не как объект или сверхвещь, как об этом утверждала традиция, начиная с Аристотеля. Идея — регулятив в том смысле, в каком к точке в бес-

конечности направляются пути опыта. Это закон движения науки. Идея есть регулятивный идеал.

Следующим по значимости в Марбургской школе неокантианства выступает философ Эрнст Кассирер (1874—1945), который изучал философию в Марбурге как ученик Г. Когена и П. Наторпа. С 1906-го по 1919 гг. преподает сначала в Берлине, а затем в Гамбурге. В 1933 г. немецкий философ был вынужден уехать из родной страны. Э. Кассирер побывал в нескольких странах: Англии, Швеции, а затем прибыл в США, где получил работу в Иллинойском, а после в Колумбийском университете. Среди его самых известных трудов — «Проблема познания в философии и науке в Новейшее время» (1906—1940), «Личность и космос в философии Возрождения» (1927), «Философия Просвещения» (1932), «Понятие субстанции и понятие функции» (1910), «Философия символических форм» (1929), «К критике теории относительности Эйнштейна» (1921), «Детерминизм и индетерминизм в современной физике» (1937).

Э. Кассирер исследовал динамику связей математики, геометрии, физики и химии, углубившись в изучение истории науки, и пришел к выводу, что проблема поиска общего основания (субстанции) перед ними не стоит. В данных науках ищут скорее закон, отношение или функцию. Аристотель в своей знаменитой работе «Метафизика» говорит о мире вещей и о субстанции, собирающей общие их черты. Его метод привел к множеству стерильных дефиниций, за которыми часто можно встретить смешение общего с сущностным. Прогресс науки, считает Э. Кассирер, заключается в том, что на определенном этапе ученые отказались от поиска сути вещей и мира, решив, что достаточно функциональных связей между объектами и, например, то, что математические функции ментальны по своему происхождению и не связаны напрямую с вещами, вовсе не значит, что они субъективны. Единообразие опытного содержания, определенные связи и ограничения делают наше знание зависимым от духовных актов и вместе с тем объективным. Но немец-

кого философа интересовала не только логика науки. Второй крупной сферой его интересов была культура, которая, по его мнению, основана на символической активности человека.

За пределами чувственного опыта кантовская «вещь в себе» лишается статуса трансцендентного существования. Э. Кассирер в этой связи пишет следующее: «...невозможно уже заблуждаться и принимать предметы физики – массу, силу, атом, эфир – за новые реальности⁷». Реальность, как отмечал ещё Г. Коген, это продукт чистого мышления.

Неокантианец Э. Кассирер, учтя опыт своих предшественников и учителей, которые указывали на отсутствие у И. Канта критики языка, устраняет этот недостаток. Он достраивает и завершает кантовскую критику критикой культуры. Кантовское выражение «я мыслю» сменяется у Э. Кассирера «я мыслю символически», и символ становится, по сути, единственной реальностью, заменяя собой язык в его учении.

Философия, в понимании данного мыслителя, выступает не только как критика познания, но и как критика цивилизации. Наука о развитии исторического знания и о методах исторического исследования представляется Э. Кассиреру символической активностью второго плана, которая заключается в индивидуализации духовного содержания символической активности первоначального этапа. В этом смысле исторические документы как бы поглощают некий смысл, их одушевляющий. Задача исследователя, считает неокантианец, состоит в том, чтобы обнаружить структурные связи индивида с надличностными культурными формами, также не менее важно указать и на специфические черты, делающие событие неповторимым.

Язык, искусство, миф и логика как фундаментальные формы «понимания» это лишь символические формации, типичные формы человеческого способа производства. Призвание философии состоит в том, чтобы освоить эту фундаментальную структуру как органическое целое. Символические

⁷ Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1992. С. 216.

формы не только придают феноменам форму и смысл, как утверждает немецкий мыслитель, но они также организуют опыт. Помещенный между «рецептивной» и «реактивной» системами (последняя из которых есть и у животных), мир символов фундаментальным образом преобразовал жизнь человека, поместив его в иное измерение. Рождение культуры Э. Кассирер связывает с рождением дескриптивного языка. Как «animal symbolicum» (символическое животное) человек выходит за пределы органического мира, устраивая в нём настоящий переворот, но всё же он не может не подчиниться этим новым условиям существования, которые сам и создал. Язык, миф, искусство и религия образуют, так сказать, символическую ткань универсума. Даже незначительное продвижение в области мышления и опытного освоения мира уплотняет и стягивает эти своеобразные сети, из-за чего человеку все сложнее выйти на встречу с подлинным бытием. Э. Кассирер убеждён, что физическая реальность сокращается, а символическая — нарастает. Вместо вещей теперь человека окружают лишь лингвистические формы, художественные образы, мифические символы, религиозные ритуалы, и ничего уже нельзя увидеть иначе, как через эти искусственные опосредования. В практической сфере человек также уже не живет в мире чистых фактов. Как пишут об этом Д. Реале и Д. Антисери: «Страхи и надежды, иллюзии и разочарования, фантазии и сны... И разве не прав был Эпиктет, говоривший, что «не вещи, но фантазии и предрассудки терзают человека»?⁸».

Следуя за И. Кантом, мыслители Марбургской школы пытаются объяснить возможность научного знания, а, главным образом, математического естествознания, и обосновать его общезначимость. В конце XIX века была широко распространена психико-физиологическая интерпретация кантовского трансцендентального субъекта Ф. Ланге. Этот мыслитель утверждал, что тождественности специфической структурной организации трансцендентального субъекта достаточно для обусловливания научной картины мира. Но

⁸ Дж. Реале и Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. Изд. «Пневма», СПб., 2003. С.168.

представителей Марбургской школы не устраивала подобная интерпретация. Мыслители данного направления делают основной упор на само научное знание, которое существует в форме математического естествознания. Что же касается общей главной задачи философии неокантианцев марбургской школы, то вот что пишет о ней кандидат философских наук и доцент НГГУ О. В. Никулина: «Основной вопрос кантовского «теоретического разума», наследуемый марбургской школой неокантианства в качестве главной философской задачи, звучит так: как возможны априорные синтетические суждения? Или: как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание?... Одним словом, *как возможно познание само по себе?*⁹ (кур. Автора)».

Путь решения данной задачи идёт, таким образом, от самого факта научного знания к его объективно-логическим предпосылкам. Аналогичная тенденция имела место уже в трансцендентальной логике И. Канта. Её суть выражал сам трансцендентальный метод немецкого мыслителя. От факта научного знания он шёл к выявлению его логических условий и предпосылок, в роли которых выступали априорные, присущие самой мысли логические основания, которые осуществляли синтез всего многообразия ощущений. И как итог этого синтеза и получалась так называемая картина природы как единственно возможная, то есть сконструированная математическим естествознанием. Поэтому своей задачей И. Кант и ставил осуществление трансцендентальной дедукции этих априорно-логических форм – чистых понятий или категорий. В конце концов, нужно было доказать, что они являются достаточным и необходимым условием математического естествознания и природы вообще. Неокантианцы Марбургской школы считали трансцендентальный метод наиболее сильной стороной ортодоксального кантианства, но в то же время они отдавали себе отчет в том, что не все части данного учения являются чистым выражением этого метода. В первую очередь, это можно

⁹ Никулина О. В. Марбургская школа неокантианства: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Н. Гартман. Вестник Нижневартговского государственного университета. Выпуск № 2. 2008.

увидеть в том, что кантовский трансцендентализм имеет субъективный характер, то есть предпосылки научного знания тесно связаны в его учении с организацией сознания познающего субъекта, а также это прослеживается в метафизическом принципе о реально-объективном существовании «вещей в себе». Мыслители же Марбургской школы стремятся очистить трансцендентальный метод И. Канта от психологического и метафизического моментов, чтобы утвердить его в чисто логической форме. Поэтому они требовали, следуя за Кантом, «трансцендентального» обоснования и оправдания для любого философского положения.

1.2. Баденская школа.

Направление в неокантианстве, названное позднее Баденской (Фрайбургской) школой, сложилось в конце XIX – начале XX века. Своё название школа получила от земли Баден, на территории которой находился Фрайбургский университет, из-за чего её также порой называют Фрайбургской школой. В отличие от марбургцев, представители баденской школы неокантианства утверждают приоритет практического разума и обосновывают трансцендентальную значащую природу ценностей, поэтому центральными в исследованиях фрайбургской школы выступают проблемы аксиологические, культурологические и антропологические.

Баденская школа разработала своеобразную классификацию наук, в основу которой были положены различия по формальному характеру познавательных целей наук или, другими словами, по их методу, а также в рамках данной школы была создана довольно масштабная теория истории и культуры, которая получила широкое распространение в гуманитарной среде и оказало немалое влияние на развитие философии, социологии, психологии, культурологии и историографии XX века. Главными представителями Фрайбургской школы выступают В. Виндельбанд (1848 – 1915) и Г. Риккерт (1863 –

1936).

Во время своего обучения в Иене, Вильгельм Виндельбанд испытал влияние К. Фишера и Г. Лотце. В 1870 г. он защитил кандидатскую диссертацию под названием «Учение о случайности», а в 1873 г. в городе Лейпциге – докторскую диссертацию, посвящённую проблеме достоверности в познании. В 1876 г. В. Виндельбанд становится профессором в Цюрихе, а с 1877 г. – университета во Фрайбурге в Брейсгау на баденской земле. С 1882 по 1903 гг. мыслитель был профессором в Страсбурге, а после наследовал кафедру Куно Фишера в Гайдельберге. Среди основных работ В. Виндельбанда можно отметить: «История новой философии» (1880) в двух томах, где впервые была произведена специфическая для фрайбургского неокантианства интерпретация учения И. Канта; «Прелюдии: философские статьи и речи» (1883); «Очерки учения о негативном суждении» (1884); «История и естествознание» (1894); «О системе категорий» (1900); «О свободе воли» (1904).

Генрих Риккерт был студентом в Берлине, а затем и в Цюрихе, где он слушал лекции Р. Авенариуса, после чего мыслитель попал в Страсбург. В 1888 г. во Фрайбургском университете он, под руководством своего учителя В. Виндельбанда, защитил кандидатскую диссертацию «Учение о дефиниции», а в 1882 г. – докторскую диссертацию «Предмет познания». В скором времени Г. Риккерт также становится профессором во Фрайбургском университете. С 1916 г. он был профессором в Гейдельберге. К основным сочинениям философа относят: «Границы естественно-научного образования понятий» (1892); «О системе ценностей» (1912); «Логика предиката и проблема онтологии» (1930); «Основные проблемы философской методологии, онтологии, антропологии» (1934).

Стоит отметить, что идеи В. Виндельбанда и Г. Риккерта во многом различались, и при этом учение каждого из них ещё и претерпело определённую эволюцию. Например, Г. Риккерт со временем отошёл от неокантианства. Однако, во фрайбургский период в результате сотрудничества этих двух мыс-

лителей сформировалась неокантианская позиция заметно отличавшаяся от марбургской школы. Если представители последней в своих исследованиях опирались на «Критику чистого разума», то фрайбуржцы строили свои концепции исходя из «Критики способности суждения». При этом они интерпретировали данную работу И. Канта не просто как сочинение по эстетике, но как наиболее полное и совершенное изложение всей концепции знаменитого немецкого мыслителя. Философы баденской школы утверждали, что именно эта «Критика...» больше всех повлияла на развитие немецкой философии и литературы. Однако, как и марбургцы, представители фрайбургской школы, прежде всего, пытались критически переосмыслить учение И. Канта. Заканчивая предисловие к своей работе «Прелюдии: философские статьи и речи», В. Виндельбанд пишет: «Понять Канта – значит выйти за его пределы¹⁰». Ещё одно отличие баденской школы от марбургской заключается в том, что в отличие от Г. Когена и остальных, В. Виндельбанд и Г. Риккерт больше ориентировались на комплекс гуманитарно-научных дисциплин, в особенности на науки исторического цикла, а не на математику и естествознание. А потому центральными понятиями баденского неокантианства можно назвать «значимость» (Gelten), заимствованное В. Виндельбандом у его учителя Лотце, а также понятие «ценность». Фрайбургское неокантианство во многом является учением о ценностях, сама философия трактуется как критическое учение о ценностях. Однако, следуя за философами марбургской школы, фрайбуржцы так же отдают должное сциентизму своего времени, высоко оценивая философское значение проблемы научного метода. Как видно из работ В. Виндельбанда и Г. Риккерта, они также исследовали методологические проблемы естествознания и математики, но делали это по большей части лишь ради сравнения и различения методов научных дисциплин соответственно познавательному типу тех или других наук.

1 мая 1894 года В. Виндельбанд при вступлении в должность профес-

¹⁰ В. Виндельбанд. Прелюдии: философские статьи и речи. Москва. 2007. С. 8.

сора Страсбургского университета произнёс речь, в которой заявил, что он выступает против традиционного разделения научных дисциплин на науки о природе и науки о духе, которое основано на различии их предметных областей. По мысли В. Виндельбанда, классифицировать науки нужно в соответствии с методом, а не предметом. У каждой науки существует свой метод и свои специфические познавательные цели, различая которые можно выделить два основных типа наук. К первому относятся те науки, которые занимаются поисками общих законов и, соответственно, в них господствует метод номотетический или основополагающий. Ко второму типу относятся науки, которые описывают особые и специфические, неповторимые события и метод их именуется «идеографическим», то есть фиксирующим индивидуальное, особенное. Данная классификация наук, как утверждает В. Виндельбанд, не может быть понята как разделение на науки о природе и науки о духе, потому как естествознание, например, в зависимости от области исследования и интереса, пользуется то одним, то другим методом: так систематическое естествознание «номотетично», а исторические науки о природе «идеографичны». Оба этих метода равноправны. Однако, В. Виндельбанд не одобряет тенденции наук к поиску общих и всеобщих закономерностей, особо подчёркивая значение индивидуализированного описания, без которого не смогли бы существовать, в частности, все исторические науки. Ведь каждое событие истории уникально и неповторимо, а потому сведение этих событий к общим законам неправомерно огрубляет, упрощает и ликвидирует специфику исторической событийности.

Г. Риккерт, в попытке уточнить и развить методологическое различие, идёт дальше своего учителя, практически оставляя предметные предпосылки классификации наук позади. Он отказывается от термина «науки о духе» из-за его ассоциации с Гегелем, и заменяет его на термин «науки о культуре». Г. Риккерт утверждает, что природа не существует как отдельный и особый предмет для наук или как «хранительница» некоторых общих законов так же,

как и не существует объективно особого предмета истории. Таким образом, оба метода не имеют чисто предметной детерминации, и определяются лишь поворотом исследовательского интереса учёных. Под эти методологические рассуждения Г. Риккерт пытается подвести гносеологическую и общемировоззренческую базу своего учения. В его теории познания можно выделить следующие положения: 1) Опровержение любой возможной концепции отражения, поскольку познание никогда не отражает и не сможет отразить точно бесконечную, неисчерпаемую действительность. Любое познание – это в той или иной степени упрощение, схематизация; 2) Утверждение принципа целесообразного отбора, которому подчиняется познание. В зависимости от интересов, целей и акцентов, действительность «рассекается», видоизменяется, формализуется; 3) Сведение сути познания к мышлению, поскольку оно истинно; 4) Отрицание того факта, что психология может стать той дисциплиной, которая позволит разрешить проблемы теории познания; 5) Концепция предмета строится как «требование», «долженствование», и притом «трансцендентальное долженствование», то есть независимого от всякого бытия; 6) Говоря об истине, мы должны иметь ввиду «значение» (Bedeutung), которое не есть ни акт мышления, ни психическое бытие вообще; 7) Теория познания становится наукой о теоретических ценностях, о смыслах, о том, что существует не в реальной действительности, а логически и в этом своём качестве предшествует всем наукам, их существующему или признаваемому действительному материалу.

Таким образом, гносеология Г. Риккерта перерастает в аксиологию. Сфера теоретического понимается как «мир теоретических ценностей» и противопоставляется реальному. Следовательно, теорию познания немецкого мыслителя трактуют как «критику разума», то есть как науку, которая не занимается самим бытием, но ставит вопрос о смысле. Гносеология обращается не к действительности, а к ценностям, что, в концепции Г. Риккерта, противопоставляет ценности и бытие. Таким образом, существует как бы два цар-

ства – реальность и мир ценностей. Последний не обладает статусом действительного, однако даже более важен и значим для человека, чем мир реального. Г. Риккерт утверждает, что вопрос о противостоянии и единстве этих двух миров с древнейших времён и до наших дней является главной проблемой и загадкой для философии и культуры. Здесь будет уместным отметить, что понятие «природа» философ определяет по-кантовски, то есть используя данное понятие он имеет ввиду логическое понятие природы, бытие вещей поскольку оно определяется общими законами. Таким образом, противоположность природы и культуры выражается через формальную противоположность естественно-научного и исторического методов.

Природа существует сама по себе и не имеет отношения к ценностям, а потому так называемые «ценные части действительности» Г. Риккерт называет благами, чтобы отличать их от самих ценностей. О ценностях же нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но лишь то, что они значимы или незначимы. Культура понимается мыслителем как некая совокупность объектов связанных с общезначимыми ценностями. Таким образом, только исторические дисциплины суть науки о подлинной действительности, тогда как естествознание всегда схематизирует и обобщает, чем искажает и огрубляет неповторимо индивидуальные явления действительного мира.

Важно уточнить здесь, что Г. Риккерт вовсе не считает, что история, как наука, обращается ко всякому индивидуальному факту или событию. Из массы различных объектов историк прежде всего должен уделять внимание тем, которые воплощают в себе культурные ценности или же имеют к ним некое отношение. Очевидно, что в данной ситуации неизбежно возникает проблема объективности историка. Г. Риккерт надеялся преодолеть субъективизм в исторических исследованиях разграничив: 1) субъективную оценку и 2) отношение к ценностям, или объективный процесс обнаружения в самой истории общезначимых или же претендующих на общезначимость ценностей. Итак, в истории как науке тоже имеет место подведение под общие понятия. Однако,

в исторических дисциплинах, в отличие от естествознания, необходимо не утрачивать неповторимую индивидуальность исторических фактов и событий.

Для Г. Риккерта наивысшим проявлением свободы человека является отношение индивида к ценностям. Ведь, таким образом, человек, наряду с реальным миром, миром бытия, созидает мир значимого, должного. Сама личность подтверждает смысл и значение этических ценностей, а сама ценность – суть свобода внутри общества или социальная автономия. Индивид имеет вечное устремление к этой социальной автономии, то есть свободе. А потому, не смотря на возникновение новых сочетаний, социальная свобода остаётся всегда неполной и незавершённой.

2. Отражение неокантианства в русской философии: опыт интерпретации А. И. Введенского.

Нет никаких сомнений, что кантовский критицизм оказал огромное влияние и на развитие русской философской мысли. Вследствие этого, одной из особенностей философской культуры России конца XIX – начала XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианства и неокантианства. Призыв Отто Либмана «Назад к Канту!» был услышан довольно широким кругом русских мыслителей. С формальной стороны интерес к кантианству и неокантианству показывал себя в активизации изданий переводов сочинений самого И. Канта, а также сочинений мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. «Критически-заинтересованное отношение к Канту в «Кризисе западной философии» В.С. Соловьева вылилось в негативно-критическое непонимание кантианской проблематики у Н.Ф. Федорова. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде таких последовательных приверженцев гегельянства, как Б.Н. Чичерин, Н.Г. Дебольский, П.А. Бакунин. Очень многие основоположники кантовского критицизма в значительной мере «осложнили» (по выражению В.В. Зеньковского) философские построения русских неолейбницеанцев (А.А. Козлова, С.А. Аскольдова, Л.М. Лопатина), которые являли собой различные формы русского персонализма¹¹», – так прокомментировал А.И. Абрамов интеграцию кантианского и неокантианского учений в русскую философскую мысль. Немалый интерес к кантовской философии проявило также русское духовно-академическое философствование. Целый ряд русских мыслителей начала XX в., таких как А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, С.И. Гессен,

¹¹ Абрамов А.И., Жучков В.А. Кант: pro et contra. СПб., 2005. С. 759.

Г.Д. Гурвич, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун, историки русской философии прямо и непосредственно относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно выстроить лишь весьма условно и только с определенными оговорками. Необходимо учитывать двойной смысл термина «неокантианство». С одной стороны, неокантианством можно называть философские учения, обращающиеся в XX в. к системе немецкого мыслителя XVIII в. И. Канта. С другой стороны, неокантианством правомерно почитать следование философским принципам одной из основных немецких школ неокантианства (баденской и марбургской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных русских неокантианцев можно считать просто кантианцами, то есть последователями и продолжателями философского учения И. Канта, однако всё же правомернее на наш взгляд именно первая точка зрения. Одним из первых русских неокантианцев и был Александр Иванович Введенский (19.03.1856 – 07.03.1925). А.И. Введенский был философом, психологом, логиком и традиционно считается признанным главой русского академического неокантианства; самый крупный представитель критической философии в России. Родился А.И. Введенский в г. Тамбове в семье коллежского секретаря. Окончив в 1876 г. Тамбовскую гимназию с золотой медалью, поступил на физико-математический факультет Московского университета. В следующем году он перевелся на второй курс физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета, а вскоре перешел на историко-филологический факультет того же университета, сдав экзамены за первый курс. А.И. Введенский был по философии учеником М.И. Владиславлева (1840–1890), который также был первым переводчиком на русский язык «Критики чистого разума» И. Канта. В 1888 г. защитил магистерскую диссертацию под названием «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» на степень магистра философии. После смерти М.И. Владиславлева в 1890 г. А.И. Введенский возглавил кафедру философии в Санкт-Петербургском университете и 10 июня того же года получил звание экстраординарного профес-

сора, в коем он и остался до конца жизни. Мыслитель состоял также профессором Александровской военно-юридической академии, Женского педагогического института, Высших женских историко-литературных и юридических курсов. А.И. Введенский стал одним из инициаторов создания Философского общества, состоявшим при Императорском Санкт-Петербургском университете. В 1897 г. на первом заседании членов-учредителей Общества он был избран его председателем. Оставался А.И. Введенский бессменно на этом посту до 1921 г. В 1923 г., в связи с печально известными событиями, Философское общество при Петроградском университете официально прекратило свою деятельность.

Александр Иванович довольно активно издавал философскую литературу и занимался собственным философским творчеством. Нет никаких сомнений, что в формировании его философского мировоззрения кантианство сыграло решающую роль, правда, в отличие от представителей немецкого неокантианства, А.И. Введенский не сделал упор на какую-то одну из «Критик...», но скорее дополнил и несколько видоизменил всё учение знаменитого немецкого философа. Уже в своей магистерской диссертации ориентация на философское учение И. Канта была зафиксирована в нескольких главах: «Глава II. Принципы критической философии» и «Глава III. О приемах критической философии и ее отношениях к другим наукам». И вот как он отзывался о лозунге, выдвинутом О. Либманом: «На самом же деле рекомендуется не просто возврат к Канту, а усвоение созданных им принципов критицизма с тем, чтобы, очистив их от примесей догматизма, идти еще дальше Канта в развитии чисто-критической философии¹²». Популярные в России начала XX в. баденская и марбургская школы неокантианства на А.И. Введенского не оказали существенного влияния, хотя в вопросе об истолковании состава познания он иногда высказывал некоторое согласие с точкой зрения Г. Когена. В учении о вере как своеобразном источнике познания он во многом солида-

¹² Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам. Вопросы Философии и Психологии. М., 1893. Кн. 18. С. 149.

рен с Д. Юмом (1711–1776). Всю свою теоретическую работу русский философ направлял, прежде всего, на то, чтобы нравственно воспитать читателя. Сложность построения мировоззрения, включающего в себя вопросы о соотношении имманентного и трансцендентного, снимается систематическим и критическим его возведением. Все работы мыслителя, посвященные логике, психологии и истории философии определенно проникнуты философским мышлением, основанным на кантовском критицизме. В.В. Зеньковский называл А. И. Введенского признанным главой русского неокантианства. «Понимание Канта и основ критической гносеологии и критической метафизики очень самостоятельно у Введенского, – но он верный и строго последовательный кантианец в основных положениях¹³», – писал В.В. Зеньковский. Однако, существует и другая версия. Некоторые исследователи причисляют А. И. Введенского скорее к кантианцам, чем к неокантианцам. Например, вот что писал другой исследователь философского творчества А.И. Введенского А.А. Ермичев: - «Свою главную задачу А.И. Введенский разрешает с кантовских позиций. Он не неокантианец, а правоверный кантианец, всецело разделяющий философию своего великого учителя. А.И. Введенский вносит лишь некоторые важные частные уточнения в основоположения Канта¹⁴» Но мы всё же склоняемся скорее к позиции В.В. Зеньковского, а эти вышеуказанные уточнения состоят в следующем. Во-первых, А.И. Введенский предлагал собственное обоснование критицизма, которое именовал «логицизмом», или «русским доказательством невозможности метафизики в виде знания». Во-вторых, в качестве своеобразного постулата, который основан и базируется на морально-обоснованной вере, А.И. Введенский предложил существование чужой одушевленности.

Мощное движение метафизики, характерное для того времени, придало небывалое значение И. Канту «Но значение деятельности А.И. Введенского

¹³ Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Л., 1991. Т. 2. С. 227.

¹⁴ Ермичев А.А., Ненашева С.А., Лихарев И.М. Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 6.

определяется не столько его теоретическими достижениями, сколько местом в процессе обогащения культуры русского общества философскими мотивами, в процессе, так сказать, его философского воспитания¹⁵», – писал А.А. Ермичев. Возражая данному автору, следует отметить, что как раз теоретическими достижениями А. И. Введенский особенно выделяется на фоне русских философов конца XIX века, поскольку этот мыслитель создал уникальную философскую систему, аналогов которой нет ни в западной, ни в отечественной мысли.

2.1. Гносеологические проблемы в философской системе А. И. Введенского.

В своей работе «Новое и лёгкое доказательство философского критицизма» А.И. Введенский разделяет логические законы мышления на естественные и нормативные. Естественные законы «действуют сами собой, независимо от нашего умысла и даже часто вопреки нашему желанию». Нормативными законами русский мыслитель называет законы, «исполнение или неисполнение которых зависит от нашего умысла, который при достаточном числе повторений может сделаться и привычным, обратиться во вторую природу¹⁶». Классифицируя логические законы мышления, А.И. Введенский отмечает, что некоторые из них можно отнести к естественным, а некоторые – к нормативным. К естественным он относит закон тождества и закон исключённого третьего. Все мы знаем, что по закону исключённого третьего предикат относительно субъекта может либо утверждать, либо отрицать что-то, и не может быть ничего третьего. Человеческий разум не в состоянии ни помыслить это третье отношение, ни понять его суть. Отсюда следует, что закон исключённого третьего относится к естественным законам мышления. По за-

¹⁵ Там же. С. 11.

¹⁶ Введенский А.И. Новое и лёгкое доказательство философского критицизма. СПб., 1908. С. 6.

кону тождества в процессе мышления соотнесение понятия с ним самим совершается независимо от воли или желания человека. Следовательно, и закон тождества также относится к естественным законам мышления¹⁷. Закон же достаточного основания русский неокантианец относит к нормативным законам. Не следует соглашаться с мыслью, для которой у человека нет оснований, достаточных для того, чтобы заставить его согласиться с ней. Люди должны приучать себя к привычке соглашаться только с такими суждениями, основания которых известны им. Таким образом, закон достаточного основания является нормативным¹⁸. А вот закон противоречия, по мнению А. И. Введенского, имеет двойственный характер. С одной стороны, он естественный, потому что человеческий разум не в силах представить себе осуществлённое противоречие. С другой стороны, он нормативный: ведь в мышлении человек всегда старается избегать противоречия, так как естественным путём оно не может быть устранимо, из-за чего в сознании индивида возникает так называемый когнитивный диссонанс. Отсюда этот закон является одновременно и естественным, и нормативным¹⁹. Исходя из этой классификации законов мышления, русский мыслитель решает проблему построения метафизического знания на основе законов формальной логики. Он подчёркивает, что первоначально необходимо различить понятия «представление» и «мышление». Даже то, что невозможно представить, возможно помыслить, например, четырёхмерное пространство, душу, Бога, платоновские идеи. В данной ситуации естественный закон представлений не обязательно должен быть естественным законом мышления. Подобный случай наблюдается и с законом противоречия. Составляя естественный закон представлений, он как закон мышления нормативен. Например, человек способен помыслить существование триединого Бога, но не может его представить²⁰. Следовательно, закон противоречия – естественный для наших представлений и нормативный для

¹⁷ Там же. С. 7-8.

¹⁸ Там же. С. 8.

¹⁹ Там же. С. 10.

²⁰ Там же. С. 12.

нашего мышления. С другой стороны, из того, что работа мышления основывается на законе противоречия, А.И. Введенский заключает, что выводы можно делать лишь о наших представлениях. Но подобные выводы бессильны и неуместны в отношении всего, что находится за пределами представлений, то есть в отношении вещей-в-себе, ибо закон противоречия «естественен» только для сферы представлений. Критикуя данное положение, В.В. Зеньковский считает, что делать гносеологические выводы из закона противоречия по меньшей мере поспешно, поскольку, по его мнению, нормативный характер закона противоречия в отношении мышления не отменяет его силу в мышлении. Даже не доходя до закрепления антиномий разума, как это было у И. Канта, В.В. Зеньковский признает, что диалектическое движение мысли через противоречия свидетельствует о том, что мысль проникает, пусть и не достаточно, туда, где кончается сфера наших представлений²¹. В теории познания А.И. Введенского мы можем увидеть специфическую апологию апостериорного познания. Так как, в силу невозможности применять к ним категории формально-логической человеческой мысли, априорным путем вещи-в-себе непознаваемы, то мы должны искать другое, не-априорное познание. Сам факт существования апостериорных элементов в познании свидетельствует о том, что опыт возникает не только из одной деятельности познания, а и еще из чего-то, другими словами, что бытие не ограничивается одной этой деятельностью сознания. Во всяком случае, «апостериорные элементы свидетельствуют о существовании такого бытия,... т.е. о существовании вещей в себе²²». А.И. Введенский пишет следующее: «Что касается потустороннего мира, то о нем можно судить только в той мере, в какой он свидетельствует о себе апостериорными элементами опыта, т.е. познание его должно быть чисто апостериорным²³». Ведь ограничение познания сверхчувственного мира границами «прикосновения» к нему в непосредственном опыте есть, по сути,

²¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 2. С. 253.

²² Введенский А.И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии: магистерская диссертация. СПб, 1888. С. 76.

²³ Там же. С. 78.

утверждение познаваемости самого сверхчувственного бытия. Поэтому можно отметить, что А.И. Введенский допускает три вида постижения: 1) несомненное знание, которое зиждется на основе априорных элементов; 2) апостериорное знание; 3) постижение в виде веры. Несомненное знание – это вершина данной «пирамиды», и у нее есть фундамент в виде апостериорного знания и постижения в виде веры. И философия не должна отбрасывать эти данные. Если познание вещей в себе окончательно невозможно, хоть апостериорные элементы и несут с собой знание, только не рационализируемое, все же И. Кант открыл для веры очень широкую область, ограничив знание²⁴. Русский неокантианец, разрабатывая свою теорию знания, постоянно делал попытки найти различия между логикой и психологией. Здесь следует отметить ценность этих исследований, ведь в то время и психология, и логика в России не имели должного развития, а потому во многих работах встречалось необоснованное смешение этих двух наук. А.И. Введенский в своём произведении «Логика как часть теории познания» даже выделил эту проблематику в отдельную главу, назвав её «Задачи логики и её отличия от психологии». Он полагал, что хотя и логика, и психология исследуют мышление, но логика не основывается на психологии и не является психологией мышления. Наоборот, психология, по мнению неокантианца, должна подчиняться законам логики, как и все остальные науки. Различие логики и психологии по отношению к мышлению заключается в следующем. Психология изучает мышление «безоценочным образом, т.е. она оставляет в стороне все вопросы о правильности и ошибочности мышления, а вместо этого рассматривает, из каких неразложимых дальше и несводимых друг к другу элементов душевной жизни слагаются переживания или процессы явлений мышления²⁵». Логика же подчёркивает, что в мышлении имеет место «только правильность и ошибочность, независимо от того, каков состав душевных переживаний в том и другом случае и какова связь этих переживаний с другими явлениями душевной

²⁴ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. СПб., 1917. С. 6.

²⁵ Там же. С. 6.

жизни²⁶». Вследствие этого логика изучает, например, методы проверки различных суждений, правильность или неправильность соединения посылок с выводом в умозаключении, ошибки, встречающиеся при построении умозаключений, и тому подобное. Переживание суждений, душевные явления, которые при этом происходят, их влияние на человеческое поведение – всё это включается, по мнению мыслителя, в область изучения психологии. От смешения логики и психологии, по мнению А.И. Введенского, проигрывают обе науки, что приводит к тому, что психология мышления остаётся в крайне неразработанном виде и к тому же душевные переживания невольно представляются нам происходящими по одной из выведенных логикой схем, хотя на самом деле это не так. Попытка обосновать законы логики на психологии приводит к неразберихе во взглядах на эти законы. А.И. Введенский полагает, что следствием подобного смешения является подмена знания верой. С психологической точки зрения, по его мнению, вера и знание ничем не отличаются друг от друга; их можно определить как «переживание уверенности в истинности некоторых наших мыслей²⁷». Но с логической точки зрения это совершенно разные категории. Знание можно доказать с помощью законов логики, вера же не требует никаких доказательств. Данный подход в понимании соотношения логики и психологии даёт возможность русскому неокантианцу выявить связь логики и философии. Рассуждая об определении философии, мыслитель исходной предпосылкой выдвигает мнение о том, что философия представляет собой систему мировоззрения. Под мировоззрением А.И. Введенский понимает «совокупность ответов на все вопросы, возбуждаемые вопросом о смысле существования человека²⁸». Мировоззрение может быть сформировано случайно, а не систематически, например, под влиянием определённой жизненной ситуации, на основании традиций и обычаев, либо мировоззрение формируется строго систематически, основываясь на крити-

²⁶ Там же. С. 6.

²⁷ Там же. С. 13.

²⁸ Там же. С. 22.

ческом анализе различных идей. Мироззрение, основанием которого является научный анализ, является, как считает А.И. Введенский, целью любой концепции в истории философии. Поэтому в общем виде можно определить философию как «систему научно разработанного мироззрения²⁹». Основой подобного типа мироззрения, с точки зрения русского неокантианца, является гносеология, которая составляет важнейший и основной раздел философии. Для доказательства данного тезиса мыслитель приводит теоретический и исторический аргументы. Первый аргумент заключается в следующем. Формирование мироззрения связано с сомнениями, выбором между познанием, основанным на анализе, или верой. Например, к подобным вопросам относятся поиски, связанные с Богом, душой, свободой. Если попытаться исключить их, то тогда не получится цельного мироззрения. Таким образом, возникает проблема: можно ли ввести в состав «научно разработанного» мироззрения знания о таких вещах и предметах, которые недоступны какому-либо опыту? Ведь любое утверждение о подобных вещах будет одинаково непроверяемо и одинаково недоказуемо. Стало быть, любое мнение о них может существовать только в виде веры. Но именно в таком виде они и должны входить в состав научно разработанного мироззрения, так как, по мнению А.И. Введенского, мироззрение обязательно должно быть цельным. Это подчёркивает важность теории познания, которая занимается непосредственно изучением тех условий, благодаря которым «существует бесспорно признаваемое знание (математика и естественные науки), дабы посредством выяснения этих условий установить, до каких пределов может простирается наше знание, так что, перейдя эти границы, мы попадаем в область, в которой возможны лишь одинаково недоказуемые и одинаково непроверяемые мнения, т.е. вера, а не знание³⁰». В этом, по мнению философа, заключается теоретическое доказательство значимости гносеологии в философии. Исторический аргумент доказательства того, что теория познания является централь-

²⁹ Там же. С. 23.

³⁰ Там же. С. 25.

ным разделом философии, можно сформулировать следующим образом. В VI – V вв. до н.э. философия не занималась проблемами познания, вследствие чего в Древней Греции возникла так называемая школа софистов, которые утверждали, что любое мнение можно как доказать, так и опровергнуть. Отсюда пошло мнение о том, что искусство посредством речи доводить своих слушателей до согласия с любым своим мнением, то есть риторика, есть главный раздел философии. Отвечая на это Сократ, а затем Платон и Аристотель сосредоточились на изучении самого знания, сделав его центральной темой философии. Если у софистов, в силу того, что критерием истинности знания выступала его полезность в какой-либо ситуации, знание было относительным, то у Платона знание абсолютно и неизменно. В сущности, истина совпадает с эйдосом, а процесс познания сводится к восхождению к платоновской идее. Аристотель же сводил знание к формальной логике и её законам, основоположником которых он, собственно, и являлся. Именно такой подход заложил фундамент небывалого расцвета философии. Недаром этот период называют классическим этапом в развитии античности. В Новое время происходит дальнейшее развитие гносеологических идей, что даёт возможность философии выйти на качественно новый уровень развития после переворота, произведённого в XVII в. Р. Декартом и Ф. Бэконом. В античности знание было антропологично, оно постоянно коррелировалось с потребностями человека. В новое время знание стало безотносительным к человеку, оно воспринимается как ценное само по себе. Гносеология получает новый импульс развития в XVIII – XIX вв. в философии И. Канта, который обосновывает критическое направление в теории познания. Таково содержание исторического аргумента, который приводит А.И. Введенский в доказательство мнения о том, что теория познания является центральным разделом философии. Далее, мыслитель даёт следующее определение философии вообще: «Философия есть теория познания с присоединением связанной с ней и основанной на почве добытых ей выводов системы научно разработанного

ния³¹». Основной вопрос теории познания, по мнению философа, заключается в том, что «возможно ли знание трансцендентных предметов или же всякое мнение о них должно оставаться навсегда лишь верой, хотя бы даже и непроверяемой, но недоказуемой?»³². Если же попытаться сделать этот вопрос ещё более общим и учесть тот факт, что изучением трансцендентных предметов занимается метафизика, то вопрос ставится следующим образом: «возможна ли метафизика в виде знания, или же те самые условия, которые дали бы нам право считать вообще возможным какое бы то ни было знание сверх простой установки данных опыта (например, «мне больно», «я вижу то-то»), они-то навсегда лишают нас надежды на метафизическое знание?»³³. Основываясь на вышесказанном, можно определить следующие проблемы метафизики: 1) тождество вещи-в-себе (истинное, ноуменальное бытие) и данных опыта (кажущееся, феноменальное бытие); 2) сходство и различие между вещью-в-себе (истинным, ноуменальным бытием) и данными опыта (кажущимся, феноменальным бытием); 3) входят ли в состав истинного бытия трансцендентные предметы, или же нет никаких трансцендентных предметов, а всякое бытие имманентно, хотя бы и воспринималось нами не вполне в том самом виде, как оно существует в действительности, а в кажущемся (феноменальном) бытии³⁴? Здесь возникает следующий вопрос: а как в системе А.И. Введенского соотносятся в таком случае метафизика и гносеология?

Теория познания, а вместе с ней и логика, на начальном этапе обязаны отличать понятия «метафизического» и «трансцендентного». Безусловно, всё отличать понятия «метафизического» и «трансцендентного». Безусловно, в таком случае всё трансцендентное окажется метафизическим, но будет ли всё метафизическое трансцендентным? Гносеология, по мнению А. И. Введенского, должна исходить из того факта, что знание существует: примером этому служат математика и естественные науки. Тут следует отметить, что под

³¹ Там же. С. 27.

³² Там же. С. 29.

³³ Там же. С. 30.

³⁴ Там же С. 32.

естественными науками философ понимает не только астрономию, механику, физику, химию и биологию, но и психологию, историю, лингвистику и тому подобное, другими словами, всякое изучение данных опыта, производимое независимо от того, считаются ли они истинным или кажущимся бытием. Гносеология, согласно воззрениям мыслителя, «должна взять фактически существующее бесспорное знание и именно его рассматривать с целью выяснить условия, делающие его возможным, а после этого выяснить, что может и что не может подходить под эти условия, т.е. что может, а что никогда не может стать знанием³⁵». Далее А.И. Введенский пишет, что если же теория познания «станет строить понятие (или идеал) знания сама из себя, без рассмотрения фактически существующего знания, то она не будет застрахована ни от произвольных, а поэтому зачастую ложных предпосылок, касающихся понятия (или идеала) знания, ни от превращения в теорию о такой выдумке, которая вполне произвольно названа знанием³⁶». А.И. Введенский отмечает, что у термина «метафизика» существует два значения в историческом контексте. Вплоть до XVIII в. гносеология настолько тесно сливалась с метафизикой, что не было особой необходимости называть их разными терминами. И лишь в XIX в., после исследований И. Канта, в философии стали строго различать эти две области: теорию познания стали обозначать термином «гносеология» (правда, в западной философии больше принят термин «эпистемология»), а под термином «метафизика» начали понимать учение об истинном бытии. Эта оговорка, по мнению А.И. Введенского, очень важна, потому что при изучении любого философского произведения необходимо понимать в каком значении был употреблён термин «метафизика». Русский мыслитель приводит следующий пример. В работе И. Канта «Критика чистого разума» доказывается невозможность метафизики в виде науки или знания. Но спустя два года в И. Кант пишет работу под названием «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, возможной в виде знания». На первый взгляд, здесь явное

³⁵ Там же. С. 36.

³⁶ Там же С. 37.

противоречие. Но, как справедливо отмечает А.И. Введенский, «в первом случае под метафизикой Кант подразумевает учение об истинном бытии, а во втором – теорию познания, какового термина ещё не было во времена И. Канта³⁷». Именно поэтому, по мнению русского неокантианца, важно точно знать историю термина «метафизика» и чётко понимать его значения. В этой связи возникает следующий вопрос: а возможна ли метафизика в виде знания? Или она возможна лишь в виде веры? Прежде чем давать ответ на этот вопрос, философ подчёркивает значимость данной проблемы. Ведь с помощью этого ответа можно провести границу между верой и знанием, что очень существенно, ведь, по мнению А. И. Введенского, у них совершенно разные нравственные права. Человек не имеет никакого морального права принуждать другого человека к исполнению требований, приписываемых верой первого, потому что, как пишет сам А. И. Введенский, «как бы ни была тверда моя вера, я не имею ни малейшего нравственного права принуждать других людей к исполнению требований, предписываемых моей верой; во имя веры нравственно позволительно обращаться с каким-либо требованиями только к тем, кто и сам исповедует мою веру³⁸». Но зато, как отмечает неокантианец далее, «нет ровно ничего безнравственного, если во имя требований, предъявляемых знанием, принуждают принимать различные меры против эпидемической болезни и тех, кто сам совершенно не понимает необходимости этих мер³⁹». Поэтому решение вопроса о возможности метафизики в виде знания нравственно необходимо для современной науки. А.И. Введенский решает основной вопрос гносеологии в духе кантовского учения, полагая, что метафизика в виде знания невозможна, она возможна только в виде веры, непроверяемой, но одновременно и недоказуемой. Метафизика стремится узнать само истинное бытие, гносеология же рассматривает возможность познания истинного бытия, а не бытие как таковое. Исходя из этого, становится понят-

³⁷ Там же. С. 37.

³⁸ Там же. С. 38.

³⁹ Там же. С. 38.

на важность логики как части гносеологии, ведь именно логика является наукой о законах правильного мышления, без которой не может существовать теория познания, а, следовательно, и философия.

2.2. Религиозно-психологические основания веры в Бога в учении

А. И. Введенского.

Не следует забывать, что, как и многие русские философы до него, профессор А. И. Введенский был всё же религиозным философом, что, разумеется, сказалось и на его системе философии. Как было отмечено ранее, вопросы существования Бога, души, свободы воли человека и загробного мира являются очень важными, по мнению философа, в построении целостного мировоззрения или философской системы. А потому важно отметить и отношение самого мыслителя к данным вопросам.

Вера вообще является центральной категорией в учении А.И. Введенского. В отношении к знанию русский неокантианец выделял 4 вида веры: 1) слепая; 2) наивная; 3) суетная; 4) сознательная, не говоря ничего собственно о вере религиозной⁴⁰. Но понятие веры в сознании большинства людей чаще всего ассоциируется с верой в Абсолют, Бога. Анализу соотношения атеизма и веры в Бога А.И. Введенский посвятил свою работу под названием «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом», впервые озвученную на заседании Петроградского философского общества в марте 1922 года. Написание данной работы было обусловлено прежде всего политической обстановкой в России того времени, когда шла активная пропаганда атеизма и он провозглашался своими сторонниками единственно верной доктриной. При этом в широких кругах также считалось, что для достижения научности мировоззрения необходимо отказаться от веры в Бога. Профессор А.И. Введенский чётко обозначает свою позицию, заявляя, что «как бы широко не распростра-

⁴⁰Введенский А.И. Философские очерки. Прага, 1924. С. 157-158.

нялись научные знания, и как бы не напрягал атеизм свои силы, вера в Бога никогда не исчезнет⁴¹». Во-первых, как утверждает мыслитель, атеизм появился отнюдь не в XX веке. Он возник ещё в V в. до н.э. в Древней Греции вместе со школой софистов, чьи представители в основном проповедовали атеизм. И с тех пор данная позиция по отношению к вопросу о существовании Бога не исчезала, её влияние либо усиливалось, либо ослабевало. А вера в Бога на протяжении этого длительного периода продолжала существовать не зависимо от того, насколько популярным был атеизм в широких массах. Во-вторых, наука не поможет атеизму доказать, что Бога нет, потому что и то, что Бог существует, и то, что Бог не существует, является положениями веры, причём веры неопровержимой, нисколько не противоречащей ни логике, ни фактам. Ни одну из этих точек зрения нельзя сделать доказанным знанием. Следовательно, как отмечает неокантианец, «атеизм тоже есть вера, как и допущение существования Бога, именно – вера в несуществование Бога⁴²». А потому неправомерно говорить о том, что мировоззрение станет научным, если человек отречётся от веры в Бога. Более того, мировоззрение может оказаться одинаково научным и в случае веры в существование Бога, и в случае веры в атеизм, потому что в обоих случаях мы имеем дело с верой, которую нельзя обратить в рациональное знание, поэтому на науку здесь ссылаться недопустимо. Философ соглашается с атеистами в том, что нельзя доказать существование Бога. Но для него это вовсе не значит, что Его нет. Данный факт лишь в очередной раз подчёркивает ограниченные познавательные способности человека, о чём в своё время писал ещё И. Кант, и не более того. А потому чтобы сделать атеизм научной доктриной, следует научным путём доказать, что Бога не существует. А.И. Введенский полагает, что таких доказательств просто не может существовать и их чаще всего подменяют какими-либо приёмами. К примеру, откровенными нападками на тех, кто открыто исповедует существование Бога или на самих основателей религий (Христос,

⁴¹ Введенский А.И. Философские очерки. Прага, 1924. С. 217 – 218.

⁴² Там же. С. 218.

Мухаммед, Будда, Моисей). Но ведь подобный способ не является научным доказательством того, что Бога нет. Хотя существуют и более серьёзные доводы в защиту атеизма, но это лишь на первый взгляд. Одним из них является объяснение существования веры в Бога как результата невежества в естественных науках и животного страха, который внушали ещё первобытному человеку явления природы. Древний человек не мог объяснить естественно-научным путём гром, грозу, ураган или землетрясение, а потому рассматривал их как проявление сил божественных существ. И так в его сознании возникает мысль о существовании некоего Высшего Существа, которую потом всяческим образом, а, по мнению атеистов, иногда даже и обманным путём, поддерживает духовенство или жречество. И, поскольку современное естествознание уже может объяснить все эти явления природы, то идея Бога оказывается ненужной. На подобные рассуждения А.И. Введенский отвечает следующим образом, что «научная ценность мысли зависит вовсе не от способа её возникновения, а исключительно от её доказанности или недоказанности⁴³». Следовательно, вопрос о существовании Бога должен быть решаем независимо от способа первоначального возникновения мысли о Нём, что значит, нужно привести такие факты, которые делали бы невозможным допущение о существовании Бога. Атеизм пытается объяснить все явления, происходящие в мире, одними лишь законами природы, без обращения к Божественному началу. Мыслитель же отмечает, что одними законами природы нельзя объяснить, как минимум две вещи. Во-первых, существования самого этого мира. Ведь законы природы уже предполагают наличие мира, а потому они могут действовать лишь в уже реально существующем мире. Пользоваться законами природы для объяснения или доказательства каких-либо явлений возможно только там, где сам мир уже существует. Однако не представляется возможным объяснять ими само существование мира, поэтому нам приходится просто допускать его. Во-вторых, само существование законов природы. С

⁴³ Там же. С. 220.

точки зрения формальной логики, нельзя объяснять явление самим же этим явлением, иначе получится замкнутый «порочный» круг. Следовательно, нельзя объяснять существование законов природы самими же законами природы. Конечно, можно рассматривать одни законы природы в качестве производных или частных случаев других, но сами основные законы невозможно объяснить посредством их самих. Таким образом, А.И. Введенский заключает, что и то, и другое невозможно объяснить одними лишь законами природы; тогда «нам ничто не препятствует рассматривать мир или природу как созданную Богом, как объяснимую творчеством Бога, а законы природы, как те способы, которыми Бог непрерывно управляет созданным им миром или природой⁴⁴». Мыслитель в качестве примера приводит закон Ньютона, которые вполне может быть понят, как один из тех способов, каким Бог управляет всеми созданными им материальными частицами. Поэтому вполне можно утверждать, что это сам Бог постоянно сближает навстречу друг другу пару материальных частиц. Точно также обстоит дело и со всеми остальными законами природы. Атеисты утверждают, что любое явление природы совершается исключительно по её законам и правилам. Следовательно, заключает неокантианец, в мире всё без исключения совершается по воле Бога. Хотя А.И. Введенский делает здесь некоторую оговорку, отмечая, что в его задачу не входит «убедить верить в Бога или в атеизм»; он просто хочет «только взвесить, как бы вычислить дальнейшую судьбу веры в Бога⁴⁵». Таким образом, по мнению мыслителя, атеизм, ссылаясь на возможность объяснения любого явления при помощи законов природы, не отрицает возможности веры в Бога, стоит лишь нам допустить то объяснение существования мира и законов природы, что приведены выше. Здесь же А.И. Введенский ссылается и на английского философа XVIII в. Д. Беркли, который полагал, что законы природы есть «рычаги», при помощи которых Бог управляет миром, а потому действия законов природы – это действия самого Бога. Бог может отступить

⁴⁴ Там же. С. 222.

⁴⁵ Там же. С. 223.

от своих «традиционных» способов деятельности в мире и тогда может произойти явление, не объяснимое одними лишь законами природы, чудо. Подлинные чудеса не есть вещи невозможные, как полагают все атеисты. В сущности своей, они есть то же самое, что и так называемые естественные явления, потому что в обоих случаях мы имеем дело с действиями Бога в мире. Разница между ними, как полагает А.И. Введенский, не качественная, а скорее количественная: естественные явления мы видим каждый день, а подлинное чудо – это явление, которое Бог создаёт однократно, только при некоторых исключительных обстоятельствах⁴⁶. Из всего вышеизложенного следует вывод, что атеизм не может привести такие факты, которые исключали бы возможность существования Бога, а потому атеизм остаётся настолько же недоказуемым, как и допущение существования Бога. Сделав такой вывод, неокантианец переходит к рассмотрению причин, которые постоянно поддерживают веру в Бога, хотя его существование и недоказуемо. Для этого А.И. Введенский переносит свои рассуждения из области гносеологии в область религиозной психологии.

Причины, которые постоянно поддерживают веру в Бога, по мнению мыслителя, довольно разнообразны, но они все имеют разное значение. Например, многие верят в Бога в силу подражания другим людям, из уважения к своим верующим родителям, из-за желания сохранить духовную связь со своей национальностью, просто из-за воспитания и по привычке. Но все это причины из разряда тех, что сегодня действуют, а завтра – нет, а потому они не могут пролить свет на поставленный вопрос. Но есть и другие, более фундаментальные причины. Одной из таких причин является то, что некоторые люди чувствуют и ощущают Бога непосредственно, без всяких доводов, рассуждений и аргументаций. Чаще всего подобное чувство охватывает людей во время молитвы, особенно при богослужении в храме. К числу таких людей русский мыслитель относит святых и религиозных подвижников. При-

⁴⁶ Там же. С. 224.

чём он подчёркивает существенную разницу между чувством Бога и благоговением. Благоговение сопровождается ощущением Бога рядом с собой или внутри себя, но не совпадает с Ним. Благоговение также может проявляться и без ощущения Бога, благоговеть можно и перед людьми, и перед произведениями искусства. Чувство Бога отличается от благоговения «хотя бы тем, что при его переживании всегда испытывается большее или меньшее наслаждение, которое тем сильнее, чем сильнее в нас ощущение Бога⁴⁷». И те, кто по-настоящему переживал это чувство, считают это наслаждение высшим благом для человека (Филон Александрийский, Плотин). А. И. Введенский во многом опирался на материалы, взятые им из работы американского философа и психолога религии У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». При переживании ощущения Бога, Он ощущается прямо, непосредственно, подобно тому, как чувствуется цвет или звук. Бог составляет не логический вывод данного ощущения, а именно то, что составляет само ощущение. Переживаемое человеческим индивидом чувство Бога даёт ему, по мнению мыслителя, твёрдую уверенность в Его существовании, которая не нуждается ни в каких доказательствах. Можно спорить о том, где и как находится Бог, но когда человек Его ощущает, то для него где-то и как-то Он существует. Таких людей не смущает тот факт, что ощущение Бога встречается далеко не у всех. Они аргументируют это тем, что также не все обладают полным набором физических чувств, например, зрением или слухом. Так же обстоит дело и с чувством Бога. Одни могут быть лишены его от рождения, у других оно может быть недоразвитым, у третьих оно может просто омертветь за ненужностью. Уверенность людей, по-настоящему ощущающих присутствие в своей жизни Бога, в Его существовании настолько сильна, что часто человек считает её достоверным знанием. По мнению А. И. Введенского, эти люди заблуждаются, так как вопрос о бытии Бога является, только предметом веры и никогда не сможет стать знанием. Даже если привести вполне удовлетвори-

⁴⁷ Там же. С, 226.

тельное доказательство того, что Бог нет, такие люди, по мнению русского неокантианца, всё равно будут верить в Него, заявляя, что есть скрытый изъян в этом доказательстве, просто они не могут обнаружить его. Мыслитель называет таких людей интуитивно-верующими, потому что их вера основана на интуиции или на прямом созерцании того, во что они веруют⁴⁸. Обращаясь к работе У. Джемса «Многообразие религиозного опыта», А. И. Введенский понимает, что группа таких людей не так малочисленна, как это может показаться изначально при поверхностном взгляде.

Ещё одной причиной, поддерживающей сохранение веры в Бога, является «чуткая совесть⁴⁹». Данная причина может действовать и в соединении с только что описанной причиной, и сама по себе. Тех людей, кто верит в Бога под влиянием только лишь чуткой совести, А.И. Введенский называет морально-верующими⁵⁰. Совесть запрещает рассматривать другого человека как средство для достижения цели, не позволяет убивать ради выгоды, требует уважения к человеческой личности. Если субъект отрицает существование Бога, то он, как полагает философ, должен также отрицать и существование бессмертной души, что делает человека просто самым умным представителем животного мира, но не более того. А если это так, то нет ни малейших нравственных оснований относиться к людям иначе, чем к животным. Поэтому в данной ситуации с нравственной точки зрения относительно людей всё позволено. Если принять такое допущение, А. И. Введенский полагает, что тогда позволительно «всякого человека эксплуатировать с такой же бесцеремонностью, как и любое животное; позволительно усыпить его на смерть, когда он слишком стар или безнадежно болен; позволительно даже употреблять в пищу его мясо⁵¹». Но чуткая совесть, по словам неокантианца, восстаёт против приравнивания человека к животному. А потому она не принимает и атеизм с его отрицанием бессмертия души. Само собой разумеется,

⁴⁸ Там же. С. 230.

⁴⁹ Там же. С. 231.

⁵⁰ Там же. С. 231.

⁵¹ Там же. С. 232.

что это вовсе не означает, что атеист обязательно должен относиться к людям, как к животным. Более того, он может считать человека чем-то священным по сравнению с животным и уважать человеческую личность как наивысшую ценность. Но это будет столь грубой непоследовательностью в мировоззрении человека с чуткой совестью, что атеизм для него может быть только временным. Ведь чуткая совесть, как пишет профессор А. И. Введенский, не только даёт нам возможность правильно распознавать добро и зло в наших поступках, но ещё и помогает чувствовать всякую непоследовательность в наших мыслях и рассуждениях. Поэтому, как наивно полагает А. И. Введенский, люди с чуткой совестью могут увлечься атеизмом лишь на некоторое время, впоследствии же они всегда приходят к вере в Бога. Вот что пишет об этом сам мыслитель: «атеистами на всю жизнь могут оставаться либо те, кто легко переносит в своём мирозерцании всякую непоследовательность и всякую нелогичность, либо те, кто в человеке не ценит человека, а относится к людям с таким же презрением, как к животным⁵²». Поэтому вера в Бога будет существовать, пока есть люди с чуткой совестью, даже если исчезнут все интуитивно-верующие люди.

Третью группу верующих философ именуется «эстетически верующими», потому как третья причина, поддерживающая веру в Бога, связана с эстетическими потребностями. Эта причина также может действовать отдельно от двух других, а может и объединяться с ними в совокупности. Дело в том, что та картина мира, которую видят верующие в Бога, гораздо привлекательнее с эстетической точки зрения. Она красивее, отличается большей ценностью и завершённостью, наполнена стремлениями к идеалам, и гораздо более одухотворённая, чем картина, создаваемая атеизмом. В атеистическом мировоззрении всё мертво, бездушно и пусто. Вселенная, по мнению неокантианского мыслителя, превращается у атеистов в бездушную машину, у которой нет ни создавшего её мастера, ни управляющего ею машиниста, ни смысла

⁵² Там же. С. 233.

существования. Сам человек в таком случае не имеет никакого духовного начала, а вся его душевная жизнь, чувства и переживания должны объясняться как временное порождение чисто телесных процессов. И с эстетической точки зрения, мир атеистов не идёт ни в какое сравнение с тем мирозерцанием, согласно которому Вселенная состоит не только из чувственного мира, но ещё и из сверхчувственного, где пребывает Бог, Ангелы и куда направляются человеческие души, освободившиеся от их соединения с телом. В такой картине мира Бог не только объясняет сам факт существования действительности и физической реальности, но и ещё является тем машинистом, который всем управляет. Здесь всё живёт, здесь всё одухотворено, у всего есть свой смысл, положенный Божественной задумкой и заботой о сущем. У атеистического же мирозерцания философ находит «только одно достоинство – необычайная простота, но нет ни красоты, ни цельности, ни закруглённости⁵³». В людях, как отмечает мыслитель, наблюдается склонность из двух одинаково допустимых точек зрения отдавать предпочтение той, которая наиболее удовлетворяет их эстетические потребности. Поэтому в подавляющем большинстве случаев человек, стремящийся к прекрасному и возвышенному, отдаст предпочтение вере в Бога, нежели вере в атеизм. Для этого просто необходимо понимать, что атеизм недоказуем, он не требуется наукой, и последняя оставляет вопрос о существовании Бога открытым и предоставляет полную свободу выбора между верой в Бога и верой в атеизм.

Таковы три психологические причины, которые, по мнению А. И. Введенского, поддерживают веру в Бога. Как пишет сам мыслитель, они «постоянно поддерживают веру в Бога так, что она сохранится навсегда, как бы ни распространялись научные знания в широких массах и как бы ни напрягал атеизм свои силы в борьбе с этой верой⁵⁴». Здесь так же будет уместным отметить ещё один факт: профессор А.И. Введенский считает, что для веры в Бога «усиление атеистической пропаганды не только не опасно, но даже

⁵³ Там же. 234.

⁵⁴ Там же. С. 234-235.

очень полезно⁵⁵». Его польза, как полагает русский неокантианец, состоит в том, что атеизм своими нападками на духовенство заставляет его пристальнее следить за своими идеалами и поступками, а верующих – внимательнее выбирать себе духовных наставников. Также, атеистическая пропаганда всегда сопровождается повышением интереса к религиозным вопросам. Атеизм, по мнению философа, будет существовать всегда наряду с религией, то ослабевая, то усиливая своё влияние в обществе. Причину распространения воинствующего атеизма в России после революции мыслитель видит в популярности марксизма. Русский философ считает, что у К. Маркса не было никакой логической необходимости делать одной из предпосылок своего учения атеизм; это было сделано скорее из-за чисто психологических причин, связанных с биографией самого К. Маркса. Поэтому тот, кто усваивает марксизм в полноте его учения, непременно должен стать атеистом. Но если предпринять попытку освободить марксизм от атеистической предпосылки, то его сторонниками могут стать как атеисты, так и верующие. И тогда, утверждает А. И. Введенский, воинствующий атеизм, осознав свою неудачу в борьбе с верой в Бога, снова превратится в мирное философское течение. Таковы, основанные на критицизме, рассуждения главы русского неокантианства о вере в Бога и бессмертие души.

⁵⁵ Там же. С. 235.

3. И. И. Лапшин и проблемы развития русского неокантианства.

Лапшин Иван Иванович (1870-1952) - русский философ, психолог, ученик и последователь А. И. Введенского. Учился на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета, по окончании которого был командирован за границу. Работал некоторое время в Британском музее, специализировался по кантианству в английской философии. В 1897 И. И. Лапшин становится приват-доцентом, а в 1913 - экстраординарным профессором Петербургского университета. Также преподавал логику в Александровском лицее. В 1906, минуя степень магистра, защитил докторскую диссертацию под названием "Законы мышления и формы познания".

В 1922, как и многие другие русские философы, был выслан из России, после чего стал профессором Русского юридического факультета в Праге. В числе его работ: "Законы мышления и формы познания" (1906); "Проблема "чужого я" в новейшей философии" (1910); "Гносеологические исследования. Вып. 1. Логика отношений и силлогизм" (1917); "Философия изобретения и изобретение в философии" (тт. 1-2, 1922); "Художественное творчество" (1922); "Философские взгляды Радищева" (1922); "Эстетика Достоевского" (1923); "Феноменология" (1937) и другие.

Обосновывая систему абсолютного имманентизма, И. И. Лапшин принимает решение полного отречения от метафизики, стесняющей своими догматами свободу мысли. Обладая обширной эрудицией, русский мыслитель в своих работах систематично разобрал основные метафизические построения западной и российской философий, показав, что во всех них речь идет о "проблематических объектах мысли". Метафизический дуализм "вещей в себе" и "познающего субъекта" И. И. Лапшин называет "фальшивым", "фикцией", утверждая, что за ним стоит "мышление в несобственном смысле слова". Гармония духа, которая, по мнению философа, является главной целью кри-

тической философии, недостижима на почве метафизики. Познаваемы лишь те предметы, которые обладают чувственным содержанием, будучи оформлены временем, пространством и другими категориями, другими словами, даны в опыте. За "вещь в себе", как полагает И. И. Лапшин, принимают неисчерпаемость явлений. Именно это и призвана показать философия, которая первоначально должна доказать изначальную слитность и взаимопроникновение форм познания и законов мышления. Философская концепция И. И. Лапшина, в отличие от его учителя А. И. Введенского, не представляет такой стройной философской системы, что вовсе не удивительно, учитывая столь негативное отношение его к метафизике и любым метафизическим построениям или понятиям. Взгляды мыслителя разбросаны по множеству его работ, многие из которых относятся также к сфере психологии, истории литературы и даже музыки. Ниже мы попробуем обозначить наиболее значимые, на наш взгляд, моменты в учении русского философа.

3.1. Логико-гносеологические воззрения И. И. Лапшина.

В своих логико-гносеологических работах мыслитель пытался устранить из системы Канта кажущиеся ему противоречия и сделать ее более доступной для понимания. Главные идеи своей теории познания он изложил в труде «Законы мышления и формы познания» (1906). Русский философ стремился построить систему, свободную от внутренних противоречий, «самую рациональную и самую экономичную из всех возможных», и называл ее системой «чистого опыта»⁵⁶. Для этого И. И. Лапшин пытался определить взаимодействие законов мышления и форм познания. В его гносеологии законы мышления и формы рационального познания неразрывно связаны. Мыслить их отдельно друг от друга никак невозможно, поскольку тем самым нарушаются законы формальной логики, и возникает допустимость применения за-

⁵⁶ Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 3.

конов мышления к миру «вещей в себе», а метафизику, как уже говорилось выше, И. И. Лапшин категорически отвергал. Введение понятия «чистого опыта» необходимо мыслителю для объяснения возможности априорного синтетического знания. Опыт вообще дает нам материал для познания, тогда как «чистый опыт» представляет собой нечто иное. Это есть некая структура, изначально содержащаяся в сознании и делающая возможным всякий опыт, она является протяженной, находится во времени и обусловлена законами мышления. Понятие «опыта» переосмысливалось многими русскими мыслителями конца XIX — начала XX в. Здесь можно вспомнить, например, русского философа и логика Г. И. Челпанова, «внутренний опыт» у которого также вводится с целью объяснения априорного познания, но несет особенную смысловую нагрузку. Этот философ разбирает основные трактовки априорности — гносеологическую и психологическую. Гносеологическая имеет дело с определенным логическим содержанием и позволяет узнать, какие из элементов познания могут быть получены из внешнего опыта, а какие — не могут, а затем мы сможем объяснить, каким образом эти понятия обуславливают процесс познания. Психологическая же трактовка, которую русский мыслитель критикует, представляет собой способность располагать ощущения во временном порядке. «Внутренний опыт» у Г. И. Челпанова как самонаблюдение и деятельность духа во многом схож с кантовским трансцендентальным единством апперцепции. Законы мышления выводятся из «внутреннего опыта», и, по сути, они являются наблюдениями за нашими собственными мыслительными процессами. Г. И. Челпанов полагает, что законам, выведенным нами из самонаблюдения, мы придаем объективную значимость. Следовательно, они применимы не к вещам самим по себе, а к понятиям о вещах⁵⁷. Еще сам И. Кант впервые указал на то, что синтетичность нашего познания обусловлена участием в процессе мышления не только законов познания, но и еще форм мышления. Однако, по мнению И. И. Лапши-

⁵⁷ Челпанов Г. И. Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 5. С. 699–747.

на, немецкий мыслитель недостаточно четко выяснил отношение между этими элементами. Поэтому для обоснования своего понятия «чистого опыта» русский неокантианец пытается разрешить следующую проблему: возможно ли пользоваться законами мышления помимо всяких данных гносеологии, в частности кантовской теории познания, и распространить их на вещи в себе? Мыслитель даёт на этот вопрос отрицательный ответ, и именно поэтому метафизика как наука невозможна. Доказывая свою точку зрения, И. И. Лапшин прослеживает конкретные виды связи между законами мышления и формами познания. Неокантианец обозначает законы мышления через S , категории через K , формы интуиции через F и чувственное содержание опыта через e , e_1 , e_2 , отображая таким образом переменчивость содержания опыта. Далее, задача исследования сводится к тому, чтобы выяснить, представляет ли всякое состояние сознания совокупность всех этих элементов, или же нет. Если да, то в таком случае можно предположить следующее: 1) состояния сознания могут быть чистыми ощущениями и чувственное содержание опыта не подчинено ни законам мышления, ни категориям, ни формам интуиции или созерцания; 2) формы интуиции реально отделимы от ощущений; 3) процесс мышления реально отделим от форм интуиции и ощущений, но подчинен категориям и законам. Тщательный анализ этих и других предположений собственно и составляет содержание труда И. И. Лапшина «Законы мышления и формы познания». Невозможность первого предположения русский философ, идя в след за И. Кантом, обосновывает утверждением, что ощущения неотделимы от форм созерцания (интуиции), так как наше самонаблюдение не дает никакой возможности установить наличие непротяженных и вневременных ощущений. Также неотделимы ощущения от категорий качества и количества и от так называемых категорий отношения — причинности, субстанциональности и взаимодействия. Можно упрекнуть знаменитого немецкого мыслителя за то, что он не дал стройной дедукции категорий, которая бы показывала, что категории не являются чем-то произвольно установленным. Однако И.

Кант просто не стал явно раскрывать того факта, что все формы познания объединены в законах мысли, и что сами эти законы получают свой критерий рациональности от форм познания. Развитие этого положения и является дедукцией И. Канта. Если не знать о зависимости законов мысли от форм познания, категории кажутся чем-то догматически установленным, произвольным. Неотделимы ощущения и от единства самосознания, то есть существование чистых ощущений вне форм созерцания, категорий и единства самосознания невозможно. По мнению русского мыслителя, не может быть так, чтобы из бессознательности всплыло сознание, а из самонаблюдения мышечных чувств рождалось понятие пространства. И ощущения, и формы созерцания, и категории, и единство апперцепции – все они действуют лишь в момент получения впечатления. Единовременно происходит познание всей целостности предмета, но выделяя ту или иную его сторону, субъект познания не заостряет внимание на остальных признаках, на временных, пространственных формах, однако они, тем не менее, всё же присутствуют в объекте. К примеру, при взгляде на белый квадрат поток сознания направлен только на одну сторону предмета: форму или цвет. Тем самым не принимается во внимание то обстоятельство, что эта фигура рассматривается во времени определенным субъектом и что она не может быть белой и не белой одновременно. Поэтому нам кажется, что каждое отдельное ощущение обособлено от другого. Но на самом деле ощущение протяженно, оно происходит в пространстве и во времени. Отсюда следует, что не может быть внепротяженных или вневременных ощущений, а это значит, что ощущения неотделимы от форм созерцания. Для доказательства второго предположения И. И. Лапшин говорит о том, что категории неотделимы от ощущений, потому как в восприятии есть качественное и количественное различие. Без этих различий данные сознания сливаются в один поток, в котором невозможно выделить какое-то одно ощущение. При рассмотрении связи между ощущениями и категориями причинности и субстанциональности, философ указывает на то, что последние

необходимо обуславливают опыт. Следуя учению И. Канта, И. И. Лапшин придает категориям отношения субъективное значение основных условий самого существования мира феноменов. Область применения данных категорий — опыт, он сам мыслим лишь при наличии этих категорий. Категория причинности получает статус объективного закона не при рассмотрении какого-то события в действительном опыте, но при утверждении, что состояние мира в точке «А» является причиной состояния мира в точке «В». Все, что происходит, совершается необходимо, просто мы не всегда можем это проследить.

Рассматривая мнение о том, возможно ли существование форм созерцания без ощущений, И. И. Лапшин соглашается со своим учителем профессором А. И. Введенским в том, что «пустого» пространства не существует⁵⁸, и далее он приходит к выводу - пространство и время неотделимы от чувственного содержания опыта. Более того, русский неокантианец уточняет, что пространство и время — не есть формы чистого созерцания, но только понятия, категории мысли, которые никогда не даны нам в созерцании. В чистом критицизме подобное доказательство выглядит несколько иначе: пространство и время — не дискурсивные понятия, но чистые созерцания, без наличия предмета⁵⁹. В чистом созерцании мы не можем представить себе пустое пространство, но лишь «разнообразное в пространстве и времени» в виде воспроизведенных представлений. Из опыта нам также не получить доказательство существования пустого пространства и времени. Г. Гегель считает, что пространство и время — категории абсолютного духа⁶⁰. И. И. Лапшин соглашается с ним. Поясняя свою точку зрения, он пишет следующее: «Всякая интуиция пространства и времени есть только иллюстрация понятия пространства и времени, а примесь чувственного в пространственной интуиции так мала,

⁵⁸ Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. Прага, 1914. С. 56

⁵⁹ Кант И. Трактаты. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. СПб., 1996. С. 172.

⁶⁰ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. П. 257.

что ее можно отбросить⁶¹». Доказывая неразрывность ощущений и единство самосознания, русский мыслитель критикует сторонников концепции бессознательного, которые считают, что сам И. Кант дал априорные формы пространства и времени в виде бессознательных функций души. И. И. Лапшин заявляет, что в подобной концепции смешиваются понятия бессознательного и несознательного. Субъектом познания И. И. Лапшин называет личность, «Я». Следуя декартовскому методу, мы находим в каждом сомнении осознание своего сомнения, или «Я». Согласно русскому неокантианцу, существование сознания обнаруживается вместе с фактом существования центра внимания в сознании, объединяющая деятельность которого выявляет абсолютную тождественность элементов содержания всей сферы сознания. Самосознание «Я» и познание вообще невозможны без единства сознания. Это единство составляет основу всякого мышления. Другими словами можно сказать, что самосознание возникает тогда, когда субъект подмечает единство всех элементов своего сознания и начинает его мыслить как некое понятие. В этом понятии и скрывается фундамент всякого логического мышления — закон тождества. Тождественность нашего понятия сознания в каждый отдельный момент времени и является условием самого закона тождества⁶². Самонаблюдение можно дополнить психическим экспериментом, чтобы «Я» могло убедиться в необходимости законов нашего познания. Для этого нужно попытаться идти от противного и мыслить независимо от этих законов. К примеру, если попробовать объединить в одном действии сознания противоречащие друг другу понятия, то это окажется неосуществимым. Последовательное опровержение вышеописанных положений в «Законах мышления и формах познания», по мнению И. И. Лапшина, доказывает, что формы созерцания, категории и единство самосознания необходимо обуславливают само существование законов мысли. Следовательно, можно сделать два довольно важных вывода: во-первых, тот, кто отвергает значение критической теории, тем

⁶¹ Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 51.

⁶² Там же. С. 122–124.

самым лишает себя права ссылаться на законы формальной логики; во-вторых, невозможно знать, применимы ли законы нашей мысли к «вещам в себе».

Важную роль для понимания «чистого опыта» И. И. Лапшина играет переосмысление учения И. Канта об аналитических и синтетических суждениях, а также выяснение роли законов мышления, и прежде всего закона противоречия, в процессе доказательства невозможности метафизики как науки. И. И. Лапшин полагает, что И. Кант не дал ясного ответа на вопрос: представляет ли необходимость синтетических суждений в математике нечто, принимаемое как факт, или эта необходимость неразрывно связана с логической необходимостью самого закона противоречия? Этот закон предполагает неперенное наличие данных признаков в виде известных представлений, таких как восприятия, воспоминания, эмоции, замещающих их. Закон противоречия связан с формами чувственного познания, которые представлены в виде трехмерного пространства и линейного времени, а потому возможно применим только к явлениям. Данный закон носит двоякий характер. К примеру, можно ли усматривать в понятии прямолинейной двухсторонней фигуры логическое противоречие? С одной стороны - да, с другой – нет, и всё из-за двоякого значения закона противоречия, который И. И. Лапшин считает основой для аналитических суждений. Первое значение, относимое к содержанию суждения: этот закон выражает простой факт, что существуют содержательно несоединимые для сознания конструкции. Второе значение имеет отношение к форме, то есть мы либо признаем утверждение, либо отрицаем. В обоих случаях противоречие — это то, что имеет форму неосуществимого требования. А это, по мнению мыслителя, как раз и не было выявлено И. Кантом, что, впоследствии, привело его к вопросу о различении аналитических и синтетических суждений, а также стало источником глубоких недоразумений в послекантовской литературе. Следуя учению русского неокантианца, мы можем утверждать следующее: мышление невозможно без логических

законов и, прежде всего, без закона противоречия, который является фундаментальным для аналитических суждений, например, понятие сказуемого должно мыслиться непротиворечиво с понятием подлежащего. Аналитическое суждение, по мнению И.И. Лапшина, не выражает абсолютного тождества подлежащего и сказуемого. В аналитическом суждении тождество понятий возможно либо как непосредственное (эксплицитное), либо как опосредованное (имплицитное). В первом случае получается тавтология, а во втором — суждение проясняет значение предиката через развитие заложенного в субъекте смысла. В этом русский мыслитель дополняет И. Канта, который закрепляет познавательное значение только за синтетическими суждениями, приводя следующий пример аналитического положения: «золото есть желтый металл; действительно, чтобы знать это, я не нуждаюсь ни в каком дальнейшем опыте, кроме моего понятия о золоте; содержащего в себе то, что это тело желто и есть металл; ведь именно это и составляло мое понятие, и мне нужно было только расчленить его, не разыскивая ничего другого⁶³». И. И. Лапшин считает, что даже простое «А есть А» предполагает категориальный синтез, тогда как, например, И. Кант полагал, что «они, как тождественные положения, служат только для методической связи, а не как принципы⁶⁴». Здесь необходимо отметить, что есть существенная разница между логической необходимостью соглашаться с правильно доказанным синтетическим суждением и логической необходимостью самого суждения. Следовательно, если признать, что формы мышления и законы логики неотделимы друг от друга, как это собственно делает в своём учении И. И. Лапшин, то аналитические суждения приобретают в такой системе познавательное значение, но лишь в мире явлений, так как формы мышления даны нам именно для его познания. В таком случае, доказательство метафизики как науки становится невозможным.

⁶³ Кант И. Трактаты. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. СПб., 1996. С. 158.

⁶⁴ Там же. С. 160.

3.2. Попытка преодоления И. И. Лапшиным солипсизма в рамках критицизма.

И.И. Лапшин, вслед за своим учителем А.И. Введенским, также заинтересовался философским рассмотрением проблемы «чужого Я», сосредоточив своё внимание сначала на истории вопроса и выявлении типологии подходов к проблеме⁶⁵, а затем специально разработал гносеологические аспекты признания чужой душевной жизни в связи с проблемой опровержения солипсизма. Русский мыслитель отталкивается от сформулированной в «Критике чистого разума» И. Канта мысли, которая звучит следующим образом: «О мыслящем существе я могу иметь представление только путём самосознания, но никоим образом не путём внешнего опыта». При этом неокантианец признаёт, что немецкий философ «совершенно не затрагивает вопроса о чужом сознании», и кратко формулирует его позицию следующим образом: «...Мы о нём [о чужом сознании] лишь заключаем, но что оно не дано нам непосредственно», Кант «признаёт аналогию, лежащую в основе этого заключения, законной по отношению не только к людям, но и к животным ... но этим и ограничивается⁶⁶». А в «Критике практического разума», по мнению русского мыслителя, И. Кант рассуждает так, «как будто реальность множественности сознаний была уже доказанной». И.И. Лапшин выделил шесть основных способов решения проблемы «чужого сознания»: 1) наивный реализм; 2) материализм; 3) гилозоизм; 4) монистический идеализм; 5) монадология; 6) солипсизм.

В данной ситуации довольно интересным выглядит проведённый И.И. Лапшиным анализ концепции немецкого философа и психолога Теодора Липпса. Главным, на что обращает внимание русский неокантианец, является то, что Липпс связывает познание «чужого Я» с вчувствованием, то есть с тем, что нам приходится выстраивать чужую личность из черт и характери-

⁶⁵ Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 193.

⁶⁶ Там же. С. 176.

стик нашей собственной. При этом Липпс, отмечает И.И. Лапшин, различает вчувствование «отрицательного или антипатического характера» и «положительного или симпатического». Вот какое описание этого процесса даёт русский философ: «Отрицательное вчувствование, а не положительное вчувствование является, по Липпсу, источником познания чужого “Я”... только когда я выступаю из полного вчувствования и всегда, когда я чувствую себя лишь отрицательным образом, я в то же время чувствую себя не связанным с внешним объектом, а противостоящим ему... Отсюда-то и возникает деление единого “Я”, а следовательно и множественность индивидуумов “Я”, соединённое с чужим телом, даже после того, как соединение однажды совершилось во вчувствовании, остаётся затем соединённым с ним в воспоминании. Вот откуда происходит знание о чужих психических индивидуумах или о “чужих Я”⁶⁷». Проанализировав точки зрения на проблему «чужого Я» в современной ему философии, И.И. Лапшин приступает к рассмотрению её с психологической точки зрения и обращается к исследованию не столько метода, сколько механизма перевоплощения – воспроизведения в себе «чужого Я»⁶⁸. Не удивительно, что объектом подобного исследования он выбирает художественное творчество. Мыслитель выделяет два существующих подхода к проблеме проникновения художника в «чужое Я» – «интеллектуалистический» и «мистический». Изучив огромное количество различных материалов, в первую очередь дневники, мемуары и письма творческих людей, И.И. Лапшин раскрыл механизм создания художественного образа художниками, показал роль различных видов памяти – зрительной, слуховой, моторной, аффективной – и выявил у них «исключительную способность самонаблюдения и целостную память личного прошлого⁶⁹». Память и самонаблюдение дают необходимый материал для перевоплощения или создания художественных образов, но всё это невозможно также без художественной фантазии и мышления. Под худо-

⁶⁷ Там же. С. 59.

⁶⁸ Лапшин И.И. О перевоплощении в художественном творчестве. Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1914. С. 161–262.

⁶⁹ Там же. С. 165.

жественной фантазией неокантианец понимает «наклонность выдумывать ситуации и типы правдоподобные и соответствующие действительности⁷⁰». Следует отметить тот факт, что художника вполне устраивает это относительное «правдоподобие», то есть речь здесь идёт исключительно о художественной убедительности, а не точности воспроизведения действительности. В итоге своего исследования И.И. Лапшин пришёл к выводу о том, что и «интеллектуалистический», и «мистический» подходы к проблеме воспроизведения «чужого Я» довольно ограничены. Основываясь на учении А.И. Введенского, И.И. Лапшин показал, что «материал для своих художественных перевоплощений художник черпает из опыта... что “чужое Я” не врождённая идея, но постройка воображения и чувств, сообразная с телесными проявлениями окружающих нас индивидуумов». Тем не менее, только из данных опыта невозможно воспроизвести «чужое Я» путём «умственного заключения по аналогии», но это и не интуитивный (в мистическом смысле) способ перевоплощения. И.И. Лапшин в дилемме между «интеллектуалистским» и «мистическим» предлагает третий путь, снимающий их антиномию – путь сочетания материала, сохранившегося в памяти и почерпнутого из самонаблюдения, с творческим воображением, позволяющим выстроить целостный образ⁷¹.

Спустя несколько лет И.И. Лапшин возвращается к разработке проблем психологии творчества в своём фундаментальном труде «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922) и многоаспектно рассматривает различные творческие сферы – философию, науку, искусство. Одним из основных в концепции мыслителя выступает вводимое им понятие «фантасм». От фантастических образов в искусстве, фантасмы отличаются, прежде всего, тем, что по своему содержанию они в целом соответствуют действительности и верно схватывают взаимоотношения между различными её частями. Таким образом, воспроизведение содержания чужой душевной жизни выступает те-

⁷⁰ Там же. С. 192.

⁷¹ Там же. С. 236.

перь как частный случай фантазма. И.И. Лапшин особо отмечает, что научный фантазм формируется на фундаменте объективных данных и не должен подменяться субъективной фантазией учёного. Воспроизведение «чужого Я», таким образом, выступает в учении данного мыслителя как частный случай «фантазма».

3.3. Судьба русского неокантианства в начале XX – XXI веков.

С уездом за границу таких мыслителей, как А. И. Введенский и И.И. Лапшин, направление русского неокантианства практически перестало существовать, оборванное на полуслове. Проблематично вообще говорить о том, как развивалось русское неокантианство после 20-ых годов прошлого века: как отмечал в одном из своих выступлений по данной теме доктор филологических наук, профессор Владимир Николаевич Белов, многие из работ отечественных неокантианцев до сих пор хранятся в архивах и не опубликованы, что в значительной степени затрудняет систематическое изучение и изложение данной темы. Еще одной трудностью в систематизации русских неокантианских идей выступает трудность языковая, ведь работы ведущих русских неокантианцев, после того, как они были изгнаны из России, написаны на самых разных европейских языках – немецком, английском, французском, итальянском, литовском, чешском и так далее. Как отмечалось выше, во времена СССР, в связи с плохим мнением о неокантианцах В. И. Ленина, изучением или тем более разработкой данного направления не занимался никто из отечественных философов. В наше время интерес к таким персоналиям, как А. И. Введенский, И. И. Лапшин и другим представителям русского неокантианства постепенно растёт, что можно заметить из периодически выходящих в разных философских журналах статей, посвященных проблематике данного направления. Однако, говорить о каком-то «ренессансе» неокантианства или тем более специфического русского неокантианства, чьё учение во многом

ассоциируется с религиозной философией, благодаря прежде всего самому знаменитому из русских неокантианцев – А. И. Введенскому, не приходится. Как было сказано во введении к данной работе, русское неокантианство хранит в себе множество нехоженных путей и, возможно, со временем нам всё же удастся воспроизвести взгляды и системы представителей данного направления с большей точностью и систематичностью.

Заключение.

В заключение хотелось бы отметить, что, к сожалению, из-за ограниченного объёма данной работы невозможно по настоящему полно, последовательно и систематично изложить довольно разрозненные взгляды и концепции русских неокантианцев. Нами была предпринята попытка изложения основных идей и проблем двух самых крупных русских мыслителей неокантианского течения, а так же мы обозначили общую неокантианскую проблематику через анализ и рассмотрение основных школ немецкого неокантианства, которое хоть и не имело прямого влияния на отечественных мыслителей интересующего нас направления, однако именно оно задало тон и послужило возникновением такого специфического течения, как неокантианство вообще. Так же, краткий анализ марбургской и баденской школы был проведён нами для того, чтобы, вопреки бытующему мнению о том, что неокантианцами являются лишь те мыслители, которые следуют за одной из школ немецкого неокантианства, показать, что русское неокантианство также находится наравне с западноевропейской традицией неокритицизма, по-своему интерпретируя призыв О. Либмана: «Назад, к Канту!».

Как отмечалось выше, весьма проблематично говорить об общей проблематике именно для русского неокантианства в связи с незавершённостью многих концепций и идей мыслителей данного течения. Следует так же упомянуть ещё один фактор, препятствующий построению целостной и полной картины взглядов русского неокантианства – это отсутствие крупных программных произведений его представителей, которые в большинстве своём писали лишь статьи, хоть и довольно объёмные, а так же обзоры и различного рода рецензии. Русский неокритицизм, на первый взгляд, представляется довольно разрозненным фрагментарным образованием. Мы не можем сегодня указать на какое-либо социальное объединение, вроде школы, университета или журнала, в котором неокантианство продолжительное время пред-

ставляло бы лидирующую концепцию и определяло его характер. Исключением можно назвать разве что журнал «Логос», организованно просуществовавший с 1910 по 1914 годы, хотя и неокантианским в строгом смысле слова назвать его пожалуй нельзя, скорее это был журнал европейской философской и культурной мысли. Однако, именно, подобный синтетический характер журнала «Логос» во многом соответствовал самому характеру русского неокантианства, активно задействовавшего современные ему течения европейской философии для развития и интерпретации учения И. Канта, а также для преодоления его односторонностей и ошибок. В целом, к сожалению, русское неокантианство осталось по большей части в подготовительных проектах, программных заявлениях и предварительных набросках.

Список литературы.

1. Зеньковский В. В. История русской философии. Изд. «ЭГО». 1991 г.
2. Лосский Н. О. История русской философии. М. 1991 г.
3. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство. «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. 2007 г.
4. Мелещенко З.Н. Неокантианство как философская основа ревизионизма. Л., 1960 г.
5. Историография истории СССР: с древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. М., 1971 г.
6. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М., 1968 г.
7. Зеньковский В.В. Собрание сочинений. 2008 г.
8. Ершов М.Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922 г.
9. Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1992 г.
10. Дж. Реале и Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. Изд. «Пневма», СПб., 2003 г.
11. Никулина О. В. Марбургская школа неокантианства: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Н. Гартман. Вестник Нижневартковского государственного университета. Выпуск № 2. 2008 г.
12. В. Виндельбанд. Прелюдии: философские статьи и речи. М., 2007 г.
13. Абрамов А.И., Жучков В.А. Кант: pro et contra. СПб., 2005 г.
14. Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам. Вопросы Философии и Психологии. М., 1893 г.
15. Ермичев А.А., Ненашева С.А., Лихарев И.М. Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996 г.
16. Введенский А.И. Новое и лёгкое доказательство философского

критицизма. СПб., 1908 г.

17. Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов-на-Дону, 1999 г.
18. Введенский А.И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии: магистерская диссертация. СПб, 1888 г.
19. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. СПб., 1917 г.
20. Введенский А.И. Философские очерки. Прага, 1924 г.
21. Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906 г.
22. Челпанов Г. И. Вопросы философии и психологии. 1901 г.
23. Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. Прага, 1914 г.
24. Кант И. Трактаты. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. СПб., 1996 г.
25. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975 г.
26. Лапшин И.И. Проблема «чужого Я» в новейшей философии. СПб., 1910 г.
27. Лапшин И.И. О перевоплощении в художественном творчестве. Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1914 г.
28. Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин. М., 2013 г.
29. Белов В. Н. Русское неокантианство: история и особенности развития. Кантовский сборник. Выпуск №1. 2012 г.
30. Немирова Н. В. Особенности зарождения неокантианства в России. Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Выпуск №24. 2007 г.
31. Румянцова М. Ф. Русская версия неокантианства: к постановке проблемы. Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. Выпуск №1. 2012 г.

32. Дудышкин В. А. А. И. Введенский и русское неокантианство. Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Выпуск № 7. 2009 г.
33. Гранин Ю. Д. Философия науки. История и современность. М., 2011 г.
34. Шевцов А. А. Введение в общую культурно-историческую психологию. СПб., 2000 г.
35. Никулина О. В. Марбургская школа неокантианства о логическом первоначале и предмете научного познания. Вестник Бурятского государственного университета. Выпуск № 6. 2010 г.
36. Никулина О. В. Марбургская школа неокантианства: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Н. Гартман. Вестник Нижневартского государственного университета. Выпуск № 2. 2008 г.
37. Соловьёва Н. С. Баденская школа неокантианства: истоки, основные положения, персоналии. Вестник Тюменского государственного университета. Выпуск № 4. 2006 г.