

Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет

АНАЛИТИЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ ОБЗОР

Тема: Аналитико-историографический обзор литературы
о А. И. Введенском (1856–1925)

Исполнитель: д-р филос. наук, профессор *А. В. Малинов*

Номер проекта: 23.23.1418.2011

Отечественная историко-философская литература не богата исследованиями об Александре Ивановиче Введенском (1856–1925). Достаточно упомянуть, что до сих пор не появилось отдельной монографии о русском философе. Да и в других книгах, посвященных эпохе, в которой ему довелось жить, Введенский упоминается крайне редко и даже с какой-то плохо скрываемой неохотой. При этом нельзя сказать, чтобы Введенского обходили вниманием, но, скорее, обходили стороной на почтительном (и в смысле признания то же) расстоянии. Долговязая фигура с офицерскими усами — таким сохранили образ Введенского фотографии. На его образ в русской историографии указать труднее. Для многих современников Введенский казался почти живым классиком; его идеи выглядели оригинальными и вызвали живые споры. Нынешняя историография оценивает Введенского более скромно, мягко намекая на производность и вторичность его взглядов. Сохранилась лишь в целом уважительная аура вокруг имени Введенского; теперь больше говорят о значении его деятельности, чем идей. Явный признак такого изменившегося отношения — включение Введенского в словари, справочники, энциклопедии, историографические обзоры, но без подробного анализа и разбора его взглядов. Первая такая статья была помещена в 1892 г. в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Микроскопический объем статьи не предусматривал даже краткого изложения идей Введенского. В ней лишь отмечалось, что «По своим философским воззрениям В. примыкает к школе новокантианцев»¹. Вторая статья уже исключительно биографического характера была опубликована в 1896 г. в первом томе «Биографического словаря профессоров и преподавателей С.-Петербургского университета»². Не упомянуть Введенского — погрешить против словарной полноты и пробудить сомнение в компетентности издания. Не знать о Введенском означает расписаться в собственном непрофессионализме, но вот быть знакомым с его работами вовсе не обязательно. Их изучения никто не требует, даже университетская программа по истории русской философии. Показательна в этом отношении ситуация с переизданием работ Введенского. Издательский бум трудов русских философов, начавшийся в конце 1980-х гг. почти не затронул представителей академической философии (Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, С.И. Гессен, И.И. Лапшин и др.). Среди прочих в стороне оказался и Введенский. Наиболее полное представление о творчестве Введенского читатель, лишенный букинистического инстинкта, может получить лишь из сборника статей почтенного философа, перепечатанных А.А. Ермичевым в скромном университетском издательстве. Доступность такого издания вполне может конкурировать с букинистическими бестселлерами. Самой востребованной и, соответственно, цитируемой работой Введенского оказалась статья «Судьбы философии в России», которая дает представление о взглядах уче-

¹ Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. V а. Вальтер-Вентури. СПб., 1892. С. 672.

² Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Санкт-Петербургского университета за истекшую третью четверть века его существования. 1869–1894. Т. 1. А–Л. СПб., 1896. С. 129–130.

ного на историко-философский процесс в России, но практически ничего не говорит о философской системе самого Введенского.

Введенский прочно, еще при жизни, вошел в историю русской философии, но занял в ней достаточно скромное место. Его философия быстро теряла современность и своевременность. Не то, чтобы он пережил свою философскую эпоху, скорее, не вписался в смену философской моды и быстро стал старомодным. Прижизненные упоминания прекращаются во втором десятилетии XX в. Даже некрологи немногочисленны. Э.Л. Радлов помянул товарища в некрологе, опубликованном в Тифлисе на французском языке³, что само по себе показательным в том отношении, насколько децентрировалась (если не сказать, деформировалась) философская жизнь в России 1920-х гг. Для обращения к французскому языку, видимо, были свои причины, но в этом угадывается еще один, на этот раз личный момент: мемориальный жанр некролога, переводя все смыслы, связанные с ушедшим человеком в прошлое время, возвращает к его галльским корням (по материнской линии).

В отличие от полемики, историография стремится подвести итог, пусть даже и не всегда беспристрастный и объективный. В любом случае историография не обсуждает, а констатирует, по крайней мере комментирует и поясняет, но не спорит. Как правило, полемика, предвзятая уже в силу своего жанрового своеобразия, предшествует историографии. Так было и с Введенским. Основные идеи Введенского — логицизм как новое доказательство философского критицизма и «психофизический закон» — вызвали оживленное обсуждение в свое время. В спорах вокруг концепции Введенского приняли участие Л.М. Лопатин, Н.Я. Грот, П.Е. Астафьев, С.Н. Трубецкой, И.И. Лапшин, Э.Л. Радлов, Б.В. Яковенко, М.М. Филиппов, М.И. Каринский. Полемике в Введенском была посвящена шестнадцатая книга «Вопросов философии и психологии». В нескольких номерах того же журнала (кн. 26–29) была помещена полемика между Введенским и М.И. Каринским. Обсуждению различных сторон философской системы петербургского профессора посвятили работы А.П. Нечаев⁴, Н.О. Лосский⁵, Н. Херсонский⁶, В.Е. Вальцберг⁷, И.Д. Менделеев⁸.

Первой работой, затрагивающей творчество Введенского в целом была брошюра С.О. Грузенберга «Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии». Очерки С.О. Грузенберга неряшливые стилистически и не точные фактически, ограничивались изложением отдельных направлений русской мысли, прежде всего, гегельянства, неокантианства, неопозитивизма и интуитивизма. Два раздела, посвященных русскому неокантианству, практически полностью были отведены Введенскому. В апологетическом тоне С.О. Грузенберг характеризует Введенского как «самобытного истолкователя», «самого крупного представителя» неокантианства «в нашей литературе», заложившего прочное гносеологическое обоснование заново переработанных принципов критической философии⁹, а также как родоначальника «своеобразного русла неокантианства “солипсизма”»¹⁰. Быть истолкователем, последователем, представителем и при этом доходить до «самобытности» и «своеобразия» можно только в пределах историко-философского оксюморона. С.О. Грузенберга, однако, это не смущает, по его мнению «Новое и легкое доказательство философского критицизма», названное Введенским «логицизмом», создает «новое русло в исто-

³ Alexander Wwedenskij (1856–1925): Nekrolog // Bulletin de l'Université de Tiflis . VI. Tiflis, 1926. P. 215–219.

⁴ Нечаев А.П. Ответ проф. А.И. Введенскому. СПб., 1912.

⁵ Лосский Н.О. Логика проф. А.И. Введенского. М., 1912.

⁶ Херсонский Н. По поводу книги А.И. Введенского «Логика как часть теории познания» // Журнал министерства народного просвещения. 1909. Новая серия. Т. 21. Июнь.

⁷ Вальцберг В.Е. Несколько замечаний на книгу проф. А.В. Введенского «Логика как часть теории познания» // Журнал министерства народного просвещения. 1913. Новая серия. Т. 98. № 12.

⁸ Менделеев И.Д. От критицизма к этической гносеологии. Клин, 1914.

⁹ Грузенберг С.О. Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. СПб., 1911. С. 24.

¹⁰ Там же. С. 39.

рии русского неокантианства»¹¹. Едва ли в 1911 г. русское неокантианство успело обрасти «историей», но «логицизм» Введенского, действительно, был новым словом. Оценка С.О. Грузенберга граничит с восхищением: «Оригинальная черта теории А.И. Введенского заключается в том, что предлагаемая им новая конструкция философского критицизма — необычайно простая и ясная по художественной архитектонике своей, — приводит чисто аналитическим путем — и при этом совершенно независимо от кантовских предпосылок и доказательств — к строго научной апологии Кантовской теории познания и переработке ее основных положений»¹². Последовательно и достаточно подробно С.О. Грузенберг излагает основные положения учения Введенского, более детально останавливаясь на его трактовке закона противоречия и допущения метафизики только в качестве морально обоснованной веры. Особо С.О. Грузенберг выделяет «железный закон солипсизма»¹³, т. е. истолкование Введенским проблемы «чужой одушевленности». «Итак, — разъясняет он точку зрения Введенского, — вопрос о *чужой* душевной жизни *в равной мере и не доказуем, и непроверяем* наукой; в равной мере, поэтому, допустимо (без противоречия с фактами и законами логики) как признание, так и отрицание чужого “я”»¹⁴. Главный итог философских нововведений Введенского видится С.О. Грузенбергу следующим образом: «он первый в нашей литературе вскрыл всю несостоятельность психологии как *объективной* науки, показав *проблематичность* ее горделивых притязаний: психология — не объективная, а *всего лишь проблематическая наука* — вот в высшей степени важный и новый вывод, вытекающий с логической неизбежностью из построений А.И. Введенским новой теории солипсизма»¹⁵.

Н.И. Кареев дважды сослался на Введенского в своей «Историке», стремясь подкрепить профессиональным авторитетом своего коллеги по историко-филологическому факультету собственную философскую компетентность. Однако при этом нашел место для упоминания Введенского лишь в примечаниях. В первом случае Н.И. Кареев обратился к взглядам Введенского на возможность истории быть наукой, необходимости в истории доказывать общие суждения, а также к его критике «Чистой идеографической истории»¹⁶. Во втором случае историк рассматривал точку зрения Введенского на причины и последовательность процесса развития¹⁷.

В 1920–1921 гг. в курсе, прочитанном в Государственном Дальневосточном университете М.Н. Ершовым, бывшим профессором Казанской духовной академии, читавшем в свое время лекции по истории философии и в Казанском университете, также рассматривались взгляды Введенского. В следующем году лекции М.Н. Ершова были опубликованы в виде очерков в Ученых записках историко-филологического факультета Государственного Дальневосточного университета (1922. Т. III. Вып. IV). В работе М.Н. Ершова Введенскому отведено гораздо меньше места, чем в очерке С.О. Грузенберга. Уделяя основное внимание становлению в России так называемой университетской философии и рассматривая прежде всего Московский и Петербургский университеты, М.Н. Ершов среди прочих университетских профессоров отмечает и Введенского, который «представляет собою весьма крупное имя в истории русской философской мысли: он — виднейший представитель русского неокантианства. Как неокантианец, А. Введенский не примыкает ни к одному из главнейших течений немецкого неокантианства (ни к школе В. Виндельбанда — Г. Риккерта, ни к Марбургской школе): его мышление отличается значительной самостоятельностью»¹⁸. Логицизм Введенского охарактеризован М.Н. Ершовым в тех же выражениях, что и у С.О. Грузенберга: «Его конструкция философского критицизма — необычайно проста и ясна по своей ху-

¹¹ Там же. С. 24.

¹² Там же. С. 27.

¹³ Там же. С. 52.

¹⁴ Там же. С. 47.

¹⁵ Там же. С. 53.

¹⁶ Кареев Н.И. Историка (Теория исторического познания). Из лекций по общей теории истории. Ч. I. Пг., 1916. С. 34–35, прим 1.

¹⁷ Там же. С. 114, прим. 2.

¹⁸ Ершов М.Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С. 42–43.

дожественной архитектонике»¹⁹. Касается М.Н. Ершов закона противоречия и проблемы «чужого одушевления». «Словом, с точки зрения А.И. Введенского, — пишет он, — существование чужой душевной жизни в непосредственном опыте нам не дано, и может быть отрицаемо без противоречия с данными опыта, а потому проблема чужого одушевления должна быть признана *метафизической* проблемой: признание существования чужого одушевления, как и признание свободы воли, бессмертия души, бытия Бога, постулируется для нас нашим нравственным сознанием»²⁰. К области хронологического курьеза можно отнести указанную М.Н. Ершовым дату смерти Введенского — 1921 г., объяснимую, впрочем, неразберихой гражданской войны. В целом философское творчество Введенского оценивается М.Н. Ершовым довольно высоко, поскольку именно в университетской философии он видит «собственно *русскую* философскую традицию»²¹. Сама университетская философия сводится им к «культивированию *чисто философского интереса*»²², т. е. к своеобразной философии для философии. Более того, соглашаясь с Б.В. Яковенко, М.Н. Ершов полагает, «что *критико-гносеологическая устремленность* есть общая, доминирующая тенденция русской философской мысли последних десятилетий»²³.

В том же 1922 г. в Берлине вышли «Очерки русской философии» Б.В. Яковенко, в которых он называет Введенского «главным представителем школьного и правоверного, так сказать, кантианства»²⁴. Б.В. Яковенко дает лаконичное реферативное изложение взглядов Введенского, выделяя такие основные темы его творчества, как понимание философии в качестве научно обоснованного мировоззрения, опирающегося на гносеологию, сводимую прежде всего к логике; непознаваемость предметов знания, математического и естественнонаучного; допущение метафизических гипотез лишь в качестве морально обоснованной веры, «ее можно с полным правом назвать даже *критической метафизикой*», — добавляет он²⁵; отрицание познаваемости чужой душевной жизни. «Чужая душевная жизнь, — пишет он в частности, — не только наблюдается нами исключительно извне, но и не может быть нами представлена»²⁶.

На смерть Введенского в 1925 г. в Советской России откликнулся С.О. Грузенберг, опубликовавший в «Вестнике знания» некролог «Памяти проф. А.И. Введенского». В сокращенном виде и в тех же выражениях С.О. Грузенберг повторял основные положения своего очерка 1911 г. Отличие состоит в том, что он прямо говорит о «школе» Введенского или, по крайней мере, о его философском лидерстве, но уже не настаивает на самостоятельности и оригинальности философских идей своего учителя, а лишь указывает на значение его популяризаторской деятельности в области философии. «Александр Иванович — был главою русской новокантианской школы и основателем и председателем первого в России философского общества при Петербургском университете. С его именем связан рассвет крупной русской философской школы и небывалый подъем интереса русского общества к судьбам университетской философии»²⁷. «Блестящий писатель, — продолжает он, — сочетавший дар литературного изложения с глубиной анализа, А.И. был *едва ли не лучшим* в России популяризатором философских знаний»²⁸. В свои оценки С.О. Грузенберг вплетает и несколько личных впечатлений, оживляющих (насколько это возможно в некрологе) образ Введенского.

В последующие три десятилетия Введенский упоминался только в эмигрантской историографии. В опубликованной в 1938 г. на чешском языке «Истории русской философии» Б.В. Яковенко снова обратился к философскому творчеству Введенского. Явно симпатизируя

¹⁹ Там же. С. 43.

²⁰ Там же. С. 46.

²¹ Там же. С. 62.

²² Там же. С. 19.

²³ Там же. С. 64.

²⁴ Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 805.

²⁵ Там же. С. 807.

²⁶ Там же.

²⁷ Грузенберг С.О. Памяти проф. А.И. Введенского // Вестник знания. 1925. № 7. Стб. 527.

²⁸ Там же. Стб. 528.

философской позиции Введенского, Б.В. Яковенко неоднократно упоминает его в своем труде. Философские взгляды Введенского наиболее полно соответствуют импонирующему Б.В. Яковенко теоретическому и критическому направлению в философии. Обозначая круг философских интересов Введенского, он писал: «Александр Введенский занимался поочередно разработкой теории материи, исследованием “признаков одушевления”, проблемами отношения веры к знанию и смысла жизни, а также исследованием характера законов мышления. Во всех этих разноплановых исследованиях он занимает критическую позицию в духе старого кантианского феноменологического субъективизма. Свои гносеологические исследования он завершает построением логики как части теории познания»²⁹. Относя петербургского профессора к поколению неокантианцев, Б.В. Яковенко предпочитает называть Введенского кантианцем или критицистом: «Александр Введенский зарекомендовал себя явным кантианцем»³⁰, «Самым близким к Канту и в этом смысле самым ортодоксальным критицистом в России был Александр И. Введенский»³¹. Однако такая тесная привязка к Канту не мешает Б.В. Яковенко отстаивать оригинальность подхода Введенского. Правда, при этом Б.В. Яковенко корректирует свою позицию, признавая оригинальность Введенского на общем фоне современной ему европейской и русской философии и в тех пределах, в каких оригинальность допускалась академической философской традицией. В этом отношении творчество Введенского не менее, но и не более оригинально, чем философские поиски других русских мыслителей его поколения или младших современников: Л.М. Лопатина, Е.Н. Трубецкого и С.Н. Трубецкого, С.А. Аскольдова, Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, С.И. Гессена, А.Ф. Лосева. Их работы, по словам Б.В. Яковенко, «находятся на уровне требований своего времени и не менее оригинальны, чем любые зарубежные работы по философии того же периода. По сравнению с классиками философской мысли это, конечно, *оригинальность второго порядка*; но, с другой стороны, это та самая оригинальность, которая присуща вообще философскому творчеству новейшего периода»³². Есть ли разница между «оригинальностью второго порядка» и, скажем, оригинальничаньем или нарочитой наукообразностью и терминологическим словотворчеством на философские темы, Б.В. Яковенко не поясняет. В общих чертах, так сказать интуитивно, понятно, что Б.В. Яковенко имеет в виду, тем не менее, понять и признать градацию оригинальности без указания критериев довольно трудно. Казалось бы несколько проясняют ситуацию разъяснения по поводу Введенского. Так, Б.В. Яковенко пишет, что «его философское мировоззрение нельзя считать простым эпигонством: во-первых, оно было очень самостоятельно продумано, и, во-вторых, его отдельные составные части отличались подлинной оригинальностью»³³. «Действительно, — продолжает исследователь, — ту версию кантианства, которую предложил Введенский, можно наиболее адекватно охарактеризовать как *скептически-субъективный критицизм*, коренным образом отличающийся от других учений такого же направления. Введенский излагал (неоднократно и по различным поводам) свою философскую концепцию, но, в сущности, он сделал только ее набросок, описал ее лишь в самых общих чертах и не оставил более или менее полного обоснования своего мировоззрения в целом»³⁴. Объяснение Б.В. Яковенко не лишено некоторой доли курьезности. Такой показательный, с его точки зрения, представитель теоретической философии, как Введенский, обладает не теорией, а философским мировоззрением; а от мировоззрения до философской теории, согласитесь, далеко. Даже оригинальное мировоззрение еще не теория. Считать же отличительным признаком оригинальности оригинальность «отдельных составных частей» можно только следуя дуэлянтской логике мушкетера Портоса, который дерется, потому что дерется. Самостоятельное продумывание мировоззрения столь же тавтологично; как буд-

²⁹ Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 12.

³⁰ Там же. С. 17.

³¹ Там же. С. 284.

³² Там же. С. 21.

³³ Там же. С. 284.

³⁴ Там же.

то можно мыслить несамостоятельно. Интерпретационные возможности подхода Б.В. Яковенко, к сожалению, не соответствуют его намерениям. Отсюда его выводы больше напоминают не результат анализа, а заклинания. Установка на философию как узко теоретическую сферу деятельности, наполняемую содержанием западноевропейской мысли, ограничивает возможности понимания русской философии. Однако, несмотря на не всегда удачные заключения, Б.В. Яковенко дает достаточно подробное и полное изложение философской концепции Введенского. Он касается вопроса о философии как системе научно разработанного мировоззрения, о примате гносеологии в разработке философских проблем, о центральном значении логики для теории познания, о допущении метафизики в качестве веры и о нравственных основаниях мировоззрения. «Следовательно ее, — поясняет Б.В. Яковенко точку зрения Введенского на метафизику, — можно по праву назвать *метафизикой критической*»³⁵. Размышления Введенского о сущности веры в Бога отражены в небольшом параграфе с красноречивым заглавием «А.И. Введенский об обреченности теоретического атеизма»³⁶. Координируя в одно направление критической философии взгляды Н. Дебольского, С. Трубецкого, М. Каринского, историк философии излагает основные положения критицизма по преимуществу с позиций Введенского. Высокая оценка Б.В. Яковенко теоретических разработок Введенского видна и в обозначенной им панораме русской философской мысли 1900-х гг. «Самым важным чисто философским событием конца десятилетия, — пишет он, — несомненно, было выступление А.И. Введенского с новой, более обширной формулировкой своего критического мировоззрения, возникшей, с одной стороны, благодаря обширной разработке “Логике как части теории познания”, с другой стороны, благодаря интуитивизму Лосского, пользовавшегося большим успехом в русской философской среде»³⁷.

Во втором томе своей «Истории русской философии», изданном в Париже в 1950 г., В.В. Зеньковский в главе о русском неокантианстве большой раздел посвятил Введенскому. Введенский, указывает он: «признанный глава русского неокантианства»³⁸. «Понимание Канта и основ критической гносеологии и критической метафизики очень самостоятельно у Введенского, — но он верный и строго последовательный неокантианец в основных положениях»³⁹. В.В. Зеньковский в равной мере называет Введенского и кантианцем и неокантианцем. В последнем случае он специально оговаривается: «Ни одна из школ неокантианства, по-видимому, не имела серьезного влияния на Введенского, но все же он ближе всего к Когену — именно в истолковании состава познания»⁴⁰. В.В. Зеньковский впервые рассматривает вопрос об историко-философских влияниях на Введенского, указывая, в том числе, на Д. Юма, И.Г. Фихте и Р. Декарта. «Ход размышлений Введенского, — пишет он, — ведет его от Канта к Декарту и от Декарта снова к Канту»⁴¹. Отмечает В.В. Зеньковский и внешнюю сторону творчества русского философа: «Введенский был человеком острого ума, очень четкой и ясной мысли, большого литературного дарования»⁴². Несмотря на немногочисленность, краткость, а порой и незавершенность работ мыслителя, В.В. Зеньковский говорит «о философской системе Введенского»⁴³, воплотившейся, прежде всего, в гносеологической концепции. Анализируя ее В.В. Зеньковский констатирует, «что Введенский допускает три вида постижения: а) несомненное (на основе априорных элементов) знание; б) апостериорное знание; с) постижение в порядке веры»⁴⁴. Допущение веры и «моральный пафос», пронизывающий гносеологические построения Введенского, особенно импонируют историку философии. В.В. Зеньковский ощущает в этом «биение пульса живого сердца под узким

³⁵ Там же. С. 359.

³⁶ Там же. С. 426.

³⁷ Там же. С. 359.

³⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1 Л., 1990. С. 225.

³⁹ Там же. С. 227.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 228.

⁴² Там же. С. 226.

⁴³ Там же. С. 227.

⁴⁴ Там же. С. 231.

мундиром критицизма», что «открывает более чем широкий простор для духовных исканий»⁴⁵. Более того, В.В. Зеньковский считает, что допущение двух видов познания и бытия: феноменального, критически постигаемого и трансцендентного, постигаемого либо апостериорно, либо посредством морально ориентированной веры, «требует пересмотра самого критицизма»⁴⁶. В философии Введенского эмигрантский историк усматривает исчерпанность критической традиции, продолжение которой возможно только за пределами критицизма, в частности, на путях возвращения к вере. «*Это есть, в сущности, торжество иррационализма — таков неизбежный и неожиданный итог системы Введенского*»⁴⁷. В изложении В.В. Зеньковского Введенский не столько развивает философский критицизм, сколько преодолевает его. «Есть странная слепота в *такой* редакции критицизма... — подытоживает он свою интерпретацию философской системы Введенского. — А с другой стороны, вся эта совокупность “нерационализируемых” идей, которая философские построения Введенского превратила в подлинную (хотя и страдающую немотивированным дуализмом) систему, — вся она свидетельствует о силе и подлинности его философского зрения (правда, за пределами его “критицизма”). Попав в плен критицизма и построив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский *оказывается философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее*»⁴⁸.

В вышедшей на английском языке в Нью-Йорке «Истории русской философии» одного из учеников Введенского, Н.О. Лосского, русский ученый охарактеризован как «выдающийся представитель неокантианства»⁴⁹ и последователь «кантовского критицизма». «Опираясь на “Критику чистого разума”, — пишет Н.О. Лосский, — Введенский разработал специфическую форму неокантианства, которую назвал логизмом»⁵⁰. Возрождая старый спор, Н.О. Лосский критически истолковывает гносеологию и этику Введенского в духе развиваемого им самим интуитивизма. Положительную сторону теории петербургского философа он видит в следующем: «В логизме Введенского имеется элемент вечной ценности, т. е. учение, согласно которому в системе познания должны существовать истины, носящие характер недоказуемых (как индуктивно, так и дедуктивно), общих и необходимых синтетических суждений»⁵¹. Раздел о Введенском в книге Н.О. Лосского, надо признать, слишком краток, чтобы дать исчерпывающее представление о философской системе русского мыслителя, и излишне пристрастен в интерпретации, чтобы составить максимально объективное впечатление. В этом отношении он, несомненно, уступает работе В.В. Зеньковского.

В советской историографии первым обратившимся к изучению философского наследия Введенского был Е.И. Водзинский, напечатавший в 1959 г. в «Вестнике ЛГУ» статью «Русское неокантианство и его реакционная сущность», а два года спустя защитивший в Ленинградском университете кандидатскую диссертацию под тем же названием. Статья Е.И. Водзинского достаточно критична по настрою и местами резка в выражениях. Исследователь воспринимает неокантианство как философию либеральной буржуазии и более подробно рассматривает «представителей русской реакционной профессуры» или «академического неокантианства»⁵² — Введенского и И.И. Лапшина. «В 90-х годах, — констатирует Е.И. Водзинский, — неокантианство становится одним из течений русского идеализма и как течение получает наиболее яркое выражение в произведениях профессора Петербургского университета А.И. Введенского и приват-доцента И.И. Лапшина — активных пропагандистов неокантианской философии»⁵³. Помимо Введенского и И.И. Лапшина упоминаются, но

⁴⁵ Там же. С. 234.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 235.

⁴⁸ Там же. С. 235–236.

⁴⁹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 213.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 215.

⁵² Водзинский Е.И. Русское неокантианство и его реакционная сущность // Вестник ЛГУ. 1959. Серия экономики, философии и права. № 5. Вып. 1. С. 73.

⁵³ Там же. С. 75–76.

не анализируются, концепции М.М. Каринского, П.А. Милославского, В.В. Лесевича, П.П. Соколова и А.А. Козлова. Их общая характеристика как единого философского направления дается следующим образом: «Неокантианцев привлекали в философии Канта агностицизм, схоластика, формализм, дуалистическое объединение научного знания и религиозной веры в целях укрепления поповщины. Материалистическое моменты философии Канта подвергались критике, диалектические тенденции замалчивались»⁵⁴. Главный упрек русским неокантианцам — отказ от материализма и следование субъективному идеализму. «Русские неокантианцы — открытые враги материализма», — пишет Е.И. Водзинский⁵⁵. Подробное изложение взглядов Введенского сопровождается и более многосторонней их критикой. Практически вся статья посвящена одному Введенскому. «В его рассуждениях причудливо переплетаются “декартовское сомнение” с берклианским утверждением субъективности ощущений, нападки на так называемое обыденное, т. е. наивное материалистическое мышление, с идеями субъективного идеализма Фихте. Развивая и защищая критицизм “через сто лет после его возникновения”, Введенский повторяет старые и давно известные теоретические положения идеализма», — так аттестует историко-философский контекст размышлений Введенского советский исследователь⁵⁶. Главный упрек, выдвигаемый Е.И. Водзинским Введенскому, — обилие повторений при отсутствии новизны. «Единственное отличие выводов Введенского от кантовских, — пишет он, — состоит в том, что он еще резче, чем Кант, подчеркивает субъективный характер нашего познания, указывая на то, что пассивные восприятия в действительности есть лишь “субъективные продукты чувств”»⁵⁷. Е.И. Водзинский критикует различные стороны философской концепции Введенского. Априоризм категории «причинность», отрыв ее от опыта, игнорирование действительного исторического процесса познания проводит Введенского, по словам его критика, к «парадоксальности вывода». «Это положение Введенского, — заключает Е.И. Водзинский, — может служить хорошим образчиком бесплодности и пустоты философских рассуждений и теоретических выводов русских неокантианцев»⁵⁸. Не менее категорично советский исследователь оценивает и значение формальной логики в системе Введенского и его различие между представлением и мышлением. Рассуждения Введенского, исходя из ложности посылок приводят к ложным и софистическим заключениям. В еще более резких выражениях оценивается подход Введенского к проблемам «чужой душевной жизни» и религиозной веры. «Антинаучный характер выводов Введенского не требует доказательств. Под ним с радостью подписался бы любой враг науки и просвещения», — пишет Е.И. Водзинский о проблеме «чужого я» в истолковании Введенского⁵⁹. В вопросе о религиозной вере философия Введенского прямо становится «служанкой богословия»⁶⁰. А допустимость творения мира Богом, с точки зрения Е.И. Водзинского, и вовсе граничит с безумием. «Вот до каких геркулесовых столбов обскурантизма и фидеизма может дойти идеалист в защите религии», — риторически подчеркивает исследователь⁶¹. «Некоторую “самостоятельность”» Введенского он усматривает лишь в его поисках «выхода из тупика солипсизма»⁶², а именно в размышлениях ученого о «метафизическом чувстве» или нравственных состояниях сознания. Но и здесь Е.И. Водзинский отмечает противоречивость выводов Введенского и заключает о петербургском философе — он «эклетик»⁶³. В 1966 г. Е.И. Водзинский опубликовал в университетском издательстве небольшую монографию «Русское неокантианство конца XIX — начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии». Помимо Введенского в монографии анализировались

⁵⁴ Там же. С. 73.

⁵⁵ Там же. С. 76.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 78.

⁵⁸ Там же. С. 77.

⁵⁹ Там же. С. 81.

⁶⁰ Там же. С. 82.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же. С. 81.

⁶³ Там же. С. 82.

взгляды И.И. Лапшина и Г.И. Челпанова. В книге Е.И. Водзинского на основе вполне корректного для своего времени и добросовестного реферирования, давалось достаточно полное представление об основных гносеологических идеях русского неокантианства. Учение Введенского, как главы «академического неокантианства»⁶⁴, в работе Е.И. Водзинского рассмотрено значительно полнее нежели соответствующие концепции И.И. Лапшина и Г.И. Челпанова. Исследование Е.И. Водзинского до сих пор остается в отечественной литературе самым подробным изложением кантианской версии теории познания, обоснованной Введенским. Е.И. Водзинский указывает на связь философии русских неокантианцев с естествознанием, которая, правда, «носит чисто внешний, формальный характер»⁶⁵, а также с логикой и психологией. «Высшим принципом критической философии, подчеркивали русские неокантианцы, — пишет он далее, — является принцип всепонятности, логичности мышления, в чем выражается стремление духа к мировоззрению, свободному от логических противоречий»⁶⁶. Советский исследователь обнаруживает мотивы Р. Декарта и Д. Беркли в гносеологических построениях Введенского и впервые в историко-философской литературе предлагает периодизацию творчества русского ученого. «Следует отметить, — пишет он, — что примерно до 1900 года Введенский много внимания уделял вопросам философии естествознания, а в последующий период занимался в основном вопросами гносеологии»⁶⁷. Повинуясь разоблачительному стилю эпохи, Е.И. Водзинский пытается с марксистских позиций критически подойти к самой критической философии. Отсюда его обвинения Введенского в субъективно-идеалистической позиции, агностицизме, и выражения типа: «Введенский критикует Канта справа»⁶⁸ или об истолковании русским философом понятия веры: «Критическая философия Введенского становится служанкой богословия»⁶⁹. Общий вывод Е.И. Водзинского о русском неокантианстве таков: «Теория познания русских неокантианцев — законченная метафизическая система, под которую подгоняется содержание наук»⁷⁰.

Отдельной словарной статьи, написанной А. Петровским, Введенский удостоился в первом томе «Философской энциклопедии», вышедшем в 1960 г. В статье Введенский был причислен к неокантианскому направлению, но при этом отмечалось, что он «развивал идеи кантовской философии, называя свою философскую систему “логицизмом”»⁷¹. Кратко упоминались и другие стороны философского творчества Введенского: «В. в статье “Психология без всякой метафизики” (1914) критиковал справа эмпирич. экспериментальную психологию. В. выступал против атеизма. В логике В. — последовательный идеалист»⁷².

Упоминался Введенский и в «Кратком очерке истории общей и математической логики» Н.И. Стяжкина и В.Д. Силакова. В обвинительном ключе авторами рассматривалась «околологическая деятельность русского буржуазного философа-неокантианца — *Александра Ивановича Введенского*»⁷³. «Введенский, — писали они, — исходит из категории знания, стремясь построить логику гносеологического типа, чуждающуюся применения математических методов в логике, и “противопоставляя” им идеалистическое представление о “врожденной логичности”»⁷⁴. Этим предложением ограничивалась вся характеристика логических взглядов русского ученого. Указывая на «бесславную полемику» Введенского с М.И. Каринским и на критику его логической концепции И.С. Проданом, Н.И. Стяжкин и В.Д. Силаков чуть подробнее останавливались на опровержении учения Введенского И.Д. Менделеевым.

⁶⁴ Водзинский Е.И. Русское неокантианство конца XIX – начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966. С. 6.

⁶⁵ Там же. С. 24.

⁶⁶ Там же. С. 27.

⁶⁷ Там же. С. 9.

⁶⁸ Там же. С. 10.

⁶⁹ Там же. С. 12.

⁷⁰ Там же. С. 27.

⁷¹ Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 230.

⁷² Там же.

⁷³ Стяжкин Н.И., Силаков В.Д. Краткий очерк истории общей и математической логики. М., 1962. С. 24.

⁷⁴ Там же.

Признать работу Н.И. Стяжкина и В.И. Силакова исследованием творчества Введенского не приходится; они дают не анализ, а выносят приговор.

Другое упоминание Введенского содержится в книге А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова «Русская философия XI–XIX вв.». Вместе с М.М. Ковалевским, Н.И. Кареевым и В.В. Лесевичем он отнесен здесь к представителям «левого крыла» русского либерализма⁷⁵. Во втором издании 1989 г. в компанию левых либералов добавлен А.Н. Пыпин⁷⁶. Во втором же издании Введенский причислен и к «линии неокантианства»⁷⁷.

Корректную, без резких идеологических осуждений, интерпретацию философской системы Введенского в параграфе «“Университетское” неокантианство», помещенном в четвертом томе «Истории философии в СССР» дал В.А. Малинин. «Цель, — писал он, характеризуя неокантианское направление в целом, — заключалась в подчинении влиянию идеализма в его неокантианской форме естественных и прикладных наук»⁷⁸. При этом он указывал на «интерес к “метафизической” проблематике» и логике у русских неокантианцев и на сведение Введенским философии к теории познания. «Теория познания (научная, критическая), — уточнял В.А. Малинин, — должна опираться на логику, положения которой носят характер самоочевидности и имеют всеобщее значение. Логика же должна быть наукой о границах и пределах человеческого познания. За исходный пункт человеческого познания может быть принято наше “Я”, упорядочивающее мир чувственных данных и явлений»⁷⁹. Критическая философия в ее неокантианском варианте, согласно В.А. Малинину, рассматривалась как общая методология наук. Касаясь значения, придаваемого Введенским в познании «вере», он указывал на его сближение с В.С. Соловьевым и Н.О. Лосским. Упоминалось также об истолковании Введенским закона противоречия и причинности, которая понималась русским ученым как априорное понятие, относящееся к миру явлений, о критике им интуитивистов и иррационалистов. «Таким образом, — пояснял исследователь, — категория причинности трактуется Введенским в субъективно-идеалистическом, юмистко-кантовском смысле»⁸⁰. Имея в виду признание Введенским как недоказуемости, так и непроверяемости материалистической точки зрения, В.А. Малинин писал: «Введенский, подобно другим неокантианцам, пытался занять среднюю позицию в философии»⁸¹. Не совсем понятным в параграфе В.А. Малинина остается излишнее заковычивание некоторых терминов («университетская», «метафизическая», «критическая»), имеющих прямое отношение к характеристике философских взглядов Введенского. Никакого дополнительного или скрытого смысла, к которому могли бы отсылать кавычки, в тексте не просматривается. Напротив, философия Введенского преподносится как вполне академическая и критическая, в смысле кантовской философии. Более того, в интерпретации В.А. Малинина Введенский предстает чистейшим кантианцем. В.А. Малинин не дает ни малейшего повода в этом усомниться и даже не намекает на оригинальность или нововведения, предпринятые русским ученым. Взгляды Введенского излагаются так, что они полностью вписываются в направление кантовских эпигонов.

Как представитель неокантианства Введенский рассматривался в статье А.А. Биневского «Критика субъективно-идеалистических оснований русского неокантианства», помещенной в вышедшем в 1976 г. во Владивостоке сборнике «Объективное и субъективное в общественном развитии». А.А. Биневский не выделял отдельно взгляды Введенского, а рассматривал их в широком контексте философии русского неокантианства. Цитаты из работ Введенского служили лишь иллюстрациями для общей характеристики и оценки всего неокантианского направления. Так А.А. Биневский указывал на эклектизм неокантианства вообще, в том числе и русского, сказывавшийся прежде всего в сближении с позитивизмом. «Акаде-

⁷⁵ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX вв. Л., 1971. С. 440.

⁷⁶ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 539.

⁷⁷ Там же. С. 545.

⁷⁸ Истории философии в СССР. Т. 4. М., 1971. С. 107.

⁷⁹ Там же. С. 108.

⁸⁰ Там же. С. 110.

⁸¹ Там же.

мическое направление русского неокантианства, — продолжал он, — претендовало на строгую научность в привлечении историко-философского материала, достижений других философских школ и данных современного им естествознания»⁸². «Для русских неокантианцев, — писал он далее, — главным моментом, определяющим философское мировоззрение, является компромисс между наукой и религией, а основной задачей — сохранение идеализма и его защита»⁸³. Научность философии понималась русскими неокантианцами как систематичность. А.А. Биневский критиковал неокантианцев за ограничение философии гносеологией, за внесение в философию понятия веры, за субъективный идеализм, агностицизм и солипсизм. Однако исследователь усматривал и положительный аспект в неокантианстве, связанный с попыткой «осмыслить тенденции научного познания на рубеже XIX и XX вв.»⁸⁴.

Значительно более заметным явлением в отечественной историко-философской науке стал сборник «Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции», подготовленный Институтом философии АН СССР в 1978 г., в котором была помещена статья Л.И. Филиппова «Неокантианство в России». Л.И. Филиппов остановился на анализе работ Введенского, И.И. Лапшина и Андрея Белого. Неокантианское направление в России следовало общеевропейскому философскому движению, выраженному в известном лозунге «Назад к Канту»⁸⁵. Однако, как утверждает вслед за В.Ф. Асмусом Л.И. Филиппов, Введенский был единственным ортодоксальным неокантианцем в России⁸⁶. «Только А.И. Введенский, — пишет он, — несмотря на попытку создания русского, отличного от иностранного, критицизма, осуществил в своих сочинениях довольно последовательное развитие кантовской гносеологии»⁸⁷. «Введенский доводит до логического завершения субъективно-идеалистическую сторону кантовской философии»⁸⁸. Отличие критицизма русского ученого от европейского неокантианства, согласно Л.И. Филиппову, состоит в отказе от понятия «сознания вообще».⁸⁹ В то же время Л.И. Филиппов усматривает сходство некоторых построений Введенского с Риккертом⁹⁰ и Фихте⁹¹, а в понимании петербургским профессором метафизики видит «разрыв с традицией русского идеализма»⁹². Слабость концепции логицизма Введенского, с точки зрения советского исследователя, состояла в игнорировании им диалектики. В отличие от всех предшествующих интерпретаторов философской системы русского мыслителя, Л.И. Филиппов говорит не только о неокантианстве, но и о позитивизме Введенского. Так, рассматривая раннее произведение Введенского «Опыт построения теории материи» (1888), он отмечает, что в обращении к данным естествознания, в частности, физики и в истолковании ее понятий просматриваются «ходячие построения позитивизма XIX в.»⁹³. Формально-логический анализ суждений, предлагаемый Введенским в логицизме, также служит Филиппову основанием для позитивистской атрибуции русского ученого. «Таким образом, — заключает он, — логицизм Введенского как основа философии оказывается чистейшей воды позитивизмом»⁹⁴.

В 1994 г. Институт философии вновь обратился к кантовскому наследию, на этот раз в российском контексте, выпустив сборник «Кант и философия в России». К сожалению, не-

⁸² Биневский А.А. Критика субъективно-идеалистических оснований русского неокантианства // Объективное и субъективное в общественном развитии. Владивосток, 1976. С. 44.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 49.

⁸⁵ Филиппов Л.И. Неокантианство в России // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 286.

⁸⁶ Там же. С. 287.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. С. 290.

⁸⁹ Там же. С. 291–292.

⁹⁰ Там же. С. 294.

⁹¹ Там же. С. 301–302.

⁹² Там же. С. 295.

⁹³ Там же. С. 291.

⁹⁴ Там же. С. 294.

смотря на казалось бы непосредственное отношение Введенского к теме сборника, его философская концепция авторами сборника почти не затронута. Только в статье А.И. Абрамова «О русском кантианстве и неокантианстве в журнале “Логос”» кратко характеризуется логицизм Введенского. «Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского, — пишет он, — сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения «критицизма», но никогда не исчезнет, что атеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может»⁹⁵. Оценка А.И. Абрамовым учения Введенского близка точке зрения В.В. Зеньковского, но его статья интересна попыткой разъяснить сложившееся двусмысленное определение Введенского и как «кантианца» и как «неокантианца». Под термином «неокантианство» можно понимать, во-первых, обращение к учению И. Канта, а во-вторых, ориентацию на марбургскую или баденскую школы неокантианства. Большинство русских мыслителей, поясняет А.И. Абрамов, можно считать «неокантианцами» в первом смысле, «т. е. последователями и продолжателями философского учения Канта»⁹⁶, поэтому же их можно и просто назвать «кантианцами». «Кантианство» — это «неокантианство» в первом, более широком, смысле. А.И. Абрамов выстраивает ряд русских философов, вписывающихся в такое определение: А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун. Поэтому под «неокантианством» Введенского следует разуметь простое «кантианство». Развивая свою мысль, А.И. Абрамов отмечает, что магистерская диссертация Введенского «в целом не выходила из рамок чистого кантианства»⁹⁷, а «Введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта»⁹⁸, «в формировании его философского мирозерцания кантианство сыграло решающую роль»⁹⁹, в то время как немецкие неокантианские школы не оказали существенного влияния на Введенского. Уточнение смыслов термина «неокантианство», предпринятое А.И. Абрамовым, по всей видимости, имело в свое время насущное историко-философское значение, по крайней мере, предшествующие историки русской философии использовали при характеристике Введенского оба термина как синонимы, не испытывая при этом никакого историко-философского неудобства. Дальнейшая терминологическая дискуссия по этому вопросу будет уже чистым спором о словах.

В том же сборнике напечатан историографический обзор С.А. Чернова «Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале “Вопросы философии и психологии”»), в котором он касается оценки Введенским влияния философии И. Канта на В.С. Соловьева¹⁰⁰ и полемики между Введенским и М.И. Каринским по поводу книги последнего «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1883) на страницах журнала в 1894–1895 гг., занявшей в общей сложности около 180 страниц. Задав в начале философский масштаб фигуры Введенского как «крупнейшего русского кантианца»¹⁰¹, С.А. Чернов подводит ожидаемый итог дискуссии: «Введенский был прав. Он действительно лучше понял Канта»¹⁰².

Логические взгляды Введенского кратко рассмотрены в небольшой монографии В.А. Бажанова «Прерванный полет. История “университетской” философии и логики в России», вышедшей в 1995 г. Исследователь отмечает, что Введенский разделял «логику открытий» и «логику проверки», а также «определял логику как науку о “правильном мышле-

⁹⁵ Абрамов А.И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С. 229.

⁹⁶ Там же. С. 228.

⁹⁷ Там же. С. 228.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Чернов С.А. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. С. 119.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же. С. 134.

ний?»¹⁰³. В последнем издании своей книги «Логика как часть теории познания» Введенский добавлял, что логика имеет дело и с ошибочностью мышления. «Правильным, по Введенскому, — поясняет В.А. Бажанов, — называется мышление, пригодное для расширения знания, а ошибочным, или неправильным — непригодное для этих целей»¹⁰⁴. Понимание логики как способа мышления, пригодного для расширения знания, служит основанием для автономизации логики и отделения ее от психологии¹⁰⁵.

1995 г. был отмечен и выходом двух философских словарей, почтивших вниманием Введенского. Во втором издании «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды» статью о Введенском написали Т.В. Кулакова и И.Ю. Алексеева. Эта статья выгодно отличается от предельно краткой, совершенно лишенной даже намека на интерпретацию и оценку статьи в первом издании аналогичного словаря (1993). Правда в новом издании материал о Введенском несколько удивляет непривычной компановкой и жанровым своеобразием. Помимо био-библиографических сведений о Введенском, упоминания о «метафизическом чувстве», видах познания, метафизике, взгляде на русскую философию, статья включает цитаты из работ Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского, а также содержит небольшую подборку цитат из работ самого Введенского¹⁰⁶.

Статья В.В. Сербиненко о Введенском в «Русской философии. Малый энциклопедический словарь» (М., 1995) уже содержит и атрибуцию и интерпретацию взглядов ученого. В ней говорится о кантианстве Введенского, о его учении «логицизма», о пределах познания и месте в познавательных процессах логики и законе противоречия, об отрицании научности метафизики и «психофизическом законе отсутствия объективных признаков одушевления», о «мистическом восприятии» и выступлении против атеизма. Упоминается также полемика вокруг идей Введенского.

Даже в курсе лекций В.В. Сербиненко «Русская философия» Введенскому нашлось место лишь в словарной статье в «Энциклопедическом справочнике», опубликованном в качестве приложения к учебнику¹⁰⁷. Введенский квалифицируется в качестве неокантианца, но при этом отмечается, что ни одна из школ неокантианства не оказала на него влияния. В то же время В.В. Сербиненко указывает на близость гносеологии Введенского к теории познания Г. Когена и В. Виндельбандта.

Дополнением монографии В.А. Бажанова может служить статья Б.М. Шуранова и Б.В. Бирюкова «Российская логическая наука на переломе начала XX века: идеи А.И. Введенского и Н.О. Лосского», опубликованная в 1996 г. в первом выпуске «Вестника Международного славянского университета». Хотя неокантианец Введенский и интуитивист Лосский, отмечают авторы статьи, не занимались «чистой» логикой, они «сумели, исходя из тех или иных мировоззренческих соображений, внести изменения в ее содержание»¹⁰⁸. Выделяя два направления «преобразования» логики в начале XX в. — математизацию и пересмотр основных положений логики, — авторы статьи, по-видимому, относят Введенского и Лосского ко второму направлению. Логика, наряду с психологией и теорией познания входила в круг главных философских интересов Введенского, хотя во многом и подчинялась задачам гносеологии. Служебный характер логики подчеркивается также тем, что она использовалась Введенским для доказательства правомерности кантовского критицизма, который осмыслился русским ученым, однако, вполне самостоятельно. «Признавая, что в своих философских взглядах он следует кантовскому критицизму, — пишут по этому поводу авторы

¹⁰³ Бажанов В.А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995. С. 37.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же. С. 54.

¹⁰⁶ Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. Изд. 2-е, перераб. и дополн. М., 1995. С. 106–107.

¹⁰⁷ Сербиненко В.В. Русская философия. Курс лекций. М., 2005. С. 375–376.

¹⁰⁸ Шуранов Б.М., Бирюков Б.В. Российская логическая наука на переломе начала XX века: идеи А.И. Введенского и Н.О. Лосского // Вестник Международного славянского университета. 1996. Выпуск 1. С. 30.

статьи, — Введенский тем не менее разработал свое особое видение гносеологии, названное им *логицизмом*, которое, как он подчеркивал, логически от кантианства не зависит»¹⁰⁹. В статье также рассматриваются положения Введенского о логике как науке о правильности и ошибочности мышления, о логике открытий и логике проверки. Отдельные подходы Введенского совпадали с новым пониманием логики, получившим распространение среди некоторых западноевропейских ученых. В частности, в статье указывается на сближение антипсихологического понимания логики Введенским с точкой зрения Г. Фреге, хотя и отмечаются различия в их взглядах. Интерпретация проблемы противоречия Введенским, согласно авторам статьи, соответствует еще «догматико-логической традиции»¹¹⁰. Однако окончательный вывод авторов кажется более благосклонным и явно противостоит оценке Н.И. Стяжкина и В.Д. Силакова: «А.И. Введенский с историко-логической точки зрения интересен тем, что независимо от математической логики формулирует ряд принципов, которые эта логика (в ее классической форме) принимала»¹¹¹.

В 1996 г. в издательстве Санкт-Петербургского университета вышел сборник работ Введенского под названием «Статьи по философии». Сборник предваряла статья А.А. Ермичева «Александр Иванович Введенский — русский философ-кантианец». Уже в самом ее заглавии сделан акцент на кантианстве Введенского, неоднократно затем повторенный на последующих страницах. Более того, А.А. Ермичев утверждает, что «А.И. Введенский не был неокантианцем... Он остался просто кантианцем»¹¹². Помимо кантианства Введенский причислен к представителям теоретической философии. В работе А.А. Ермичева нет, как можно было бы ожидать от вступительной статьи, биографии Введенского, а лишь перечисляются и кратко поясняются основные темы его творчества: философия как научно разработанное мировоззрение, логицизм как «русское доказательство» критицизма, метафизика как морально обоснованная вера, недоказуемость и непредставимость чужой одушевленности, вопрос о смысле жизни. В интерпретации философских взглядов петербургского философа А.А. Ермичев следует за Б.В. Яковенко, повторяя его основные формулировки и выводы. «Идеи, исповедуемые А.И. Введенским, — оценивает А.А. Ермичев кантианство русского мыслителя, — оказались на стержне развития русской философской метафизики»¹¹³. «Но значение деятельности А.И. Введенского, — подводит он итог, — определяется не столько его теоретическими достижениями, сколько местом в процессе обогащения культуры русского общества философскими мотивами, в процессе, так сказать его философского воспитания»¹¹⁴.

В вышедшем в 1997 г. учебном пособии В.В. Ильина, Н.В. Солнцева и Н.М. Чалова «Русская философия в лицах» в небольшом параграфе «Русское неокантианство» фактически рассматривается лишь учение Введенского. Другие представители неокантианского направления (И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун) только упоминаются. Введенский среди них, согласно авторам, — «Самая видная фигура в русском неокантианстве»¹¹⁵. Затем в сжатом виде излагаются основополагающие моменты концепции Введенского: логицизм, значение логики для теории познания, закон противоречия, невозможность умозаключать относительно мира вещей в себе, виды знания, существование вещей в себе только как объектов веры.

В седьмом томе «Очерков по истории Санкт-Петербургского университета», выпущенных университетским издательством в 1998 г., была помещена статья Б.В. Емельянова и А.И. Новикова «Философия в Петербургском университете (XVIII–XX вв.)». Масштаб ста-

¹⁰⁹ Там же. С. 31.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Там же. С. 32.

¹¹² Ермичев А.А. Александр Иванович Введенский – русский философ-кантианец // Введенский А.А. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 11.

¹¹³ Там же. С. 10.

¹¹⁴ Там же. С. 11.

¹¹⁵ Ильин В.В., Солнцев Н.В., Чалов Н.М. Русская философия в лицах. М., 1997. С. 126.

тьи, естественно, позволял лишь наметить и назвать основные философские фигуры и направления, имеющие отношение к университету. Материал о Введенском уложился в одну страницу. Авторы статьи традиционно называют Введенского неокантианцем¹¹⁶, но добавляют и новый или основательно забытый (со времен С.О. Грузенберга) аспект в оценке учебного: он — «глава петербургской школы философии»¹¹⁷. Конечно, возглавлять кафедру и возглавлять «школу» — не одно и то же. Во втором случае необходимо уже содержательное обоснование. Более того, если следовать логике рассуждений Б.В. Емельянова и А.И. Новикова, то обособление петербургской школы философии обязано именно Введенскому: «Научная и преподавательская деятельность А.И. Введенского четко обозначила расхождение двух философских школ России — московской и петербургской»¹¹⁸. Основанием для такого деления становится отношение к философии И. Канта. В то время как москвичи в самобытствующем азарте ломали головы над философией всеединства, «в С.-Петербурге у философов сложилось уважительное отношение к западной философии, особенно к Канту и его гносеологии; они тяготели к научности и системности философского знания»¹¹⁹. Предложенная авторами статьи точка зрения слишком упрощает ситуацию, чтобы приближаться к действительности. Да и «отношение к Канту» трудно считать достаточным тестом для определения научной школы, если уж вообще признавать распадение русской философии на «московскую» и «петербургскую».

К 275-летию Санкт-Петербургского университета, пришедшегося на 1999 г., вышел специальный выпуск альманаха русской философии и культуры «Вече». Две из помещенных в нем статей были посвящены Введенскому: В.Н. Белова «Апологет морали: А.И. Введенский» и А.А. Ермичева и А.Г. Никулина «А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете». В 2003 г. эти статьи были перепечатаны в справочно-энциклопедическом издании «Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003)». В статье А.А. Ермичева и А.Г. Никулина Введенский, «импозантный и властный»¹²⁰, по характеристике авторов, представлен как «выдающийся лидер русского кантианства»¹²¹. Опираясь на кантовскую философию, «Введенский стремился построить мировоззрение, которое было бы создано в виде науки»¹²². Он вносит лишь некоторые уточнения в концепцию И. Канта¹²³. Согласно авторам статьи, ««заместителем» Канта в России стал Введенский... Как бы от лица Канта, профессор Введенский задает русской метафизике фундаментальнейшие вопросы, связанные в свою очередь, с определением самой возможности существования метафизики как формы научного знания»¹²⁴. В интерпретации А.А. Ермичева и А.Г. Никулина Введенский теряет всякие признаки философской самостоятельности; он не столько возвращается к И. Канту, сколько скрывается в его тени. «В известном смысле, — пишут авторы статьи, — А.И. Введенский завершал существование классической европейской традиции на русской почве»¹²⁵. О какой именно традиции идет речь, кому наследовал Введенский, кто стоял у истоков традиции, здесь не уточняется. Возможно, имеется в виду утверждение В.В. Зеньковского об исчерпанности и преодолении традиции критической философии в творчестве Введенского. Правда, В.В. Зеньковский видел в идеях Введенского и перспективы их дальнейшего развития. К привычной оценке Введенского как правоверного кантианца

¹¹⁶ Емельянов Б.В., Новиков А.И. Философия в Петербургском университете (XVIII–XX вв.) // Очерки по истории Санкт-Петербургского университета. Т. VII. СПб., 1998. С. 38.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Ермичев А.А., Никулин А.Г. А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 12. СПб., 1999. С. 87.

¹²¹ Там же. С. 88.

¹²² Там же. С. 91.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Там же. С. 90.

¹²⁵ Там же. С. 88.

или к стоящей особняком его характеристики как позитивиста (Л.И. Филиппов) в статье добавляется еще одна. Он — «православный русский профессор»¹²⁶. Какое отношение к его профессорству имеет православие, непонятно. Рассуждения Введенского о метафизике как морально обоснованной вере в целом вписываются в кантовский тезис о примате практического разума над теоретическим и не несут явной конфессиональной окраски (по крайней мере, вероисповедные ассоциации здесь менее сего отсылают к православию). Если же имелись в виду домостроевские нравы, которым Введенский следовал в быту, то надо было так и написать. Общее заключение авторов выражено в условной форме и звучит несколько косноязычно: «Если иметь в виду четко обозначенные Введенским границы положительного знания, а также учесть не скрываемые им симпатии к метафизике, как необходимому продукту нравственного долга, то его творчество можно оценить в качестве некоей ступени, на которой нельзя было задерживаться»¹²⁷. Особый интерес представляет рассмотренный в статье вопрос о расхождении между Введенским и Н.О. Лосским и полемика между ними.

В статье В.Н. Белова «Апологет морали: А.И. Введенский» петербургский профессор назван уже «самым последовательным русским неокантианцем»¹²⁸. В то же время «доминирование нравственного аспекта»¹²⁹ связывает Введенского с традицией русской философии. «Выход Введенского на нравственную проблематику, — развивает В.Н. Белов свою мысль, — обусловлен задачей, которую он ставил перед критической философией, — достижение цельного мировоззрения»¹³⁰. В.Н. Белов также касается «психофизиологического закона» Введенского и разрабатываемых им принципов новой критической метафизики. Обобщая взгляды русского мыслителя он пишет: «Умозаключать нам позволительно лишь о явлениях и представлениях (к таковым относятся все изучаемые математикой и естествознанием предметы, пространство, время, все наши восприятия, в том числе и внутренние восприятия нас самих), о вещах в себе нам позволительно иметь только морально обоснованную веру, непроверяемую, но и не доказуемую со стороны знания — квинтэссенция всех основных выводов философского критицизма Введенского»¹³¹.

В 2000 г. в Москве вышла четырехтомная «Новая философская энциклопедия», где, по винуясь алфавитному порядку, в первом томе нашлось место и для Введенского. Автором статьи был В.В. Сербиненко. Материал о Введенском здесь занимает несколько больший объем, чем в его же статье 1995 г., а основные темы философских размышлений Введенского перечисляются и характеризуются немного подробнее. «Основывая собственное учение (“логицизм”), — пишет В.В. Сербиненко о Введенском, — на принципах кантовского априоризма, трактовал априорность в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но “заведомо годных для знания” суждений. Хотя ни одна из школ европейского неокантианства и не оказала на Введенского непосредственного и решающего влияния, его понимание методологических задач “критической” философии в ряде существенных моментов было близко принципам теории познания Г. Когена и В. Виндельбанда»¹³². Говориться в статье и о таких аспектах учения Введенского, как пределы достоверности познания, априорные и апостериорные элементы познания, место логики в гносеологическом процессе, возможность метафизики, проблема чуждой душевной жизни, критика атеизма.

В седьмом издании ведущего свою генеалогию еще с советских времен «Философского словаря» под редакцией И.Т. Фролова была помещена статья о Введенском уже к тому времени покойного А.З. Каменского. Рассматривая философскую систему Введенского А.З. Каменский писал: «Называя свою концепцию логицизмом, В. последовательно развивал идеи

¹²⁶ Там же. С. 92.

¹²⁷ Там же. С. 93.

¹²⁸ Белов Н.В. Апологет морали: А.И. Введенский // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 12. СПб., 1999. С. 106.

¹²⁹ Там же. С. 107.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Там же. С. 111.

¹³² Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 372.

кантовской философии, углубляя дуализм веры и знания, души и тела и т. д.»¹³³. Статья А.З. Каменского давала также представление о психологической концепции Введенского и решении им проблем чужой одушевленности, об идеализме его логических взглядов и характеризовала петербургского ученого как противника атеизма и материализма. Микроскопический объем статьи, к сожалению, не позволял подробнее рассмотреть упомянутые взгляды Введенского.

В то же году по случаю 10-летия кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета был издан сборник «Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики)», включающий, среди прочих, статью А.И. Бродского «Русская этика: от онтологизма к логицизму», в которой анализируется этическая концепция Введенского. А.И. Бродский рассматривает Введенского вместе с И.И. Лапшиным и Н.А. Васильевым как представителей логицизма — «направления, генетически связанного с кантианством, однако существенно отличавшегося от ортодоксального критицизма, так и от неокантианства начала XX века»¹³⁴. «Основная идея логицизма, — разъясняет А.И. Бродский, — заключалась в том, что логика является наиболее существенной частью всех философских систем»¹³⁵. При этом он оговаривается, что «в творчестве русских логицистов этические темы занимали достаточно скромное место»¹³⁶. Нравственные воззрения, также как и метафизика, согласно Введенскому, не возможны в качестве знания, но лишь как непроверяемая вера. «Итак, — делает вывод А.И. Бродский, — тезис о невозможности научной метафизики и этики обосновывается в логицизме А.И. Введенского положениями о зависимости известной нам логики от эмпирического бытия, о непредставимости (но мыслимости!) противоречий и о неправомочности переноса логических законов на трансцендентный мир»¹³⁷.

В вышедшем в 2001 г. в Москве коллективном (более тридцати авторов) учебнике под редакцией М.А. Маслина «История русской философии» раздел о Введенском в главе «Философия в российских университетах» написан А.И. Абрамовым. Первоначально эта глава под заглавием «Кантианство в русской мысли» была опубликована в журнале «Вопросы философии» (1998. № 1). Согласно А.И. Абрамову Введенский не только «последовательный кантианец»¹³⁸, но и «глава университетской философии в Петербурге»¹³⁹. Взгляды Введенского излагаются близко к формулировкам В.В. Зеньковского, только значительно более кратко.

Обширный раздел с достаточно подробным анализом посвящен Введенскому в учебнике И.И. Евлампиева «История русской философии». И.И. Евлампиев сразу констатирует: «Теоретическое наследие Введенского не богато оригинальными идеями и не слишком значительно по объему»¹⁴⁰. «В своих работах, — пишет исследователь, — он в основном разъясняет и популяризирует идеи Канта, те добавления, которые он делает к ним не выводят его в существенной степени за пределы кантовского критицизма; в связи с этим взгляды Введенского правильнее назвать не *неокантианскими* (как это делает в своей “Истории русской философии” В. Зеньковский), а *кантианскими*»¹⁴¹. Вслед за В.В. Зеньковским И.И. Евлампиев указывает на влияние И.Г. Фихте в первой крупной работе Введенского «Опыт построения теории материи». После неоднократного указания на неоригинальность идей Введенского И.И. Евлампиев решает рассматривать только те черты философских воззрений ученого, ко-

¹³³ Философский словарь. М., 2001. С. 87.

¹³⁴ Бродский А.И. Русская этика: от онтологизма к логицизму // Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики). СПб., 2001. С. 171.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Там же. С. 172.

¹³⁸ История русской философии. М., 2001. С. 302.

¹³⁹ Там же. С. 299.

¹⁴⁰ Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002. С. 245.

¹⁴¹ Там же. С. 246.

торые вписываются в «национальную философскую традицию»¹⁴². Правда, на деле анализируются основные положения критицизма Введенского: о невозможности познания вещей в себе, об априорных и апостериорных элементах знания и допущении обоснованной и сознательной веры в познании. Более того, как пишет И.И. Евлампиев, «он создает своеобразную “критическую” концепцию веры»¹⁴³. Здесь открывается возможность метафизики, сближающейся с постулатами практического разума: «Введенский полагает, что всякая “критически” оправданная метафизика должна основываться на постулатах сознательной веры, выступающих в качестве необходимых условий для возможности реализации нравственного долга»¹⁴⁴. От констатации неоригинальности И.И. Евлампиев переходит к осуждению философских построений Введенского. «В рассматриваемом аспекте, — пишет он, — вся “критическая философия” Введенского лишь терминологически отличается от самых банальных версий “догматической” метафизики»¹⁴⁵. И.И. Евлампиев не может принять «иссушающий формализм» и «педантизм» концепции человека Введенского. Столь же формален и неубедителен, с его точки зрения, логицизм Введенского или «новое и легкое доказательство критицизма». Оценивая философское творчество Введенского в целом, И.И. Евлампиев замечает, что русский мыслитель стоял в стороне от тех новых и плодотворных тенденций, которые обозначились в отечественной философии в конце XIX — начале XX в., прежде всего, от новой концепции человека и новаций в гносеологии. В итоге И.И. Евлампиев привечает не столько идеи Введенского, сколько его деятельность и его «школу». «Введенский, — поясняет он, — вряд ли может быть причислен к “первому ряду” философских умов России, однако его педагогическая и организаторская деятельность в С.-Петербургском университете, Философском обществе и ряде учебных заведений Петербурга сыграла огромную роль в процессе становления и развития академической философии в конце XIX — начале XX века. Введенский, как и Лопатин, стал подлинным творцом и подвижником профессиональной университетской философии в России, создателем собственной научной и педагогической школы, в которой выросли многие талантливые русские мыслители XX в.»¹⁴⁶. Вполне справедливое замечание, хотя «школа Введенского» — слишком сильно сказано; да и может ли основать школу «неоригинальный» мыслитель. Видимость школы создает состав кафедры философии, на которой Введенскому удалось собрать самостоятельно мыслящих философов, многие из которых сумели сказать свое слово в русской философии.

В последней книге В.Ф. Пустарнакова «Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры» оценка университетской философии в связи со становлением философии в России во многом опирается на очерк Введенского «Судьбы философии в России». Однако, несмотря на громадный объем книги и частоту упоминаний в ней Введенского, она дает лишь фрагментарное представление о философской системе русского мыслителя. В.Ф. Пустарнаков в равной мере аттестует Введенского и как «рационалиста неокантианца»¹⁴⁷ и как «кантианствующего»¹⁴⁸ мыслителя, «лидера русского кантианства»¹⁴⁹. «Рационалистическую, по преимуществу гносеологическую, концепцию представлял в пореформенной университетской философии склонный к неокантианству А.И. Введенский»¹⁵⁰, — так характеризует философские предпочтения русского ученого В.Ф. Пустарнаков и далее отмечает, что Введенский — наиболее последовательный пропагандист заслуг Канта перед философией¹⁵¹. Только в одном месте исследователь дает сжатое представление о философ-

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же. С. 248.

¹⁴⁴ Там же. С. 249.

¹⁴⁵ Там же. С. 252.

¹⁴⁶ Там же. С. 246.

¹⁴⁷ Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 29.

¹⁴⁸ Там же. С. 236.

¹⁴⁹ Там же. С. 334.

¹⁵⁰ Там же. С. 177.

¹⁵¹ Там же. С. 186–187.

ских взглядах петербургского профессора: «Лидер русского неокантианства А.И. Введенский рассматривал гносеологию как учение о знании, которое выясняет условия становления бесспорного знания и определяет его границы, за которыми может простираться знание наиболее вероятное, и область мнений, одинаково непроверяемых и одинаково недоказуемых, одинаково позволительных и одинаково необязательных. Это определение означало отрицание метафизики как знания, но, как и у Канта, возможность метафизики как веры в составе мировоззрения. Гносеология, таким образом, оставалась единственной философской дисциплиной — знанием»¹⁵². В.Ф. Пустарнаков перечисляет лекционные курсы и семинары, которые вел Введенский в отдельные годы с Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах, а также кратко останавливается на его логических взглядах¹⁵³.

Ряд биографических фактов и характеристик, касающихся Введенского затронут в монографии О.Б. Вахромеевой «Духовное пространство университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы 1878–1918: исследование и материалы». Введенский, как известно, не только жил по соседству с ВЖК, но и в течение длительного времени преподавал там философию. Однако исследование О.Б. Вахромеевой — чисто историческое. Она не рассматривает содержание лекционных курсов Введенского и не дает их оценку. Тем не менее, в монографии приводятся почерпнутые из архивов воспоминания слушательниц курсов, о его отношении к преподаванию, манере чтения лекций, личных отношениях с Н.О. Лосским¹⁵⁴.

Серию статей, посвящённых Введенскому, опубликовал в 2004–2007 гг. И.Д. Осипов¹⁵⁵. Полнее всего его интерпретация философии Введенского нашла отражение в брошюре «Теоретические основания критицизма А.И. Введенского». Согласно оценке И.Д. Осипова «Введенскому принадлежит заслуга разработки логико-теоретических оснований критической философии»¹⁵⁶. Критицизм разрабатывался Введенским в качестве варианта научной философии, которую русский учёный фактически сводил к гносеологии или учению о несомненности и достоверности познания. Задачи критической философии состояли в том, чтобы «вывести полностью всё априорное знание, то есть построить то, что называется метафизикой... учение об априорных идеях должно образовать критическую философию»¹⁵⁷, а также сводились к «критическому составу опыта... выделить из опыта элементы апостериори посредством абстрагирования всего априорного опыта»¹⁵⁸. В содержание критицизма Введенского входят обоснование закона причинности для удостоверения существования вещей-в-себе, т. е. внешнего мира, учение о естественности и нормативности «закона исключённого противоречия», который естественен для представления и нормативен для мышления. «Противоречие не представимо, но мыслимо», — уточняет И.Д. Осипов¹⁵⁹. Законы мышления носят априорный характер, а главным среди них является недопустимость противоречий. К основным идеям Введенского относится учение о видах познания (априорное, апостериорное и в порядке веры). В статье также указывается на рецепцию Введенским не только философии И. Канта, но и Юма, Фихте, Декарта, Конта, Вебера, Фехнера, Джемса, Вундта. «Логич-

¹⁵² Там же. С. 245.

¹⁵³ Там же. С. 248.

¹⁵⁴ Вахромеева О.Б. Духовное пространство университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы 1878–1918: исследование и материалы. СПб., 2003. С. 109–110, 147–148.

За пределами библиотечной досягаемости осталась статья С.А. Нижникова «К специфике русского неокантианства: Заметки о философии веры А.И. Введенского», опубликованная в «Вестнике Российского университета дружбы народов» (Серия Философия. 1998. № 1. С. 58–65.). «Вестник» «ушел» в переплет, надеюсь, не безвозвратно.

¹⁵⁵ Осипов И.Д. Теоретические основания критицизма А.И. Введенского. СПб., 2004; Осипов И.Д., Малинов А.В. Логичизм А.И. Введенского в историко-философском освещении // Актуальность Канта. Отв. ред. Д.Н. Разеев. СПб., 2005; Осипов И.Д. Метафизика и мораль в философии А.И. Введенского // Россия в глобальном мире. СПб., 2005. № 9; Осипов И.Д. Моральная антропология А.И. Введенского // Мир философии – мир человека. Под ред. Ю.Н. Солонина. М., 2007.

¹⁵⁶ Осипов И.Д. Теоретические основания критицизма А.И. Введенского. СПб., 2004. С. 6.

¹⁵⁷ Там же. С. 22–23.

¹⁵⁸ Там же. С. 23.

¹⁵⁹ Там же. С. 24.

цизм, — подытоживает И.Д. Осипов, — сводит теорию познания к формальной логике, объявляет её гносеологией и кладёт в основу построения философского знания»¹⁶⁰.

В книге Н.В. Мотрошиловой «Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов)» Введенский квалифицируется как «один из наиболее значительных русских кантианцев»¹⁶¹ и как «знаток неокантианской философии»¹⁶². Однако Введенский не является главным персонажем книги, а, скорее, может быть отнесён к историко-философскому фону, на котором разрабатывали свои учения Соловьёв, Бердяев, Франк и Шестов. Несколько более подробно Введенский рассматривается в связи со статьёй В.С. Соловьёва «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)», которая была ответом на статью Введенского «Об атеизме в философии Спинозы»¹⁶³. Н.В. Мотрошилова также указывает на близость идей Введенского учению С.Л. Франка, выраженному в книге «Предмет знания»¹⁶⁴, хотя хронологически, скорее, Франк должен был ориентироваться на философию Введенского.

Философское учение Введенского рассматривается в обстоятельном разделе «Академическое неокантианство» в книге тартуского профессора Л.Н. Столовича «История русской философии». Относя Введенского вместе с И.И. Лапшиным и Г.И. Челпановым к академическому неокантианству, Л.Н. Столович даёт историко-философское определение этому явлению, снимая противоречия между кантианством и неокантианством. «Все они, — пишет исследователь, — были по своим философским убеждениям кантианцами. Поскольку же они продолжали традиции Канта, творчески их развивая и видоизменяя, в этом смысле они были неокантианцами, обновителями кантианства. Однако их неокантианство не находилось в связи с известными неокантианскими школами в Германии. Они следовали учению Канта независимо от других направлений неокантианства и по ряду вопросов придерживались иных взглядов»¹⁶⁵. Здравое рассуждение Л.Н. Столовича не только уточняет историко-философскую классификацию, но и посрамляет учёные потуги ряда современных исследователей, тяготеющих к схоластическим дефинициям.

В книге Л.Н. Столовича предпринимается интерпретация основных положений критицизма или «логицизма» Введенского: учение о «метафизической вере» и «метафизическом чувстве», «законе одушевления». Указывается на отличное от И. Канта понимание Введенским объективности, а не априорности времени. «Введенский, — пишет Л.Н. Столович, — подтвердил путём своего “логицизма” деление мира, с одной стороны, на представления, получаемые в опыте и постигаемые знанием, и, с другой стороны, на “вещи в себе”, недоступные умозаключениям и принимаемые на веру»¹⁶⁶.

Особое внимание Л.Н. Столович уделяет критике Введенским метафизики, выходящей за пределы веры и претендующей на знание, в частности, в учениях В.С. Соловьёва, Н.О. Лосского и Н.А. Бердяева. К метафизическим учениям Введенский относили и материализм. Введенский выделял несколько видов веры: наивная, слепая и вера, допускаемая критическим рассудком. Последняя может быть либо суетной, либо сознательной.

Логичность, последовательность, полнота и убедительность изложения философии Введенского в книге Л.Н. Столовича позволяет признать её одной из лучших интерпретаций учения петербургского мыслителя в отечественной историко-философской литературе.

В ноябре 2006 г. к юбилею Введенского на факультете философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета прошла конференция «Философия как наука и учебная дисциплина: к 150-летию со дня рождения А.И. Введенского». Был опубликован и

¹⁶⁰ Там же. С. 34.

¹⁶¹ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М., 2006. С. 189.

¹⁶² Там же. С. 458.

¹⁶³ Там же. С. 189–190.

¹⁶⁴ Там же. С. 328–330.

¹⁶⁵ Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. М., 2005. С. 285.

¹⁶⁶ Там же. С. 288.

сборник материалов конференции «Александр Иванович Введенский и его философская эпоха». Лишь часть материалов сборника непосредственно посвящена наследию Введенского. Из них следует отметить следующие статьи.

В статье М.А. Арефьева и Н.К. Мешрам «А.И. Введенский о культурно-психологических основаниях религиозной ментальности» поздняя работа Введенского «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» рассматривается как пример психологического исследования религии. Это, безусловно, новая интерпретация подхода к проблемам веры и религии Введенского. Кратко характеризуя кантианские позиции Введенского, авторы статьи приходят к выводу, что «из существования нравственного долга (обязательность которого есть вера, а не знание) Введенский выводит в качестве требований или постулатов не только свободу воли, обуславливающую возможность нравственного долга, но и бессмертие души, и чужое одушевление, и существование Бога»¹⁶⁷. Подход Введенского к религии авторы оценивают как разновидность гештальтпсихологии, а значение религии истолковывают следующим образом: «Религиозная жизнь, по его мнению, как любое духовное явление не подлежит редукции, т. е. сведению к простейшим элементарным формам. Контакт человека с потусторонним миром радикально обогащает человеческий опыт. Религиозная деятельность в целом расширяет сферу понимаемого и воспринимаемого человеком. Религия, таким образом, провозглашается им как постулат практического действия, результат свободного выбора, опора человека в борьбе против засилья техницизма и бездуховности»¹⁶⁸. Введенский предложил психологическую типологию религиозной веры: «интуитивно верующий», «морально верующий» и «эстетически верующий». В целом, заключают авторы статьи, работы Введенского был попыткой поставить «психологию религии на действительно научную почву»¹⁶⁹.

Стремление вписать философию Введенского в широкую картину направлений, школ, идей и принципов неокантианства характерно для статьи А.Г. Давыденко и А.А. Еромасова «Русское неокантианство в системе духовных ценностей». Отмечая специфику кантовской гносеологии и философско-методологические принципы неокантианства, авторы статьи обозначают и особенности русского неокантианства. «В России, — пишут они, — неокантианство в первую очередь получило распространение в силу интереса этой философии к проблеме систематизации высших духовных ценностей. Кантовская философия положила мораль в основание общества и формирование личности, такое обоснование человеческой природы всегда привлекало русских философов. Особой темой рассуждений русских мыслителей, темой, связывающей естественнонаучный и рационалистический подход с анализом особых духовных качеств человека, стало учение Канта об априорном знании»¹⁷⁰. Основные идеи Введенского излагаются в статье кратко, оставляя ощущение словарной статьи. Признавая кантианскую направленность философских поисков Введенского, авторы, тем не менее, признают, что «конечные его философские выводы выходили за рамки кантовского критицизма»¹⁷¹.

Одной из наиболее интересных публикаций сборника является статья В.И. Кобзаря «Специфика логики А.И. Введенского», опирающаяся прежде всего на работы Введенского «Логика как часть теории познания» и «Логика для гимназий». Согласно В.И. Кобзарю, в логике Введенский «скорее рационалист», его логике присуща «практическая направленность». Введенский стремился к тому, «чтобы логика более ориентировалась на практику мыслительной деятельности, на познавательные задачи»¹⁷². Своеобразие подхода к логике и её преподаванию у Введенского, уточняет В.И. Кобзарь, состояло в том, что «к логике он отно-

¹⁶⁷ Арефьев М.А., Мешрам Н.К. А.И. Введенский о культурно-психологических основаниях религиозной ментальности // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. СПб., 2006. С. 10.

¹⁶⁸ Там же. С. 11–12.

¹⁶⁹ Там же. С. 14.

¹⁷⁰ Давыденко А.Г., Еромасов А.А. Русское неокантианство в системе духовных ценностей // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. С. 15.

¹⁷¹ Там же. С. 18–19.

¹⁷² Кобзарь В.И. Специфика логики А.И. Введенского // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. С. 25.

сится только как к инструменту проверки знаний на предмет их истинности или ложности»¹⁷³. Главное же в логике Введенского состояло в её связи с гносеологией. «Теория познания философии (а философия — “это система научно разработанного мировоззрения”) прежде всего обязана выяснить условия, от которых зависит правильность мышления, а правильность определяется логикой. Вот почему логика является частью теории познания, хотя содержание самой логики от этого не особо то и зависит. Если теория познания исходит из допущения, что какое-то знание бесспорно существует, и примером такого знания является математика и естествознание (в широком смысле), то логика занята правильностью, т. е. правилами, которым подчинено мышление. В этом специфика позиции Введенского»¹⁷⁴. В статье В.И. Кобзаря также хочется отметить чёткое и внятно, лишённое общих фраз изложение логицизма Введенского¹⁷⁵.

В статье О.А. Науменко «Теория познания А.И. Введенского и критика современной науки» рассматриваются основные положения гносеологии Введенского: связь между логикой и теорией познания; виды знания (априорное, апостериорное и основанное на вере); признание непознаваемости вещей-в-себе; подчинённость явлений и наших представлений закону непротиворечия; признание чужой душевной жизни лишь в качестве требования «нравственного сознания». В допущении Введенским существования других вещей лишь посредством веры или мистического знания, О.А. Науменко усматривает сближение с учениями В.С. Соловьёва и Н.О. Лосского. Антисциентистскую или вероятно точнее антитехнократическую тенденцию в философии Введенского автор видит в следующем: «Введенский не решает проблему познания, но показывает, что наука может дать слишком иллюзорные знания о чём-либо, вследствие несовершенства человеческих органов чувств и разума. Эта точка зрения должна вернуть человека XXI столетия из мира иллюзий науки и техники. Будучи не способным контролировать свои изобретения, люди могут погубить и себя и Землю. Интересно и то, что Введенский остался на позициях “надпартийного объективизма” и логически верно критиковал материализм»¹⁷⁶. Заканчивается же статья несколько туманным рассуждением, проходящим, скорее, по ведомству уже обретших мудрость, а не любовно тяготеющих к ней: «Актуальность теоретических выводов гносеологии Введенского очевидна. В погоне за настоящим мы открываем истину, представляя её “вещью в себе”, между тем, это всего лишь мишура действительности, которую человек хранит в драгоценном ларце. А будущее всё так же величественно и недоступно, как и сама “вещь в себе”»¹⁷⁷.

В статье В.С. Никоненко с широким названием, впрочем, вполне оправдываемым своим содержанием, «Неокантианство А.И. Введенского в контексте русской философии» Введенский рассматривается как представитель «школьной философии», в частности, кантианства. Введенский, отмечает В.С. Никоненко, оказался «чужым русской форме философствования»¹⁷⁸, поскольку «в русской философии преобладали внешкольные формы»¹⁷⁹. В качестве разновидности школьной философии учение Введенского обладало как всеми её достоинствами, так и недостатками. «Введенский, — пишет В.С. Никоненко, — изначально оказался включённым в университетское понимание теоретической философии оставаясь верным ему всю жизнь. В этом плане он оказался последовательным учеником Владиславлева»¹⁸⁰. Именно М.И. Владиславлев первоначально ориентировал философские искания Введенского по направлению к кантианству. Однако ученик пошёл дальше учителя. «Если Владиславлев знал

¹⁷³ Там же. С. 26.

¹⁷⁴ Там же. С. 29.

¹⁷⁵ Там же. С. 33–35.

¹⁷⁶ Науменко О.А. Теория познания А.И. Введенского и критика современной науки // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. С. 131.

¹⁷⁷ Там же. С. 132.

¹⁷⁸ Никоненко В.С. Неокантианство А.И. Введенского в контексте русской философии // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. С. 133.

¹⁷⁹ Там же. С. 134.

¹⁸⁰ Там же. С. 134–135.

Канта, то Введенский не только знал, но и пытался развить Канта, т. е. дополнить Канта метафизикой. В этом это отличие не только от Владиславлева, но и от немецких неокантианцев»¹⁸¹.

Статья В.С. Никоненко выгодно отличается от многих материалов, посвящённых Введенскому тем, что не пересказывает взгляды петербургского профессора, а конкретно указывает, в чём состояло развитие Введенским идей И. Канта. По словам исследователя, «отличие от Канта состоит в указании на познавательную возможность метафизического чувства и в фактическом переносе центра тяжести философской системы на веру и постулаты нравственного сознания, что свидетельствует о том, что Введенский хотел остаться в рамках русской философии, в которой метафизические построения и нравственные основания играли фундаментальную роль»¹⁸². В итоге своей статьи В.С. Никоненко из сопоставления философии Введенского с учениями В.С. Соловьёва и Н.О. Лосского приходит к выводу о правомерности взглядов Введенского.

Сюжет статьи Е.Г. Сидоровой «Влияние школы А.И. Владиславлева на становление метода интерпретации буддийского учения о психике» хорошо виден из заглавия. Речь идёт об «интеллектуальном прорыве в исследовании буддийской философии» осуществлённом Ф.И. Щербатским. Решающее значение для Ф.И. Щербатского имел выбор историко-философской позиции — неокантианства, а именно «направление изучения мысли как реконструкцию истории становления критической философии в Индии»¹⁸³. В частности, истолкование Введенским критической философии Ф.И. Щербатского применил для изучения теории познания и логики буддийской школы йогачара. «Таким образом он, — пишет Е.Г. Сидорова о Ф.И. Щербатском, — попытался применить методологическую дихотомию русского академического неокантианства к анализу буддизма, чтобы выявить в структуре классического письменного наследия те произведения, которые были посвящены проблемам гносеологии. Он исходил из гипотезы, что теория познания, возникшая в буддизме, была направлена на критику “верований” и полное устранение метафизической проблематики из поля философского дискурса»¹⁸⁴. В итоге, «буддийская философия, подвергнутая ревизии с неокантианских позиций, представлялась Ф.И. Щербатскому своеобразным аналогом “критической философии”, но возникшим в ином культурном ареале и в иную историческую эпоху»¹⁸⁵. Методологические приобретения Ф.И. Щербатского, почерпнутые из кантианских интерпретаций А.И. Введенского и И.И. Лапшина рассматриваются достаточно подробно и убедительно¹⁸⁶.

В небольшой статье С.А. Троицкого «А.И. Введенский: смысл анекдота, рассказанного на лекции» на примере частного случая — анекдота — раскрывается важнейшее для Введенского понятие «смысл вещи», поясняемый через понятия цели и ценности. «Ценность вещи оказывается для Введенского, — уточняет С.А. Троицкий, — способом решить вопрос о рациональной природе смысла. ...Осмысление вещи или события может быть способом соединения вещи и осмысливающего человека»¹⁸⁷. Смысл раскрывается посредством интерпретации, а его результатом является понимание. Разъясняя методологический приём Введенского, С.А. Троицкий заключает: «Именно понимание и является залогом успешной лекции, поэтому анекдот, включённый лектором в текст лекции и нацеленный на вызывание у слушателей смеха, который показывает единство интерпретаций, уровень понимания, безусловно оказывает положительное влияние на ход самой лекции»¹⁸⁸.

Значительное место анализу философии Введенского уделено в статье О.Д. Мачкариной «Неокантианство в России в первой четверти XX века (А.И. Введенский, П.Б. Струве)»,

¹⁸¹ Там же. С. 137.

¹⁸² Там же. С. 138–139.

¹⁸³ Сидорова Е.Г. Влияние школы А.И. Владиславлева на становление метода интерпретации буддийского учения о психике // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. С. 174.

¹⁸⁴ Там же. С. 173.

¹⁸⁵ Там же. С. 173–174.

¹⁸⁶ Там же. С. 178–179.

¹⁸⁷ Троицкий С.А. А.И. Введенский: смысл анекдота, рассказанного на лекции // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. С. 180.

¹⁸⁸ Там же. С. 181.

хотя рассматриваемая в ней тематика значительно шире объявленной в заглавии. Фактически статья посвящена русско-немецким философским связям с XVIII в., а также истории неокантианства. И хотя объем статьи вынуждает автора дать лишь обзор, он раскрывает историко-философскую ретроспективу, в которой возникло учение Введенского.

Введенского вместе с И.И. Лапшиным и Г.И. Челпановым О.Д. Мачкарина называет «наиболее последовательными неокантианцами» и тут же замечает, что их следует считать «в большей степени кантианцами». Подобное разногласие можно было бы объяснить тем, что автор не считает различия между неокантианством и русским кантианством принципиальными. Однако, напротив, О.Д. Мачкарина ссылается на исследователей, настаивающих на таком различии. Двойственность позиции автора статьи объясняется, скорее всего, желанием опереться на различные историографические традиции, не во всём между собой согласующиеся. Эта непоследовательность косвенным образом даёт о себе знать даже в стилистике статьи: «А.И. Введенский, ...принимая за основу кантианские концепции, доводил идеи до абсурда, но выход искал с помощью Канта, потому призывал к построению этической метафизики. В результате диалога Петербургская школа преодолевает Канта изнутри, не столько отрицая, сколько трансформируя его идеи»¹⁸⁹. Порой за автором статьи приходится если и не додумывать мысли, то договаривать фразы.

В работе указывается на близость философии Введенского учению Г. Когена и И.Г. Фихте. Повторяя основные положения «логицизма» Введенского, О.Д. Мачкарина поясняет «основной закон сознания», отделяющий «Я» от «не-Я»: «все существующие явления, согласно основному закону сознания, взаимосвязаны между собой, и эту закономерную связь (причинность, субстанциональность, одномерность времени, трехмерность пространства) устанавливает сам человек в своем сознании, в котором строится представление о мире. Знать мы может только то, что сами себе представляем, следовательно, мир есть только наше представление, с одной стороны, но с другой — в сознании человек допускает, что мир есть нечто большее, чем наше представление о нем — есть некое апостериорное знание»¹⁹⁰; касается понимания Введенским закона причинности и априорных форм чувственности, в частности, времени, существование которого вне наших представлений Введенский допускал в качестве веры, а не знания. «В целом, — делает вывод О.Д. Мачкарина, — Введенский выходит за пределы критицизма И. Канта и признает основой познания апостериорный материал, метафизическое чувство и веру. В отличие от позитивистов, мыслитель считал, что истину не постичь без нравственного чувства. Само познание представляет собой единство критического и некритического, построенного на постулатах нравственного чувства — постулатах морального сознания, к которым Введенский отнес бессмертие человеческого духа, его свободу и идею о бытии Божиим»¹⁹¹.

Роль веры в познании, как указывает исследовательница, обосновывается в этическом учении Введенского. Согласно заключению О.Д. Мачкариной: «Следуя кантовской идее долженствования, Введенский утверждает безусловную обязательность нравственного долга. К данному утверждению он приходит благодаря критике психологического материализма, отрицающего свободу воли. Согласно Введенскому, без свободы нельзя быть нравственным человеком. Рассуждая о личности и смысле существования человека, философ вслед за Кантом утверждает личность как высшую ценность и цельность, что позволяет ему допустить бытие такого существа, которое назначило бы высшую цель. Таковым может быть только Бог. Таким образом, А.И. Введенский решение основных проблем видел в кантовском научно-критическом агностицизме, отвергая возможность научной метафизики. Его логицизм обосновывался принципами кантовского априоризма, однако выходил за его пределы и коренным

¹⁸⁹ Мачкарина О.Д. Неокантианство в России в первой четверти XX века (А.И. Введенский, П.Б. Струве) // Вестник МГТУ. Т. 10. №3. 2007. С. 403.

¹⁹⁰ Там же. С. 404.

¹⁹¹ Там же.

образом отличался от других систем... Введенскому удалось сформировать новую версию кантианства, достаточно самостоятельную»¹⁹².

В статье И.В. Зиновьева «Теория субъект-объектных отношений А.И. Введенского: от Канта к диалогизму» речь идёт о диалогизме русского неокантианства, повлиявшего на концепцию «мы-диалога» С.Л. Франка и «полифонического диалога» М.М. Бахтина. Философия Введенского, по мысли автора, имела в этом отношении решающее значение.

Прежде всего, пишет И.В. Зиновьев, стараясь защитить гносеологию от «поползновенной метафизики», «Введенский предлагает строить метафизику на признании обязанности нравственного долга»¹⁹³. Учение Введенского И.В. Зиновьев излагает следующим образом: «В целом Введенский строил свою концепцию, опираясь на собственное толкование принципов кантовского критицизма. Так, он пытался как можно более определенно разграничить сферу научного и метафизического. Для этого он дополнил критический принцип Канта собственной теорией, названной “логицизмом”. Обращаясь к общеизвестному закону противоречия, Введенский подметил, что в вещах, относимых к сфере знания, противоречия невозможны. Такие вещи человек может представить без всякого напряжения. Однако особенностью сознания является наличие в нем мыслей о противоречивых и не представимых вещах. И такие вещи никак не могут быть отнесены к области знания, ведь они несут в себе “запрещенное” противоречие. Стало быть, они могут составить собой только область метафизического, не имеющего выхода на логическую непротиворечивость»¹⁹⁴.

В работе также указывается на виды знания, которые выделял Введенский, его учение о «метафизическом чувстве», о нравственности, как основании метафизики. «И это, — пишет исследователь, — не подрывает у Введенского позиции критической философии, которая оказывается необходимой, чтобы все вопросы о трансцендентном свести к вере»¹⁹⁵. Более того, вопрос о чужой душевной жизни, Введенский пытался связать с новой послекантовской метафизикой. В вопросе о чужой одушевленности Введенский, согласно И.В. Зиновьеву, отошёл «от жесткой научной позиции своего учителя — Канта»¹⁹⁶, «считая свой “закон одушевления” вполне логичным мостиком между кантовским критицизмом и нравственными потребностями человека, который не может жить без веры в определенные мистические истины»¹⁹⁷. Значение интерпретации Введенским вопроса о чужой одушевленности состояло в обращении русской философии к антропологической проблематике, что нашло отражение в философских исканиях С.Н. Буглакова, П.А. Флоренского, Н.С. Трубецкого, С.Л. Франка и особенно М.М. Бахтина.

В статье И.О. Ломовой «Анализ логико-гносеологической концепции построения научного мировоззрения А. И. Введенского» Введенский классифицируется как «первый и почти единственный русский философ-кантианец, видевший в философии, прежде всего “научно разрабатываемое мировоззрение”»¹⁹⁸. Автор указывает на два направления в русском неокантианстве. Первое было представлено философами, группировавшимися вокруг журнала «Логос» и ориентировавшихся на немецкие школы неокантианства. Второе направление обращалось к мистическому опыту и традиции живого знания.

Касаясь «логицизма» Введенского И.О. Ломова пишет: «Русский вариант критицизма выглядит следующим образом. Вся душевная жизнь складывается с одной стороны из ощущений и восприятий, а с другой — из представлений и суждений. Ощущения подвергаются логической обработке при помощи априорных идей: понятий (причина, действие, субстан-

¹⁹² Там же. С. 405.

¹⁹³ *Зиновьев И.В.* Теория субъект-объектных отношений А.И. Введенского: от Канта к диалогизму // Среднерусский вестник общественных наук. 2008. № 4. С. 8.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Там же. С. 9.

¹⁹⁷ Там же. С. 10.

¹⁹⁸ *Ломова И.О.* Анализ логико-гносеологической концепции построения научного мировоззрения А.И. Введенского // Труды гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета информационных технологий, механики и оптики. СПб., 2011. С. 110.

ция) и представлений (пространство и время). Априорные идеи являются формами деятельности сознания и логически от него неотделимы. Введенский трактует априорность в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но заведомо годных для знания суждений. Знание возможно там, где можно пользоваться умозаключениями, а они, в свою очередь, обусловлены действиями логических законов. Где невозможно применение логических законов, там невозможно знание, такова область непредставимого или “вещей-в-себе”; и потому наши умозаключения о таких предметах не имеют никакого обязательного значения. Понятие “вещи-в-себе” важно для науки в качестве предела или границы логического знания»¹⁹⁹. Помимо разбора «логицизма» Введенского, И.О. Ломов предпринимает сравнение его учения с философией И. Канта, отмечает деление логических законов мышления Введенским на естественные и нормативные и более кратко упоминает о проблеме чужой одушевлённости. Венчает статью краткий вывод: «А. И. Введенский переработал учение немецкого философа в духе “русского критицизма” и дал его более простое логическое обоснование»²⁰⁰.

В 2010 г. в журнале «Вече» вновь вышла статья, посвященная Введенскому: «Проблема “чужого я” в русской философско-психологической мысли конца XIX — начала XX в.: к истории научной полемики». Её автор, Э.В. Тихонова остановилась на полемике вокруг «психофизического закона» Введенского или «закона всеобщих признаков одушевлённости», вызванной публикацией работы Введенского «О пределах и признаках одушевления» (1892). Э.В. Тихонова следующим образом формулирует основные идеи Введенского: «Одним из основных положений своей психологической теории А.И. Введенский считал постулат об отсутствии объективных признаков одушевлённости. Он поставил центральный вопрос о природе сознания и, в частности, о том, допустимо ли на основании наблюдений за другими людьми делать вывод об их “душе”, “душевной жизни”, особо при этом подчёркивая, что под терминами “чужая одушевлённость”, “чужая душевная жизнь” он подразумевал психические явления и процессы, происходящие в другом человеке, а отнюдь не душу как понятие метафизическое»²⁰¹.

Ценность данной статьи состоит в том, что её автор пытается вписать подход Введенского в развитие психологии в XIX столетии, преобразующейся в самостоятельную, экспериментальную науку. «А.И. Введенский, — пишет Э.В. Тихонова, — стремясь к построению неметафизической, но научной психологии, вероятно, хотел найти некий компромисс между разнонаправленными тенденциями: своим законом отсутствия объективных признаков одушевлённости он утверждал в психологии как субъективный (субъективная деятельность может быть познана субъективно), так и объективный (объективный метод познаёт лишь объективные явления деятельности безотносительно к тому, одушевлено тело или нет) подходы. Подобным образом Введенский пытался преодолеть схематизм психологии XIX века, утверждавший, что душевные явления изучаются или с помощью самонаблюдения, или через внешние проявления другого лица»²⁰². В результате «Введенский, ограничивая область достоверного знания пределами опыта, очень строго и настойчиво развивал тезис, что душевная жизнь не имеет объективных признаков и что невозможно адекватно познать чужую психику. ...рассуждение А.И. Введенского сводилось к выводу, что доказать наличие душевной жизни у других существ, кроме себя самого, невозможно»²⁰³. Признание чужой душевной жизни может быть дано только посредством моральной веры. Эта идея, по словам Э.В. Тихоновой, является «одной из самых интересных и актуальных в трудах Введенского»²⁰⁴.

¹⁹⁹ Там же. С. 101–102.

²⁰⁰ Там же. С. 104.

²⁰¹ Тихонова Э.В. Проблема “чужого я” в русской философско-психологической мысли конца XIX – начала XX в.: к истории научной полемики // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 21. СПб., 2010. С. 84.

²⁰² Там же. С. 85.

²⁰³ Там же. С. 87–88.

²⁰⁴ Там же. С. 90.

Подводя итог историографическому обзору следует признать, что деятельность Введенского и его вклад в философию не получили однозначной оценки. Апологетическое отношение к Введенскому при жизни и почти полное игнорирование его наследия в советское время, сменились более взвешенным анализом его творчества в последние годы. Но и здесь отношение к Введенскому сильно разнится. Фигура Введенского оказывается ключевой в понимании очень важных для истории русской философии проблем.

В историографической литературе дискуссионными остаются ряд вопросов.

Во-первых, это вопрос о существовании петербургской школы философии, поскольку Введенский, долгие годы возглавляя кафедру философии в Петербургском университете и председательствуя в Петербургском философском обществе, считался лидером петербургских философов. Насколько творчество Введенского было показательным для петербургской философии в целом и можно ли говорить о существовании петербургской философии как историко-философского явления в конце XIX — начале XX в. в противоположность московской философской традиции? Сохраняется ли такое различие сейчас?

Во-вторых, до сих пор не решённым остаётся вопрос о классификации направления, к которому принадлежал Введенский: был ли он кантианцем или неокантианцем. Обращаясь к наследию Введенского, исследователи вынуждены решать, чем кантианство отличается от неокантианства? Можем ли мы говорить о самостоятельной школе русского неокантианства, представителем которой был Введенский и которая отличалась от наиболее влиятельных неокантианских школ того времени (баденской и марбургской)? И в чём состояло это отличие? Шире эта проблема ставит вопрос о том, насколько русские философы творчески работали в рамках тех или иных европейских философских направлений, или русская философия была представлена исключительно эпигонами?

В-третьих, самым известным и одним из немногих переиздаваемых трудов Введенского оказался очерк «Судьбы философии в России» (1898), который служит ярким примером так называемой «краткой» истории русской философии, т. е. относит её начало к XVIII в. В связи с этим ряд исследователей, продолжая линию Введенского, также возводят начало русской философии к XVIII в., другие критикуют Введенского за это. Вопрос о датировке начала русской философии остаётся одним из фундаментальнейших для истории русской философии. Вместе с этим, он предполагает и определённое понимание самой философии. Введенский, начиная философию с XVIII в., прежде всего, понимал под последней профессиональный вид деятельности (преподавание философии, появление философских текстов в строгом смысле слова), а также отождествлял философию с наукой. Насколько допустимо такое понимание философии, предложенное Введенским и насколько оно применимо к русской философии?

В-четвёртых, сохраняют ли какие-либо из работ Введенского по философии, логики и психологии научную значимость или представляют исключительно историко-философский интерес?