

А. В. Шевцов

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ М. И. КАРИНСКОГО

(к 100-летию со дня кончины)

Статья посвящена рассмотрению философского и логико-гносеологического учения М. И. Каринского, профессора Санкт-Петербургской духовной академии. Делается вывод, что учение Каринского в определенном отношении можно считать философской системой. Реконструкция концепции этой системы свидетельствует, что она включала в себя историко-философское учение, в котором Каринским выстраивалась критика философских учений в границах от античности и вплоть до современной ему философии, а также логическое учение о классификации выводов. Определение Каринским проблем мышления было увенчано в его труде об истинах самоочевидных, которые не требуют доказательств. Каринский подверг критике учения Канта, Фихте, Гегеля, а также Тренделенбурга, Лотце и «полукантианское» направление философии за их догматизм.

Ключевые слова: М. И. Каринский, Санкт-Петербургская духовная академия, логика, гносеология, онтология, система философии, Кант, Гегель, Тренделенбург, Лотце.

Профессор философии Михаил Иванович Каринский (1840–1917) работал в Санкт-Петербургской духовной академии с 1869 по 1894 гг., известен рядом своих работ по логике, гносеологии и истории философии. В советское время Каринский был известен по отзывам, прежде всего, своих дореволюционных слушателей, учеников и почитателей. Особенно — в период возвращения логики в университеты согласно Положению от 1943 года, когда предмет логики стали преподавать в институтах СССР, а в МГУ и в ЛГУ были восстановлены кафедры логики. Так, например, первый заведующий кафедрой логики в МГУ Павел Сергеевич Попов был высокообразованным человеком еще дореволюционной поры, и когда в 1946 году Валентин Фердинандович Асмус подготовил первый учебник по логике, то в разгоревшейся вокруг выхода этого учебника научной дискуссии на страницах журнала «Вопросы философии», а именно в № 2 за 1947 год, П. С. Попов опубликовал в качестве приложения статью о логике Каринского. Однако необходимо все же признать, что в целом в советское время не приветствовались и игнорировались достижения русской христианской философской традиции. Эта тенденция продолжается и в наши дни.

Насколько справедливо говорить о философии, о логическом учении М. И. Каринского как об определенной системе? Если под «системой философии» того или иного мыслителя, например Канта или Гегеля, понимать всеохватную и всеобъемлющую модель философского учения, то возникает вопрос, а насколько соответствует, точнее, соответствовала ли философия Каринского такой модели? Для ответа на этот вопрос рассмотрим некоторые аспекты философского учения Каринского.

Сам Каринский рассматривал учения, например, Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля как системы философии. В своем труде «Критический обзор последнего периода германской философии» (1873)¹ он провел подробный анализ итогов немецкой

Александр Викторович Шевцов — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета) (ashevzov@mail.ru).

¹ См.: *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. Изд. 2-е, испр. М., 2011.

философской мысли, говоря о концепциях немецких мыслителей, характеризуя эти концепции как «системы». Остановимся подробнее на этой характеристике. Важной вехой в научно-философском развитии М. И. Каринского явился его переход 13 мая 1874 г. на кафедру истории философии в СПбДА. А. Л. Катанский и С. М. Лукьянов предположили, что Каринский мотивировал это осторожностью, а также некоторой неготовностью «выработать самостоятельную систему философии»². К этому периоду творческой эволюции мыслителя относятся, кроме упомянутого выше «Критического обзора...», следующие работы: «К вопросу о позитивизме» (1875), «Явление и действительность» (1878), далее последовала его знаменитая докторская диссертация «Классификация выводов» (1880). В этих работах ученого мы видим как систематизацию и своего рода «инвентаризацию» учений прошлого, так и выработку собственной логики-гносеологической системы философии.

В центре внимания М. И. Каринского всегда были проблемы, связанные с поиском первых фундаментальных оснований мышления, истины. Теорию истины он считал важнейшей, причем различал проблему выводных истин и проблему самоочевидных истин. Логически правильный вывод требует здесь особых отношений между мыслью, которая доказывается, и мыслью, которой доказывается. Эта проблема у Каринского рассматривается в особой логике, в теории классификации, в которой он дал исчерпывающую систему определений и классификацию выводов (мыслей доказываемых и мыслей доказывающих). Логическая система отношений между определениями мыслей доказываемых и тех, которыми доказываются другие мысли (посылки), требовала введения границы. Такое разграничение Каринский предложил ввести в своей системе как теорию «переноса», где за основание вывода принимается умозаключение от группы посылок к агрегату. Следовательно, мышлением будет называться такая деятельность ума, которая идентифицирует, определяет в общем субстрате значений (мыслей) и, затем, доказывает или воспринимает их достоверность, что совершается как перенос от группы (субстрата) к агрегату доказанных или самоочевидных мыслей (значений).

Говоря о возникновении целого направления фихте-гегелевской философии, Каринский писал, что причиной для его возникновения послужило противоречие, обнаруженное в «Критике чистого разума» ее противниками и вызывавшее потребность выйти за пределы концепции Канта. Каринский заметил, что, «отрицая положительно всякую возможность познания вещей, как существуют они сами в себе, Кант не был настолько последователен, чтобы отрицать вместе с тем и всякое участие этих вещей в процессе нашего знания»³. По Канту получалось, писал далее Каринский, что «содержание чувственного восприятия должно быть дано извне через действие предмета на душу»⁴. Но это и было нерешенным противоречием концепции Канта: «Если достоверно участие вещей самих по себе в образовании наших восприятий, то они не могут уже быть признаны безусловно непознаваемыми, — писал Каринский, — мы познаем в таком случае действие их на душу, их участие в образовании восприятий, и затем, конечно, все то, что можно логическим путем вывести из этих данных»⁵. То есть действие «вещей в себе» не есть само по себе априорно, ведь если нам известно, что, по крайней мере принципиально, это их воздействие, как некая причинность, приводит к образованию в нашем сознании именно такого ряда более или менее конкретных фактов, то, следовательно, по крайней мере уже этот эффект причинения мы о «вещах в себе» точно знаем. И если нам как бы «точно» известны причины или о причинах, и нечто известно о структурах

² См.: Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль. С. 196–197; Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМНП. Янв. 1917. С. 14; Шевцов А. В. Философские воззрения М. И. Каринского. Дисс. ...канд. филос. наук. М., 2014. С. 23.

³ Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии... С. 12.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 13.

порождающих, образующих все последующие восприятия (которые мы наблюдаем и можем фиксировать в опыте), — мы наверняка знаем, но вместе с тем одновременно и «как бы не знаем», то отсюда возникает следующая проблема. Если мы изучаем предметы и вещи, пусть диалектически, постоянно находясь в уточнении наших познавательных усилий и одновременно «как бы догадываемся» до изначальных причин, приведших к нашему конкретному знанию, то этой самой априорности и вовсе как бы и нет. Это был некий методологический прием Канта, но на самом деле «априорность» — это начальный опытный пункт, все равно как некий познавательный исходный момент, некий «0», где после него идет натуральный числовой ряд. На «0» мы не смотрим и его не учитываем, так как там же и ничего еще не было.

Каринский задается вопросом о том, на каком основании Кант мог возводить содержание восприятий к действию вещей самих в себе, то есть как нечто конкретное, хотя бы известное в малой степени, приобретает из совершенно неконкретного? Если ощущение, как действие, предполагает причину, то внешние вещи должны быть причиной последующих наших ощущений. «Но закон причины и действия есть одна из основных форм синтеза нашей познавательной деятельности»⁶, а чтобы выводить на основании закона причинности существование «вещей в себе», надо было допустить, что они регулируются законами нашей (!) умственной деятельности, а это последнее, доказывал, таким образом, Каринский, «прямо противоречило основным результатам „Критики чистого разума“»⁷.

По мысли отечественного философа, Кант именно поэтому и строил здесь свои выводы на том, что был сам убежден, что поскольку предмет познания есть, как и наша способность к овладению им, то он, следовательно, находится в нас, а поскольку он одновременно был и как бы «вне нас», то он, Кант, поэтому и предложил идею о «представлении» и «явлении». Таким образом, с неизбежностью вышло, что «предмет познания оказывается послушным нашим формам синтеза, что он есть только явление в нас и не имеет никакой реальности вне нас»⁸. И отсюда возникало подмеченное Каринским критичное противоречие: так «каким же образом значение этих законов можно было распространить на вещи, как они существуют сами в себе, вне нашего духа»⁹? Программа Канта должна была последовательно вести к солипсизму, но так как она здесь была непоследовательна, то и такого агностического солипсизма не получилось. С одной стороны, восприятие кантовской модели мышления открывало некую смысловую глубину, а с другой стороны, сознание это как бы фиксирует, но как бы продолжает мыслить «дальше», и «некоей остановки перед барьером» не получалось.

Каринский писал, что принятие Кантом понятия «вещи в себе» для теории познания оказывалось догматическим, некоей аксиомой, и единственным путем избавления от этой критичной (противоречащей самой логике рассуждения его, Канта, о процессе познания) ситуации, был просто отказ от «вещи в себе». Единственный путь здесь состоял в том, чтобы «последний элемент познания, оставшийся еще не возведенным к субъективным условиям, именно содержание чувственного восприятия, освободить от зависимости от бытия, стоящего вне мысли»¹⁰. Этот шаг и совершил Фихте в своем «Наукоучении» (1794–1810).

Система философской гносеологии Фихте решала задачу объяснить объект из самой сознательной деятельности, без привлечения какого-либо влияния деятельности с самими внешними вещами. Фихте, по Каринскому, объяснял это тем, что мысли приписывалась продуктивная сила воображения, которая обладала двумя противоположными эффектами, что производило в результате при постоянном рефракционном отображении сознания его восприятия, с одной стороны, а с другой — вводило

⁶ Каринский М. И. Там же.

⁷ Там же. С. 13.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 14.

затруднения, возникающие «из свойств самого существа этой силы», что и является причиной, «по которой в эмпирическом сознании являются объекты»¹¹. Каринский объяснил процесс объективации сознания у Фихте, в свою очередь, тем, что у Фихте эта «сила», управляющая сознанием при движении вовне и в себя внутрь (почему мы и видим предметы, по Фихте), но она должна находиться именно «за пределами сознания и служит именно условием, при котором только является и может явиться сознание: пред сознанием таким образом объект является уже как готовый продукт и как проявление силы неизвестной сознанию»¹². Это действительно очень существенное уточнение Каринского, внесенное им в критику концепции сознания Фихте, — оно существенным образом и обновляет модель Фихте в вопросе объектов внешнего мира, и, одновременно, опровергает ее, как уже наивную. Таким образом, путь доказательств сознания, как его выстраивал Фихте, приводил к материализму и механицизму, а другой путь — из взаимодействия чистого «я» и вещи в себе — отрицался Фихте, потому что соединении противоположных подходов отрицает всякую возможность построения системы. Для самого Фихте возможность построения философской системы была обусловлена единством принципа, то есть, с точки зрения этого требования, нельзя допускать более чем одно реальное начало для объяснения явлений человеческого сознания.

Заслуга и ценность теории Фихте, по Каринскому, заключалась в том, что она смогла опровергнуть концепцию «вещи в себе» Канта и была осуществлена как некая точка поворота, которая «состояла в отрицании самого бытия вещи самой в себе, как бытия независимого от мысли»¹³. Если есть «вещь в себе», то бытие есть вечно неразгаданная загадка для человека, если ее нет — бытие насквозь прозрачно для человеческой мысли. Таким образом, Фихте обосновывал неизбежность вывода о самостоятельном развитии эмпирического сознания. «Вещь сама в себе» оказывалось понятием, которое только, и исключительно как излишняя добавка, «примышляется» к действительной вещи, а поэтому и само есть мысль, не более того. Но если мыслить какую-либо вещь, то не является ли ее мыслимое представление тоже представлением, а значит и мыслью? То есть вещь может быть помыслена лишь как объект мысли, писал Каринский. Отсюда Каринскому становилось очевидно, что «вещь в себе» Канта, равно как и его «априори», суть понятия, сконструированные естественно в мысли, со всеми их изводами, произведениями. Но здесь речь может идти только, как подчеркнул Каринский, «только об этой чистой активности, о реальном <то есть о действительном мире как он есть>, все содержание которого исчерпывается самым его деятельным состоянием»¹⁴.

Фихте не мог допустить в природе равнозначное по степени реальности бытия существование, как у человека, поэтому природа у него была простым объектом абсолютного «я», только как феномен в жизни сознания. Каринский полагал, что систему философии Фихте стал продолжать Гегель, который добавил историю и осмыслил ее в фихтеанском ключе, а самой важной заслугой философии Гегеля была его разработка логики, а точнее онтологии¹⁵. Каринский считал философию Гегеля наиболее последовательной на фоне рационалистических систем, высоко оценивая лежащий в ее основе принцип развития. Идея развития, по его мнению, «была особенно хороша тем, что подтверждалась фактами истории жизни человечества, гипотезами естествознания о поступательном движении в жизни природы»¹⁶. Однако коренным недостатком гегелевской системы, не позволившим Каринскому полностью принять ее, было то, что исходным началом в философии Гегеля служило саморазвитие чистой идеи, Абсолютного. «То, чему Кант давал значение лишь форм мысли, — отмечал

¹¹ Там же. С. 14.

¹² Там же. С. 14–15.

¹³ Там же. С. 17.

¹⁴ Там же. С. 19.

¹⁵ Там же. С. 23.

¹⁶ Каринский М. И. Явление и действительность // Православное обозрение. 1878. Март. С. 679.

он, — Гегель превратил в содержание, в реальную основу всякого бытия; ряд отвлеченных логических понятий должен был в этой философии, говоря словами Гегеля, представлять истину, как она есть сама в себе без покрова. Гегель именно вопрос о бытии поставил на то место, которое должно было принадлежать ответу на него»¹⁷.

Каринский подробно, анализируя самую суть, рассмотрел системы философии, возникшие после Фихте, такие например, как Куно Фишера, Фортлаге и Эдуарда Целлера. Причем именно теория Целлера, тесно связанная с разбором актов мышления, деконструкцией процесса мышления, являвшаяся, по сути, пограничной на рубеже областей психологии и теории познания, вызвала у Каринского согласие. Целлер развивал идею, что должна существовать причина существования и деятельности души, «но что душа, наоборот, не только своим происхождением обязана отличной от нее причине, но и в самом своем существовании и деятельности зависит от общих сил и законов, или точнее от одной последней общей причины всякого бытия»¹⁸. Без этого последнего предположения о едином основании всякого бытия, по мнению Целлера, как писал Каринский, и не могло быть объяснено взаимодействие, в котором состоят все существующие предметы. А вот центральный пункт своего учения о душе как начале осуществления жизни Целлер, по Каринскому, видел в том, что «Простое существо души делается способным к развитию психической жизни только благодаря образованию пригодного к тому телесного организма». При условии наличия такого организма «получаются возбуждения для этой жизни и совершается ее усложнение и развитие»¹⁹. Причем Каринский ставил в заслугу Целлеру объяснение им роста знания с увеличением ассоциаций, или связей образов, выстраивающихся в сознании по аналогии. Эта тема получит впоследствии фундаментальное обоснование в труде Каринского «Классификация выводов» (1880) в учении о гипотезе, аналогии и аппрегенции (понимании).

Система Целлера и привела Каринского к разрешению ответа на вопрос, почему именно система Гегеля, а не, скажем, самого Целлера или Фортлаге, является наиболее принятой и востребованной. Каринский заключил, что «направление, завершением которого была гегелева система, и всего более эта самая система — серьезно поставила вопрос о смысле, идеальном значении бытия; только она понимала бытие во всей его целостности как воплощение целей вечного разума и пыталась понять мыслью эту разумность»²⁰. Такую оценку дал Каринский системе философии Гегеля и охарактеризовал ее подлинный смысл в следующих словах: только система философии Гегеля «поняла, в чем состоит для ума высшая и самая глубочайшая загадка в бытии, и с замечательной смелостью хотела всю целостность бытия понять и представить как процесс самоосуществления самой разумности»²¹.

После Гегеля Каринский увидел оригинальное развитие философской системы уже у Тренделенбурга²². Так, Тренделенбург, усомнившись в постановке и решении Кантом вопроса о пространстве и времени как о субъективных представлениях, справедливо предполагал: почему эти представления не могут быть и объективными? И не могут быть и субъективными и одновременно также и объективными формами?²³ Теория тождества будет развита М. И. Каринским позднее, в «Классификации выводов» (1880) и далее в «Об истинах самоочевидных» (1893). Но русский философ именно у Тренделенбурга увидел, что тот первый попытался найти деятельность, общую бытию и познанию. «Стараясь из нее объяснить все то, что Кант назвал

¹⁷ Шевцов А. В. М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века. М.: Мир философии. С. 97.

¹⁸ Каринский М. И. Критический обзор... С. 123.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 131.

²¹ Там же.

²² М. И. Каринский пользовался вторым изданием «Логических исследований» Адольфа Тренделенбурга от 1862 г.

²³ См.: Каринский М. И. Критический обзор... С. 135.

формами познавательных процессов, Тренделенбург первый пытается дать реальную подкладку для мысли о единстве форм мышления и бытия»²⁴. Такая деятельность есть движение, она одинаково равно присуща и мышлению, и бытию. Каринский подкрепил решение Тренделенбургом проблемы характера движения. Движение необходимо должно быть «противообразом» (Gegenbild, термин Тренделенбурга), поэтому оно и отображается в сознании. Для этого Тренделенбург даже различал движение на внешнее и на конструктивное. Доказывая в послылке тождество движения внешнего и конструктивного, Тренделенбург распространял его, по Каринскому, на все взаимодействия в природе, подчеркивая диалектический тезис о тождестве бытия и мышления. И что более важно — на соединение субъективного и объективного. Каринский показал, что Тренделенбург не разделял точку зрения Канта на пространство и время как на условия движения, то есть не признавал их существующими до движения. «Но эти трудности устраняются сами собой, если признать движение за первоначальную деятельность бытия и мысли, и пространство назвать внешним непосредственным порождением движения, а время — внутренней мерой движения», — передавал Каринский мысль Тренделенбурга²⁵.

Каринский отмечал отличие Тренделенбурга от Гегеля и в вопросе движения, а именно в трактовке причинности. Причинность у Тренделенбурга объяснялась из движения, она не была внешним законом, а порождалась в самом движении. Но Тренделенбург Каринского добавляет к проблеме определения движения цель. Сам Каринский перемежает в этом тексте идеи Тренделенбурга со своими собственными, что представляет определенную трудность в многоуровневой интерпретации. О душе уже Каринский писал, что «Душа есть та определенная мысль, которая как цель воплощает самую себя в организме»²⁶. В качестве недостатка системы Тренделенбурга Каринский отмечал, что у него цель полностью отделена от категорий как законов движения, а сама связь между целью и общими законами бытия, «необходимая для объяснения действительного мира, оказалась чисто внешней, а поэтому непонятной и необъяснимой»²⁷.

Каринский видел, что только у Германа Лотце, в отличие от систем Гегеля и Тренделенбурга, добавилась «соотносительность» при описании бытия сущего одного и сущего другого. Именно Лотце указывал, что «в действительности каждый существующий предмет всегда стоит в каком-либо отношении к другим»²⁸. Только пространство дает форму совместного существования вещей, которое есть *форма отношения сущего к сущему*. Отчасти противоречиво было у Лотце, что сущность не из себя порождает качественности, но она «примышляется» к ним, когда они даны в известной связи. Все зависело у него от определенной комбинации свойств, почему в нас и возникает иллюзия материи. То есть «не материя порождает известные свойства, которые мы приписываем различным предметам, а законосообразность в сочетании этих свойств производит призрак материальности»²⁹. Каринский подчеркивал здесь, что выбор у Лотце приоритета механицизма неизбежно наталкивался на организм, поскольку механизм служил лишь средством к осуществлению органического.

Осуществив кардинальную проработку всех известных направлений и систем философии, развившихся или из кантовской критической философии, или как альтернативные ей, Каринский, подводя итоги, пришел к выводу, что главным «вопросом будущего становится проблема познания, от нового разрешения которой и должен зависеть вопрос о философском знании»³⁰. И основная ошибка критической философии

²⁴ Там же. С. 137.

²⁵ Там же. С. 142.

²⁶ Там же. С. 148; об этическом см.: Шевцов А. В. Этико-гносеологическая проблематика в учении М. И. Каринского // Вестник МИТХТ. 2015. Т. 2. № 4. С. 68–74.

²⁷ Там же. С. 165.

²⁸ Там же. С. 168.

²⁹ Там же. С. 177.

³⁰ Там же. С. 325.

заклучалась, по мнению Каринского, в том, что в ней признавались лежащие в основе операций мысли *предположения о бытии*, которые на самом деле должны управлять мыслью и которые (эти предположения о бытии) должны служить законом для всех помыслов (у Каринского «отправлений»).

Б. В. Яковенко в своем труде «История русской философии» (1938) относил учение М. И. Каринского к *эмпиристскому критицизму*³¹, очевидно, учитывая и понимая при таком определении места философии Каринского, прежде всего, его логико-гносеологические труды и нашу мевшую полемику с А. И. Введенским в 1894–1896 гг. Здесь характерно, что Каринский выступал в его труде уже не только русским кантианцем, может быть, по несколько преувеличенной характеристике В. С. Серебренникова и Алексея Ив. Введенского, но к критическому направлению философствования Каринского добавляется у Яковенко еще и эмпиристская компонента. Это весьма показательно, ведь до некоторых пор, скажем до революции, труды Каринского еще неразрывно ассоциировали только с духовно-академической традицией. М. И. Каринский исследовал и труды английских философов и логиков: Милля, Спенсера. Во многом только после выхода труда Яковенко, историко-философское сочинение которого отразило укрепляющуюся уверенность в том, что теоретико-философское наследие Каринского было вовсе не клерикальным, но вполне научным, и философское учение М. И. Каринского стало находить свое место в ряду философских систем. Яковенко сближал учение Каринского с теориями Гамильтона, Девонса, с критическим реализмом А. Рила и критическим позитивизмом Э. Лааса³².

Таким образом, мы считаем, что можно говорить о философской системе у М. И. Каринского после проведения реконструкции его историко-философского и логико-гносеологического учений и обнаружения в них системообразующих концепций. К таким исследованиям Каринского относятся его учение об истине, о достоверности мышления, предпринятый им критический анализ философских концепций прошлого и современных учений, построение фундаментальной логической классификации выводов. Логико-гносеологическое учение Каринского, его философская система оказываются актуальными и в наши дни.

Источники и литература

1. *Бажанов В. А.* История логики в России и СССР (Концептуальный контекст университетской философии). М., 2007.
2. *Бажанов В. А.* Логика в России и православная церковь // Логические исследования. М., 2012. № 18.
3. *Бажанов В. А.* М. И. Каринский и Дж. Ст. Милль // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев / под ред. В. А. Бажанова. М., 2012. С. 115–126.
4. *Бирюков Б. В.* Трудные времена философии. Логика и философия в первые послесталинские годы. Математическая логика. Кн. 2: В мире логики — математической и философской. М., 2014.
5. *Бирюков Б. В.* Трудные времена философии. Отечественная логика, история и философия в последние сталинские годы. Ч. 1: Борьба вокруг логики: диалектической, формальной, математической. Челпанов, Асмус, Фохт, Поварнин, Попов, Ахманов, Лосев. Марксистско-ленинская мифология истории. М., 2012.
6. *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМНП. 1917. Январь. С. 14.
7. *Каринский М. И.* К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. 1875. № 10 (октябрь). С. 345–375.

³¹ Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 477.

³² Там же. С. 282.

8. *Каринский М. И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX в. М., 1956. С. 3–192.
9. *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. М., 2011.
10. *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. СПб., 1893.
11. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль. С. 196–197.
12. *Коцюба В. И.* Духовно-академическая философия XIX столетия в немецкой историко-философской науке XX в. // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 117–127.
13. *Радлов Э. Л.* М. И. Каринский. Творец русской критической философии. Пг., 1917.
14. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост, вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 96–216.
15. *Тренделенбург А.* Элементы логики Аристотеля / под общ. ред. Н. А. Дмитриевой. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2017.
16. *Фихте И. Г.* Наукоучение в его общих чертах // *Он же.* Сочинения: в 2 т. СПб., 1993. Т. II. С. 771–789.
17. *Шевцов А. В.* М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX – начала XX века. М.: Мир философии. 2017. 303 с.
18. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост, вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 217–592.
19. *Яковенко Б. В.* История русской философии. М., 2003.

Aleksandr Shevtsov. On the Question of the Philosophical System of Mikhail Karinsky (in honor of the centennial of the repose of M. Karinsky).

The article is devoted to the philosophical and logico-gnoseological teaching of Mikhail Karinsky, professor of St. Petersburg Theological Academy. The article concludes that the teaching of Karinsky in a certain respect can be considered a philosophical system. The reconstruction of the concepts of this system shows that it included historical and philosophical teachings, in which Karinsky organized a critique of philosophical teachings from antiquity up to modern philosophy, as well as logical teaching about the classification of conclusions. The definition of Karinsky's thinking received its final structure in his work on self-evident truths, that is, truths that do not require proof. Karinsky criticized the teachings of Kant, Fichte, Hegel, as well as Trendelenburg, Lotze, and the "semi-Kantian" trend of philosophy for their dogmatism.

Keywords: Mikhail Karpinsky, St. Petersburg Theological Academy, logic, gnoseology, ontology, philosophical systems, Kant, Hegel, Trendelenburg, Lotze.

Aleksandr Viktorovich Shevtsov – Candidate of Philosophy, senior lecturer at the Department of Philosophy at Moscow Aviation Institute (National Research University) (ashevzov@mail.ru).