

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6
Н52

*Издание стало возможным благодаря
финансовой поддержке Фонда Олега Дерипаска
«Вольное Дело»*

*Точка зрения авторов издания может не совпадать
с точкой зрения фонда*

Н52 **Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин** / под ред. В. Н. Брюшинкина, В. С. Поповой. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — 359 с. : ил. — (Философия России первой половины XX века).

ISBN 978-5-8243-1754-1

Книга посвящена двум университетским философам Санкт-Петербурга, основателю критической традиции в русской философии — А. И. Введенскому (1856–1925) и его последователю — И. И. Лапшину (1870–1952). Критицизм, внутренняя последовательность, логичность на фоне обращенности к проблемам образования — именно эти специфические черты неокантианства (как они представлены у Лапшина и Введенского) приобретают в контексте современной философской проблематики новое звучание. В издание вошли статьи специалистов в области логики, теории познания, культурологии, эстетики, психологии, истории русской философии. Том содержит библиографию, хронику жизни и творчества философов, редкие фотографии.

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-1754-1

- © Пружинин Б. И., общая редакция серии, 2013
- © Брюшинкин В. Н., Попова В. С., составление и общая редакция тома, 2013
- © Коллектив авторов, 2013
- © Институт философии РАН, 2013
- © Некоммерческий научный фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», 2013
- © Российская политическая энциклопедия, 2013

*Светлой памяти
Владимира Никифоровича Брюшинкина
посвящается...*

От редакторов

Александр Иванович Введенский и Иван Иванович Лапшин — университетские философы, которым посвящен данный том, — «встретились» на его страницах не случайно. Связанные общей судьбой, вложившие много трудов в становление философского образования в России, пережившие трагические для русской философии события, и учитель — Введенский, и ученик — Лапшин, пришли «к обдуманному, а не случайному, анекдотическому, усвоению»^{*} философии Канта, способствовали распространению критической философии на отечественной почве. Большинство исследователей сходятся в том, что благодаря наставничеству Введенского сформировалось течение русского неокантианства, к которому тем или иным образом примыкали И. И. Лапшин, Н. А. Гартман, В. Э. Сеземан, А. В. Вейдеман, Н. В. Болдырев, Н. Н. Бубнов, Я. И. Гордин, С. И. Гессен и другие представители петербургского философского сообщества. Эта важная роль была очевидна и самим ученикам Введенского. Так, И. И. Лапшин в 1924 г. писал: «Славное имя профессора Александра Ивановича Введенского, одного из наиболее оригинальных русских мыслителей, хорошо известно всей русской интеллигенции. Вот уже 35 лет А. И. Введенский, как педагог и ученый, вос-

^{*} Введенский А. И. Судьбы философии в России // ВФ и П. 1898. Кн. 42. С. 326.

пытывает наше подрастающее поколение в духе научно-философского критицизма»*.

Вопрос о неокантианской последовательности А. И. Введенского и И. И. Лапшина широко обсуждается специалистами: идет спор о критериях историко-философской оценки их позиции, о том, сформировались ли их концепции под влиянием зарубежного неокантианства, и даже о том, насколько «правверными» кантианцами их можно считать. Основа для разночтений здесь кроется прежде всего в неоднозначности трактовки неокантианства как такового: оно может рассматриваться как в узком смысле, когда из обширного философского направления выделяются конкретные имена и школы, обладающие собственными специфическими чертами, так и в более широком ключе — как направление, в целом отталкивающееся от того, что философия должна строиться на теории познания в той форме, которую ей придал Кант. В данном томе мы придерживаемся второй — широкой — трактовки неокантианства.

Дело в том, что именно так понимаемые идеи этих мыслителей позволяют нам подчеркнуть в русском неокантианстве то, что делает его актуальным для нас. Критицизм, внутренняя последовательность, логичность на фоне их обращенности к проблемам образования — именно эти специфические черты неокантианства (как они представлены у Лапшина и Введенского) приобретают в контексте современной философской проблематики новое звучание.

При всех разночтениях в стане специалистов по неокантианству относительно его специфических черт можно констатировать также общее внимание представителей этого философского направления к проблемам теории познания и стремление принимать в расчет теоретико-познавательные проблемы при решении любых философских и, шире, культурных задач. Это, пожалуй, самое важное отличие неокантианства от других направлений русской философии позволяет ему оставаться актуальным и современным. Опыт интеллектуальной и преподавательской работы русских неокантианцев и сегодня остается востребованным в российском образовании. Основной труд А. И. Введенского, в котором в полной мере развернулась

* Лапшин И. И. Профессор А. И. Введенский. Философские очерки // Огни. Прага, 1924. № 8.

система его философских воззрений, «Логика, как часть теории познания», находится в рамках этой тенденции, посвящен гносеологической проблематике. Подход, который предлагает Введенский и который он считает своим оригинальным достижением, именуется логицизмом. Логика стала для профессора не только основной преподаваемой дисциплиной, но и надежным инструментом, пропедевтикой критицизма. Поэтому авторами сборника уделено особое исследовательское внимание логической концепции А. И. Введенского.

Размышления специалистов (Н. А. Дмитриевой, В. Н. Белова) на тему историко-философских оценок наследия Введенского отражены в статьях данного тома. В этом контексте традиционен и важен вопрос о роли Введенского в отечественной философской традиции. Том содержит также публикации, в которых затронута эта проблема, — статьи С. А. Нижникова, А. В. Малинова, А. А. Ермичева и А. Г. Никулина.

Профессор Введенский был активным, последовательным и академичным философом своего времени, талантливым педагогом, «оживлявшим умственную жизнь своих питомцев». И теперь его идеи и достижения на преподавательском поприще продолжают интересовать исследователей. Он реализуется во многом благодаря инициативе философского факультета СПбГУ, отдающего дань уважения талантливому педагогу и заведующему кафедрой философии: в 1996 г., к 140-летию со дня рождения философа, вышел сборник его статей, в 2006 г., к 150-летию со дня рождения проф. А. И. Введенского, факультетом была проведена конференция и выпущен сборник научных статей, регулярно продолжают публиковаться исследования творчества Введенского, проводимые в том числе и молодыми учеными.

И. И. Лапшин, талантливый ученик и последователь проф. А. И. Введенского, поддерживал учителя в философских дискуссиях, но позиция Ивана Ивановича всегда была глубоко обдуманной, а не подчинявшейся лишь авторитетному мнению. Об этом свидетельствует хотя бы то, что он с интересом и сочувствием отнесся к концепции интуитивизма Лосского, глубоким критиком которой выступал Введенский. Александр Иванович в действительности был достаточно строгим критиком и оппонентом, эта черта получила разностороннее освещение в статьях В. А. Бажанова и Н. Г. Баранец, А. А. Ермичева и А. Г. Никулина, А. В. Малинова, В. С. Поповой, представленных в данном сборнике.

Хотя Лапшин тематически во многом продолжал дело своего учителя (обращался к критической философии в историко-философском ключе, выяснял роль законов мышления для доказательства невозможности метафизики как науки, исследовал проблему «чужого Я», обращался к широкому кругу теоретико-познавательных вопросов, учениям теоретической психологии), его научные интересы подпитывались глубокой увлеченностью музыкальным искусством, литературой, самой жизнью и общением в кругах творческой интеллигенции. Это влияние можно заметить, читая хронику жизни и творчества Лапшина, представленную в данной книге, а также статью Л. Н. Столовича, освещающую идейное взаимодействие И. И. Лапшина и К. С. Станиславского, и работу Л. Г. Барсовой об эстетических исследованиях Лапшина в период эмиграции. Таким образом, жизнь в искусстве привнесла нечто новое в общую направленность научных интересов И. И. Лапшина, заложенную А. И. Введенским, — это прежде всего эстетические идеи, рассмотрение философских вопросов творчества.

Профессиональная деятельность героев тома складывалась прежде всего на кафедре философии Санкт-Петербургского университета. Другое не менее важное пристанище их теоретической работы — Философское общество при Санкт-Петербургском университете. Здесь сотрудничество учителя и ученика было не только организационным (Введенский являлся председателем Общества, Лапшин был секретарем, библиотекарем), но предстало важной жизненной ипостасью. Ведь интересам общества не чуждо было философское осмысление вопросов текущей общественной и политической жизни России, оно не замыкалось в рамках академических тем. Хотя с этой точки зрения позиции Введенского и Лапшина нельзя назвать политически активными, скорее — индифферентными. Тем не менее революционные перипетии прочертили путь Лапшина в зарубежье, связь учителя и ученика, нить традиции фактически прервалась.

Наш авторский коллектив видел свою задачу не только в освещении воззрений петербургских философов, но и в рассмотрении того, как происходила современная им и последующая рецепция их идей. В данном томе представлены работы и известных исследователей, много лет изучающих судьбу и наследие А. И. Введенского и И. И. Лапшина, и специалистов по неокантианству, со своей стороны глубоко всматривающихся в идеи представителей русской неокантианской традиции, и

молодых ученых, избравших темой своих диссертаций те или иные аспекты концепций учителя и ученика. Авторами статей сборника проанализирован значительный массив источников, касающихся жизни и воззрений Введенского и Лапшина, некоторые из них впервые вводятся в оборот современных исследований.

Книга содержит ряд фотографий, большинство из которых нигде не публиковались.

Выражаю большую благодарность всем авторам за доверие, сотрудничество и исследовательский интерес к героям тома и отдельную глубокую признательность Н. А. Дмитриевой, Л. Г. Барсовой и А. В. Малинову за всестороннюю помощь в работе над сборником, уточнении фактов, подготовке фотографий для этой книги.

В. Н. Брюшинкин, В. С. Попова

Введенский Александр Иванович

В. Н. Брюшинкин], В. С. Попова

Логика в русском неокантианстве: образ логики А. И. Введенского

Наше исследование роли и места логики в философской системе русского неокантианца А. И. Введенского основывается на понятии «образ логики», предложенном И. Н. Грифцовой* в качестве основания для упорядочения истории логики. Образ логики — восприятие научным сообществом состава логики и ее роли в науке и культуре. С точки зрения историко-логического исследования, представляют интерес не только крупные тенденции, но и частные вариации логических воззрений, которые не являются парадигмальными, но представляются значимыми на культурном и образовательном фоне. Таково логическое учение А. И. Введенского.

Мы будем исходить из того, что образ логики — это распространенное в данном научном сообществе представление о логике и ее месте в более общей системе знания. При обращении к конкретному логическому учению используется понятие «авторский образ логики». Образ логики — метауровень рассуждений о логике, это понятие, используемое на уровне *фило-*

* Грифцова И. Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.

софии логики и включающее в себя фрагменты философского учения того или иного автора, повлиявшие на его трактовку логической проблематики.

Перечень параметров для выявления авторского образа логики основывается на подходе, который ранее был сформулирован одним из авторов этого раздела* для выявления черт психологизма и антипсихологизма в философии логики. С целью исследования авторских образов логики перечень указанных параметров был дополнен другим автором**.

Для определения образа логики того или иного автора предлагается проанализировать его взгляды по следующим позициям:

- тип логики;
- философские установки;
- приложения логики;
- связь логики с мышлением;
- трактовка логических законов;
- степень отрефлектированности логической концепции и ее оснований.

Тип логики

Если принять за основу деление логики на символическую (математическую) логику и традиционную, то логика А. И. Введенского может быть признана традиционной логикой. В своих трудах Введенский защищает традиционную логику, сводит к минимуму элементы формализации, излагая подавляющую часть логического учения естественным языком и основываясь на субъектно-предикатном анализе высказываний. Он полагает, что «упреки, которые делаются в адрес “традиционной логики”, оказываются совершенно неуместными...»*** и даже

* Брюшинкин В. Н. Психологизм на пороге XXI века // Логическое кантоведение — 4: Труды международного семинара. Калининград, 1998. С. 84.

** Попова В. С. Логика в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века (дискуссия А. И. Введенского и Н. О. Лосского). Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. Калининград, 2006. С. 15.

*** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. Третье, вновь перераб. издание. Пг., 1917. С. 228.

впадают в сильнейший психологизм. Если взглянуть на вопрос шире, можно убедиться, что математическая логика не получила распространения и признания в среде университетских философов Санкт-Петербурга рубежа XIX—XX вв. Вероятно, математическая логика рассматривалась А. И. Введенским и его учениками как предмет, изучаемый математиками. Некоторые были согласны с несомненной пользой математической логики (как, например, С. И. Поварнин), но по большому счету считали ее излишней. А это, в свою очередь, было связано с тем, что Кант и Гегель выступали против математизации логики, а их авторитет был велик и превосходил по значимости авторитет многих более современных авторов. Кроме этого, возможно, определенное влияние на восприятие математической логики в России оказали идеи В. Виндельбанда. Он поддерживал «гносеологическое» направление в логике, противодействовал математизации логики. Итак, логика А. И. Введенского представляет собой традиционный тип логики: минимизированы элементы формализации в логике, практикуется содержательный подход к решению логических проблем, что соответствует гносеологическим задачам логики.

Философские установки

Логика составляла значительную часть концепции, именуемой «логицизмом А. И. Введенского». Логика предстает в концепции Введенского не основой, а средством развития философского учения. Им выработано «новое, совершенно не зависимое (конечно, логически, а не генетически) от критицизма, доказательство неосуществимости метафизического знания»*. Логика имеет в системе Введенского не самостоятельное, но центральное положение. Ядром логицизма Введенского предстало учение о логических законах. Рассмотрение вопроса о природе законов мышления (нормативной либо естественной) было центральным в деле обоснования сути философского критицизма, но он видел, что учение о законах мышления, их природе выходит за рамки логики. Фактически в его концепции этот вопрос трактуется в рамках теории познания. Это

* Там же. С. III.

гносеологическое учение о природе логических законов и является философской основой его логического учения. В начале «Логики, как части...» Введенский выделяет три задачи логики: «1) отыскивать те правила и условия, при исполнении которых (будет ли оно преднамеренным или ненамеренным, это все равно) мышление выходит пригодным для расширения знания; 2) объяснить их законами мышления; 3) с помощью найденных ею правил выследить все те ошибки (т. е. нарушения этих правил), которые встречаются в нем на деле, описать их состав»*. Учение о логических законах входит в аппарат логики как норма для логических правил.

Приложения логики

Рассуждая о теоретической и практической значимости логики, А. И. Введенский фиксирует, что всякая наука имеет *утилитарное* значение, т. е. *практическое*, и *философское*, т. е. *теоретическое*. «Утилитарное значение логики состоит в том, что она дает материал для педагогики», а именно для тех отделов педагогики, «которые касаются умственного воспитания», «мы, разумеется, должны знать все годные для расширения знания способы мышления»**. При этом он критикует видение логики как «руководства к усвоению искусства правильно мыслить», поскольку, с одной стороны, можно правильно мыслить, даже не зная логики, а с другой стороны, чтобы изучать это руководство, уже необходимо уметь правильно мыслить. В связи с этим логика полезна как «руководство к критике проявлений искусства мышления»***, — следует критической традиции Введенский. В этом смысле логика упражняет ум ученика в разнообразных приемах не всякого мышления, а научного мышления, к которому предъявляются определенные требования, — и главное, по Введенскому, требование — критичность. Для осуществления этой задачи логика должна развивать навыки формального мышления. Согласно Введенскому, логика ис-

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 1.

** Там же. С. 19.

*** Там же. С. 20.

пользует установленные правила для выявления ошибок, допущенных *чужим* мышлением, — философ делает акцент именно на проверке чужого мышления. В результате формируется то, что можно назвать *логической культурой*. Практическое значение логики Введенский обобщает следующим образом: «Изучение логики помогает нам самостоятельнее, критически относиться ко всем приобретаемым нами от других лиц сведениям и воззрениям»*. Тем самым педагогическое значение логики он сводит к критическому ее значению, следуя в полной мере традиции критической философии.

Если бы логика не имела указанного выше утилитарного значения, она все равно требовала бы, согласно Введенскому, особого внимания и изучения в связи со значимостью для философии. Научность философии опирается на теорию познания. Это важнейший раздел философии, поскольку гносеология изучает условия возможности самого факта знания и его границы. Логика же является частью теории познания, формулирующей условия правильности мышления. Она есть пропедевтика философии: «С кафедры философии логику следует так излагать, чтобы она приводила нас к главному вопросу теории познания, т. е. — как часть теории познания»**.

Итак, логическое учение А. И. Введенского — это учение гносеологического типа (используется для изложения теории познания). Логика значима для критического мышления; логика обязательно сопутствует открытию, поскольку она исследует способы доказательства открытий (при этом, согласно Введенскому, само открытие зависит от личных дарований, а не от владения логикой); логика имеет образовательное значение. Теоретическое значение логики заключается в ее значении для философии (гносеологии). Гносеология изучает условия возможности знания и его границы. Бытие само по себе с позиций интерпретации критицизма Введенским не доступно познанию. Мы не можем знать, распространяются ли законы логики и на вещи сами по себе. Таким образом, его видение теоретической значимости логики связано с особенностями гносеологического и онтологического учения, а также учения о логических законах.

* Там же. С. 20.

** Там же. С. 37.

Связь логики с мышлением

Вопрос о связи логики с мышлением — вопрос философии логики. Его можно рассматривать с точки зрения проблемы психологизма — антипсихологизма в интерпретации логики. Под психологизмом будем понимать такие интерпретации логики, при которых логические структуры и процессы отождествляются с психологическими структурами и процессами*. Для Введенского решение вопроса о психологизме сводилось к способности разграничить предметы логики и психологии. В своих работах он всевозможными способами вскрывает черты психологизма, которые могут присутствовать в логической теории, пытается в собственном учении отделить логику от психологии. Этот способ разграничения можно считать некоторым огрублением принятого нами критерия, поэтому будем следовать современному определению, не исключая того, что аргументы Введенского соответствуют этому подходу.

А. И. Введенский позиционирует логику в качестве части теории познания, но желает исключить из нее психологическую проблематику. Он посвящает этой задаче первую главу «Логика, как части теории познания» в издании 1917 г. («Задачи логики и ее отличия от психологии»). Логика, по мнению Введенского, представляет собой науку, вполне самостоятельную относительно психологии: «можно изучать логику, совсем не зная психологии»**. Правда, логика вынуждена ссылаться на психологические факты, т. е. на факты, которые должна изучать и психология, но от этого логика не получает зависимое от психологии положение, ведь тогда «все науки оказались бы основанными на психологии; ибо все они опираются на какие-нибудь психологические факты»***. Но главное отличие логики от психологии Введенский видит в том, что психология относится к изучению явлений мышления *безоценочно*, т. е. не ставит вопроса о правильности и ошибочности мышления; логика же, напротив, рассматривает в мышлении одну только правильность и ошибочность вне зависимости от состава душевных пе-

* Подробнее см.: Брюшинкин В. Н. Логика, мышление, информация. Л., 1988. Гл. 2.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 4.

*** Там же. С. 4–5.

реживаний. Логика, таким образом, предстает как наука нормативная. Конечно, логика и психология тесно соприкасаются, в особенности когда совершается ошибочное умозаключение или вообще допускаются логические ошибки. Однако такого рода ситуации демонстрируют зависимость психологии от логики: «Ведь нельзя объяснить, по каким причинам возникают и остаются незаметными логические ошибки, когда неизвестно, в чем состоит каждая из них»*.

Далее профессор Введенский приводит аргументы против психологизма в логике, главный из которых основан на рассмотрении вопроса об условиях годности мышления для расширения знания. Мышление, пригодное для расширения знания, Введенский называет правильным, а значит — интересующим логику как науку. Поэтому обращение к проблеме демаркации логики и психологии с этой точки зрения оказывается принципиально важным. Итак, говоря о пригодности мышления для расширения знания, Введенский полагает, что знание и вера психологически ничем не отличаются друг от друга, их разница становится видна только с логической точки зрения на мышление. Поэтому основанная на психологии логика будет произвольной в том смысле, что мы не сможем различить, происходит ли расширение знания или расширение веры (стремясь при этом к расширению именно знания). Он отмечает, что и знание, и вера психологически связаны с переживанием уверенности в истинности некоторой мысли. Но ему видится, что между переживанием уверенности в связи с верой и в связи со знанием нет никакой разницы. Это рассуждение, вероятно, инициировано критическим отношением к психологической логике, развиваемой Дж. С. Миллем. Именно Милль, характеризуя переживание логической истинности, употребляет такие категории, как «вера» и «очевидность». Вера есть психологическое состояние индивида в связи с переживанием истины. Например, закон противоречия английский философ обосновывает следующим образом: «Вера и неверие суть два различных состояния сознания, исключаящие одно другое. Это мы узнаем путем обозрения нашего собственного сознания. И, если мы обратим наш взгляд вовне, мы также найдем, что свет и тьма, звук и тишина, движение и покой, равенство и неравенство, последовательность и одновременность, какое-либо позитивное явление или

* Там же. С. 11.

его отрицание — различные феномены, причем один всегда присутствует там, где другой отсутствует. Я усматриваю правило в обобщении из этих фактов»^{*}.

Введенский же, критикуя психологизм, подразумевает, вероятно, психологистское видение логики в миллевском варианте и показывает, что на вере как психологическом факте нельзя основывать логические оценки и что сам он не собирается этого делать. В «Логике, как части...» Введенский вводит понятие «логицизм» для обозначения своей концепции — в противовес «психологизму» — с намерением отмежеваться от психологизма. Он решает вопросы гносеологии именно с логической, а не с психологической точки зрения.

Антипсихологистская настроенность Введенского отражается в решении отдельных логических вопросов. Так, рассматривая аналитические и синтетические суждения, Введенский обращает внимание на то, что выделение этих видов суждений многими производится исходя из психологических соображений, а именно — «не на основании рассмотрения самих суждений, а по их *названиям*, которые производят от *психологического* смысла терминов “анализ” и “синтез” (курсив Введенского. — В. Б. и В. П.)»^{**}. Психологический взгляд на разделение аналитических и синтетических суждений основан на рассмотрении их происхождения, логический же основывается на рассмотрении состава суждения. Говоря о разнице индукции и дедукции, Введенский также указывает на возможность психологистского их понимания в случае, если разницу эту видят как разницу в процессах мышления, происходящих при дедукции и индукции. «Но “процесс” есть психологическое, а не логическое понятие, о нем не следует говорить, если мы рассматриваем доказательства и умозаключения с логической точки зрения. [...] Логика рассматривает все умозаключения и составленные из них доказательства в готовом виде»^{***}.

Таким образом, в этом вопросе, так же как и во всех других, при рассмотрении которых существует опасность перейти на психологистские позиции, Введенский фиксирует необходимость уйти от психологистских трактовок в логике.

* Mill J. S. A System of Logic. London, 1973. P. 277–278.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 90.

*** Там же. С. 266.

Несмотря на это, ученик А. И. Введенского Н. О. Лосский предпринял обширную критику позиции учителя, обвиняя его именно в психологической интерпретации логики. На страницах своей работы «Логика профессора А. И. Введенского» Лосский задается вопросом: «Не содержит ли в себе скрытого психологизма также и “Логика” проф. Введенского [...]?»*, — и обосновывает утвердительный ответ на этот вопрос.

В логицизме Введенского действительно утверждается, что у нас нет никаких средств удостовериться, распространяются ли законы логики на истинное бытие, т. е. вещи в себе**. Получается, что логика распространяется только на представления. «Вещи в себе или истинное бытие должны считаться исключительно трансцендентными, а отнюдь не имманентными»***. Законы логики в этом случае также только лишь наши представления. Недостаток позиции Введенского, порождающий психологизм, Лосский видит в том, что он не выделяет объективной и субъективной сторон мышления, потому и пишет, что логика и психология имеют один и тот же предмет исследования, рассматриваемый по-разному (оценочно и безоценочно)****. Но описание элементов сознания, необходимое для такого разграничения (как это делает в своих трудах Лосский), Введенский расценивает как психологизм и полагает, что, если не вносить такого рода объяснения в логику (не описывать мыслительные процессы), можно избежать психологизма. Лосский же полагает, что такое описание и разграничение необходимо как раз для того, чтобы избежать психологизма. Решение вопроса о том, можно ли считать логическое учение А. И. Введенского психологистским, во многом зависит, по нашему мнению, от того, каким образом он трактует законы логики.

Согласно В. А. Бажанову, психологизм сопутствует гносеологизму, «традиционное направление принимало идеологию психологизма», «математическое же было вовсе не склонно подчинять логику психологии»****. Основываясь на рас-

* Лосский Н. О. Логика профессора А. И. Введенского. М., 1912. С. 16.

** См.: Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 263.

*** Там же. С. 373.

**** Лосский Н. О. Логика проф. А. И. Введенского. С. 18.

***** Бажанов В. А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995. С. 48.

смотренных аргументах Введенского против психологизма и учитывая его стремление отмежеваться от последнего, с этим утверждением нельзя согласиться. «Избавление от психологизма, — согласно В. А. Бажанову, — означало принятие новой логической парадигмы, неявно включающей философские предпосылки в качестве исходных пунктов логических построений, но в целом порывающей с философской проблематикой и впоследствии всячески “открещивающейся” от нее»*. Но логическое учение А. И. Введенского как раз содержит значительные философские части, отрицая при этом психологизм. Получается, что концепция Введенского не вписывается в зависимость, установленную В. А. Бажановым...

Трактовка логических законов

В «Логике, как части теории познания» Введенский определяет логику как «науку о правильности и ошибочности мышления. Правильным же называется мышление, пригодное для расширения знания, а ошибочным или неправильным — не пригодное для этой цели»**. Интересно, что в лекциях по логике, читанных студентам Императорского историко-филологического института в 1891/1892 г., Введенский определяет логику как «науку о приемах, употребляемых мышлением при развитии познания»***. Подводя слушателей к этому определению, он предварительно называет логику наукой о приемах познания, но затем уточняет это определение, желая сделать акцент только на тех приемах познания, которые зависят от нашего мышления, а не от его предмета. Определение логики, даваемое Введенским в 1909 г., выглядит более отточенным, речь идет уже не просто о приемах мышления, но о качестве мышления в его строгом делении на правильное и неправильное. Интересно, что в 1891 г. он критиковал по-

* Бажанов В. А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. С. 48.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 1.

*** Введенский А. И. Лекции по логике, читанные студентам Императорского историко-филологического института в 1891–92 гг. С приложением к лекциям. СПб., 1892. С. 7.

пытки определять логику как науку о правильном мышлении: «Это определение логики страдает тем недостатком, что им пробуждается ложное представление, будто нормативные законы неестественны»^{*}.

Получается, на момент чтения лекций 1891/1892 г. он полагал, что логика имеет дело и с нормативными, и с естественными законами мышления в силу их тождества. В этих же лекциях Введенский упоминает, что изучением естественных законов мышления занимается психология, а поскольку всякий нормативный закон мышления одновременно является естественным, то предметы исследования логики и психологии совпадают. Таким образом, в 1891 г. он определяет логику в психологистском духе. В подтверждение тому Введенский основывает теоретическое значение логики в ряду других философских наук на том, что «она есть необходимое звено при изучении нашего познания и *всех душевных явлений* (курсив наш. — В. Б. и В. П.)»^{**}. В «Логике, как части теории познания», как мы видели, пытаюсь отмежеваться от психологизма, он, напротив, не единожды указывает, что изучение душевных явлений — психологическая точка зрения на мышление. Таким образом, начинал Введенский свою трактовку логических законов с психологистских позиций. Однако это мнение трансформировалось в видение того, что не все логические законы одинаковы по природе. Закон исключенного третьего и закон тождества — чисто естественные законы мышления, а закон достаточного основания и противоречия — нормативные. Норма может быть исполнена, а может и не исполняться, естественный же закон диктуется самой природой.

Степень отрефлектированности логической концепции и ее оснований

В этом пункте мы зафиксируем некоторые отмеченные нами моменты (касающиеся статуса логики) совпадений или несопадений в трактовке отдельных логических проблем внутри учения А. И. Введенского.

^{*} Там же. С. 2.

^{**} Там же. С. 8.

Введенский выражает уверенность в независимости логики от гносеологии, т. е. логика парадоксальным образом представляется ему *независимой частью* теории познания. Несмотря на эту уверенность автора логицизма, его логика интерпретируется в умах читателей как логика гносеологическая. Но Введенский, отвечая на критику его труда, изложенную Лосским в упомянутой выше работе «Логика профессора А. И. Введенского», замечает: «...можно обнаружить и всю ошибочность мнения Н. О. Лосского, будто бы логика должна опираться на так называемую гносеологию. [...] А сама-то гносеология, спросим мы у Н. О. Лосского, имеет ли право болтать все, что ей вздумается, или же она тоже должна подчиняться логике? Если должна, то логика оказывается не зависимой от гносеологии и не имеет права основываться на ней»*. Далее читаем: «Логика, построенная в зависимости от чего бы то ни было, основанная на чем бы то ни было, кроме нее самой, может быть только искажением всякой логики, нелогичной логикой»**.

Наряду с этим в другой части данной работы Введенский указывает на зависимость логики от гносеологии: «Теория познания должна раньше всего выяснять условия правильности мышления***. А это значит, что она должна быть прежде всего логикой, так что логика образует собой не что иное, как часть теории познания, именно — ее первую часть, *выделенную в особую философскую дисциплину только ради удобства ее изучения* (курсив наш. — В. Б. и В. П.)»****.

Вывод о гносеологизированности логического учения Введенского также вытекает из того статуса, который он придает логическим законам, т. е. Введенский хочет дать логике не зависимые ни от какой другой теории мышления основания (как пропедевтике, которая может стать фундаментом гносеологии и философии в целом), но фактически вся направленность его теории приводит к обратному. В этом смысле Введенский дает максимально точное название своему монументальному труду, тогда как логика в виде «независимой части» теории познания в

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 5.

** Там же.

*** В определении же логики как науки Введенский предоставлял решение этой задачи самой логике. — В. Б. и В. П.

**** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 37.

контексте его учения мыслится противоречиво; она есть часть, органически связанная с теорией познания.

Можно усмотреть нестыковку в позиции Введенского относительно эвристического значения логики. Введенский констатирует, что «в настоящее время приходится довольствоваться лишь логикой проверки»* (т. е. логикой доказательств), а логика открытий неосуществима, т. к. открытие зависит от личных способностей ученого, а не от владения логикой. Наряду с этим Введенский определяет в качестве предмета логики правильность мышления**, т. е. его пригодность для расширения знания, фиксируя тем самым эвристическое значение логики. В подтверждение тому факту, что для Введенского приращение знания видится с непосредственным участием логики, можно привести следующее: «Развитие знания почти никогда не состоит в перемене содержаний понятий, но оно сводится отчасти к возникновению новых понятий, отчасти же к оправданию новых суждений по поводу прежних понятий»***.

Положим, возникновение новых понятий связано с личными дарованиями ученого, первооткрывателя, а не с владением логикой. Но вот оправдание новых суждений нуждается в механизме доказательства, следовательно, в логике. Можно привести еще один аргумент, подтверждающий наличие у Введенского установки эвристического значения логики.

В «Логике, как часть теории познания» Введенский обращается к вопросу о «значении силлогизмов и ошибочности мнения Милля об их значении»****. Известно, что в «Системе логики» Дж. С. Милль предпринял обширную и основательную критику силлогизма как по сути бесполезной логической формы: «Общее положение не только не может доказывать частного случая, но и само не может быть признано истинным без всяких исключений, пока доказательством *aliunde* (из другого источника) не рассеяна тень всякого сомнения относи-

* Там же. С. 2.

** См.: там же. С. 1.

*** Там же. С. 100.

**** Рассмотрению этого фрагмента учения А. И. Введенского посвящена статья: Попова В. С. О познавательном значении силлогизма: критика аргументации Дж. С. Милля А. И. Введенским // Аргументация и интерпретации. Исследования по логике, истории философии и социальной философии: Сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград, 2006. С. 46–58.

тельно каждого частного случая данного рода. А если это так, то что же остается доказывать силлогизму?»*

Главным аргументом этой критики было то, что силлогистическая форма (дедукция вообще) не отвечает требованию приращения знания, информативности, т. е. не расширяет нашего знания о мире (тот вывод, к которому приводит силлогизм, и так подразумевается в большей посылке). Свою критику позиции Милля Введенский начинает с утверждения, что «силлогизмы составляют наиважнейшую часть всякого доказательства; ибо из всех умозаключений только они одни расширяют знание»**. Введенский рассматривает возможные альтернативы умозаключений (кажущиеся и непосредственные умозаключения) и утверждает, что силлогизмы расширяют знание на основании того, что все другие виды умозаключений, кроме силлогизмов, не приводят к новому знанию. Посредством разделительного рассуждения Введенский обосновывает главное утверждение: «из всех умозаключений только они одни (силлогизмы. — В. Б. и В. П.) расширяют знание»***. Из наличия этого ценного свойства силлогизма он заключает, что «силлогизмы составляют наиважнейшую часть всякого доказательства»****. Такой вывод предполагает уверенность Введенского в том, что *всякое доказательство приводит к расширению знания*, как исходную установку его рассуждения о роли силлогизма. Новое знание, которое несет силлогизм, заключается в установлении зависимости между областью, описываемой большей посылкой, и заключением, чему способствует как раз меньшая посылка силлогизма. Вопрос сводится к тому, какое знание считать новым: для Милля знание о связи такого рода не представляется новым, исходя из специфики индуктивистского и эмпиристского взгляда на сущность знания вообще. Для нас же важно то, что уверенность в эвристической значимости логики у Введенского присутствует как некое опорное положение.

В логическом учении А. И. Введенского можно обнаружить части, выражающие установки, которые подтверждают явно фиксируемые в теории положения. Например, у Введенского в

* Mill J. S. A System of Logic. P. 184.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 205.

*** Там же.

**** Там же.

первой главе «Логики, как части...» говорится о том, что «логика — наука точная», не терпящая небрежных выражений и требующая постоянного отчета в том, «почему мы употребляем такое, а не другое выражение»*. На той же странице говорится, что логика может оказаться в изучении «непреодолимою трудностью», если знакомящемуся с ней не понять «даже самых легких научных примеров, заимствованных из гимназического курса математики, физики и т. п.»**. То есть среди перечисляемых необходимых для успешного изучения логики знаний — точные науки. Если учесть в этом контексте тот факт, что в качестве примеров в «Логике, как части...» преобладают сведения из физики, математики, химии, можно сделать вывод о том, что логика представляется Введенскому ближе к точным наукам. Это подтверждает его антипсихологистскую интерпретацию логики.

Данная статья выходила ранее в сб.: Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой и Н. А. Дмитриевой. М., 2010.

* Там же. С. 16.

** Там же.

В. И. Кобзарь

Специфика логики А. И. Введенского

А. И. Введенский, преемник своего учителя М. И. Владиславлева по кафедре философии историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета, всю свою педагогическую и творческую научную жизнь отдал кафедре и университету. Он читал курсы философии, логики и психологии. Помимо всего этого надо отметить, что А. И. Введенский был председателем Философского общества при Санкт-Петербургском университете с момента его образования (1897) и до 1921 г.

А. Введенский — приверженец критической философии И. Канта, особенно явно себя проявляющей по отношению к знанию метафизическому. Эта зависимость от критической философии присуща и всему его логическому учению. А. Введенский постоянно пользуется кантовскими понятиями о синтетических и аналитических суждениях, говорит о материи суждения, о невозможности обосновать логическими средствами метафизическое знание. Однако у А. Введенского есть и кое-что свое, особенное, прежде всего в понимании предмета логики и ее задач.

Биографии и творческому наследию А. И. Введенского посвящено, в общем, достаточно внимания, поэтому обратимся только к его логике, ибо ее-то как раз никто даже и не затрагивал. В частности, в последнем издании энциклопедического словаря П. В. Алексее-

ва «Философы России XIX–XX столетий» (М., 2002) логике А. Введенского, можно сказать, места не нашлось. В «Философской энциклопедии» (М., 1960. С. 230) А. Введенский даже не признан логиком, о нем сказано буквально только то, что он «русский философ-неокантианец и психолог». В «Логическом словаре-справочнике» Н. И. Кондакова (М., 1975. С. 81) это утверждение лишь повторено, и только в последней строке указано, что в логике он — «последовательный идеалист». Правда, что означает «последовательный идеализм» в логике — не совсем ясно, понятие это имеет здесь неопределенный смысл. В логике А. Введенский, скорее, рационалист, не менее материалист, чем идеалист. Ему очевидно, что метафизика не может существовать в виде научного знания. Научное знание, по А. Введенскому, знание логически доказательное, оно присуще только подлинной науке, прежде всего математике и науке факта — естествознанию в целом. В его «Логике...» есть даже целый параграф, так и называемый «Неопровержимость материализма»*.

Логике А. Введенского присуща практическая направленность. Преподавая в университете, со временем он заметил, что из всех читаемых им курсов курс логики вызывает у слушателей куда как меньший интерес. Почему же это так? В предисловии к первому изданию своей «Логике, как части теории познания» (1909) он раскрыл предполагаемые им причины. Он понял, что слушателям каждая часть логики «кажется чем-то обособленным, лишь механически связанным с остальными частями»**, и что причиной этого является структурная неупорядоченность логического материала. В обращении к читателям он отмечал, что изложение логики по распространенному (общепринятому) тогда плану не способствовало ее пониманию: слушателям логика оставалась непонятной почти до конца курса.

Переработав план изложения, введя в курс логики сами собой, по его мнению, напрашивающиеся гносеологические вопросы, состоящие с логикой в органической связи, А. Введенский заметил повышение интереса к логике у слушателей. Так что своеобразие логики Введенского необязательно связывать только с соответствием ее кантовскому представлению, но и

* См.: Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. М.; Пг., 1923. Гл. XVIII. § 7. С. 387.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. СПб., 1909. С. IV.

с особым построением ее плана изложения (с ее структурой). Своеобразие еще и в том, чтобы логика более ориентировалась на практику мыслительной деятельности, на познавательные задачи.

Прежний план изложения логики — это, предположительно, либо план логики самого Канта, либо план изложения логики М. Владиславлева, либо план ближайших предшественников М. Владиславлева — В. Карпова (Систематическое изложение Логики. СПб., 1856) и А. Райковского (Логика, составленная протоиереем А. Райковским. СПб., 1857). Других книг по логике во второй половине XIX в. в России не было. Сопоставив эти планы, легко выявить и особенности плана логики Введенского. Эти особенности, на наш взгляд, заключаются в следующем. К логике он относится только как к инструменту проверки знаний на предмет их истинности или ложности. Далее, данный курс позволяет А. Введенскому затронуть и осветить, обосновать такие темы и вопросы, которые в общепринятой структуре логики никем не рассматривались. Наконец, А. Введенский этим курсом смог продемонстрировать свою основательную осведомленность в логике, подвергнуть критическому разбору, подкрепленному логическими обоснованиями, взгляды своих ближайших коллег, к которым относились как его учитель (М. Владиславлев), так и один из его учеников (Н. Лосский). Но самую основную особенность его логики составляет «логицизм» — термин, предложенный самим Введенским. Это его собственное логическое обоснование невозможности метафизики в виде знания, т. е. чисто русское явление в логике, отличное от иностранных: от позитивизма, эмпиризма и собственно критицизма И. Канта. Таким образом, можно констатировать своеобразие отношения А. Введенского к предмету и задачам логики. Логика для него — не искусство правильно мыслить (правильно мыслить можно и не зная логики), а инструмент проверки истинности суждений. И основное содержание логики — не просто определение форм мысли и правил действия с ними, а более того — тех ошибок, которые возникают при нарушении правил.

А. Введенским издано несколько работ логического характера*. Из всех них, конечно же, основными его трудами по логике

* Это «Лекции по логике, читанные студентам Императорского историко-филологического института в 1891/92 академическом году» (СПб., 1892,

следует считать учебники, т. е. «Логика, как часть теории познания» и «Логика для гимназий». Вот на них и остановимся.

При этом на первое издание «Логики, как части теории познания» ориентироваться не следует. По поводу этого издания сам А. Введенский писал, что оно представляет собой не что иное, как исправленные им записи его лекций, «составленные курсистками и студентами», и поэтому отличается «всеми особенностями лекционного изложения, как то: некоторой растянутостью, подробными напоминаниями о прежде сказанном, повторением одной и той же мысли в разных формах изложения и т. п.»*

Второе издание, хотя и представляет собой «вполне новую книгу по сравнению с первым» изданием, но тоже не является окончательным, поэтому и им руководствоваться не стоит, тем более что оглавление второго издания не так уж и сильно отличалось от первого. Например, в первом издании было 18 глав, во втором их 20. Еще одна чисто внешняя особенность — глава «Логические законы мышления» переместилась с последнего места на место двенадцатой главы. Вызвано такое изменение тем, чтобы законы, как подчеркивал А. Введенский, не повисали в воздухе, а увязывались с формами мысли. Далее, если в первом издании о науке логике говорилось как-то невнятно, размыто, как о чем-то само собой разумеющемся, и не сразу, то второе издание буквально с первой строки начиналось с более четкого и, надо признать, гносеологического определения: *«Логика есть наука о правильном мышлении. Правильным называется мышление, пригодное для расширения знания. Логика должна отыскать те правила, при исполнении которых (будет ли оно преднамеренным или ненамеренным, это безразлично) мышление становится годным для рас-*

литографическое изд.); «Лекции по логике, читанные на Высших женских курсах в 1895/96 учебном году студентам I и II курсов» (СПб., 1896); «Новая постановка вопроса о самостоятельности четырех фигур силлогизма» (Сб.: *Commentationis philologicae*. СПб., 1897); рецензия на учебник логики Г. Челпанова (ЖМНП. 1908. № 6); «Логика в связи с критической теорией познания» (СПб., 1904); «Логика, как часть теории познания» (СПб., 1909, имела еще три издания); «Логика (для гимназий с дополнениями для самообразования)» (СПб., 1910, имела еще два издания).

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. СПб., 1912. С. V.

ширения знания, и объяснить их законами мышления»*. Расширение знания — вот в чем видит основную особенность мышления А. Введенский, вот что явно носит гносеологический характер, потому что для собственно логики не суть важно, каково суждение, расширяющее или не расширяющее знание. Логика изучает эту форму мысли саму по себе, ориентируясь на ее структуру, а не содержание. А вот расширяет или не расширяет данная форма мысли знание, конечно же, гносеологическая задача, и в этом тоже одна из особенностей логики А. Введенского.

Наконец, третье издание «настолько же отличается от второго, насколько второе от первого. Это — почти новая книга. Главная же перемена в частях, посвященных теории познания, состоит в обработке логицизма как особого гносеологического направления»**. А. Введенский подчеркивал, что им «выработано новое, совершенно не зависимое (конечно, логически, а не генетически независимое) от критицизма доказательство неосуществимости метафизического знания... Здесь я впервые выработал это доказательство и умышленно поместил его раньше изложения критицизма, чтобы подчеркнуть его полную независимость (повторяю, не генетическую, а логическую) от критицизма»***.

Помимо «Логики, как части теории познания» (на 4-м издании которой мы и остановимся, поскольку оно лишь перепечатка третьего, настолько переработанного А. Введенским, что более не нуждавшегося в изменениях) им была издана еще и «Логика для гимназий». Первое издание этого учебника (СПб., 1910)**** сразу же привлекло к себе внимание Ученого комитета Министерства народного просвещения России. Вот что данный комитет писал в своем отчете по поводу присуждения за этот учебник А. Введенскому премии императора Петра Великого за 1910 г.: «Профессор Введенский начинает с рассмотрения подлинного содержания логики, которое всецело дано в факте суждения. Автор строго разграничивает предмет логики от предмета психологии и все психологические вопросы оставляет без обсуждения.

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. СПб., 1912. С. 1.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. Пг., 1917. С. V.

*** Там же.

**** Второе издание было в 1913 г., третье — в 1915 г.

В изложении проф. Введенского логика получает характер удивительной связности, последовательности и принудительности.

Проф. Введенский стремился не к сообщению большого количества сведений, а к выяснению основных логических понятий и учений, и этого он вполне достиг.

У него попадаются превосходные разъяснения логических явлений, которые мы не встречали в других учебниках.

В общем, следует признать учебник проф. Введенского вполне научным и в то же время изложенным в форме, вполне достаточной для учащихся*.

С этой характеристикой можно согласиться и сейчас. Логика для гимназий А. Введенского необыкновенно проста, она — выражение основного учения логики. В совокупности эти две его работы — большая, т. е. «Логика, как часть теории познания», и малая, т. е. «Логика для гимназий», — позволяют охарактеризовать логическое учение А. Введенского в целом. Первая — той своеобразностью, привнесенною в логику А. Введенским, вторая — основательностью, простотой и лаконичностью изложения его.

Курс логики Введенского начинается с определения логики как науки, и это определение одинаково как в большой его логике, так и в малой. «Логикою называется наука о правильности и ошибочности мышления. Правильным же называется мышление, пригодное для расширения знания, а ошибочным, или неправильным, — не пригодное для этой цели»**. Само же по себе мышление есть «переживание суждений и умозаключений»***. Логика — наука точная, она требует, чтобы все установленные ею термины употреблялись только в том смысле, какой она условилась придавать им. Данное положение часто нарушается, и это приводит к ошибкам.

Логика, конечно же, не искусство правильно мыслить, но логика делает нас более чуткими к ошибкам, помогая нам быстрее их подмечать и объяснять. Логика, по А. Введенскому, наука самодостаточная, ни от какой другой науки не зависящая, скорее даже наоборот: логика — пропедевтика философии и наук. По

* ЖМНП. 1910. Июль.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. М.; Пг., 1923. С. 5; Введенский А. И. Логика для гимназий. Пг., 1915. С. 1.

*** Там же. С. 4.

ее правилам приходится рассуждать, с нею приходится считаться всем ученым и наукам, а не «болтать все, что вздумается»*.

Н. Лосский, отмечает А. Введенский, ошибается, ставя логику в зависимость от гносеологии, потому что и гносеология вынуждена подчиняться все тем же логическим правилам. Скорее, дело заключается несколько в другом. Теория познания как раздел 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 кое-какое знание бесспорно существует и примером такого знания являются математика и естествознание (в широком смысле), то логика занята правильностью, т. е. правилами, которым подчинено мышление. В этом специфика позиции А. Введенского.

Конкретные задачи логики А. Введенский видит в следующем: «1 — отыскать те правила, при исполнении которых мышление выходит пригодным для расширения знания; 2 — объяснить эти правила теми законами, которым подчинено наше мышление; 3 — с помощью найденных правил выследить все те ошибки мышления, т. е. нарушения этих правил, которые встречаются на деле, и указать, в чем состоит каждая из них»***.

Примером правильного рассуждения является, по А. Введенскому, такое: «ласточки перелетные птицы, и ласточки полезны; след., хоть некоторые перелетные птицы да полезны». Оно правильно потому, что такое мышление пригодно для расширения нашего знания. А вот когда мы рассуждаем из тех же посылок «ласточки перелетные птицы, и ласточки полезны; след., перелетные птицы полезны», то это неправильное мышление, ошибочное, оно не пригодно для расширения нашего знания. Оно неправильно потому, что в нем нарушена норма логики, а именно ее правило: термин, не распределенный в посылке, не может быть распределенным в выводе. Логика, подчеркивает

* Введенский А. И. Логика для гимназий. Пг., 1915. С. 9.

** Там же. С. 40.

*** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. М.; Пг., 1923. С. 5; Логика для гимназий. Пг., 1915. С. 1.

А. Введенский, как раз и должна иметь в виду только подобную правильность и ошибочность мышления*.

Мышление, как и знание, складывается из суждений. Суждениями, по А. Введенскому, «называются такие мысли, в которых мы что-либо утверждаем или отрицаем о чем-либо», и при этом эти мысли могут быть истинными и ложными**. Неистинные суждения, или догадки, проверяются логикой, и это — ее задача, и она имеет для этого соответствующие инструменты, т. е. правила.

Суждения, в свою очередь, состоят из понятий, которые выражаются терминами. Понятие же, по Введенскому, есть мысль, рассматривающая предметы со стороны их существенных признаков, т. е. признаков необходимых и достаточных. Термины — это те словесные знаки, которые обозначают предметы или их свойства (признаки). Термины при этом обозначают не только понятия, отражающие существенное в предметах, но и те знаки, с помощью которых мыслятся эти предметы***.

Умозаключение — это такое «соединение двух или большего числа суждений, относительно которых нам по крайней мере кажется, что с одним из них нас принуждают соглашаться остальные, если мы согласимся с каждым из этих остальных»****.

Под доказательством А. Введенский понимает «оправдание суждений с помощью умозаключений» и различает доказательства дедуктивные (рациональные), или «не соединенные с установкой данных опыта», и индуктивные (опытные, эмпирические), т. е. «соединенные с установкой данных опыта»****. Примером доказательства, соединенного с установкой данных опыта, является закон Архимеда, а примерами доказательств, не соединенных с данными опыта, — геометрические доказательства.

Данные классы доказательств обусловлены существованием двух видов наук: рациональных (умозрительных, спекулятивных) и эмпирических. В рациональных науках, т. е. не связанных с данными опыта, он выделяет прямое доказатель-

* См.: Введенский А. И. Логика для гимназий. Пг., 1915. С. 4.

** Там же.

*** Там же. С. 9, 14.

**** Там же. С. 5.

***** Там же. С. 35.

ство, основанное на аксиомах и определениях, и апагогическое (косвенное). Последнее, в свою очередь, делится им на доказательство путем опровержения противоречащего суждения и на разделительное доказательство. Подразделяются Введенским на две разновидности и опровержения: опровержения через оправдание противопоставленного суждения и через выведение следствий, противоречащих действительности, т. е. посредством приведения к нелепости (абсурду).

В эмпирических науках, т. е. связанных с данными опыта, А. И. Введенский выделяет 4 вида доказательств: 1 — доказательства, связанные с изучением причин явлений природы, 2 — связанные с изучением законов природы, 3 — связанные с объяснением природы и 4 — связанные с предсказаниями явлений природы. Эти доказательства опираются на известные методы научной индукции — методы Бэкона—Милля.

Каждая из рассмотренных им форм мышления имеет определенные правила, нарушение которых и приводит к ошибкам. Правила эти общеизвестны в логике, но все они обстоятельно изложены и в «Логике» А. Введенского. Поскольку, по А. Введенскому, логику должна интересовать только правильность и неправильность мышления, в связи с чем ошибкам в его логическом учении уделено особое внимание: во всех его курсах они рассмотрены довольно подробно.

Истинность присуща только суждению как форме мысли, подчеркивает А. Введенский, а не понятию. В суждениях же выражается знание. Зачастую истинность знания ставится в зависимость от убежденности того или иного человека. Но убежденность — не логическая категория. А. Введенский подчеркивает: вере и знанию одинаково присуще психологически переживаемое чувство уверенности в истинности разделяемого знания. Различие же между ними заключается в логическом обосновании, *как и чем* доказывается истинность мыслей веры или знания. Для веры нет четких границ, ибо вера «есть остаток, получаемый через вычитание всех знаний из совокупности тех мыслей, которые сопровождаются уверенностью в их истинности»*. Знание же обусловлено единой для всех логикой, одинаковыми для всех данными опыта, поэтому в содержании

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. М.; Пг., 1923. С. 18.

знания не может быть ничего зависящего от особенности духа того или иного лица или народа*.

На протяжении всей своей большой «Логике» А. Введенский ведет борьбу с защитниками метафизики в виде знания. Это расхожее догматическое мнение, по А. Введенскому, хотя и неверно, но живуче. А. Введенский свою позицию видит не в том, чтобы ослабить метафизические убеждения, а в том, чтобы расчистить почву для «нравственно обязательного отношения к этим убеждениям»**. Демонстрируя роль логики в проверке метафизических суждений на предмет их истинности, А. Введенский показывает в конечном счете, что метафизического знания нет, а есть лишь вера или убежденность того или иного человека в истинности такого знания. Убежденность возникает при неточности словоупотребления и при недостаточной строгости восприятия некоторых суждений и к логике не имеет отношения.

В связи с познавательными задачами — а познание всегда есть расширение нашего знания — проявляет свою важность проблема соотношения аналитических и синтетических суждений. Аналитические суждения, как известно, нового знания не приносят, синтетические же, расширяя содержание подлежащего суждения (субъекта), расширяют знание в целом, и в этом их существенная роль в познании. В синтетических суждениях содержание подлежащего (субъекта) и сказуемого (предиката) не тождественны друг другу, в связи с чем и возникает потребность в обосновании их истинности. Беспристрастными критериями такого обоснования выступают умозаключения и доказательства логики.

Чтобы оправдать такие суждения, т. е. обосновать их истинность, пользуются двумя методами, или приемами, — простой констатацией фактов опыта, как в естествознании (например, географии), или доказательством, т. е. «оправданием суждения посредством умозаключения», как в геометрии***. Простой установкой данных опыта можно оправдать только единичные и частные суждения, а вот доказательства пригодны для оправдания и общих синтетических суждений.

* Там же. С. 347.

** Там же. С. 41.

*** Там же. С. 107.

Из непосредственного и опосредованного знания ценнее опосредованное, и наука, конечно же, там, где опосредованное знание, т. е. знание, обосновываемое через доказательство. Из суждений наиболее ценное знание — знание общего. Чтобы оправдать общее суждение, нужны особые усилия, потому что опытными данными их не обосновать. Имеющиеся «обоснования», как у Н. Лосского, например, или у Н. Бердяева, логически не строги, они обусловлены психологической уверенностью и особенностями языковых выражений*. Эти авторы воспринимают в качестве подлинно общих суждений лишь кажущиеся таковыми. Подлинно общие суждения относятся к бесконечному числу предметов, кажущиеся же общими — только к ограниченному. Чтобы отличить кажущиеся общими суждения от действительно общих, необходимо свести их, рекомендует А. Введенский, к единичным: кажущиеся общими суждения всегда сводимы к строго определенному числу единичных, например «все апостолы родом из Галилеи»; действительно же общие — не сводимы**.

В соответствии с задачами своей логики А. Введенский наиболее обстоятельно рассматривает умозаключения и доказательства, поскольку они-то и являются логическими средствами обоснования научного знания. Этому рассмотрению посвящено несколько глав его книги. В частности, у него даже есть глава (XI), называемая «Важнейшие частности в учении о силлогизмах». «Частности» и «важнейшие» — странное сочетание, тем более что предшествующая глава называется «Силлогизмы как важнейшие части доказательства». Но это детали. Правда, они и эта излишняя, на наш взгляд, тщательность рассмотрения многих вопросов логики привели к той ненужной учебному курсу громоздкости содержания его работы, которая затрудняет усвоение, не просветляя ни предмета логики, ни содержания ее. В этом отношении логика для гимназий куда как предпочтительнее, она всего на 174 страницах. Логика же как часть теории познания — на 438.

Главной особенностью логики А. Введенского, как говорилось ранее, приходится признать его логицизм — явление, появившееся на русской почве, — рассмотрение границ логически позволительного (т. е. из правил логики вытекающего)

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 111—112.

** Там же. С. 112.

употребления умозаключений и доказательств. Суть его в том, что всякая метафизика стремится узнать само истинное бытие. Бытие мы отображаем нашими представлениями и понятиями. Понятия не истинны и не ложны. Данной характеристикой обладают только суждения. В суждениях фиксируются знания о бытии.

Но является ли истинное бытие тем, что ставят данные опыта? Если истинное бытие и данные опыта не одно и то же, то в чем сходство и различие между ними? Если истинное бытие имманентно по своей природе, то познаваемо ли оно?

Суждения в соответствии с правилами логики позволяют определенные с собой действия. Умозаключения, состоящие из суждений, и доказательства, состоящие из умозаключений, — тоже. Пользоваться умозаключениями и доказательствами можно только в том случае, когда известно, каким законам они подчиняются. Известно, что они подчиняются закону противоречия. Но подчиняются ли этому закону представления и вещи истинного бытия? Тут возникает неразрешимая ситуация. Представление и мышление не одно и то же. Не следует смешивать, а тем более отождествлять представления с мышлением: многие непредставимые вещи мыслимы. Но мысли подчиняются закону противоречия, а вот подчиняются ли ему представления и вещи истинного бытия — нам не известно. И эту неизвестность принципиально логическими средствами не снять. Противоречие непредставимо, хотя мыслимо. Кроме того, одно дело как нам мыслится истинное бытие, и совсем другое — как оно существует само по себе. Теория познания допускает, что математика и естествознание образуют бесспорное, фактически существующее знание, но является ли это знание нашим знанием об истинном бытии, или же это лишь знание о *невольных наших представлениях* об этом истинном бытии?

Любое общее суждение не может быть оправдано простой установкой данных опыта, потому что этот опыт отображается только единичными и частными суждениями. Так, общее суждение закона Архимеда «всякое тело, погруженное в жидкость, становится легче, чем в воздухе» относится к бесконечному количеству предметов. Чтобы оправдать это суждение, необходимо проверить опытным путем бесконечное число этих предметов, что очевидно не осуществимо. Опытным путем мы оправдаем только частное суждение — «некоторые тела, погруженные в жидкость...» То же самое и с суждением «Все люди

смертны» или «Никакие противоречия не осуществимы в истинном бытии»*.

В конечном счете, приходит к выводу А. Введенский, и умозаключения, и доказательства применимы только к нашим представлениям о бытии, но не к самому бытию. Логически уместен вопрос, говорит А. Введенский, «как представлялась бы нам сумма внутренних углов тысячеугольника, если бы мы могли представить его себе столь же ясно, как треугольник?» Или «как представлять движения планетной системы — происходящими вокруг солнца или земли»? Но совершенно неуместно, отмечает он, умозаключение (доказательство) о вещах (тысячеугольнике и пр.), которое не независимо от того, как эти вещи нам представляются. То есть, что мысли подчиняются закону противоречия — это мы знаем, а вот подчиняются ли этому закону вещи в себе (истинное бытие) — мы не знаем**.

Поэтому, высказывает свою позицию А. Введенский, мы обязаны считать все изучаемые математикой и естествознанием предметы (время, пространство и пр.) всего лишь нашими *невольными* представлениями о вещах или бытии, которые лишь кажутся существующими независимо от того, переживаются они нами или нет. Если математика и естествознание — знание, хоть как-то упоминающее об истинном бытии, то логически оно вынуждено ограничиваться чисто гносеологическим положением, например: «Об истинном бытии мы ничего не знаем и не можем знать ничего другого, кроме этой невозможности знания о нем, да еще — кроме того, что в виде веры можно смело, без всякого опасения быть опровергнутым со стороны знания, проповедовать об истинном бытии (о вещах в себе, ноуменах) все, что хотим»***.

Рассмотрим кратко, как применяет Введенский свой логистический метод к антиномичным вопросам. Аналитическое суждение — логически необходимое и само собой понятное. Таковым многие считают суждение «Бог существует». Но считать, что понятия о душе, Боге предполагают их существование, требует обоснования. Иммануил Кант же достаточно определенно обосновал, что понятия о вещах не независимы от того, су-

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 307–309.

** См.: там же. С. 307.

*** Там же. С. 311–314.

ществуют ли эти вещи или нет. Поэтому и понятие о Боге так же не независимо от того, существует ли Бог или его нет. Бытие, таким образом, не составляет признака, необходимо входящего в содержание данного понятия. Понятия одинаково возможны как о существующем, так и о несуществующем. Всякое же суждение о существовании, по И. Канту, есть суждение синтетическое, поэтому представлять суждение «Бог существует» как аналитическое неправомерно*.

Данная статья представляет собой сокращенный и незначительно переработанный вариант публикации: Кобзарь В. И. Специфика логики А. И. Введенского // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха [Текст]: к 150-летию со дня рождения: [материалы международной научной конференции «Философия как наука и учебная дисциплина», 16–18 ноября 2006 г.] / С.-Петербург. гос. ун-т, фак. философии и политологии; [ред. коллегия: А. И. Бродский и др.]. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

* Там же. С. 387.

Н. А. Дмитриева

Критицизм или мистицизм? А. И. Введенский и русское неокантианство*

В 1897 г. в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона появилась статья Э. Л. Радлова «Новокантианство и новокантианцы», где в качестве первого и единственного представителя этого философского течения в России был назван Александр Иванович Введенский**. Эта характеристика вошла затем во все учебники и справочную литературу как дореволюционного, так и советского времени***, дополненная лишь именами двух других дореволюционных филосо-

* Статья выполнена в рамках проекта «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX — первой половины XX века», осуществляемого на средства гранта Президента РФ по государственной поддержке научных исследований молодых российских ученых — докторов наук МД–4045.2011.6.

** Радлов Э. Л. Новокантианство и новокантианцы // Энциклопедический словарь. Т. XXI. СПб., 1897. С. 281.

*** Исключение составляет, пожалуй, лишь статья «Неокантианство» М. Б. Туrowsкого, ученика неокантианца Б. А. Фохта, где среди философов-неокантианцев Введенский, Лапшин и Челпанов не упоминаются вовсе, но указываются только В. Э. Сеземан и В. А. Савальский как «непосредственные последователи марбургской школы», а С. И. Гессен, П. И. Новгородцев и Б. А. Ки-

фов: Г. И. Челпанова и И. И. Лапшина*. О справедливости этой характеристики написано уже немало полемических страниц, так что со временем их содержание вышло далеко за пределы «спора о словах»** и получило значение попытки ответить на исследовательски релевантный вопрос о месте А. И. Введенского в истории русской философии. Подводя итог — вероятно, только промежуточный — этой полемики, мне хотелось бы указать лишь на те «реперные знаки» в биографии и научном творчестве русского философа-критициста, которые позволят, как мне представляется, внести в этот вопрос бóльшую ясность.

1. Начало философского пути: референтные фигуры

После окончания Санкт-Петербургского университета в 1881 г. и трехлетней подготовки к профессорскому званию Введенский в январе 1885 г. отправился в научную командировку за границу: к Куно Фишеру в Хайдельберг. Уже были известны исследования Й. Мюллера, М. Ферворна и Г. Гельмгольца по физиологии внешних чувств. Уже вышли книги К. Фишера «Иммануил Кант. История развития и система критической философии» (тома 3 и 4 «Истории новой философии», 1860), О. Либмана «Кант и эпигоны» (1865), Ф. А. Ланге «История материализма и критика его значения в настоящее время» (1866)***, Ф. Паульсена «История развития кантовской теории познания» (1875), Э. Лааса «Кантовы аналогии опыта» (1876), А. Рия «Философский критицизм и его значение для

стяковский как последователи баденской школы в России. См.: Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1967. Т. 4. С. 41.

* Об особенностях такой ограничительной характеристики и отбора имен см. мою книгу: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 120, 130–141.

** Малинов А. В. А. И. Введенский в историко-философской литературе // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 16. СПб., 2004. С. 317.

*** Ко времени учебы и зарубежной стажировки Введенского книги К. Фишера и Ф. А. Ланге уже были переведены на русский язык Н. Н. Страховым и вышли из печати в 1864–1865 и в 1881–1882 гг. соответственно.

позитивной науки» (1876, 1879 — два тома из трех), Й. Фолькельта «Кантовская теория познания, проанализированная в соответствии с ее основными принципами» (1879) и первый том историко-филологического «Комментария к “Критике чистого разума” Канта» Х. Файхингера (1881). Уже состоялся знаменитый спор Ф. А. Тренделенбурга и К. Фишера о характере пространства и времени в философии Канта*, и в этом же споре впервые заявил о себе будущий глава марбургцев Г. Коген. Уже у Когена, возглавившего после смерти Ф. А. Ланге кафедру философии Марбургского университета, вышли первые две книги трилогии о кантовских «Критиках» — «Теория опыта Канта»** (1871) и «Обоснование этики Канта» (1877), а у В. Виндельбанда — двухтомная «История новой философии» (1878–1880) и философский бестселлер — сборник статей «Прелюдии» (1884). Таким образом, Введенский оказался в Германии в тот самый период, когда неокантианские школы только начинали формироваться, а главные теоретические труды неокантианцев, по сути, еще не были написаны***. И хотя эпоха неокантианства уже началась, философская Германия жила пока только предчувствием неокантианского бума.

Не удивительно, что Введенский вернулся из зарубежной стажировки с хорошим знанием — и сознанием — философского мэйнстрима, не примкнув, однако, ни к одному из уже обозначившихся, но еще не утвердившихся неокантианских направлений. В предисловии к своей диссертации, написанной и опубликованной по возвращении из Германии, молодой русский философ указывал, почти дословно повторяя широко

* См.: Дёмин М. Р. Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой и Н. А. Дмитриевой. М., 2010. С. 66–85.

** Второе (немецкое) издание этого труда, существенно переработанное и расширенное, было подготовлено Когеном к августу 1885 г. и появилось в печати в том же году. См. недавно вышедший перевод этого сочинения на русский язык: Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. и предисл. к переводу В. Н. Белова. М., 2012.

*** Указанные выше книги Когена и Виндельбанда уже в первом своем издании содержали основные принципы философствования будущих неокантианских школ, но глубоко разработаны и дифференцированы эти принципы были только в последующих изданиях, а также в более поздних сочинениях этих и других неокантианских авторов.

растиражированные впоследствии слова Отто Либмана* о том, что читатель будет иметь дело с «изложением в главных чертах критицизма, каким, по мнению автора, он должен быть через сто лет после своего возникновения. Словом, автор берет на свою ответственность согласие изложенных им взглядов с Кантом и последующими критическими мыслителями *только по духу, но не по букве*, — в общем, а не в подробностях»**.

Тематически же и проблематически диссертация вроде бы полностью вписывалась в горизонт неокантианских исследований: посвященное проблеме материи и ее теоретическому осмыслению с позиций критической философии, сочинение Введенского продолжило линию, начатую в работах Ф. А. Ланге и Г. Зиммеля***. Это не означало, однако, что Введенский так или иначе лишь излагал выводы своих немецких коллег. Он, как и обещал в предисловии, предложил свое видение вопросов критической философии вообще и проблемы материи в частности, а Ланге даже оказался в числе тех немногих философских авторов, в споре с которыми Введенский прямо называл адресата своей критики****. Введенский был категорически не

* «...меня интересует не буква, а дух критицизма». См.: Liebmann O. Zur Analysis der Wirklichkeit: Philosophische Untersuchungen. Strassburg, 1876. S. 218. «О духе и букве в философии» (1800) была названа одна из статей И. Г. Фихте: Fichte J. G. Über Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen // Fichte J. G. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Bd. I, 6. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1981. S. 333–361.

** Введенский А. И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. I: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах. СПб., 1888. — (Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. Ч. XVIII). С. X. Курсив в приведенной цитате мой. — *Н. Д.*

*** См.: Simmel G. Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie // Simmel G. Gesamtausgabe in 24 Bd. Bd. 1 / Hrsg. von K. Ch. Köhnke. Frankfurt a. M., 2000. Эта работа, посвященная понятию материи у Канта, была написана Зиммелем в 1880 г., отмечена премией и блестяще защищена в качестве диссертации в Берлинском университете в 1881 г.

**** В предисловии Введенский предупреждает: «Ограничиваясь только важнейшими положениями критической философии <...>, автор не может указывать при каждом отдельном пункте своего изложения, согласно ли оно в этом случае с мнениями тех или других критических писателей или расходится

согласен с Ланге в толковании последним «априорных идей» Канта как «прирожденных» и в усмотрении их происхождения из «психо-физической организации» человека*. Сам Введенский трактует их как «неизбежные», «неотделимые» или «необходимые формы сознания» и поясняет отличие одних от других следующим образом: «прирожденные идеи» понимаются как такие идеи, которые привнесены в сознание, «внушены нам извне»; в силу этого «они не необходимы для нашего сознания, составляют добавочный элемент. Априорные же идеи находятся в самом сознании, составляют неизбежную форму его деятельности, логически не отделимы от него, т. е. без них сознание приходило бы к внутреннему противоречию, а между тем оно подчинено закону невозможности противоречия»**. Отличие трактовки Ланге от позиции докантовских рационалистов состоит, по Введенскому, лишь в том, что в докантовском рационализме «прирожденные идеи» считались внушенными Богом, в теории же Ланге «априорные идеи» (а также сознание) рассматриваются как порожденные «психо-физической организацией», т. е. тоже как бы привнесенными в сознание «извне». «Все это не невозможно, но как доказать это?»*** — риторически вопрошает Введенский и предлагает считать «психо-физическую организацию», или «материю», равно как и Бога, трансцендентными «вещами в себе»: «Объяснение происхождения природенных идей путем психо-физической организации страдает теми же недостатками, как и прежний — теологический рационализм, т. е. ведет или к скептицизму, или к замене знания верой»****.

Из русских неокантианцев физикалистскую тему и, в частности, исследование материи с позиций критической фило-

с некоторыми из них и даже со всеми ними». См.: Введенский А. И. Опыт построения теории материи... С. Х. Он действительно не упоминает никого из своих современников-(нео)кантианцев, кроме Г. Гельмгольца, а также умершего в 1875 г. Ланге. В приложении же (с. 315–325) ко 2-й главе, где речь идет о вещах в себе, он обращается к рассмотрению и критике концепций только послекантовских идеалистов: Якоби, С. Маймона, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

* Там же. С. 40.

** Там же. С. 38.

*** Там же. С. 40.

**** Там же. С. 41.

софии непосредственно продолжил, пожалуй, только Отто Петрович Бук, который отчасти повторил путь Введенского* к философии: после окончания физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета по специальности «Химия» Бук уехал на стажировку в Хайдельберг, где увлекся неокантианством, и летом 1904 г. защитил уже в Марбурге, у Когена и Наторпа, диссертацию «Атомистика и фарадеевское понятие материи. Логическое исследование»...** К этой же исследовательской линии можно отнести сочинения учеников Когена — Я. И. Кляцкина о проблеме движения*** и Д. О. Гавронского по теории относительности****, а также статьи баденцев — Г. Э. Ланца о силе и ускорении**** и С. И. Гессена о физике Галилея*****.

Проблема метафизического чувства

В следующей большой работе — «О пределах и признаках одушевления»***** — референтом своих полемических вы-

* Введенский начинал учиться на физико-математическом факультете Санкт-Петербургского университета и на втором курсе перевелся на историко-филологический факультет.

** См. подробнее: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство... С. 160–162, 279–288; Джованелли М. Отто Бук и понятие материи у Майкла Фарадея // Неокантианство немецкое и русское... С. 227–241. Специально вопросам атомизма была посвящена статья Введенского «К вопросу о строении материи» (см.: Журнал Министерства народного просвещения. 1890. Ч. 270. Июль. Отд. II. С. 18–65; август. С. 191–220).

*** Klatzkin J. Das Problem der Bewegung in methodischer Bedeutung. Erkenntnis-theoretische Studie. 1. Teil: Die Motive des Problems. Bern, 1912.

**** См.: Феррари М. Дмитрий Гавронский и Эрнст Кассирер: из истории Марбургской школы // Неокантианство немецкое и русское. С. 242–256.

***** Lanz H. Force and Acceleration. A Dialog // Der russische Gedanke. 1929/30. H. 3. S. 253–264.

***** Hessen S. Die Entwicklung der Physik Galileis und ihr Verhältnis zum physikalischen System von Aristoteles // Logos. Bd. XVIII. Tübingen, 1929. S. 339–361; а также: Гессен С. И. Избранные сочинения / сост. А. Валицкий, Н. Чистякова. М., 1998. С. 742.

***** См.: Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики //

сказываний Введенский поначалу снова выбирает Ф. А. Ланге. Русский философ обращается к проблеме возможности познания «чужого Я» и развивает одно из основных положений Ф. А. Ланге, согласно которому «все без исключения извне наблюдаемые поступки и действия человека можно объяснить одними чисто материальными процессами без помощи психических; а это значит, что в числе пережитых этим человеком процессов нет ни одного такого, который бы служил признаком его одушевления»*. Это положение Введенский формулирует в виде «нового психо-физического закона», который называет «законом отсутствия объективных признаков одушевления»**, и поясняет, что чужая душевная жизнь не только не наблюдается извне, т. е. не доступна эмпирическому познанию, но и не представима: думая о якобы чужой душевной жизни, мы на самом деле, по Введенскому, только и делаем, что «воображаем» собственную душевную жизнь «в условиях чужой, т. е. мысленно подставляем самих себя на место других существ»***. Это означает, что мы, думая, что наблюдаем чужую *душевную* жизнь, на самом деле, полагает Введенский, наблюдаем лишь явления чужой *телесной* жизни. Чужие же *душевные* явления мы не наблюдаем, а лишь конструируем «в своем уме» из элементов собственной душевной жизни и потом «как бы переносим» полученный конструктор на другое лицо****. Поскольку *объективные* признаки чужого одушевления отсутствуют, следовательно, наше представление о чужой душевной жизни только *субъективно*. Поэтому Введенский предлагает признать эту проблему антиномией***** и делает вывод, что «вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически [и эмпирически, добавляет Введенский чуть дальше. — Н. Д.]

Журнал Министерства народного просвещения. 1892. Ч. 281. Май. Отд. II. С. 73–112; Июнь. С. 227–256; Ч. 282. Июль. Отд. II. С. 81–129. В том же году эта работа вышла отдельным изданием (СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1892), по которому и цитируется.

* Там же. С. 51. Введенский ссылается здесь на «Историю материализма» Ланге в переводе Страхова (СПб., 1883. Т. 2. С. 324).

** Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления... С. 51.

*** Там же. С. 53.

**** Там же. С. 54.

***** Там же. С. 61.

неразрешимых»*, т. е. не разрешимых умом и эмпирическими чувствами, к которым Введенский относит внешние и внутренние чувства, а также самонаблюдение над собственными душевными процессами**.

Далее он указывает, что существование чужого одушевления составляет тем не менее для каждого человека «непреложную истину», источником которой должно быть поэтому нечто помимо ума и эмпирических чувств, а именно некое «метафизическое чувство»***. Мы просто вынуждены, полагает Введенский, «допустить возможность достоверного трансцендентно-метафизического познания и существование особого органа такого познания». В компетенцию этого органа входит, по Введенскому, не только познание чужого одушевления, но и доказательство обязательности нравственного долга, а также существования Бога****. Введенский также уточняет, что «вернее всего считать метафизическое чувство одной из сторон нравственного»****. В состав нравственного чувства русский философ включает также религиозное чувство, которое дает ощущение «присутствия Бога», «близости Божества»*****.

Логически корректнее было бы, конечно, использовать понятие «метафизического чувства» в качестве общего понятия, объединяющего два других, — понятия «религиозного» и «нравственного» чувств. Но и в том виде, как это формулируется у Введенского, его концепция изрядно сблизается с позицией Фихте, изложенной последним в «Назначении человека»*****. Уже когда Введенский говорит об

* Там же. С. 60, 61. Говоря об эмпирическом познании, Введенский, по всей видимости, имеет в виду познание в пределах возможного *опыта*, понятого в кантовском смысле.

** Там же. С. 83.

*** Там же. С. 4.

**** См.: Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления... С. 106.

***** Там же. С. 96.

***** Там же. С. 106.

***** С этой работой Фихте Введенский был знаком, по всей видимости, не только по изложениям Куно Фишера и Альфреда Фулье, поскольку цитирует, как он сам пишет, «подлинные слова Фихте» из третьей книги («Вера») этого сочинения. См.: Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления... С. 116; Фихте И. Г. Назначение человека // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. / сост. и прим. В. Волжского. СПб., 1993. Т. II. С. 167.

имеющемся у нас «особом органе» метафизического познания, он по сути скрыто цитирует последние строки второй книги («Знание») этого, наверное, самого читаемого сочинения Фихте*. Однако понятие «метафизического чувства» ни у Канта, ни у Фихте, насколько мне известно, не встречается. У Фихте для обозначения этой структуры используются разные понятия: «внутренний голос», «горячее стремление», «чувство» (Gefühl), «совесть», «чувственная сила», «моя воля»... Из всего этого списка Введенский выбирает «чувство» — понятие, которое имеется и у Канта в сочетании «моральное чувство». Поскольку сам Введенский далее предпочитает оперировать понятием «нравственное чувство»**, утверждая, что нравственное и метафизическое чувства не обособлены друг от друга и более того — нравственное чувство «служит органом метафизического познания»***, следует посмотреть, каково содержание этого понятия у Канта и Фихте.

Нравственное, точнее, «моральное чувство» у Канта определяется как «способность проявлять <...> [моральный] интерес к закону (или иметь уважение к самому моральному закону)»****. Своеобразие этого чувства, по Канту, заключается в том, что оно а priori осознается человеком как веление подчинить свои природные влечения принуждению, которое осуществляется законодательством нашего собственного разума — и только им, т. е. свободно, что, в свою очередь, вызывает у нас восхищение или, как выражается Кант, «возношение»***** и «удивление»*****, т. е. положительный эмоцио-

* Фихте И. Г. Назначение человека... С. 150.

** Размышляя о «нравственном чувстве», Введенский ссылается на А. Рилья, который с подобными же целями вводит понятие «альтруистического чувства». См.: там же. С. 88, а также: Рилья А. Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма / пер. с нем. Е. Корша. М., 1887. С. 198–200.

*** Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления... С. 103–104.

**** Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 406.

***** Там же. С. 406–407.

***** Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты / вступит. ст. К. А. Сергеева. СПб., 1996. С. 296.

нальный резонанс. Таким образом, у Канта «моральное чувство» представляет собой лишь один, хотя и немаловажный, элемент — эмоционально-интеллектуальную способность — в структуре практического разума. Что же касается познавательной компетенции морального чувства, а также подобной компетенции «религиозного чувства», то приговор Канта в этом отношении определенно негативный: «Насколько мало можно из чувства вывести познание законов и то, что они моральны, настолько же мало и даже еще меньше можно чувством установить несомненный признак непосредственного божественного влияния»*.

У Фихте понятие «нравственное чувство» встречается в сочинении «Воззвание к публике (против обвинения в атеизме)» (1799)**, где по сути сливается с «религиозным чувством»***. Как таковое понятие религиозного чувства у Фихте не используется, а передается либо термином «религия», либо описательно, как «чувство зависимости, обусловленности»****, «связанности»*****. При этом бог для Фихте — не личностный Бог, не «живой Бог» Введенского, «внимающий людям»*****, присутствующий в мире и гарантирующий вечность души и счастье в потустороннем мире после смерти тела. Потусторонний мир, или «сверхчувственное», понимается Фихте исключительно как выхо-

* См.: там же. С. 348. Цитата сверена и отредактирована мной по академическому изданию: *Kant's gesammelte Schriften* / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin, 1914. S. 114.

** Fichte J. G. *Appellation an das Publikum...* (1799) // Fichte J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* / Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Bd. I, 5: *Werke 1798–1799*. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1977. S. 428.

*** «Моральность и религия абсолютно одно; оба — постижение сверхчувственного, первое — в поступке, второе — в вере»; «стоит тебе выработать в себе убеждение, сообразное с долгом, — и ты познаешь Бога». См.: *Ibid.* S. 428, 429.

**** Fichte J. G. *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02* // Fichte J. G. *Gesamtausgabe*. Bd. II, 6. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1983. S. 194 (§21).

***** *Ibid.* S. 197 (§ 22).

***** Введенский А. И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А. И. *Статьи по философии*. СПб., 1996. С. 184.

дящая за пределы возможного опыта и потому не доступная теоретическому познанию трансцендентная сфера*, где царит «моральная свобода», которую Фихте определяет как «порядок морального мира», непосредственно доступный нравственному чувству**. Роль бога в концепции Фихте*** играет «порядок», «закон» этого мира, то самое «безусловное», или самоопределяемая, бесконечная, абсолютно свободная, самоделятельная, т. е. чистая воля, с которой непосредственно связана и однородна «моя воля». Эта-то непосредственная связь, или даже единство****, и признается с необходимостью нашим «чувством». «Особое», или религиозно-нравственное, «чувство» возникает, поясняет Фихте, вследствие «твердого убеждения», или веры, что «образ действий», предлагаемый абсолютной волей, — «единственно разумный»****. «Бесконечная воля», резюмирует Фихте, «вот то единственно истинное и непреходящее, к чему *стремится* моя душа *из сокровеннейшей своей глубины*»*****. Надо добавить, что через это понятие решается Фихте и проблема «чужого одушевления»: связь «мне подобных конечных существ» между собой поручена у него «бесконечной воле»*****.

Введенский существенно расширяет понятие нравственного чувства по сравнению с кантовским: под нравственным чувством, пишет Введенский, «может подразумеваться и практический разум Канта»*****. У русского философа это понятие получает значение своего рода эмоционально нагруженной интеллектуально-волевой структуры, посредством которой

* Именно в таком же смысле употребляется это выражение («посторонний, сверхчувственный мир») и Введенским. См., напр.: Введенский А. И. Опыт построения теории материи... С. 77.

** Fichte J. G. Appellation an das Publikum... S. 428.

*** «Тот живой и действующий моральный порядок и есть Бог; нам не нужно никакого иного Бога, и мы не можем постичь никакого иного». См.: Fichte J. G. Über den Grund unsers Glaubens an einer göttliche Weltregierung // Fichte J. G. Gesamtausgabe. Bd. I, 5: Werke 1798–1799. S. 354.

**** См.: Фихте И. Г. Назначение человека... С. 199.

***** Там же. С. 196.

***** Там же. С. 203. Курсив мой. — Н. Д.

***** Там же.

***** Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления... С. 90.

непосредственно признается нечто очевидное, безусловное и необходимое, находящееся «вне нас»*. Введенский придает по сути экзистенциальное значение этому чувству, указывая на то, что охваченным им оказывается «все наше существо»: «*Все наше существо навязывает нам убеждение*»** в существовании чего-то «вне нас», чего-то «сверхчувственного», т. е. чего-то, находящегося за пределами возможного опыта (в данном случае, например, убеждение в существовании других одушевленных существ). В свою очередь понятие «убеждение» употребляется Введенским синонимично понятию «проверенной», «хорошо обоснованной» «*веры*»***. Такая трактовка нравственного (метафизического) чувства очень похожа на трактовку этого понятия у Фихте. То же можно сказать и о решении Введенского тесно связать нравственное и религиозное чувства. Однако *содержание религиозного* чувства у Введенского существенно отличается от фихтевского. Говоря о религиозном чувстве как чувстве «присутствия», «близости» Бога, Введенский как бы на мгновение покидает линию немецкого *критицизма* ради традиции русского религиозного *мистицизма*...

Есть и еще один момент, обозначающий изрядную «трещину» в здании критицизма Введенского. Русский философ приходит к необходимости сформулировать особый метод, сущность которого заключается в «решении путем нравственных требований теоретически неразрешимых вопросов»**** и который русский философ почему-то приписывает Канту. В статье, написанной в ответ на критику, прозвучавшую в его адрес со стороны С. Н. Трубецкого, Н. Я. Грота, Э. Л. Радлова и П. Е. Астафьева, Введенский так поясняет сущность этого метода: «...выбор из всех одинаково теоретически допустимых ответов наиболее удовлетворительных с нравственной точки зрения»****. Какие выводы можно сделать из сформулирован-

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления... С. 4.

** Там же. С. 95. Курсив Введенского. — *Н. Д.*; см. также многократно повторяющееся выражение «всем своим существом» на с. 81 и 104.

*** Там же. С. 103–104.

**** Там же. С. 111.

***** Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам (1893) // Введенский А. И. Статьи по философии / сост. и прим. А. А. Ермичева, С. А. Ненашевой. СПб., 1996. С. 129.

ного таким образом положения, нетрудно себе представить. Именно недопустимость такого смешения, способного привести к подмене теоретических решений нравственными, имел в виду советский психолог и философ «марбургского происхождения» С. Л. Рубинштейн, когда спустя более полувека в качестве одной из идеологических характеристик сталинского режима указывал «отношение к неистине не как к ошибке, заблуждению (в познании, в науке), а как к преступлению»...*

Между тем у Канта речь шла вовсе не о «разрешении» «всех» теоретически неразрешимых вопросов практическим разумом, а только об их принципиально ином обосновании — и притом далеко не *всех*, а только трех, которые принимались в качестве постулатов, т. е. необходимых допущений, производимых разумом, а не чувством, что тем не менее — и Кант это прекрасно понимал — не избавляло их от субъективности...

Ответ на вопрос, почему Введенский предлагает именно *такую* интерпретацию кантовского учения — интерпретацию, которая все дальше отступает не только от его буквы, но и от духа, обнаруживается на заключительных страницах его сочинения, где среди защитников истолкованного таким образом «кантовского метода» русский философ, ссылаясь на французского автора**, называет И.-Г. Фихте (отца), французских кантианцев Ш. Ренувье, Ж. Лекье и Ш. Секретана, английских метафизиков У. К. Клиффорда, А. Баррата и Дж. Г. Льюиса, а также американского прагматиста У. Джемса***. Получается, что референтными фигурами в переосмыслении учения Канта выступают для Введенского не представители неокантианского мейнстрима, а либо «пограничные» философы-кантианцы,

* Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С. 393. Необходимо отметить, что спустя почти десять лет Введенский формулирует этот метод иначе, избегая подмены теоретического нравственным: «Подыскивать то, что он [Кант] называет постулатами практического разума, т. е. такие метафизические положения, которые удовлетворяли бы требованиям нравственного чувства, считающего нравственный долг безусловно обязательным». См.: Введенский А. И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Год XII. Кн. 56 (1). С. 14–15.

** См.: Fouillée A. L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. Paris, 1889.

*** Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления... С. 116.

вроде Риля или Ренувье, либо философы, работавшие в другой «парадигме», вроде английских «метаэмпиристов» (метафизиков позитивистского толка) Льюиса или Клиффорда. Вместе с тем сильное влияние философии Фихте, испытанное Введенским, видимо, прежде всего при посредничестве Куно Фишера, все-таки удержало русского философа в рамках критицизма, но воистину не по букве, а только по духу...

Из русских неокантианцев активное участие в обсуждении проблемы «чужого одушевления», поднятой Введенским, принял его любимый ученик и преемник с 1913 г. на кафедре философии Санкт-Петербургского университета И. И. Лапшин. Лапшин предпринял собственное обстоятельное исследование проблемы «чужой одушевленности»*, отдав должное своему учителю и его «чрезвычайно ценному труду»**, в котором усмотрел, однако, «наклон в сторону... скептического солипсизма и фидеизма»***. Лапшин представил фактически полный обзор этой проблемы не только в истории философии, но и в современных ему (преимущественно западных) философских концепциях, в том числе и у неокантианских авторов, в отношении которых Лапшин сделал ряд тонких замечаний — например, о том, что Г. Коген «не исследует вопрос о реальности “чужого Я”», но «отправляется от допущения множественности сознаний с однородной формальной организацией как от предпосылки, принимаемой на веру»; что П. Наторп следует за И. Г. Фихте и В. Шуппе, полагая, «что солипсический индивидуум есть

* Текст Лапшина «Проблема “чужого я” в новейшей философии» публиковался дважды: в 1909 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» и отдельным изданием: Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в новейшей философии. СПб., 1910 // Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета. Ч. ХСІХ. Цитируется по последнему изданию.

** Там же. С. 3.

*** Там же. С. 161. Л. Е. Габрилович (Галич), ученик В. Шуппе, близкий, однако, (нео)кантианству, проанализировал учение Введенского об идеальности времени и следствие из этого учения, заключающееся в отказе признавать реальность прошлого, также увидел в позиции Введенского черты солипсизма. См.: Габрилович Е. Л. О крайнем солипсизме (к уяснению понятия данности) // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 119. С. 213–249. Перепеч.: Ежегодник по феноменологической философии. М., 2008. С. 388–424; см. также: Резниченко А. И. Предисловие к публикации // Ежегодник по феноменологической философии. М., 2008. С. 381–387.

простая абстракция», поскольку «весь механизм нашего мышления, речь <...> не могли бы возникнуть в ребенке, поставленном вне условий социальной среды». «Но такая аргументация, фактически верная, не имеет никакой *логической* силы против злостного солипсита»*, — жалеет Лапшин. Своего собственного решения Лапшин в этом сочинении, однако, не дает** и лишь замечает в заключение: «Я глубоко убежден в том, *что проблема “чужого Я” разрешима строго научным, теоретическим путем на почве критической философии без каких бы то ни было уклонов в сторону скептицизма, мистицизма, фидеизма и догматической метафизики*»***.

Еще острее, не называя, однако, своего оппонента по имени****, высказался Е. В. Спекторский. Он указывает на то, что у многих последователей Канта в центре внимания оказался «ряд метафизических утверждений и истолкований более психологических, чем трансцендентальных», вследствие чего «из философии Канта сделали какой-то психологический и даже психофизиологический солипсизм, учение о призрачности и иллюзорности чувственного бытия и о каких-то мистических вещах в себе, совершенно не доступных научному познанию, и тем не менее дающих нам о себе знать каким-то

* Лапшин И. И. Проблема «чужого я»... С. 164—165.

** Реконструкцию собственного решения Лапшиным этой проблемы, выполненную на основании других его сочинений см., напр.: Пустарнаков В. Ф. И. И. Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества // Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. М., 1999. С. 347—348.

*** Лапшин И. И. Проблема «чужого я»... С. 192.

**** Трудно сказать, кого именно имеет в виду Спекторский: Введенского или других «современных философов, которые тоже распространяют на себя слишком неопределенное и растяжимое название неокантианцев», вроде Паульсена, уверяющего, «что главной заботой Канта было упрочение метафизики и что вся его критика лишь подводила под нее более прочный фундамент». См.: Спекторский Е. В. Из области чистой этики // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. III (78). Май—июнь. С. 388. Однако дальнейшая проблематизация Спекторским своего тезиса о наиболее плодотворном истолковании кантовской философии нацелена именно на вопрос о вещах самих по себе и, как следствие, на вопрос о чужом одушевлении, что по умолчанию дает основание для включения Введенского в число упомянутых выше «современных философов».

таинственным, сверхнаучным путем»*. Досточно вспомнить о допущении Введенским «достоверного трансцендентно-метафизического познания»**, чтобы без колебаний включить его в число адресатов этой полемической реплики Спекторского.

3. Рефлексия о русской философии

31 января 1898 г. и 3 декабря 1900 г. Введенский выступил в Санкт-Петербургском Философском обществе с докладами, из которых первый был приурочен к открытию Общества и посвящен анализу развития русской философии***, а второй был прочитан в память В. С. Соловьева****. И в том, и в другом выступлении Введенский сформулировал тезисы, которые не только отчетливо обозначали его собственную позицию по отношению к истории и специфике русской философии, но и нашли определенный отклик у молодых русских неокантианцев.

Первое. Введенский безоговорочно признает заимствованный характер русской философии: «наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная». Однако в этой «заимствованности» Введенский видит не слабость или порок русской философии, а наоборот, ее «нормальность» и подтверждение того, что русская философия, как и любая другая, вписана в общий ход философского развития: «Большее или меньшее заимствование или подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа. ...Чуткость к чужим учениям — наилучший залог успешного развития философии»*****. Похожий тезис прозвучит затем у молодых

* Там же. С. 389.

** Положения А. И. Введенского // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. I (16). С. 116.

*** Введенский А. И. Судьбы философии в России // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. II (42). Март—апрель. С. 314—354. Далее цит. по изданию: Введенский А. И. Философские очерки. Вып. I. СПб., 1901. С. 3—38.

**** Введенский А. И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. I (56). С. 2—35.

***** Введенский А. И. Философские очерки. С. 4.

издателей русского «Логоса» в редакционной статье (1910): «Мы... желая быть философами, должны быть прежде всего западниками. ...Лишь вполне усвоив себе это наследство*, сможем и мы уверенно пойти дальше»**.

Второе. Введенский утверждает возможность русской философии как национальной философии и ее самостоятельного значения для русской и мировой культуры. В качестве обоснования этой мысли он указывает на Н. И. Лобачевского, который «*философски* пересмотр[ел] начала математики»*** и тем уплатил долг русской философии Западу****, а говоря о значении философии для русской культуры, называет славянофилов и западников****. Сюда же следует включить и таких русских мыслителей, как Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев и Н. Н. Страхов, о значении которых для мировой и русской культуры Введенский говорил в своих лекциях в Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах 27 января 1896 г.*****, а также в упомянутом выше докладе о Соловьеве. Вместе с тем, размышляя о состоянии русской философии на рубеже XIX—XX вв., он указывает, что в результате разгрома университетов и, в частности, философских факультетов и кафедр в 1850-х гг. «настоящая минута периода вторичного развития русской философии вполне соответствует... началу 30-х годов»*****. Молодые логосовцы и в этом отношении оказываются одного мнения с Введенским: «...в вопросе

* В данном случае речь идет о немецком идеализме.

** От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1910. Кн. I. С. 13.

*** Введенский А. И. Философские очерки. С. 26. Курсив в цитате мой. — Н. Д. Подробнее об этом см.: Evtohov C. An Unexpected Source of Russian Neo-Kantianism: Alexander Vvedensky and Lobachevsky's Geometry // Studies in East European Thought. 1995. № 47. P. 245—258.

**** Там же. С. 28.

***** Там же.

***** См.: Введенский А. И. Значение философской деятельности Н. Н. Стрехова // Образование. Педагогический и научно-популярный журнал, посвященный вопросам женского и мужского воспитания и обучения. 1896. № 3 (март). Отд. II. С. 1—8.

***** Введенский А. И. Философские очерки. С. 38.

о фактическом состоянии русской философии мы в общем сходимся с крайними западниками, мы расходимся с ними по вопросу о возможности у нас самостоятельной философской традиции. Мы глубоко верим в будущее русской философии...»*

Третье. Введенский поднимает проблему Просвещения, его места и значения в развитии русской философии. Он говорит о преимущественном распространении в России в XVIII в. «вольфианства» и «вольтерьянства», двух наиболее значительных просветительских течений, из которых первое оставалось известным лишь довольно узкому кругу лиц, а второе хотя и обрело широкую известность и даже славу, но «принималось поверхностно, как бы анекдотически» и потому «не пустило никаких корней»**. Его значение, по Введенскому, выразилось в пробуждении «стремлений к философскому мышлению», «подготовило нас к более глубокому усвоению западной философии»***. Несмотря на то что Введенский не тематизирует далее исторический потенциал Просвещения для становления и развития философской традиции, он тем не менее латентно формулирует отличительные черты философского *духа* этой эпохи: примат человеческого разума, критицизм и научность, выражающаяся в признании теории познания «наиважнейшим отделом» философии, «логически обосновывающим и объединяющим другие»****. Наивысшее воплощение этих черт Введенский видит вполне оправданно в системе Канта, последней и наиболее разработанной философской системе эпохи Просвещения, — собственно с высоты этой системы Введенский их и формулирует. Правда, сам Введенский относит кантовскую систему к следующей эпохе — немецкого идеализма, ибо находит в ней «метафизические элементы», которые, по его мнению, «почти с логической необходимостью вели к тому, что его философия прежде всего перерождалась в учение Фихте, а чрез его посредство в системы Шеллинга и Гегеля».

* От редакции... С. 13.

** Введенский А. И. Философские очерки. С. 6–7.

*** Там же. С. 7.

**** Введенский А. И. О мистицизме и критицизме... С. 2.

По мнению Э. Кассирера, одной из «исторически значимых фаз» в поиске философией «достоверности в отношении себя самой — своего специфического самоощущения и самопознания»* в западной философской традиции было Просвещение и его апогей — философия Канта. Мотив Просвещения, понятого таким образом, еще задолго до появления в печати этих слов Кассирера стал лейтмотивом всего русского неокантианства. С нескрываемой симпатией характеризуя марбургское неокантианство, Спекторский прямо называет этику и социальную философию этой школы «философией гуманизма и просвещения... с многовековой исторической традицией и тенденцией, начало которой... восходит к Сократу»**. В отношении теоретической философии марбургцев и их интерпретации кантовской теории познания Спекторский также высказывается с точки зрения просветительского канона: «Все сверхъестественное, все мистическое, все трансцендентное... исчезает перед ярким светом научного разума, не признающего иной истины, кроме той, которая может быть установлена им самим»***. Эти идеи в своей статье в «Русских ведомостях», призванной привлечь внимание общественности к готовящемуся к выходу новому философскому журналу «Логос», продолжает Б. В. Яковенко. Он провозглашает: «...настало время пробуждения философской мысли к самооценке...»**** — и требует для философии самостоятельности и независимости «и от религиозной веры, и от влияния специальных наук», поскольку только такая, т. е. научная, философия способна, по его мнению, «создать у нас, в России, истинно философскую традицию»****. И если по вопросу о необходимости приобщения русской интеллектуальной культуры к западной и усвоения западного философского наследия путем просвещения все более

* Характеристика, данная Э. Кассирером в отношении западного философского процесса, вполне применима, на мой взгляд, к развитию философской мысли в России в конце XIX — начале XX в. См.: Кассирер Э. Философия просвещения. М., 2004. С. 8.

** Спекторский Е. В. Из области чистой философии. С. 393—394.

*** Там же. С. 390.

**** Яковенко Б. В. О задачах философии в России (1910) // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 654.

***** Там же. С. 655.

широких слоев российского общества в отношении философии — систематического издания переводов классических и современных философских сочинений, составления критических обзоров западных философских течений, создания статей и книг с анализом основных философских проблем — Яковенко безоговорочно поддерживает редакторов русского «Логоса» С. И. Гессена и Ф. А. Степуна, то он резко расходится с ними по вопросу о возможности *национальной* философской традиции. С точки зрения Яковенко, в основе которой лежит ориентация опять же на просветительский канон разведения философии и религии, научная философия возможна только как интернациональная философия, в противном случае ей «надо удовольствоваться только религиозным мотивом» как мотивом специфически русским, а значит — «перестать быть философией совсем»*. Гессен и Степун этим обстоятельством нисколько не смущаются и фактически идут в решении этого вопроса вслед за Введенским**: «Основанное на безусловном усвоении западного наследства философское творчество наше неизбежно вберет в себя имеющиеся у нас своеобразные и сильные культурные мотивы, обнаружившиеся пока лишь в области художественного и мистического творчества»***.

Четвертое. К проблеме и традиции мистицизма в русской философии Введенский непосредственно обращается в своем докладе о В. С. Соловьеве. Говорить научно-критическим языком о мистицизме как явлении, не сползая самому на почву мистицизма, оказывается нелегкой задачей, с которой Введенский справляется, на первый взгляд, блестяще. Он вводит определение мистицизма, под которым понимает «уверенность в существовании мистического восприятия», а также — определение мистического восприятия как «непосредственного, т. е. приобретаемого без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов, знания того, что не составляет части внешнего мира, но в то же время не мы сами и не наши

* Там же. С. 658.

** Начало своих занятий «русскими философами: Вл. Соловьевым, А. Введенским, Н. Лосским, И. Лапшиным» — сам Гессен относит ко второй половине 1909 г. См.: Гессен С. И. Мое жизнеописание // Гессен С. И. Избранные сочинения. М., 1998. С. 732.

*** От редакции... С. 13.

душевные состояния, и притом знания внутреннего, т. е. возникающего без помощи внешних чувств»*. Предметом такого «знания» оказывается «абсолютное начало всех вещей», или Бог**. Тут же Введенский пытается развести «мистическое восприятие» и религиозную веру: «Вера в Бога, в церковные таинства еще не составляет мистического восприятия, как бы ни была она сильна и горяча, хотя бы верующий постоянно чувствовал себя в присутствии Бога... Мистик же считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, но *знающим* о его существовании... с такой же достоверностью и непосредственностью, как он знает о существовании испытываемой им боли»***. Формально состоявшаяся операция разведения испытывает, однако, серьезное потрясение, когда выясняется, что «мистицист» Соловьев (определение Введенского) понятие «религиозного восприятия», «мистического или религиозного знания»**** и даже просто «веры»***** использовал *синонимично* понятию мистического восприятия, а главное — что «у нас нет критически обследованной психологии мистического восприятия», необходимой для того, чтобы ответить на принципиальный вопрос о существовании или несуществовании такого рода восприятия*****. Указывая на эти слабости «критического мистицизма» Соловьева, Введенский, однако, не замечает, что его собственное определение мистического восприятия по тем же причинам оказывается проблематичным, а произведенное различие такого восприятия, с одной стороны, и религиозного чувства, веры, трансцендентно-метафизического знания, с другой, — шатким и весьма условным.

Между тем эти размышления Введенского имели для русского неокантианства особенное значение: они, с одной стороны, этаблировали исследования мистики и мистицизма

* Введенский А. И. О мистицизме и критицизме... С. 5.

** Там же. С. 6–7.

*** Там же. С. 7.

**** Там же. С. 11.

***** Там же. С. 23.

***** Там же. С. 21.

с позиций критицизма*, а с другой — подогревали интерес русских неокантианцев к учению В. С. Соловьева. Первое нашло отражение в сочинениях И. И. Лапшина, продолживших непосредственно тему «мистического восприятия»**, а также С. И. Гессена***, Ф. А. Степуна****, В. Б. Яковенко***** и Н. Н. Бубнова*****. Второе выразилось в выборе тем диссертаций М. С. Тумаркиной***** и Ф. А. Степуна*****, защищенных в неокантианских центрах Германии и Швей-

* «Соловьев как бы завещал нашим более молодым философам составить критически обследованную психологию мистического восприятия... См.: там же. С. 34.

** См.: Лапшин И. И. Мистическое познание и «вселенское чувство». СПб., 1905; Лапшин И. И. Вселенское чувство. СПб.; М., [1911] // Свободное знание: Собрание общедоступных очерков, статей и лекций русских ученых.

*** См.: Гессен С. И. Мистика и метафизика (1910) // Гессен С. И. Избранные сочинения. М., 1998. С. 31–70.

**** См., напр.: Степун Ф. А. Трагедия мистического сознания (1911–1912) // Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 73–88; Stepun F. *Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdjajew, Iwanow, Belyj*, Blok. München, 1964. В русском «Логосе» планировалась, кроме того, статья Степуна «Мистика и диалектика», а также статья Г. Э. Ланца «Феноменология мистического сознания». См.: Логос. 1912–1913. Кн. 1–2. С. 421 (анонс).

***** См.: Яковенко В. В. Философская система Жозиа Ройса // Новые идеи в философии. Сб. 17. Современные метафизики II. СПб., 1914. С. 81–135.

***** Bubnoff N. v. Das Problem der spekulativen Mystik // *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. 1919/1920. Bd. VIII. Tübingen, 1920. S. 163–178.

***** Tumarkin E. Wladimir Ssolowjew als Philosoph. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bern. Halle, 1905. Речь идет об Марии-Эмили Самойловне Тумаркиной (в замужестве Цетлиной), которая первым браком была замужем за Н. Д. Авксентьевым, защитившим в том же, 1905, году диссертацию о философии Ницше у А. Рия в г. Галле (Halle). По-русски см.: Авксентьев Н. Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше. СПб., 1906.

***** Stepun F. Wladimir Ssolowjew. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg. Leipzig, 1910.

царии, а также в статьях и докладах И. И. Лапшина*, Ф. А. Степуна**, С. И. Гессена***, А. З. Штейнберга****, Я. И. Гордина...*****

Цели и задачи философии

Ученик В. С. Соловьева, усвоивший один из двух «важнейших элементов... философии» своего учителя — критицизм*****, Введенский, конечно, не мог ограничить свое обращение к молодому философскому поколению только передачей «как бы» завещания своего учителя: «составить критически обследованную психологию мистического восприятия»*****. В том же докладе о Соловьеве Введенский формулирует «окончательную цель философии», которая заключается, по его мнению, в том, «чтобы критически исправить наше мирозерцание, сделать его шире, и глубже, и правильней, словом — подвергнуть его всестороннему научному развитию и научной переработке»*****.

* Лапшин И. И. Вселенское чувство. С. 83–87.

** Степун Ф. А. Соловьев (1909) (пер. с нем. Н. Ю. Заварзиной) // О Мессии. Эссе по философии культуры Р. Кронера, Н. Бубнова, Г. Мелиса, С. Гессена, Ф. Степуна. СПб., 2010. С. 56–68; Stepun F. *Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*: Solowjew... S. 13–92.

*** Гессен С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева (1929) // Гессен С. И. Избранные сочинения. С. 609–677.

**** Штейнберг А. З. Выступление на заседании ВФА «Памяти Вл. Соловьева» (15 августа 1920 г.) // Штейнберг А. З. Философские сочинения / сост., коммент., предисл., именной указ., ст. В. Г. Белоуса; коммент., ст. Л. Н. Столовича. СПб., 2011. С. 453–456.

***** Гордин Я. И. Антроподицея (1921). Архив Я. И. Гордина. Bibliothèque de l'Alliance israélite universelle (AIU), Париж. Готовится к печати.

***** Другой элемент — мистицизм. По сообщению самого Введенского, он слушал лекции Соловьева, которые тот в течение двух лет читал в Петербургском университете. См.: Введенский А. И. О мистицизме и критицизме... С. 16.

***** Там же. С. 34.

***** Там же. С. 2.

Исследование мистицизма, по Введенскому, одна из задач на пути к этой цели, поскольку положительный ответ на вопрос об обладании нами мистическим восприятием фундировал бы возможность метафизики как *знания*. В таком случае, полагает Введенский, мировоззрение складывалось бы *только* из *знания*, причем обоих видов — и научного, и метафизического. До тех же пор, пока внятного ответа на вопрос о существовании мистического восприятия нет, метафизика может существовать только в виде *веры*. Более того, метафизика является, по Введенскому, обязательной составляющей «цельного мировоззрения», поскольку мировоззрение не может иметь права «называться *миро*-воззрением, если у нас совсем нет ровно никаких ответов на вопросы: “существует ли Бог, бессмертие и свобода?” ...А всякий ответ на них, какой бы он ни был — утвердительный или отрицательный, составит метафизику»*. Отсюда следует, продолжает Введенский, что «наше научно переработанное цельное мировоззрение должно состоять не только из знания, но также и из веры»**. Получается, в задачу философии входит не только разработка теории познания, но и разработка метафизики.

Содержание метафизики, входящей в состав критической философии, совпадает у Введенского поначалу с изучением того, «как в нашем мировоззрении сцепляются между собой различные веры... и чем обуславливаются они»***, т. е. имеет чисто методологический характер. Позднее Введенский пишет о метафизике как «чисто имманентном *знании*... о зависимости... веры по поводу трансцендентных предметов... от веры в определенные нравственные воззрения»****.

Итак, Введенский настаивает, что метафизика в критицизме — именно *знание*, а не вера****. Но разве это не противо-

* Там же. С. 14. Почти дословно эту же мысль Введенский повторяет в статье «Что такое философский критицизм?» (1909). См.: Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 18.

** Введенский А. И. Что такое философский критицизм? // Введенский А. И. Статьи по философии. С. 19.

*** Введенский А. И. Спор о свободе воли перед судом критической философии (1901) // Введенский А. И. Статьи по философии. С. 76.

**** Введенский А. И. Что такое философский критицизм? С. 21. Курсив мой. — *Н. Д.*

***** Там же.

речит тому, что он сам утверждал за несколько лет до этого, а именно что метафизика как знание возможна, *только если* существует мистическое восприятие?.. Правда, в еще более ранней работе — в статье о чужой одушевленности — он указывал на необходимость *допустить* существование «особого органа» метафизического познания — «нравственного чувства». Ныне же в качестве аргумента для существования метафизического *знания* в составе критицизма Введенский приводит общеобязательность нравственного долга*, что составляет некоторую параллель с учением Канта о фактичности категорического императива** и наводит на мысль о своего рода возвращении Введенского от Фихте к Канту. Вместе с тем в другой своей статье приблизительно того же времени он пишет, что «логически позволительно считать знанием *лишь* математику и естественные науки» и «логически непозволительно считать знанием *какую бы то ни было* метафизику»***. «Зато, — заключает Введенский, — логически позволительно исповедовать *любую* метафизику в виде веры без всяких опасений, что она будет опровергнута знанием»****. Но ведь у нас, согласно Введенскому, есть априорное *знание* об общеобязательности нравственного долга, и значит, метафизика «*должна* быть основана» на *совершенно определенных* основаниях, а именно — «на нравственных, а не на каких-либо иных воззрениях»*****.

Все эти несообразности в терминологии и аргументации не могут не вызывать вопросов у сегодняшних исследователей. В каком-то смысле это может объясняться тем, что в ходе собственного философского развития Введенского какие-то взгляды у него постепенно менялись, какие-то уточнялись. Что же касается современников Введенского, то на философскую и околофилософскую молодежь эти положения и выстраиваемые на их основании концепции оказали огромное влияние.

* Введенский А. И. Что такое философский критицизм? С. 20.

** Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 348.

*** Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма (1909) // Введенский А. И. Статьи по философии. С. 42. Курсив в цитате мой. — Н. Д.

**** Там же. Курсив Введенского.

***** Введенский А. И. Что такое философский критицизм? С. 20. Курсив в цитате мой. — Н. Д.

«Кем я увлекалась целиком, — вспоминала о своих студенческих годах Л. Д. Блок, — это А. И. Введенским. Тут мои запросы нашли настоящую пищу. Неокритицизм помог найти место для всех моих мыслей, освободил всегда живущую во мне веру и указал границы “достоверного познания” и его ценность. Все это было мне очень нужно, всем этим я мучилась»*. Другая курсистка, Е. А. Дьяконова, отмечала, что лекция Введенского «Условие позволительности веры в смысл жизни» 7 апреля 1896 г.** оказала непосредственное влияние на становление ее мировоззрения. На этой лекции Введенский пытался доказать, что смысл жизни заключается в исполнении нравственного долга, который предписывает каждому человеку служение всеобщему счастью. Но так как всеобщее счастье на земле неосуществимо, что «доказывается сочинениями философов и поэтов всех времен и всего мира»***, то, объяснял Введенский, необходимо верить, что оно осуществится после смерти: «Вера в личное бессмертие есть условие и логической, и нравственной позволительности веры в смысл жизни»****. «Он доказывал так ясно и логически правильно возможность веры в бессмертие души, что я, всегда верившая в него [в бессмертие], но считавшая это областью веры, <...> пришла в восторг от такого ясно-го, простого доказательства с логической точки зрения»****.

Отношение же молодых *неокантианцев* к этим идеям Введенского было более сдержанным и даже полемическим. Так, например, Гессен в своей статье «Мистика и метафизика» (1910) категорически разводит «всякую мистику», которая «есть... иррационализм», и метафизику, которая представляет собой, «наоборот, рационализм» в широком смысле*****. Соответственно ни о каком мистическом восприятии, фундирующем

* Две любви, две судьбы: Воспоминания о Блоке и Белом. М., 2000. С. 45.

** Опубли.: Введенский А. И. Условия позволительности веры в смысл жизни // Введенский А. И. Статьи... С. 82–109.

*** Дневник Елизаветы Дьяконовой: На Высших женских курсах (1895–1899). 2-е изд. СПб., 1905. Т. 2. С. 97.

**** Введенский А. И. Условия позволительности веры... С. 92.

***** Дневник Елизаветы Дьяконовой. Указ. соч. С. 97.

***** «И эмпирист, и рационалист в том широком смысле слова — рационалисты: они одинаково отвергают иррациональное интуитивное познание». См.: Гессен С. И. Мистика и метафизика. С. 32–33.

метафизическое знание, речи, по Гессену, быть не может. Однако он признает, что определенная связь между метафизикой и мистицизмом существует в том отношении, что метафизика, возникающая как следствие «нарушения границ внутри философии и внутри культуры», может также «пытаться расширить область понятий и вступить при помощи понятий в область иррационального переживания», т. е. нарушить «*те последние границы*, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики». В таком случае можно вести речь, полагает Гессен, о «мистической метафизике», или мистицизме*. Философия как наука — в случае Гессена, «наука о ценностях в культуре»** — противостоит метафизике, всячески очищается и отграничивается от нее. Ту же мысль, выраженную, правда, в иной терминологии, развивал Н. Н. Алексеев: «...сверхэмпирическое [ценности] следует искать не в психологическом сознании [иррациональное переживание], но в культурно-исторических фактах науки, морали, искусства. Культурно-историческое сознание, царство “объективного духа”, есть та сцена, на которой разыгрывается философская драма»***.

Что же касается проблемы мировоззрения и мировоззренческой функции философии, то в этом вопросе Введенский шел, по-видимому, вслед за Ф. А. Ланге, который, ссылаясь на указанное Кантом различие между рассудком и разумом, «перевел» эти кантовские понятия на собственный философский язык и получил связанные между собой науку (рассудок) и мировоззрение (метафизика, разум). Против возможного, с точки зрения Введенского, компромисса между наукой и «любой метафизикой», в особенности религиозной, категорически выступил Яковенко: «...как философы мы должны вычеркнуть мировоззрение из числа основных философских вопросов, предоставляя его нациям, эпохам, индивидуальностям. Как философы мы должны

* Гессен С. И. Мистика и метафизика. С. 44.

** Там же. С. 39.

*** Отчет командированного Министерством народного просвещения за границу с ученой целью приват-доцента Московского университета Н. Н. Алексеева за 1909 год. См. в кн.: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 200.

“делать” науку»*. Позднее в своей рецензии на второе издание «Логики» Введенского Яковенко конкретизирует эту мысль: подчинение «научной разработанности» «принципу мировоззрения» — признак субъективизма и догматизма, характерный для «наивно-непосредственной, субъективно-человеческой (не-научной) точки зрения на мир»**.

А. К. Топорков же для своего вердикта о русском кантианстве и его значении для русской культуры попытался вывести своего рода среднее арифметическое из позиций всех его представителей, однако определяющим мотивом в оценке Топоркова явилась, по всей вероятности, фраза Введенского о логической позволительности исповедовать *любую* метафизику в виде веры: «...при известном понимании и истолковании кантианство во все не определяет собой мирозерцания. Кантианец может быть и революционером, и реакционером, атеистом и теистом. ...Русскому человеку, находящемуся почти всегда в несколько хаотическом состоянии по части философии, кантианство как нельзя лучше помогает разобраться в противоречиях многообразного опыта, оно наводит порядок в сознании и тем облегчает творчество и проповедь. ...Русское кантианство... приемля только методологию и критику, принципиально допускает многообразные “убеждения”, вне критики и вне науки лежащие»***.

5. Философские влияния, контакты, отклики (вместо заключения)

Приблизительно с 1909—1910 гг. в работах Введенского начинает отчетливо ощущаться влияние Баденской школы неокантианства. Прежде всего это относится к тезису Введенского об *оценочном* характере теории познания (или гносеологии): «гносеология направляет все свое внимание на выяснение годности и значения различных элементов душевной жизни для

* Яковенко Б. В. О задачах философии в России. С. 658.

** Яковенко Б. В. [Рец.:] А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. Второе, вполне переработанное издание. СПб., 1912 // Логос. 1912—1913. Кн. 1—2. С. 386.

*** Топорков А. К. Очерки современной философии. Неокантианцы // Новая жизнь. 1915. Июль—август. С. 172—173.

знания», что отличает эту главную, с точки зрения Введенского, философскую дисциплину от психологии*.

Аргументация Введенского относительно логических законов мышления и их специфики («они отчасти естественные, отчасти нормативные»**) является по сути продолжением и полемическим развитием идей Виндельбанда, изложенных в одной из статей его «Прелюдий»***. Введя в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, который, по Введенскому, является одновременно вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления»****, русский философ стал называть свое учение логицизмом.....*****

В интерпретации Введенским «вещей в себе» можно обнаружить некоторую близость с марбургским неокантианством: Введенский отмечает их непознаваемость, проблематичность*****, невозможность утверждать их существование на основании непосредственного усмотрения***** и толкует их как «задачу мыслить бытие, не зависимое... от переживаний нашего сознания, а поэтому и не зависимое от логических законов мышления», как необходимое для науки «понятие предела... или границы логически позволительного употребления различных средств, пригодных для расширения знания»*****. Но в другом вопросе Введенский далеко расходится с марбургским учением и возвращается к раннему неокантианству Ланге и Гельмгольца: «данное» понимается Введенским как данное

* Введенский А. И. Что такое философский критицизм? С. 14. См. также: Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. 3-е, вновь перераб. изд. СПб., 1917. С. 6–7.

** Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. С. 25.

*** Статья называется «Нормы и законы природы». См.: Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное / пер. с нем. М., 1994. С. 227–258. Сборник «Прелюдии» выходил по-немецки несколькими изданиями начиная с 1884 г.

**** Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. С. 28.

***** См.: Абрамов А. И. Кантианство в русской университетской философии // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 61.

***** Там же. С. 22.

***** Там же. С. 39.

***** Там же. С. 41. Курсив мой. — Н. Д.

«непосредственно», «без всякой примеси теоретических истолкований его значения, сводится, с одной стороны, к *представлениям* о прошлом и будущем, а с другой — к сумме живых ощущений, переживаемых в наличный момент»*.

Однако в вопросе о мировоззренческой функции философии Введенский, как представляется, не только шел в ногу с баденскими коллегами, но даже отчасти опережал их, чему, видимо, способствовало фихтеанское влияние** Куно Фишера и хорошее знакомство с раннеокантианскими текстами Ф. А. Ланге. Если в 1901 г. Введенский говорил о критически исправленном мировоззрении как об «окончательной *цели философии*»***, то в 1910-х гг. уже сама философия опереждалась им как «мировоззрение, научно переработанное при помощи теории познания»****. Не исключено, однако, и то, что и в этом вопросе Введенский испытал прямое влияние баденских схолархов****, чьи работы были чрезвычайно популярны в России и активно переводились на русский язык уже с 1890-х — не без участия и самого Введенского*****.

* Там же. С. 36.

** См., напр., о необходимости самому «создавать свое мировоззрение»: Фихте И.-Г. Назначение человека. С. 159.

*** Введенский А. И. О мистицизме и критицизме... С. 2. Курсив мой. — Н. Д. Сравн.: «...нельзя забывать: разъяснение вопроса о мировоззрении представляется для системы научной философии лишь последней *целью*, и дорога к ней длинная и, вероятно, трудная». См.: Rickert H. Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921. S. 35.

**** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 27.

***** Так, Г. Риккерт еще в 1896 г. заявил, что необходимо такое «определение понятий ценности, при котором имеется в виду не охватить все то, что называется истинным, добрым, прекрасным и святым, но установить, что единственно заслуживает этих имен, и, следовательно, *выработать нормы для научной, нравственной, художественной и религиозной жизни*». И это — та «*область труда*, за которую не может браться никакая естественно-научная или историческая дисциплина и которая во всяком случае *есть достояние философии*». Курсив мой. — Н. Д. См.: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки / пер. с нем. А. Водена. СПб., 1997. С. 506–506.

***** См.: Виндельбанд В. История древней философии / пер. с нем. слушательниц Высших женских курсов под ред. проф. А. И. Введенского. СПб., 1893; 2-е изд., 1898; 3-е изд., 1902; 4-е изд., 1908; Виндельбанд В. Философия Канта (Из истории новой философии Виндельбанда) / пер. с нем. Н. Н. Пла-

Трудно сказать, с кем из немецких неокантианцев Введенский был знаком лично или состоял в более или менее регулярной переписке. В архиве Риккерта в Хайдельберге сохранилось одно-единственное письмо от Введенского, написанное в ответ на письмо Риккерта:

«15 / 28 ноября 1910 г.

Многоуважаемый коллега!

Пожалуйста, простите великодушно, что отвечаю Вам с таким большим опозданием. Ваше письмо не застало меня более в С.-Петербурге, а по совету врача я не только не оставил распорядка о пересылке мне писем, книг и т. д., но и по возвращению в С.-Петербург в течение долгого времени не смел приступить к моей обычной деятельности.

Я прошу Вас принять мою искреннюю благодарность за пересылку Вашей чрезвычайно интересной работы, а также за Ваше предложение опубликовать мою статью в “Логосе” на нескольких языках. При следующей же возможности я не премину воспользоваться Вашей любезностью.

С коллегиальным приветом
совершенно преданный Вам

А. Введенский»*

К сожалению, остается неизвестным, о первом (и единственном) ли письме Риккерта идет речь в ответе Введенского, и если о первом, что послужило поводом для его написания: был ли это совет Риккерту кого-то из молодых русских издателей «Логоса» привлечь к сотрудничеству заслуженного русского профессора-критициста или это была инициатива Риккерта после прочтения вышедшей по-немецки весной 1910 г. статьи

тоновой, предисл. А. И. Введенского. СПб., 1895; Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / пер. со 2-го нем. изд. Е. И. Максимовой, В. М. Неужиной и Н. Н. Платоновой; под ред. и с предисл. проф. А. И. Введенского. Т. 1–2. СПб., 1902–1905; 2-е изд., 1908.

* Universitätsbibliothek Heidelberg. Hs. 2740 Heinrich Rickert Nachlaß. Erg. 93, 1.2. За помощь в работе с архивом Г. Риккерта я сердечно благодарю д-ра Карину Циммерман, заместителя директора Отдела рукописей и старых изданий библиотеки Хайдельбергского университета.

Введенского «Новое и легкое доказательство философского критицизма»...*

Так или иначе, Введенский поддержал проект своих молодых коллег — начиная с 1-й книги за 1911 г. его имя значится среди тех, при чьем «ближайшем участии» продолжает выходить русская версия «Логоса». В книге 1–2 за 1912–1913 гг. печатается анонс статьи Введенского «О чужом “я”» (с. 421). Правда, ни в русской, ни в немецкой версии журнала статья так и не появилась.

Однако присутствие Введенского в журнале этим не ограничивалось: в трех из восьми книг «Логоса», вышедших до революции, встречаются материалы о нем.

В 1910 г. в журнале появился отклик на книгу Введенского «Логика, как часть теории познания», изданную как университетский учебник в 1909 г. В своей рецензии Л. П. Салагов наряду с похвалами за систематичность, ясность и точность изложения дает и характеристику философской позиции ее автора, который «оказывается типичным, ярко выраженным психологистом-антропологистом, в своей последовательности и прямолинейности оставляющим за собою даже классического представителя современного психологизма — Гейманнса»**.

В 1913 г. «Логос» публикует еще одну рецензию — на второе, «вполне переработанное» издание той же работы Введенского. На этот раз уже не Салагов, а Яковенко расхваливает петербургского профессора за «подлинную оригинальность», «глубокую продуманность» и «редкую последовательность в изложении и аргументировке»***. Однако дальнейшие размышления Яковенко показывают значительное расхождение его представлений о специфически неокантианской позиции с точкой зрения автора «Логики» на ключевые неокантианские вопросы. Так, провозглашая вполне в неокантианском духе независимость логики и гносеологии от психологии, Введенский сам же нарушает этот принцип тем, что рассматривает некото-

* Wedenskij A. Ein neuer und leichter Beweis für den philosophischen Kritizismus // Archiv für systematische Philosophie. Berlin. 1910. Bd. XVI, H. 2. S. 191–216.

** С-в Л. [Рец.:] Александр Введенский. Логика, как часть теории познания. СПб., 1909. С. 404 // Логос. М., 1910. Кн. 2. С. 287.

*** Яковенко Б. В. [Рец.:] А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. С. 383.

рые логические законы как «естественные» (психологические) и вводит в логику «момент представления» с неясным статусом: то ли это «естественный» момент познания, и тогда его место в психологии, то ли это «момент мышления в его нормативном (непсихологическом) аспекте», но тогда, по мнению Яковенко, нельзя придавать ему «столь принципиальное значение в сфере логики»*. Далее Яковенко показывает, что Введенский в своем учении «нарушет подлинную сущность критического метода», а Канта «записывает... в субъективисты» — и в результате сам оказывается настоящим субъективистом: «Его [Введенского] субъективизм умеет “чувствовать” свои границы и должен постоянно помнить, что за границами этими, возможно, что-нибудь да есть, т. е. агностически допускать возможность трансцендентного»...**

В этом же, 1913-м, году «Логос» обещает аналитическую статью Салагова «Философский критицизм Введенского»***, которая, правда, так и не увидела свет, и публикует заметку о «тридцатилетии ученой и педагогической деятельности русского новокантианца, профессора С.-Петербургского университета Александра Ивановича Введенского»****, где указывается, что виновник торжества «вполне согласуется с немецким новокантианством, хотя и не разделяет имманентизирующих тенденций последнего», что Введенский, «подобно Риллю, признает трансцендентную реальность вещей в себе» и близок «к тому “методологическому материализму”, который был защищаем Кантом в “Метафизических основаниях естествознания” и в наше время столь резко был выражен в “Истории материализма” Ланге, трудах Штадлера и отчасти в системе Когена»****.

Спустя много лет Б. В. Яковенко подытожит прозвучавшие при жизни Введенского характеристики его философской позиции следующей фразой: «Во всех... разноплановых исследо-

* Яковенко Б. В. [Рец.]: А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. С. 385.

** Там же. С. 386.

*** [Анонсы] // Логос. 1912–1913. Кн. 1–2. С. 422.

**** Заметки // Логос. 1913. Кн. III и IV. С. 371–372.

***** Там же. С. 371.

ваниях он занимает критическую позицию в духе старого кантовского феноменологического субъективизма»^{*}.

Но, даже если Введенский не был неокантианцем в узком смысле этого слова, т. е. философом, сформировавшимся под непосредственным влиянием одной из немецких неокантианских школ, именно под воздействием его философских идей формировались петербургская неокантианская молодежь — И. И. Лапшин, Н. А. Гартман, В. Э. Сеземан, А. В. Вейдеман, Н. В. Болдырев, Н. Н. Бубнов, Я. И. Гордин, отчасти С. И. Гессен... Те же, кто не находился с ним в личном контакте, впитывали эти идеи через его статьи и учебники, благодаря которым идеи критицизма буквально витали в воздухе! Деятельность Введенского как ученого, педагога и просветителя, всемерно способствовавшего распространению и укреплению в России философского критицизма^{**}, сыграла в последней трети XIX — начале XX в. поистине огромную роль в формировании российской философской традиции и одного из ее течений — русского неокантинства.

^{*} Яковенко Б. В. История русской философии / пер. с чеш. М. Ф. Солодухиной. М., 2003. С. 12.

^{**} Там же. С. 353.

В. Н. Белов

А. И. Введенский — родоначальник русского неокантианства

В самом названии статьи заключены две существенные проблемы, раскрывая которые мы, собственно, и будем исследовать творчество выдающегося русского мыслителя рубежа XIX—XX вв.: проблема неокантианства А. И. Введенского и проблема русского неокантианства. Кроме того, подобное название предполагает характеристику творчества русского мыслителя с точки зрения развития им в рамках трансцендентальной философии критицизма Канта.

Конечно, некоторые характеристики его жизни и творчества могут свидетельствовать против неокантианства русского мыслителя. В частности, та, что он не только не учился у представителей марбургского или баденского неокантианства, но и не являлся их последователем. Согласно же А. И. Абрамову, противнику отнесения Введенского к неокантианцам, правилом такого отнесения должно быть «следование философским принципам одной из основных немецких школ неокантианства (баденской или марбургской)»*. Но здесь нелишне будет заметить, во-первых, что почти

* Абрамов А. И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С. 227–228.

все русские философы, которых философская общественность бесспорно относит к неокантианцам (Б. В. Яковенко, В. Э. Сеземан, Ф. А. Степун, С. И. Гессен), настолько самостоятельно и творчески следовали за своими немецкими учителями, что назвать их представителями одного из основных направлений неокантианства просто невозможно и неверно. Во-вторых, в самом немецком неокантианстве разнообразие школ и направлений не ограничивалось двумя основными*. И наконец, в-третьих, отношение даже этих основных немецких школ к наследию и принципам кантовской философии настолько различно внутри их самих, что говорить о каком-то строгом содержательном критерии представляется чрезвычайно затруднительным.

Следует согласиться с выводом современной швейцарской исследовательницы У. Ренц, которая, сравнив рецепции Канта у Когена и Виндельбанда, заключает о том, «что ссылки на Канта в неокантианстве не совпадали и привели к совершенно различным направлениям в актуализации кантовского мышления в самом широком смысле этого слова. При этом были смещены во времени не только исторические исходные моменты. Также различны были интересы, на основе которых происходило обращение к Канту. Ни опора на Канта, ни постулирование его преодоления, разумеется, не имели однозначных импликаций»**. Немечкому исследователю К. Вухтерлю, настаивающему на новизне философии неокантианства хотя и удастся выделить две наиболее общие предпосылки, характерные для всех представителей неокантианства, тем не менее они остаются у него достаточно абстрактными для того, чтобы полагать их действительно определяющими существо неокантианства как такового: «Во-первых, — отмечает он, — любое познание означает процесс, в котором познаваемое не открывается или постига-

* См., напр., Ф. Юбервег, который выделяет семь направлений неокантианства, а именно физиологическое (Гельмгольц, Ланге), метафизическое (Либман, Фолькельг), реалистическое (Риль), логицистское (Коген, Натторп, Кассирер), ценностно-теоретическое (Виндельбанд, Риккерт, Мюнстенберг), релятивистское (Зиммель), психологическое (Фриз): Überweg F. / Östereich T. K. Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4 Teil. Berlin, 1923. S. 417.

** Ренц У. Карлики на плечах гиганта? Рецепция Канта в неокантианстве // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 30.

ется, но создается, конструируется. Во-вторых, этот разумный процесс не располагает никаким пространством для интеллектуального созерцания, — пункт, в котором неокантианство и феноменология резко расходятся; неокантианство не знает никакого материального априори»*.

Другой аргумент, который обращают против неокантианства проф. Введенского, более весомый, связан с отсутствием у него согласованной в своих частях собственной философской системы. Противники неокантианства русского философа полагают, что и его изыскания в области теории материи, и его «новый психо-физический закон», ставший результатом исследований в сфере практической философии, с опорой на критическую теорию все же носят поверхностно-просветительский характер и не могут претендовать на то, чтобы называться новаторскими, действительно глубокими и осуществленными в «кантовском духе». Мы можем предложить здесь пока еще не развернутый контраргумент, который обращает внимание на отсутствие разработанной системы критической философии у всех русских неокантианцев без исключения.

Опять же пока без дальнейшего их раскрытия укажем на аргумент, обоснованию которого и будет посвящена данная статья, свидетельствующий в пользу неокантианства русского мыслителя: самостоятельное начало неокантианских исследований, что затем будет характеризовать русское неокантианство в целом. С одной стороны, мы обнаруживаем у А. И. Введенского те же интенции по осмыслению кантовского наследия, что и у его более именитых немецких коллег, с другой, в его философском подходе закладываются основания для специфики этого осмысления у русских последователей неокантианства.

Хотелось бы обратить внимание на аргументацию тех авторов, которые отстаивают точку зрения, согласно которой А. И. Введенский считается правоверным кантианцем. Вот что пишет, например, о его философской позиции для «Энциклопедического словаря» Брокгауза—Ефрона К. М. Милорадович: «Научное направление философии Введенского — кри-

* Wuchterl K. Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts: von Husserl zu Heidegger; eine Auswahl. Bern; Stuttgart; Wien, 1995. S. 108.

тицизм или кантианство в самом строгом значении этого слова. Несмотря на то что Введенский является представителем школы, созданной не им, его мышление отличается самостоятельностью. Применение Введенским критической точки зрения в области эмпирических наук ведет к совершенно новым позициям в этой области. Математика и естествознание для Введенского, как и для всякого критициста, являются прототипом всякого знания; на них он исследует, какие условия придают этим наукам их неоспоримость и какие, следовательно, являются условиями всякого знания. Затем добытые результаты он проверяет и доказывает логическим путем, благодаря чему особое значение приобретает логика. Ввиду строгой выдержанности этого метода, современники Введенского могут говорить о нем как о законченном мыслителе. Это не значит, что его труд не мог развиваться дальше; но с самого начала деятельности Введенского она состояла в последовательном развитии одной и той же идеи. Сказанное не относится, может быть, только к его практической философии, которую он называет “морально обоснованной верой”^{*}. Без колебания можем подписаться под каждым словом, кроме слов первого предложения приведенной цитаты. Оно странным образом диссонирует со смыслом того, о чем говорится далее. Разве математика и естествознание не выступают образцом научности в неокантианских школах, особенно марбургской? Разве акцент на развитии практической философии Канта не становится решающим для ее преобразования в баденской школе?

Создается впечатление того, что главным аргументом Милорадович для вывода о кантианстве проф. Введенского становится строгое проведение тем критического метода в исследованиях Александра Ивановича. Но помилуйте, именно таков ход рассуждений и немецких неокантианских школ: факт науки и его критико-трансцендентальное исследование. По мнению немецких неокантианцев, и в выявлении факта науки (очевидные рецидивы историцизма и субъективизма), и в строгости и последовательности проведения трансцендентального метода Кантом были допущены неточности и ошибки, которые следует устранить; в философской системе Канта были заложены интенции, которые следует развить. Именно поэтому В. Вин-

^{*} <http://runivers.ru/lib/authors/author17176/>

дельбанд смело заявляет: «Понять Канта — значит выйти за его пределы»*.

Но более важным представляется замечание в отношении того, что у Введенского, согласно Милорадович, мы встречаемся с неким дуализмом в построении им своей философской системы: одну логику мы встречаем в теоретической философии, другую — в философии практической. На наш взгляд, иная мысль владела А. И. Введенским в его философском творчестве: преодолеть дуализм кантовской философской системы более точным критическим исследованием научного факта

* Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. со 2-го нем. изд. М. И. Левиной // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 21. Следует подтвердить, что подобной мыслительной стратегии придерживались все ведущие немецкие неокантианцы. Так, Герман Коген в предисловии к своей первой систематической работе «Логика чистого познания» пишет: «С самого начала я был захвачен стремлением к дальнейшему развитию кантовской системы» (Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin, 1902. S. VII). Генрих Риккерт рассуждает следующим образом: «В строгом смысле слова обозначать как неокантианцев, что значит как кантианцев, должно тех, кто привнес нечто новое, что, как говорит Риль, через новое и глубокое изучение Канта стремился через самих себя осмыслить философию и таким образом действительно превосходил уже достигнутый ей уровень. К таковым могут быть причислены О. Либман, Ф. А. Ланге, но особенно Г. Коген, В. Виндельбанд и П. Наторп. О них, конечно, нельзя сказать, что они остались просто «кантианцами». Они, более того, даже частично отделились от Канта. Но они по праву могут быть названы неокантианцами, так как тем, что они вернулись к Канту, они продвинули научную философию существенно вперед. Это соответствовало ситуации того времени. Кант был забыт или почти не понимался. Господствовавшие тогда идеи происходили из мыслительного круга, который Кант преодолел уже век назад. Поэтому неокантианцам принадлежало будущее. Конечно, каждый из названных внес свой особый вклад в философию, и единими они были только в некоторых основных понятиях, которые они взяли у Канта. Но именно здесь проявляется то, что они не только что-то воссоздавали, что уже имело ранее, но что они одновременно предлагали новые пути» (Rickert H. *Alois Riehl // Logos*. Band XIII. Tübingen, 1924/1925. S. 163–164). Пауль Наторп заявлял, что нужно вести речь не о том, чтобы «твердо придерживаться того или иного кантовского построения», а о том, чтобы «совместными усилиями предпринять обработку задачи, которую он ясно поставил перед критикой познания, и то, что в решение этой задачи внес он и другие великие философы до и после него, сознательно использовать, объяснять, углублять и развивать» (Natorp P. *Zum Gedächtnis Kants // Immanuel Kant zu ehren*. Hrsg. J. Kopper/R. Malter, Frankfurt am M., 1974. S. 243).

внешнего природного и внутреннего душевного миров в научно ориентированном мировоззрении. Именно такова ведущая интенция мышления русского неокантианца: выявить и преодолеть непоследовательность Канта в представлении им теоретической и практической части своей философии и доказать единство проявлений человеческого сознания в его познавательной работе. Но разве не таково же, спросим вновь Милорадович, устремление и немецких неокантианцев? Ответ очевиден.

Современный отечественный философ Н. А. Дмитриева, ссылаясь на наши же выводы*, полагает, что три момента, которые мы встречаем в философских построениях Введенского, а именно: субъективизация познания, принятие веры как этико-гносеологического феномена и положительное решение им проблемы метафизики, — являются убедительными доказательствами того, что русского философа нельзя относить к неокантианцам**, но служат достаточным основанием для причисления его к кантианцам. Укажем здесь лишь на субъективно-оценочный характер этих выводов и на то, что обозначенные как не приемлемые в рамках критической философии моменты не являлись определяющими и сознательно преследуемыми, но, по нашему мнению, были обусловлены конкретно-историческими особенностями развития отечественной философской традиции и стали результатом оригинальной переработки Введенским кантовского учения в свете этих особенностей.

Выяснение вопроса, являлся ли Введенский кантианцем или неокантианцем, кажется весьма схоластическим занятием, но это только на первый взгляд. Убедительным свидетельством актуальности и эвристичности постановки подобного вопроса может служить выступление известного отечественного кантоведа профессора Л. А. Калининкова на международной научной конференции «Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к “социальной педагогике”» и та дискуссия, которую вызвало это выступление. Свои аргументы он затем изложил в статье с многозначным названием «О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы». На наш взгляд, отечественный исследователь воль-

* См.: Белов В. Н. Герман Коген и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник 2003. М., 2004. С. 347–348.

** См.: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 134–135.

но или невольно в своем выступлении и статье предлагает ответ и на наш вопрос: кого же можно считать истинным кантианцем и чем он, собственно, отличается от неокантианца.

Однозначно объявив систему кантовской философии в своих общих чертах законченной, профессор Калинин опирается на высказывания самого Канта о недостаточной прописанности некоторых частей его системы и делает радикальный вывод для всех истинных кантианцев, который формулирует как «принцип осмотрительности: если тебе кажется, что Кант в чем-то ошибается, ищи сначала ошибку в своем собственном разуме!»* Согласно данной логике уточнения могут быть только в рамках системы кантовской философии, которая в своих общих чертах может либо приниматься целиком, либо это будет уже не кантовская философия. Это сильное замечание — своеобразный кантианский «символ веры». И главным «догматическим положением» этого символа Калинин называет обязательное принятие объективного существования вещей в себе, что в обязательном же порядке влечет за собой дуализм как базовую характеристику философской системы: дуализм бытия и мышления, чувственности и мышления, мышления и познания.

Ведь логика здравого смысла диктует нам понимание того, что природа в какой-то мере от нас не зависима и что если даже мы покинули пространство независимости природы от нас, то возникшая связь не может ограничиваться лишь познанием. То есть наша активность всегда должна ориентироваться на эту первоначальную зависимость от чего-то ей внешнего, должна быть скромней в своих претензиях на абсолютность, иначе мы получим рецидив фихтеанства, что, собственно, и происходит в неокантианстве. Профессор Калинин прямо обвиняет неокантианцев в фихтеанстве, т. е. не в реальном улучшении кантовской системы философии, а в ее извращении. Очевидно, что никакого нового кантианства отечественный исследователь не приемлет, его просто не может быть, возможно лишь кантианство (ведь сам Кант признал недоработку отдельных моментов своей системы), все остальное — «кантианская ересь».

Дело в том, что калининградский ученый-кантовед прав в своей системе координат: «дух и буква» кантовской философии

* Калинин Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. С. 61.

настолько взаимосвязаны между собой, что никакого «духа» не может быть выполнено без выполнения «буквы»*. Подобный подход мы можем с успехом распространить и на неоплатонизм, отнеся его к христианскому гностицизму, и к неотоцизму, неогегельянству, неомарксизму, и к любому другому «нео».

Иной подход к философской традиции и философскому творчеству демонстрируют немецкие неокантианцы. Для них не существует законченных систем в философии, все они принципиально открыты, и только так философский дух может «животворить». Законченность системы — в системности мышления. Ведь неокантианцы и не скрывали того, что они создают новую философскую систему. Абсолютно несправедлив упрек в отношении неокантианских школ в огрублении кантовских интенций, в одностороннем развитии кантовских идей и, таким образом, тупиковости их окончательных выводов. Как раз наоборот, главное усилие и марбургских, и баденских неокантианцев было направлено на демонстрацию возможности построения принципиально открытых философских систем при строгом системном мышлении. Отсюда и такое разнообразие неокантианских школ, и такое разнообразие в их оценке со стороны исследователей. Из «трансцендентного Канта» в системе координат подхода профессора Калининкова неокантианцы создавали «исторического Канта», рассматривая через призму исторических и психологически-субъективных ограниченностей большинство кантовских теоретических и практических аксиом. Данную исследовательскую установку они, без сомнения, считали действенной и в отношении себя, так как развитие науки, в том

* Собственно, такую «систему координат» развития своей философской системы предполагал и Кант. В самом конце знаменитого «Предисловия ко второму изданию» к «Критике чистого разума» он замечает: «В отдельных пунктах всякое философское сочинение доступно нападению (философское сочинение не может выступать в такой броне, как математическое), но органическое целое системы может при этом вовсе не подвергаться опасности... Вообще если теория обладает внутренней устойчивостью, то содействия и противодействия, угрожавшие ей большой опасностью, служат с течением времени лишь к тому, чтобы отшлифовать ее неровности и даже сообщить ей в короткое время необходимое изящество, если ею займутся непартийные, умные и способные к истинно популярному изложению люди». [Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М., 1998. С. 50–51].

числе и философии, понималось ими как бесконечный процесс, «фиери» (П. Наторпа).

Если и следует немецких неокантианцев в чем-то обвинять, то уж точно не в догматизации, а скорее в релятивизации философского мышления. В данном случае становятся объяснимы где скрытые, а где и явные мотивы сближения с гегелевской философией, характерные для неокантианских построений, понятны их тенденции расширения сферы философского творчества в сферу культурного творчества.

Но какое, спрашивается, это имеет отношение к нашей теме, теме критической философии А. И. Введенского и началу русского неокантианства?

Оказывается, самое непосредственное. В этой полемике вокруг значения неокантианства в его отношении к Канту важно акцентирование внимания на факте «исторического Канта» при всех усилиях трансцендентального философа нивелировать субъективно-исторические моменты в процессе познания. Как справедливо замечает современный исследователь неокантианства Х. Крайнен, «кантовская философия возникла как историческая проблема прежде всего ввиду школьно дифференцированного рационализма и британского эмпиризма; в этом контексте Кант поднимает свой вопрос “об отношении познания к предмету” и отвечает на него в “Критике чистого разума”. Между тем неокантианцы находятся в другой исторически проблемной ситуации: они философствуют в ситуации, которая характеризуется упадком послекантовского идеализма и подъемом немецкого эмпиризма: неокантианцы желают, как говорится, упразднить оба направления благодаря возвращению к Канту. Таким образом, заранее программировалось, что их разбор Канта и его переработка должны были привести к новому систематическому проекту»*.

Абсолютно так же, как и его немецкие коллеги, определяет свое отношение к Канту и русский философ, предлагая выделять в учении великого кенигсбергского мыслителя исторические моменты, которые предполагают возможность таких же исторически обусловленных актуализаций и уточнений этого

* Krijnen Ch. Das konstitutionstheoretische Problem der transzendentalen Ästhetik in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und seine Aufnahme im südwestdeutschen Neukantianismus // Kant im Neukantianismus: Fortschritt oder Rückschritt? Hrsg. M. Heinz / Ch. Krijnen, Würzburg, 2007. S. 130–131.

учения. «В Канте, — отмечает Введенский, — т. е. в его учении, надо различать Канта исторического, далеко не чуждого догматических воззрений и ошибок, от Канта идеального, поставившего вопросы о познании на совершенно новую почву и обосновавшего этим критицизм. Кант исторический, действуя на умы своих читателей при тех исторических условиях, среди которых они находились, мог и должен был привести их через Фихте и Шеллинга к Гегелю; но даже и исторический Кант не может этого сделать теперь, так как теперь уже не прежние условия умственной жизни. На самом же деле рекомендуется не просто возврат к Канту, а усвоение созданных им принципов критицизма с тем, чтобы, очистив их от примесей догматизма, идти еще дальше Канта в развитии чисто критической философии»*.

Именно чувство исторической обусловленности и одновременно значимости учения И. Канта стало определяющим в творчестве А. И. Введенского. С одной стороны, он понимает заслуги Канта и его критицизм считает наиболее взвешенным философским методом. С другой — видит противоречия и слабости кантовской системы и пытается предложить свои идеи по их преодолению. И вот эти идеи отличаются спецификой, которая стала характерна для всего русского неокантианства. Именно в этом смысле мы полагаем Введенского неокантианцем, и именно в том же самом смысле — родоначальником русского неокантианства.

Прежде всего следует обратиться к самой распространенной характеристике, которую определяют в качестве специфики русской философии, а именно ее практической направленности. Все усилия Введенского, без сомнения, были обусловлены как раз практической применимостью критической философии. Профессор Введенский был преподавателем и воспитателем, поэтому главную задачу своей философской деятельности он видел в научении молодого поколения критическому мышлению и формированию у него научного мировоззрения. Верно, что мы не находим у него детального разбора кантовской системы, как, скажем у Когена или Виндельбанда, да и вообще встречаем мало историко-философских работ, Введенский в

* Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 135.

своей презентационной части скорее популяризатор, чем апологет традиции. Однако, с другой стороны, сложно представить себе, что Коген смог бы предложить свою работу «Kants Theorie der Erfahrung» в качестве курса лекций для широкого круга интересующихся философией, работы же русского философа вполне подходят для такой цели, и не случайно они вызвали такой широкий резонанс и споры. Поэтому не последней идеей философского творчества А. И. Введенского стала идея приспособления кантовской философии к преподаванию, причем не только студентам-философам, но самому широкому кругу людей, интересующихся философией, как наукой, формирующей мировоззрение человека.

Три взаимообусловленных момента стали определяющими для нашего философа при построении им своей философской системы.

1. Понимание того, что философия находит оправдание своего существования в формировании ею мировоззрения человека. Именно философски решаемые вопросы внешнего и внутреннего бытия человека становятся базой его жизненных убеждений и ориентаций*.

2. Утверждение того, что в основании формирования мировоззрения лежит познавательный интерес человека. Поэтому гносеология или теория познания должна стать главной частью философских построений.

3. Убеждение в том, что сердцевиной теории познания может выступить только критический метод, как отталкивающийся от факта развития научного знания и принимающего это развитие как бесконечный процесс.

Все эти моменты не содержат еще никаких специфических нюансов и свойственны, при том или ином акценте, как кантианству, так и неокантианству, поскольку они характеризуют в большей степени «дух» критической философии, чем ее «букву». А вот в реализации этого «духа» мы можем обнаружить большие отличия немецких неокантианцев от А. И. Введенского. Собственно, они и служат причиной отказа некоторых

* Традиция оценки философии, берущая свое начало еще в античности, в частности у Платона, разделяемая Кантом и неокантианцами. Стоит вспомнить хотя бы фундаментальные исследования марбургского философа П. Натторпа «Социальная педагогика» и русского неокантианца С. Гессена «Основы педагогики».

исследователей от причисления его к неокантианцам. Однако, на наш взгляд, самостоятельность и оригинальность подхода русского философа к развитию кантовской системы таковы, что они, вне сомнения, выводят его за пределы кантианства. В пользу кантианства Введенского служат разве только постоянные заявления философа о его принадлежности кантовской традиции и желание ей служить и ее отстаивать. Но все конкретные шаги по реализации данных заявлений с очевидностью демонстрируют то, что развитие этой традиции проф. Введенский видит отнюдь не в системе кенигсбергского гения. Что же касается содержательных отличий от немецкого неокантианства, то они, по нашему мнению, обусловлены спецификой развития русской философии и несут на себе черты становления отечественной философской традиции, чьим работником А. И. Введенский всегда себя ощущал.

Какой же он кантианец, если доказывает иллюзорность кантовской идеи метафизики, могущей появиться в качестве науки (хотя и заявляет, что действует строго по Канту, на что в основном и покупаются исследователи, относящие Введенского к кантианцам). Скорее, здесь Введенский разделяет неокантианскую убежденность в несовместимости научного знания и метафизики.

Разве по-кантиански он обращается с понятием вещи в себе? С одной стороны, он ее не отрицает, но, с другой стороны, производит интерпретацию абсолютно в неокантианском духе, полагая, что польза от этого понятия может быть лишь как от «понятия предела, или границы, понятия, напоминающего о пределе, или границе логически позволительного употребления различных средств, пригодных для расширения знания»*. Таким образом, Введенский лишает вещь в себе каких бы то ни было объективных характеристик, оставляя ей только чисто методологическое значение.

Отнюдь не по Канту, а опять же скорее по Когену русский философ разбирается и с проблемами опыта данности, ощущения и представления, времени и пространства. Согласно ему, весь наш опыт, все данное в опыте содержание сводится к представлениям той или иной степени и силы. Критически рассмотрев все основные философские принципы построения

* Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 41.

материи^{*}: атомизм, протяженность, непроницаемость, силу, движение, — он заключает, что тела внешнего мира есть не что иное, как комплекс закономерно связанных ощущений, объективирующихся лишь благодаря законам сознания. То есть любое упорядочение внешних взаимодействий происходит благодаря усилиям человеческого сознания. В опыте нет ничего, чего бы не было в сознании. Отсюда известный логицизм Введенского, который сродни логицизму «Логики чистого познания» основателя марбургской школы неокантианства.

Однако, конечно, между логицизмом Введенского и логицизмом Когена большая разница. Не вдаваясь в подробный разбор нюансов логических построений немецкого и русского неокантианцев^{**}, заметим только, что если логика Когена — это логика первоначала, логика порождения из ничто, т. е. представляет из себя абсолютное креативное начало, то логика Введенского, при всей ее важности и первостепенной значимости для гносеологии, остается логикой обработки представлений, логикой проверки умозаключений. То есть за ней сохраняется, если попытаться разобраться в противоречивых суждениях русского неокантианца, по большей части вспомогательная функция. Еще более противоречивый характер носит претензия профессора Введенского при помощи оригинальной трактовки логических законов представить на суд философской публики «новое и легкое доказательство философского критицизма».

На наш взгляд, здесь следует говорить о предельной схематизации и упрощении кантовского учения, которые были вызваны стремлением в короткий срок и максимально ясно изложить все основные идеи критической философии для молодого поко-

^{*} Свое учение о материи Введенский развивает в нескольких работах, и прежде всего в диссертационном исследовании «Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах». СПб., 1988.

^{**} Изложение основных идей «Логики чистого познания» Когена см.: Белов В. Н. Неокантианство. Часть 1. Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов, 2000 [глава «Логика чистого познания (Logik der reinen Erkenntnis). От «критики познания» к «логике чистого познания»], о логике Введенского более подробно см.: Брюшинкин В. Н., Попова В. С. Логика в русском неокантианстве: образ логики А. И. Введенского // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 165–178.

ления философов. И все же данная популяризация исходила не столько из попытки представить аутентичного Канта, сколько при подобной популяризации добиться и улучшения самой системы критической философии. Таким образом, популяризация здесь выступает не столько целью осмысления и представления кантовской философии, сколько средством преодоления неточностей и ошибок Канта.

Что касается практической философии А. И. Введенского, то здесь мы сталкиваемся с наиболее проблемными моментами, категорически ставящими вопрос о принадлежности русского мыслителя к неокантианскому цеху. Ведь в ее рамках возникают и исследуются темы, казалось бы, не просто далекие от традиционных неокантианских, но и запретные в целом для духа кантовской традиции: метафизики, свободы воли, смысла жизни, веры. Но не будем забывать, что таковыми эти темы оказались в немецком неокантианстве*. Русское неокантианство поставило перед собой двойную задачу — сформировать отечественную философскую традицию, основанную на усвоении всего богатства европейской философской мысли, с одной стороны, и осмыслении собственной истории и культуры — с другой; и противостоять в этом процессе формированию отечественной философской традиции попыткам ее извращения. Наибольшую проблематичность в данном контексте представляли попытки русской религиозной философии, поэтому русское неокантианство не могло «отмолчаться» по тем темам, которые активно разрабатывались в рамках религиозно-философского направления. Поэтому совершенно не случайно темы веры, мистики, религии оказываются отнюдь не периферийными у Б. Яковенко, С. Гессена, М. Кагана и других русских неокантианцев, а тема иррационального у В. Сеземана вообще становится центральной в его философском творчестве.

Если в теоретической сфере Введенский развивает критицизм в сторону его педагогически-методологической роли, то в практической — ставит вопрос о его экзистенциально-мировоззренческом значении. И опять же мы видим единство трех мотивов, взаимопроникающих друг в друга и тем самым усложняющих однозначную оценку принадлежности русского

* Что, однако, нельзя сказать о поздней философии Г. Когена, которая была ориентирована на непротиворечивое включение в философское пространство религиозных проблем иудаизма.

философа какой-то определенной школе. Во-первых, убежденность в непреходящей значимости критической философии Канта, во-вторых, признание необходимости ее дальнейшего уточнения и развития, и наконец, в-третьих, понимание задач, стоящих перед складывающейся на его глазах и при его непосредственном участии русской философской традиции.

Абсолютно кантовскими в практической философии профессора Введенского могут считаться признание примата практического разума и безусловной обязательности нравственного долга. Причем представитель русского неокантианства углубляет и радикализирует при помощи логики дуализм теоретического и практического разума Канта. Согласно ему, чисто логическим путем мы не только ничего не сможем сказать о причинах нашего морального поведения, но и не в силах доказать наличие духовного начала в других живых существах. Введенский заключает свой вывод относительно возможности логического доказательства априорного познания в практической философии в «новый психо-физический закон отсутствия чужого одушевления» и, таким образом, свидетельствует о тупиковости развития моральной философии в рамках научно-рационального познания. Получается, что мы, с одной стороны, не можем не признавать безусловной обязательности нравственного долга, но с другой — не можем доказать его наличие научными средствами. Именно «нудительность» нравственного и бессилие науки в его обосновании, по мнению Введенского, обуславливают необходимость поиска иных путей доказательства. И они опять же могут быть рассмотрены у Канта, когда тот размышляет о возможности в будущем метафизики как науки.

В данных рассуждениях важны детали, которые, как известно, зачастую могут иметь определяющее значение. На наш взгляд, радикальный вывод О. В. Зеньковского относительно того, что через постулаты нравственного долга, нерационализируемые по своей сути, с одной стороны, а с другой — открывающие широкий простор для метафизических заключений, философская система Введенского приобретает неизбежный иррациональный характер*, есть попытка выдать желаемое за действительное. Ни Бог, ни бессмертие души, ни свобода воли, ни вера не являются у русского неокантианца причинами, обу-

* См.: Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 648–651.

словливающими наличие у человека нравственного чувства, но, наоборот, последнее рождает возможность определенного разумного объяснения и иррационального, в рамках последнего становится возможным говорить о «вере, допущенной критическим рассудком»*.

Вера в наличие нравственного закона и вытекающих отсюда допущений свободы воли и бессмертия души диктует, согласно Введенскому, необходимость пересмотра характеристик пространства и времени, которые будут уже развитием кантовского подхода, но в кантовском же духе. «Разница же моего изложения, — замечает он по этому поводу, — с изложением самого Канта в том именно и состоит, что я исхожу из этого упущенного им предположения, которое настолько же позволительно, как и Кантовское... что тот, кто верует в свободу воли... обязан при критическом построении цельного мировоззрения допустить (конечно, лишь в виде неопровержимой и недоказуемой веры, а не в виде доказанного знания) и существование времени самого по себе — помимо наших невольных представлений о вещах»**.

И сама вера в сравнении со знанием настолько оказывается у Введенского дифференцированной, что, рассмотренная психологически, а не логически, она может стать объектом рационального рассуждения о ней. «Наряду с верой наивной и слепой, — заявляет он, — есть такая вера, которая будет вполне прочной, ибо права ее признаются критическим рассудком, и в то же время ценной, во всяком случае, такой, что нельзя называть явлением ненормальным или нежелательным; это — вера сознательная»***. Наличие подобной веры, согласно русскому

* Здесь мы вновь сталкиваемся с логикой рассуждения, во многом схожей с позицией Когена в его философии религии. Исследователи, доказывающие преемственность его теоретической и практической философии с философией религии, также указывают на определяющий в этих рассуждениях марбуржца философский подход, когда мыслитель философствует, а не проповедует, не выходя за грань разума, а находясь на его границе, распространяя, таким образом, возможность познания за пределы науки. См., например, такой анализ философии религии Когена у итальянского когеноведа: Poma A. *La Filosofia Critica di Hermann Cohen*. Milano, 1988.

** Введенский А. И. Спор о свободе воли перед судом критической философии // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 64–65.

*** Введенский А. И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 187.

философу, отнюдь не противоречит критическому подходу, но, напротив, требуется им, так как одного знания, логически выверенного и прочного, недостаточно для построения цельного мировоззрения, при котором неизбежно возникают такие вопросы, как смысл жизни, бессмертие души, бытие Бога. Да и в обычной жизни не все ведь являются критически образованными философами. Опыт присутствия сознательной веры, хотя и не совсем четкий, переживают интуитивно мыслящие люди. Поэтому вполне допустимо утверждать, что в философской системе А. И. Введенского мы встречаем попытку распространить возможности критического способа за рамки знания, но не за рамки сознания, с одной стороны, и за рамки субъекта философа или ученого, но не за рамки мыслящего субъекта — с другой.

Кроме того, дуализм теоретической и практической философии у Введенского, который подчеркивают некоторые авторитетные исследователи его творчества, не абсолютен. Поскольку, во-первых, вера, как противоположность знания, через интуитивное знание и психологическую уверенность определенным образом вводится в состав мышления, т. е. постулируется обусловленность связи веры и знания внутри процесса познания, и, во-вторых, единство знания и веры является основой мировоззрения человека, т. е. предпосылается обусловленность этой связи и вне познания.

Показательной для представления отечественной философской традиции и оценки роли в ее становлении традиции критической философии Введенским является его работа, посвященная анализу философии В. С. Соловьева. Характерно здесь то, что А. И. Введенский стремится не противопоставить свою философскую позицию и позицию родоначальника направления русской религиозной философии, но всячески сблизить эти позиции, показать определенное «родство душ» в понимании направленности движения и основных опорных точек этого движения русской философии.

Справедливо выделив теорию познания Вл. Соловьева в качестве основной части всей его философии, А. И. Введенский указывает на два ее главных элемента: мистицизм и критицизм, или кантианство. Поэтому свой разбор гносеологии ведущего русского религиозного философа он сосредоточивает на оценке в ней роли этих элементов. Согласно мнению Введенского, Кант оказал существенное влияние на гносеологические построения Соловьева, и его мистицизм есть попытка развить присутству-

ющие у самого основоположника критицизма идеи. «Кант, — подчеркивает русский неокантианец, — как известно, отрицая возможность метафизики в виде знания, отнюдь не отрицал ее необходимости для цельного мировоззрения. Да и не мог он так поступать: ведь слишком очевидно, что наше мировоззрение не будет цельным и поэтому не имеет права называться мировоззрением, если у нас совсем нет ровно никаких ответов на вопросы: “существуют ли Бог, бессмертие и свобода?” В состав цельного мировоззрения непременно должен войти либо утвердительный, либо отрицательный ответ на каждый из этих вопросов. А всякий ответ на них, каков бы он ни был — утвердительный или отрицательный, составит метафизику. И Кант, как известно, указал такой метод для построения метафизики: подыскивать то, что он называет постулатами практического разума, т. е. такие метафизические положения, которые удовлетворили бы требованиям нравственного чувства, считающего нравственный долг безусловно обязательным. Из этих-то постулатов и составит метафизика в виде веры, которую должен будет признавать всякий, кто верует в безусловную обязательность нравственного долга. Такой же точно основной прием употребляет и Соловьев для построения своей метафизики, только в расширенном виде»*.

Мы привели такую объемную цитату совсем не случайно. На наш взгляд, в ней содержится квинтэссенция философского подхода и самого А. И. Введенского. В ней дается объяснение причин его внимания к кантовской философии и намечаются пути ее дальнейшего развития.

Заслуги Соловьева, отмеченные Введенским, также укладываются в общую программу становления отечественной философской традиции, которой придерживался сам родоначальник русского неокантианства: доказательство преимуществ кантовской критической философии по сравнению со всякого рода позитивистско-материалистическими концепциями и предложения по развитию этой философии в направлении, указанном самим Кантом, а именно в направлении построения научной метафизики, что в конечном счете должно способствовать вы-

* Введенский А. И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Введенский А. Философские очерки. Вып. 1. О философии в России, о мистицизме и критицизме В. С. Соловьева, о свободе воли, о смысле жизни, об отношениях веры к знанию. СПб., 1901. С. 51.

полнению философией своей основной задачи по формированию цельного мировоззрения.

Правда, в реализации установки по развитию кантовской философии Соловьев, по мнению Введенского, отклонился в сторону построения не научной, но мистической метафизики.

В целом, подводя итог, следует обратить внимание на то, что философская система критицизма, предложенная русским мыслителем проф. А. И. Введенским, испытала на себе влияние многих великих представителей идеалистической философии, в частности Декарта, Юма, Канта, Фихте, Фишера. Но больше всего схожих черт этой системы обнаруживается с неокантианством родоначальника марбургской школы Германа Когена. Можно указать на логицизм и методологизм в развитии кантовской теоретической философии, и на распространение границ практического познания за рамки научного знания, и на включение в практическую философию национальной философской спецификации (еврейской — у Когена, русской — у Введенского), не говоря уже о схожей трактовке кантовской вещи в себе как границы, предела позволительности научного познания, понимания познания как целостного феномена и в то же время бесконечного процесса. Тем не менее при всех заимствованиях и влияниях философская концепция А. И. Введенского имеет очевидные черты самостоятельности и самобытности, которые позволяют, следуя логике Юбервега, не ограничивающей неокантианство лишь двумя направлениями, отнести позицию русского философа к мировоззренческому неокантианству. Поэтому при анализе философского учения русского неокантианца необходимо принимать во внимание одновременно и оригинальность этого учения, и сознательность его устремления к взаимозависимому развитию кантовской и отечественной философии, которое затем получило свою дальнейшую реализацию в творчестве редакторов и активных участников русского «Логоса».

С. А. Нижников

Философия веры А. И. Введенского

Можно говорить об определенном параллелизме и синхронности философских процессов, происходивших в русской и западноевропейской философских культурах, взять хотя бы прозвучавший на Западе призыв «назад к Канту», который был подхвачен и в России. Вместе с тем «общее содержание, доминирующие тенденции и главные направления развития философской мысли на Западе и в России характеризуются глубокими качественными различиями, а порой — противоположностью и даже оппозиционностью, правда, преимущественно со стороны русской философии»*. Особенно ярко это проявилось в отношении к философии Канта при построении метафизики веры.

Так как при построении метафизики веры русская философия, в силу традиции, неизбежно должна была продвигаться к более тщательному, пристальному познанию и продумыванию культуры трансцендентного начала, а язык, используемый ею, был языком немецкой классики, возникло противоречие между целью и методом. Начала ощущаться необходимость сбросить диктат западной методологии и онтологии. По замечанию Е. Трубецкого, преодоление Канта и

* От редколлегии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 4.

кантианства, «безусловно, обязательно для всякого учения, которое утверждает, что всякое познание как таковое покоится на метафизических предположениях, и пытается вскрыть эти предположения»*.

Русское кантианство, как замечет В. В. Зеньковский, при всей своей философской «чопорности» и строгом соблюдении требований «критицизма», не отказывается от метафизики веры**. Русскому кантианству также свойствен «панморализм», тяготение к построению метафизических систем. Может быть, поэтому интерес к Канту и неокантианству у таких мыслителей, как И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Ф. Степун, А. Белый, был лишь этапом в эволюции их философского мировоззрения.

Особый интерес с точки зрения метафизики веры представляет собой фигура А. И. Введенского, профессора философии Петербургского университета. Оставаясь до конца преданным кантовской философии, Введенский тем не менее подвергает критическую философию принципиальной ревизии. Эта ревизия заключается в том, что он распространяет примат практического разума не только через утверждение моральных постулатов, но и через придание морали и вере большего онтологического веса, чем это было у Канта. Так, Введенский писал: «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач»*** вплоть до построения метафизических систем. С точки зрения адекватного кантианства это недопустимое новшество: если Кант возводил стену, ограждающую философию от метафизических «мечтаний», то Введенский говорит о возможности «прочного решения метафизических задач» и даже построении «системы метафизики».

Принципиально расходится Введенский с Кантом и в вопросе о познавательных способностях и возможностях человека. Так, он утверждает наряду со сферой опыта наличие «особого *органа* познания» — «метафизического чувства». В своей ранней работе «Опыт построения теории материи на принципах

* Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания (опыт преодоления Канта и кантианства). М., 1917. С. 1.

** Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 225.

*** Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления // ЖМНП. 1892. Июль. С. 93.

критической философии» (1888) Введенский, рассматривая кантовское понятие вещи в себе, решает вопрос в духе Фихте, ограничивая всю сферу опыта сознанием. Отсюда он делает парадоксальный вывод, видимо, под воздействием Юма: ответ на вопрос «о существовании и несуществовании вещей в себе... может быть дан *не наукой*, а только верой»*. Эти противоречия с кантовской философией, в которые вступают умозаключения Введенского, закономерны с точки зрения метафизики веры.

В статье «О видах веры в ее отношении к знанию» (1893) Введенский вскрывает несостоятельность традиционного рационализма в его попытках осмыслить феномен *веры*, так как для мыслителя она не есть чистый абсурд или нечто абсолютно иррациональное, но некое состояние, которое несомненно, но отличным от знания образом. Недостатки рационализма, не понимающего это, он сводит к следующим пунктам:

1) для рационализма «содержание веры или ничем не отличается от содержания знания, или же оно сводится к каким-либо абсурдам», т. е. «в глазах рационалиста содержание веры должно быть или абсурдом, или же всего только недозревшим знанием, т. е. таким положением, рационализирование которого еще не удалось, но *может* или по крайней мере *могло бы* удалиться при бесконечном росте знания»**;

2) «рационалист ни в каком случае не может допустить, чтобы разум или рассудок признал некоторые объекты абсолютно недоступными для него»***.

Иными словами, рационализм не может признать существование чего-либо, что было бы не доступно для его познания, но открывалось бы только *вере*. Отсюда следует, что рационализм не может допустить ни объекта веры, ни существование самой веры как объективной и позитивной гносеологической позиции. Рационализм пытается саму веру подчинить рассудку, *познать* ее исходя из собственных *рационалистических* позиций. Ему невдомек, что вера не познается увеличением количественных показателей рассудка, что она представляет собой область, совершенно внеположную для него. Рассудку необходимо от-

* Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 228.

** Введенский А. И. О видах веры в ее отношении к знанию // Статьи по философии. СПб., 1996. С. 142.

*** Там же.

казаться от себя, от своего всеохватывающего, маниакального стремления объяснить все и вся, но если он это сделает, если он осознает свои собственные пределы и установит сам для себя границы, то тем самым он преодолет себя и станет чем-то другим, а именно — *разумом*. Только разум может иметь дело с верой, ибо понимает ее необходимость, важность и объективность; рассудок же или пытается выставить ее на посмешище неглубоких умов, объявив чем-то абсурдным, недопустимым и неуместным, или же пытается ее поглотить, лишив собственного содержания — собственно того, что веру делает *верой*, т. е. превратить ее в знание. Здесь рассудку также невдомек, что вера в своем глубинном существе в принципе нерационализируема, ибо ее объект — трансцендентен и непостижим. На то она и *вера*, что дает *веру*, а не информацию; мудрость, исходящую из вечного источника, а не знание об изменчивых и преходящих вещах мира сего. Всепоглощающий рациональный метод сам исчерпывает себя, сам доказывает свою собственную несостоятельность в познании мира как целого, в осмыслении вопросов метафизики и веры.

Канта Введенский относит к антирационалистам, считая, что, критикуя догматизм (метафизику), он на самом деле в большинстве случаев критиковал рационализм. Более того, Введенский искренне считал, что после Канта «наш рассудок считает себя уже не вправе протестовать против веры в христианского Бога»*. Оценивая философию Канта в целом, он пишет: «Кант открыл, что после того, как пробудилась критическая деятельность рассудка, уже *самая вера в знание обязывает нас признать, что есть область* (именно область того, что лежит за пределами возможного опыта), *не доступная достоверному знанию и предоставляемая (самим же критическим рассудком) такой верой, положения которой не могут встретить никаких протестов со стороны рассудка*»**. Здесь Введенский продолжает употреблять понятие «рассудок», но уже в его «расширенном», «критическом» варианте.

Однако это достаточно вольная, если не сказать больше, интерпретация «Критики чистого разума». Введенский как бы забывает «трансцендентальную диалектику». Останавлива-

* Введенский А. И. О видах веры... С. 156.

** Там же. С. 154.

ясь только на выводах Канта относительно антиномий, он не упоминает опровержение им возможности теологии, забывает критику онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского и знаменитый пример со «ста талерами». Так, Введенский считает, что какого бы мнения мы ни придерживались относительно бытия Бога, «и в том и в другом случае мы будем верить, а не знать»*. Однако совсем не так у Канта, который совершенно однозначно утверждает *невозможность* доказать бытие Бога, а отнюдь не нейтральность в отношении этой темы.

В итоге Введенский стремится выработать понятие веры, которое представляло бы ее не слепой и не наивной, а являло собой «веру, рассмотренную и допущенную рассудком». Рассудок в этом случае «уже не протестует против нее, потому что хотя он и признает ее недоказуемой, но в то же время — и неопровержимой, т. е. не противоречащей ни логике, ни фактам»**. Но тогда совершенно непонятен статус веры, потому что Введенский не касается самого главного вопроса — вопроса о ее объективности или необъективности с точки зрения онтологии. Кант высказался на этот счет более определенно.

Атеизм, отрицая религиозную веру, в качестве своей положительной базы пытается разработать материалистическую философию, которая, в свою очередь, пытается опереться на данные естественных наук, использующих рациональные методы познания. Однако Введенский уже показал недостаточность данных методов в решении философских проблем, а тем более такого глубоко метафизического вопроса, как вопрос о вере. Тем самым атеизм, с его точки зрения, теряет всякую возможность положительного обоснования, и так как вера тоже его не имеет в сфере онтологии (здесь он идет по стопам Канта), то они в этом смысле одинаково недоказуемы. Но если предстоит выбирать нечто одно из этих равно недоказуемых вещей, то Введенский предпочитает веру. Вера религиозная для него предпочтительнее веры «атеистической», однако как одна, так и другая вера не имеют никаких теоретических оснований. Естественно, что ни материалистический атеизм, ни религиозная вера, никогда не согласятся с таким решением вопроса, ибо истин не может быть двух, а тем более взаимоисключающих.

* Введенский А. И. О видах веры... С. 168.

** Там же. С. 168, 170.

В отличие от немецкого мыслителя Введенский более близок к вере, и рассуждениям о ней он уделяет больше внимания, чем Кант. В отличие от него Введенский как бы выравнивает чашу весов между верой и знанием. Если для Канта вера никоим образом не может принадлежать к онтологическому знанию, а наука принадлежит к таковому, то у Введенского предпочтение отдается вере — он всячески стремится ее онтологизировать, сближаясь с позицией В. И. Несмелова, гносеологически противопоставившего вере науку, но не лишившего первую ни онтологического статуса, ни познавательного значения.

Введенский, конечно, не мог идти в этом вопросе так далеко, тень Канта преследовала его, однако и он утверждает, что, «как бы широко ни распространялись научные знания и как бы ни напрягал атеизм свои силы, вера в Бога никогда не исчезнет. Наука не может помочь атеизму»*. В этом выводе Введенский пытается опереться на своеобразно понятую философию Канта. Но тот аппарат кантовской философии, которым блестяще владел Введенский, оказался не только не пригодным для интерпретации религиозного опыта, но и чуждым ему. В связи с этим Введенский в данном вопросе обращается к философии своего соотечественника — Вл. Соловьева.

На основе сказанного можно прийти к следующим выводам. Смешение разнородных интуиций, западноевропейских и российских, секулярных и религиозных, не могло не привести к дуалистическим построениям. В этом контексте Введенский признает как бы два вида познания: несомненное, законное (сюда он относит априорное и апостериорное знание), и «незаконное», однако тоже непреложное, трансцендентное, постижение в порядке веры. Этот дуализм перешел в наследство от самого Канта, но на российской почве он получил яркое выражение. Такой дуализм, по замечанию В. В. Зеньковского, «хотя внешне и дает стройную систему, явно неудовлетворителен и требует пересмотра самого критицизма...»** Автор «Истории русской философии» отмечает, что Введенский попадает в ту же «ловушку», которую он уготовил «рационализму»: он также попадает в руки «иррационализма», ибо очень уж усердно идет по стопам Юма. Введенский, по мнению Зеньковского,

* Введенский А. И. О видах веры... С. 191.

** Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 234.

чрезмерно увлекается критикой рационализма с позиции Юма, ставя под сомнение возможность рационального научного знания вообще. Кант в этом вопросе был более аккуратен и предусмотрителен.

Хотя Введенский и столкнулся с проблемой обоснования метафизики веры, тем не менее он понимал, что они не устранимы из онтологии и философии. А вот его ученик И. И. Лапшин («Законы мышления и формы познания», 1906) уже не чувствовал ни малейшего интереса к вере. За метафизику он признавал окостеневшие догматы, лишавшие мышление свободы, а всякое «трансцендентное бытие» внушало ему, как отмечает В. В. Зеньковский, «почти суеверный страх». И тогда естественно, что его не интересует также и моральная проблематика, которая является производной от метафизики. «Дело положительных религий, — пишет Лапшин, — безвозвратно проиграно, и в дальнейшем прогрессе философии это будет выступать все яснее и яснее наружу», хотя «запас религиозных верований еще очень велик...»^{*} Лапшин не просто скептически воздерживается от метафизических идей, он отрекается от метафизики веры, признавая ее чем-то незаконным и недопустимым. В ней, считал он, имеет место «деградация философской мысли в мифологию»^{**}.

В целом можно констатировать, что первоначальный интерес к гносеологическим и культурологическим проблемам в рамках кантианства и неокантианства постепенно стал уступать место интересу к онтологической проблематике и даже мистическому откровению сознания. В эту плоскость эволюционировали Б. Яковенко («плюралистический трансцендентализм»), С. Гессен («метафизический мистицизм») и Ф. Степун («философия абсолютного»).

М. Бубер пишет, что «мышление нашей эпохи не удовлетворялось своей ирреализацией Бога и сведением его к моральному принципу». Поэтому «важнейшей тенденцией послекантовской философии было стремление к тому, чтобы восстановить абсолютное как таковое, т. е. как не “в нас” или по

^{*} Лапшин И. И. Психология эмоционального мышления Г. Майера // Новые идеи в философии. Пг., 1914. № 16. С. 40.

^{**} Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: В 2 т. 2-е изд. Прага, 1924. Т. I. С. 272.

крайней мере не только в нас существующее»*. По этому пути развивалась западная теология, стимулируемая фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, в России по этому пути пошла почти вся философская мысль, стремившаяся вернуть и обосновать онтологию веры, т. е. создать метафизику веры.

Но в современной российской философии есть и иное понимание Канта. Оно представлено, например, в творчестве М. К. Мамардашвили и других российских философов уже советского периода. В этом случае Кант рассматривается как демифологизатор философского мышления. А критику им рациональной теологии и онтологического доказательства бытия Бога можно рассматривать как критику супранатуралистического понимания веры, т. е. веры, основанной на мифологических подпорках, которые действительно не имеют никакой онтологии.

Статья подготовлена на основе существенно переработанного материала монографии: Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. Монография. 2-е изд. М., 2012.

* Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 451.

А. В. Малинов

История философии как философия: приемы историко-философского исследования А. И. Введенского

А. И. Введенский вошел в историю русской философии как крупнейший представитель неокантианского направления в России, даже как лидер русских неокантианцев. Его исследования были посвящены разработке различных сторон критической философии. В любом случае его самостоятельные философские изыскания отталкивались от положений кантовского критицизма. С неокантианских позиций написаны такие его книги, как «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1883), «Логика как часть теории познания» (1909), принесшие ему заслуженное уважение философов-профессионалов. Авторитет среди коллег поддерживался и административным положением Введенского, долгие годы возглавлявшего кафедру философии на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета и Философское общество при университете. Среди читавшихся Введенским в университете, Историко-филологическом институте и на Высших женских курсах лекций значительный объем составляли курсы по древней и новой философии. Преподавательская сторона деятельности Введенского добавляла в философское

творчество ученого еще один предмет — историю философии. В итоге многолетнего чтения лекций по различным разделам истории философии Введенский выработал собственную концепцию историко-философского процесса, а также самостоятельный взгляд на принципы и методы историко-философского исследования. Основное внимание ученый уделял следующим разделам истории философии: древняя философия; философия Нового времени; философский критицизм И. Канта; история русской философии.

Своеобразие интерпретации Введенским истории философии в значительной степени зависело от понимания им философии как теории познания по преимуществу. «Определяя ее вкратце, можно сказать, — писал Введенский, — что она есть наука о познании»*. И далее он продолжал: «Она есть, основанная на предварительном критическом изучении познания, органически-связанная система мировоззрения или, в более общих чертах: философия есть теория познания»**. Гносеология — главная часть философского знания. Именно с постановки теоретико-познавательных вопросов и начинается собственно философия. Гносеология вносит необходимый рефлексивный элемент в наше знание о мире; делает его не просто знанием о чем-то, но знанием об этом знании. Знание о мире дают различные науки, но только философия анализирует само знание. Гносеологизм как приоритетный принцип новейшей европейской философии переносился Введенским на всякую философию, становился исходным принципом любого философского знания. С этой же точки зрения ученый рассматривал и историю античной философии. «Философия начинается тогда, — постулировал он в курсе по истории греческой философии, — когда возникает такое воззрение, которое человек сознает за созданное им самим познание... Не всякое, созданное самим человеком и признаваемое им за свое созданное, входит в философию, а только знание, которое обусловлено взглядами на природу познания»***. Широкое понимание философии или,

* Введенский А. И. Введение в философию. Лекции, читанные в 1890 году студентам Императорского Санкт-Петербургского университета (литография). С. 15.

** Там же. С. 17.

*** Введенский А. И. Записки по истории греческой философии, составленные по лекциям А. И. Введенского, читанным студентам II и III курсов

по словам Введенского, «определение компендиев», относит к области философского знания изучение общих принципов бытия, познания и деятельности. К философским наукам, таким образом, принадлежат психология, логика, философия в узком смысле (т. е. гносеология), история философии.

История философии представляет отдельный раздел историко-философского знания. Как задача философии состоит в критическом анализе наших воззрений и связывании их в стройную систему, так и задача истории философии сводится к критическому анализу существующих философских взглядов и их систематической реконструкции. Теория познания составляет основное содержание историко-философского процесса, однако изучение этого процесса будет неполным при игнорировании других философских дисциплин, логики и психологии. Более того, иногда знание логики и психологии прямо необходимо для адекватного раскрытия некоторых, в том числе гносеологических, систем. Таково, например, учение И. Канта. «Для понимания истории философии, — настаивал Введенский, — особенно же новой, необходимо хорошо понимать логику, а также некоторые части психологии. Канта же окончательно нельзя ни понять, ни усвоить без этого условия... И рекомендуется им (экзаменующимся. — А. М.) повторить из психологии: анализ восприятий, именно их состав и отличия от ощущений, субъективность ощущений и пространства, объективирование восприятий; локализацию воспоминаний во времени и субъективность времени. Из логики: о познавательном значении отдельных понятий и различных видов суждений, об аналитических и синтетических суждениях, о высших основаниях дедуктивных наук, о понятии имманентной причины, о значении принципа единообразия природы, переход от логики к гносеологии»*.

Содержание философии лучше всего раскрывается в ее истории. История философии должна быть одновременно и философией, и историей. В качестве философии она анализирует гносеологические, онтологические, этические и т. п. проблемы, а также исторически предлагавшиеся способы их реше-

Императорского Историко-филологического института в 1890—1891 ак. г. (литография). С. 9.

* Введенский А. И. Эммануил Кант (1724—1804). Лекции по истории философии А. И. Введенского. Высшие женские курсы. С.-Петербург, 1902—1903 (литография). С. 2.

ния и тем самым прослеживает развитие философской мысли. «Философия имеет задачей, — уточнял Введенский, — научно исследовать последние основания познания и бытия и понять все действительное в его связи с ним. Попытки разрешения этой задачи составляют предмет, которым занимается история философии. Но они составляют его лишь в той мере, в какой соединяются в группы, в связанные ряды развития. История философии должна показать, какие побуждения расположили человеческий дух к философскому исследованию; в каком виде сначала сознавались задачи этого исследования и как пытались разрешить их; как мышление с течением времени расширяло все более и более область философской науки, вынуждалось давать вопросам все новую и новую постановку и решение, и как из разнообразнейших повторений этого явления вышли все философские теории и системы, о которых имеем мы частью более, частью менее обстоятельные сведения. Одним словом, она должна представить нам развитие философского мышления в его исторической связи начиная с его первых начал — представить так полно, как только позволяет состояние наших источников»*.

В качестве истории история философии вынуждена определять круг историко-философских фактов и источников, а также установить методы познания этих фактов. Историко-философские источники делятся на непосредственные и опосредованные (посредственные). По словам Введенского, «история философии, подобно всякой истории, должна начать с собрания непосредственных и посредственных свидетельств, с исследования их происхождения и их достоверности, с установления фактов по источникам»**.

К непосредственным источникам относятся сочинения философов и сохранившиеся фрагменты из них. Упоминания о личности и учении философа составляют опосредованные источники.

Способ обработки источников у истории философии такой же, как у всякой исторической дисциплины, — историческая критика. Разбирая приемы исторической критики, Введенский писал: «1) Наибольшую достоверность надо придавать сообщениям ближайших учеников со слов учителей, а равно

* Введенский А. И. Записки по истории греческой философии. С. 1.

** Там же.

и тем сведениям, которые опираются непосредственно на сочинения самих философов... 2) Следует обращать внимание на то, с какою целью приводится данное известие: с просто историческою или с чисто философскою. Сообщение чисто повествовательного характера не допускает таких искажений, какие возможны в сообщениях, делаемых с философскими целями. В последнем случае возможны неправильное построение чужого учения по отрывочным известиям и перетолкование его в духе позднейшего критика философии... 3) Наряду с этим мерилом достоинства сообщения служит также степень философского развития самого сообщающего и способность его к пониманию передаваемых им взглядов и учений»*. Так, например, реконструируя учение Сократа, наиболее точными следует считать сведения его ближайших учеников, из которых предпочтение надо отдавать не Ксенофону, а Платону, как более философски даровитому автору. Интерпретация Аристотелем концепций своих предшественников несет явный отпечаток взглядов самого древнегреческого мыслителя и поэтому не является вполне адекватной.

Однако историческая сторона историко-философского исследования не должна заслонять главное: история философии в первую очередь — философия. Ее задача — указать на стоявшие перед мыслителем проблемы и воспроизвести его способ мышления, а не пересказывать идеи. История философии должна стремиться показать не только мысль, но и ее основание, замысел. Такой метод историко-философской работы Введенский называл генетическим. «При изучении истории греческой философии, — пояснял он, — нам нужно постараться самим пройти, самим пережить весь ход философского мышления греков. Генетический метод изучения приблизит нас к этой цели более, чем методы прагматический, указывающий внешнюю, эмпирическую связь явлений, и критический, оценивающий достоверность предания. Генетический метод старается проникнуть в причинную связь явлений... Следуя этому методу, мы будем указывать те исходные пункты философии греков, которые определяют ход ее развития. Далее, мы будем давать себе всегда отчет в том, чего мы должны ждать от данной философской системы. Разумеется, этот отчет может быть дан только в общих чертах: мы можем указать только прямые логические

* Там же. С. 2.

следствия данной системы, не касаясь того, как они должны измениться под влиянием индивидуальных, образовательных и культурных особенностей последующего философа»^{*}.

Критический разбор источников — всего лишь предварительный, хотя и необходимый, этап историко-философского исследования. «История философии, — писал Введенский, — должна идти в чертах общих и потому правдивых, достоверных. Словесные же знаки суть лишь вежи, направляющие наш ум по известному пути. Философские сочинения суть то же вежи»^{**}. Мысль, а не буква — вот девиз историка философии. Отсюда становится понятен метод историко-философского изучения, предложенный Введенским для изложения философии Платона. По его словам, «мы можем изучать Плат[оновскую] философию с несомненной пользой, потому что мы сами будем на короткое время переживать ее в тех общих чертах, которые для нас доступны»^{***}.

Отчасти подобный метод реализовался в работах В. Виндельбанда, переводы которых под редакторским наблюдением учителя осуществляли слушательницы Введенского на Высших женских курсах. Исследования В. Виндельбанда давали пример строгой научности, мастерского подбора фактов и хорошего литературного слога. По мнению Введенского, «излагая и анализируя древнефилософские учения, Виндельбанд не только указывает их взаимные влияния и зависимость их от индивидуальных судеб и особенностей каждого философа, но еще постоянно отмечает связь истории философии с историческими судьбами других наук и с общим ходом истории Древнего мира (что редко делают другие авторы общих обзоров истории философии)»^{****}. Поэтому В. Виндельбанд «принадлежит к числу таких ученых, со взглядами которых необходимо сводить счеты»^{*****}.

Предложенная Введенским историко-философская периодизация предусматривала деление историко-философского

* Введенский А. И. Записки по истории греческой философии. С. 2.

** Там же. С. 125.

*** Там же.

**** Введенский А. И. Предисловие к русскому переводу // Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893. С. IV.

***** Там же. С. V.

процесса на древнюю (античную и средневековую), новую (рационализм и эмпиризм) и новейшую (после И. Канта) философии. В качестве наиболее значительных фигур Введенский подробнее всего в своих курсах рассматривал Платона, Р. Декарта и И. Канта. Более «естественным» и «дидактически удобным» он считал «вследствие сходства содержания соединить изучение средневековой философии с древнейшей»*. Отчасти такое совмещение объяснялось им неравнозначностью периодов в истории философии. «Даже для читателей западной Европы, — считал он, — средневековая философия имеет гораздо меньшее значение, чем древнейшая, лежащая в основе всей европейской науки, и новая, непосредственно влияющая на нашу умственную жизнь; из числа же средневековых философов по своему значению не только для них, но и для новой философии, особенно важен Августин»**.

Главный итог истории философии — представление о преемственности мышления, о формировании философской традиции или философской культуре. «Развитие всякой идеи в народах, — писал Введенский, — подчинено закону ускорения. Сперва какую-нибудь идею развивают одно, два, несколько лиц. Эти лица постепенно завоевывают себе больший круг последователей, так что через несколько поколений идея становится общим достоянием всего народа. Тогда уже каждое лицо, стоящее в верхних слоях умственной жизни, легко и быстро усваивает развиваемую его предшественниками идею. Собственно говоря, каждое лицо, стоящее в верхних умственных слоях общества, вкратце переживает весь тот умственный процесс, который проделали его предшественники, не употребляя при этом столько умственного труда, сколько тратили прежние поколения. Доказательством того, что такой закон действительно существует, служит процесс культуры. Культура только тогда и может развиваться, если мы быстрее и с меньшим трудом можем проделать тот умственный процесс, который стоил нашим предшественникам несравненно больших усилий»***. Историко-философский процесс понимается Введенским, таким образом, как часть более широкого историко-культурного процесса.

* Там же. С. VI.

** Там же. С. III–IV.

*** Введенский А. И. Записки по истории греческой философии. С. 88.

В целом следует признать, что историко-философские работы Введенского были в большей степени результатом его преподавательской, чем исследовательской деятельности, хотя в ряде случаев ученый и предлагал самостоятельные переводы и толкование классических философских текстов (например, «Метафизики» Аристотеля). Лекции Введенского по истории философии были хорошей философской школой со всеми вытекающими из школьной философии достоинствами и недостатками. Подлинной исследовательской новизной отличались его наброски по истории русской философии: о судьбах философии в России, о М. И. Владиславлеве и В. С. Соловьеве.

Данная статья выходила ранее в сб.: Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: к 150-летию со дня рождения: [материалы международной научной конференции «Философия как наука и учебная дисциплина», 16–18 ноября 2006 г.]. СПб., 2006.

А. А. Ермичев, А. Г. Никулин

**А. И. Введенский и Н. О. Лосский:
критицизм и интуитивизм
в Санкт-Петербургском университете**

...Довольно скоро, быть может, еще в том самом поколении, которое готовится теперь выступить на смену нам, русская философия воспитает деятелей, имеющих для жизни России значение не меньшее, чем славянофилы с западниками, а для философии всего мира — такое же, как Лобачевский.
А. И. Введенский

Образование Философского общества при Санкт-Петербургском университете в 1898 г. закрепило общественную потребность в философии и, так сказать, институировало ее. Заведующий философской кафедрой университета импозантный и властный Александр Иванович Введенский выступил на открытии Общества при полном сочувствии слушателей и понимании важности происходящего. «Философия, — говорил он, — существует у нас не вследствие искусственного насаждения, а вследствие глубокой потребности» и «непреренно достигнет равной же высоты развития и такой же силы влияния, как и в наиболее культурных странах...»*

* Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 27.

С этого времени кафедра философии Санкт-Петербургского университета вступает в наиболее зрелый период своего существования, становится одним из центров развития не только отечественной, но и европейской философии. То, что она хорошо выполняла свою задачу, доказывается рядом выдающихся сочинений ее сотрудников, которыми сильно и резко определены и обозначены различные и бывшие во взаимодействии главные тенденции развития философской мысли как в России, так и в Европе. Избавление от психологизма было одной из тенденций, а следствием и формой выражения ее стало неокантианство и феноменология (все прочнее притягивающей к себе русских исследователей); второй же тенденцией было метафизирование психологизма, метафизическое его осмысление, движение к онтологизму (традиционному для русской религиозной мысли). Итак, и трансцендентализм, и онтологизм, и подступавшая феноменология — все находило свое выражение у петербургских философов. Петербуржцы (равно как и москвичи) работали над теми же проблемами и с помощью того же методологического инструментария, что были свойственны европейскому философскому миру.

Уместно отметить, что начиная с 1912 г., когда А. И. Введенский хлопотал об открытии в Санкт-Петербургском университете философского факультета, и вплоть по 1916 г. на кафедре стали работать такие замечательные преподаватели, как Франк С. Л. (с 1 июня 1912 г.), Гессен С. И. и Сеземан В. Э. (оба с 1 января 1914 г.), Аскольдов С. А. (Алексеев) (с 1 июня 1914 г.). Быть может, с их приходом в жизни кафедры наступал новый этап, так как пришедшие действительно были теми, кого можно назвать «современно мыслящими» людьми. К корпусу добросовестных и работающих преподавателей кафедры присоединились талантливые исследователи и творцы философских ценностей.

Все же, говоря о первоклассных работах сотрудников университетской кафедры, невозможно не поставить на первый ряд сочинения выдающегося лидера русского кантианства А. И. Введенского и его оппонента, основателя интуитивизма в России — Н. О. Лосского. Выдвижение этих двух имен связано не только с личными достоинствами ярких выразителей названных выше тенденций. Речь идет о других объективных основаниях. В известном смысле А. И. Введенский завершал существование классической европейской традиции на русской почве, а Н. О. Лосским был начат новый фазис философского

европеизма в России. При этом творчество двух разных мыслителей закономерно определилось динамикой развития русской мысли последней трети XIX в. Она же в основных своих чертах предстает в следующем виде.

В 60-е гг. XIX в. за время краткого засилья в русской мысли редуccionистских вульгарно-материалистических и позитивистских установок общественно-культурный и мировоззренческий статус философского знания существенно понизился. В то время, с раздражением писал А. А. Козлов, нередко можно было встретить молодых людей, которые «считали своей священной обязанностью оскалить зубы и даже заржать при одном только произношении слова “философия”».

Слава Богу, положение стало выправляться в 70–80-е гг. XIX в. А. А. Козлов, В. С. Соловьев, Л. М. Лопатин, В. В. Лесевич, П. Л. Лавров стали отстаивать право философии на самостоятельную культурную, научную и мировоззренческую ценность и успешно убеждать русское общество в ее необходимости. Она стала развиваться быстро и во многих направлениях. Помимо уже упомянутых имен выдающихся мыслителей данного периода становятся известными Б. Н. Чичерин, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, Н. Ф. Федоров и великие Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой.

Авторы этого богатства философских направлений и идей обязаны были (в большей или меньшей степени) «сводить счеты» с Кантом, чтобы оправдать собственные философские построения. Если философия претендует на истину, то автор, имярек такой-то, обязан был принять во внимание истину, раз и навсегда установленную «мощным гением» Канта, а именно что все наши философские конструкции имеют значение лишь в пределах представления и никак не соотносятся с миром, как он существует сам по себе. Ситуация, как об этом писал позднее один из философов, складывалась безрадостно и оскорбительно: «Субъект пленником сидит в своем “Я”, как под огромным стеклянным колпаком, через который он может созерцать не доступный ему внешний мир. Куда бы ни двинулся субъект, он повсюду натывается на прозрачную, но несокрушимую стену из своих переживаний, своих ощущений, своих представлений»*.

* Юшкевич П. С. Материализм и критический реализм. О философских направлениях в марксизме. СПб., 1908. С. 84.

Так вот, когда русское общество согласилось на философию как особого рода знание и приняло ее в свою общественную и культурную деятельность, авторы ее должны были провести критико-гносеологическую апробацию своих настроений. На все последующее время русская философия была «заражена» проблематикой философии Канта. Можно утверждать, что высший расцвет отечественной философии времени русского ренессанса в существе своем обязан и обусловлен кантианской проблематикой. Под воздействием множества факторов все — от Бердяева и Булгакова до Ленина и Плеханова — признавали первоочередную значимость гносеологической проблемы.

Но Кант оказался двусмысленным и опасным. Он мешал желанному мировоззренческому синтезу. Он закреплял относительность знаний, не желая знать ничего за пределами опыта. Он холоден к идеалам. Он может усомниться в любых оценках и не говорит, почему данное в них следует соотносить с какой-то реальностью. Нужно было обойти трудности, созданные Кантом, преодолеть его. В России такое преодоление пошло двумя путями: первый путь — это неокантианское истолкование Канта с отрицанием «вещи в себе» как объективной реальности, второй — расширение границ опыта, которое позволило бы непосредственно увидеть трансцендентную реальность. Идя по этим путям, русская мысль проходила проверку критической мыслью, закаляясь в горниле философского учения Канта.

Хотя и образно, метафорически, но без какого-либо сильно-го преувеличения можно говорить, что «заместителем» Канта в России стал А. И. Введенский, который к тому же пытался творчески подойти к наследию Канта, предложив «русское доказательство» критицизма. Как бы от лица Канта профессор А. И. Введенский задает русской метафизике фундаментальнейшие вопросы, связанные, в свою очередь, с определением самой возможности существования метафизики как формы научного знания.

Фундаментальность этого вопрошания была, так сказать, завышена специфическим отношением русских к философии. Известно, что отечественные мыслители имели отнюдь не только и даже не столько академический интерес к философской проблематике. Гносеологическая проблема лишь по виду была теоретической, а по сущности она оказалась бытийственной. Задача познания была только начальной; конечные счета обнаруживались в философии истории, космологии и онтологии. Гносеологический принцип в исследованиях как религиозных,

так и социально ориентированных мыслителей оказывался определенным организацией социальной и космической жизни. Гносеология оказывалась проекцией социума на сознание, и потому она изначально и почти незаметно для исследователя предварялась присущим ему или универсалистским, или сингуляристским пониманием общества, данностью последнего либо в целостности, от которой зависело индивидуальное бытие (социальный или религиозный универсализм), либо в индивидуумах, жизнь которых определяет целое (либеральный или анархический сингуляризм). Так, в частности, в русской религиозной философии выявились господствующие в ней направления всеединства и персонализма.

Восприятие и ассимиляция кантианства и — тогда же — борьба с ним обращает русскую мысль к осознанию себя как некоего целого образования — во всей совокупности его специфически развитых национальных и теоретических черт*.

Итак, согласно интерпретации Канта А. И. Введенским, «субъект пленником сидит в своем “Я”, как под огромным стеклянным колпаком». А вот ученик А. И. Введенского Н. О. Лосский полагает, что «высшего удовлетворения достигли бы мы, если бы могли так отождествиться со всем... миром, что всякое другое я было бы также и моим я». «У меня есть средство, — продолжает он, — выйти из границ моей индивидуальности, хотя бы отчасти...» Это средство — знание. Конечно, Кант и А. И. Введенский говорят мне, что «знание имеет только символический характер, что мы познаем не самую вещь, а лишь действие ее на нас, что познаваемый нами мир есть только мир наших представлений, мир явлений, разыгрывающийся по законам нашего ума»**, — меня такая интерпретация знания не устраивает. Она, на мой взгляд, противна моей природе и не соответствует природе знания.

Так становится понятной значимость тех сложных отношений, которые складываются на кафедре философии Санкт-Петербургского университета между «правоверным

* Это обстоятельство объясняет своеобразный историографический и источниковедческий бум, настоящий взрыв интереса к истории русской философии, выпавший на начало XX в., когда появилось огромное количество историко-философских исследований и оформились продуманные концепции философской мысли в России.

** Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 17, 18.

кантианцем»^{*} и противником метафизики А. И. Введенским и интуитивистом и спиритуалистом Н. О. Лосским. Европейские и русские философские тенденции персонифицировались и пересеклись на уровне личных отношений.

Учитель и ученик не сошлись ни в чем; об этом красноречиво повествуют воспоминания Н. О. Лосского, а основой для расхождения было различие их теоретических установок.

Из большого количества работ А. И. Введенского в интересующем нас контексте следует назвать по крайней мере три: «О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» (1892), «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (1909) и, наконец, фундаментальную монографию-учебник «Логика, как часть теории познания», вышедшую тремя изданиями в 1909, 1912 и 1922 гг.

А. И. Введенский стремился построить мировоззрение, которое было бы создано в виде науки, т. е., по его представлению, отвечать двум основным научным принципам — систематичности и критичности. Он в своем построении хотел не пропустить ни одного существенного для всякого мировоззрения вопроса, с другой стороны, не принимая ничего без веских на то оснований. Тем самым мировоззрение должно быть философски обоснованным и в первую очередь с точки зрения теории познания.

Построение философского мировоззрения А. И. Введенский осуществляет с позиции философии Канта. Всецело разделяя философские воззрения последнего, он вносит лишь некоторые важные частные уточнения в его концепцию. Именно он предлагает собственное доказательство критицизма, именуемое логицизмом. Суть его сводится к следующему. Я не могу себе представить «круглый квадрат» или «вещь в себе», но могу усилием воли удерживать в своем сознании это образо-

^{*} Так квалифицируют А. И. Введенского В. Ф. Асмус (см.: Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 441, где он именуется «правоверным неокантианцем», имея в виду временное значение приставки «нео») и Е. И. Водзинский в «Русском неокантианстве конца XIX — начала XX века» (Л., 1966. С. 9). Удивительно, что после этих различений в статье Б. В. Емельянова и А. И. Новикова «Философия в Петербургском университете (XVIII—XX вв.) в 7 сб. «Очерков по истории Санкт-Петербургского университета» (СПб., 1998. С. 38) А. И. Введенский снова легкомысленно назван «неокантианцем».

вание и построить логически безупречный мир моей выдумки, в котором закон противоречия выступит в качестве нормативного. Непредставимое, та же самая «вещь в себе», мыслимо; на «вещи в себе» можно построить некую логически непротиворечивую действительность, но она целиком остается в виде «нормативного», условного образования, от которого легко отказаться или с которым легко согласиться при условии соблюдения «нормы», правила интеллектуальной игры. Но в пределах представления закон противоречия — это естественный закон, и он категорически запрещает существование «круглого квадрата» или «вещи в себе».

Но творчеству А. И. Введенского, православного русского профессора, присуща и другая тенденция, в свете которой его логицизм приобретает в определенном смысле служебный, инструментальный характер. По его мысли, построение мировоззрения возбуждается прежде всего вопросом о смысле жизни, о смысле существования. Этот вопрос является центральным для мировоззрения, и если последнее претендует на цельность, оно неминуемо должно включать в себя ту или иную метафизику. Итак, вот интересное противоречие, построение научного, критического и систематического мировоззрения, по мысли кантианца А. И. Введенского, не может обойтись без метафизических построений. В то же самое время он постоянно обосновывает, что не может быть никакой речи о построении научной метафизики. Выход видится ему в следующем: раз метафизика неизбежна в составе цельного мировоззрения, она должна входить в него в виде морально обоснованной веры.

При исполнении так поставленной мировоззренческой задачи А. И. Введенский выходит на одно очень органичное для него и плодотворное для развития философии частное содержание. Речь идет о его соображениях по поводу возможности познания «чужого Я», высказанных в 1892 г. в работе «О пределах и признаках одушевления» и сделавших его известным в широких философских кругах. Эта работа вызвала ожесточенные споры в Психологическом обществе при Московском университете. Московские метафизики* приняли выступление А. И. Введен-

* Подчеркивая важность обсуждения работы А. И. Введенского в Москве 12 декабря 1892 г., сошлемся на современную исследовательницу Н. К. Боневскую. Она находит, что московские и петербургские школы философии

ского, как говорится, «в штыки». А в этой работе петербуржец спокойно доказывал, что каждый из нас волен без ущерба для своей логической совести или признавать чужое Я, т. е. другого человека в качестве одушевленного существа, или считать его неким автоматом, одушевленность которого — лишь кажущаяся, а именно — нами приписанная этому автомату одушевленность, по аналогии с нашей собственной, сознаваемой нами, одушевленностью под воздействием имеющегося у нас «метафизического чувства». Когда я общаюсь с другим человеком, говорил А. И. Введенский (и, быть может, при этом хмыкал от удовольствия), то я представляю себе «вовсе не чужую, а свою собственную душевную жизнь»*. Это было скандально, но вполне серьезно. И получалось, что если прав А. И. Введенский, то русская религиозная метафизика, которая на то время процветала в Москве, оказывалась делом почтенным, но неубедительным потому, что она недоказуема. Горячность, с которой А. И. Введенский протестовал против метафизики, заставляла думать, что это и было его главной задачей. Так Н. О. Лосский и предположил: «Можно решительно утверждать, что система логики в изложении проф. А. И. Введенского имеет не самостоятельное значение, а низведена в степень *средства* уничтожить метафизику как науку»**.

Если иметь в виду четко обозначенные А. И. Введенским границы положительного знания, а также учесть не скрываемые им симпатии к метафизике как необходимом продукте нравственного чувства, то его творчество можно оценить в качестве некоей ступени, на которой нельзя было задерживаться. Ученики А. И. Введенского — метафизики (Н. О. Лосский, М. М. Бахтин) не могли не пойти далее в попытках соединения этих двух

последней трети XIX — начала XX в. конституируются их отношением к Канту. Москвичи, пишет она, принципиально-де отрицают Канта, а «петербургская школа преодолевает кантианство изнутри, — не столько отрицая, сколько трансформируя его достаточно гибкие основоположения» (см.: Боннецкая Н. К. М. М. Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 86).

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892. С. 37.

** Лосский Н. О. Новая форма философского критицизма // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 111 (1). С. 164.

родов бытия*. Но то было общим направлением движения русской мысли, и отношения «Введенский — Лосский», «Введенский — Бахтин», «Введенский, Лапшин, Гессен — Франк, Лосский» были эпизодами в ассимиляции кантовских идей и борьбы с ними или, другими словами, эпизодами в становлении теоретической философии в России.

Русские религиозные мыслители выявили три группы «кантовских» вопросов, разрешение которых освободило бы метафизику от научных запретов на нее, а именно: уяснение метафизических возможностей кантовского учения о нравственности, осознание природы антиномизма в суждениях о метафизической реальности и понимание самой возможности познания.

Учение о нравственности у Канта (в особенности его центральная часть — о категорическом императиве) довольно легко интерпретировалось в качестве выхода в метафизику. Руку к этому приложил и А. И. Введенский, а шедшие дальше религиозные мыслители уже требовали выявления абсолютных начал нравственности и, убежденные в необходимости абсолютов, находили, что справедливость и постулаты идеала вообще-то не выводимы из наличной действительности.

Той же цели расширения опыта была посвящена ревизия кантовского учения об антиномиях разума, предпринятая русскими религиозными философами. Антиномизм разума был увиден Кантом и рассмотрен им не как ошибка, вызванная случайными причинами его функционирования, а как неизбежное состояние, в которое он входит, пытаясь выполнить свою основную задачу достижения высшей цели познания — предельному объединению всех знаний. Цели религиозных философов были иными; антиномизм был для них чем-то вроде «манны небесной», и, например, исследование антиномичности бытия и познания у Флоренского можно было бы завершить возгласом: «Есть антиномизм — есть и Бог».

Что касается третьей, самой фундаментальной группы кантовских вопросов — о возможности познания, то таковая открывалась религиозным философам в ходе спиритуализации бытия (С. Н. Трубецкой учит о вселенском сознании, которое осуществляет себя в мире; Е. Н. Трубецкой — о всеедином уме;

* Именно так рассматривает значение А. И. Введенского (быть может, преувеличивая несколько его роль) Н. К. Боневская в упомянутой ранее статье.

Булгаков — об абсолютном наличии в мире софийного начала; Бердяев предлагает спиритуалистический моноплюрализм).

Первое место в разработке учения о познании, которое искусно «избежало» опасности «непреодолимого» трансцендентализма, по праву единодушно отводится историками русской мысли Н. О. Лосскому. Каждая из его больших работ: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), «Обоснование интуитивизма» (1906), сначала напечатанное в «Вопросах философии и психологии» в 1904–1905 гг. под названием «Обоснование мистического эмпиризма», «Мир как органическое целое» (1915) — были очевидными и — пожалуй, не будет неверным такое определение — триумфальными прорывами в глубины метафизики, т. е. в направлении, которое так решительно отрицалось его учителем. Особенно большая известность была у работы «Обоснование интуитивизма». В обсуждение этой книги в той или иной степени оказались вовлечены — и прямо, и опосредованно — большинство мыслителей времени русского духовного ренессанса. Перипетии этого обсуждения, прямое участие в котором приняли С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, Л. М. Лопатин, С. И. Поварнин и которое нашло отражение в ряде рецензий, мы не можем проследивать, отметив только два интересующих момента. Первый — никто из участников не ставил под сомнение право Н. О. Лосского преодолевать Канта при помощи предложенного им варианта онтологической гносеологии, но в ходе его все настойчивее звучал призыв к автору довершить гносеологию соответствующей ей онтологией, имея в виду замеченное всеми метафизическое основание гносеологической конструкции Н. О. Лосского, а именно — признание им субстанциального характера души. Второй отмечаемый нами момент таков: по каким-то причинам в обсуждении не принял прямого участия А. И. Введенский, который тем не менее и в обиходе, и в учебных лекциях, и в первом издании своей «Логике» постоянно язвительно отзывался о трудах своего выдающегося ученика. Эти отзывы были, так сказать, легализованы А. И. Введенским во втором (1912 г.) издании «Логике», которое было проверено и отредактировано автором. В этом издании он на глазах у ученого мира примерил к интуитивизму Н. О. Лосского свой «критический» аршин и в довольно резкой форме отверг его — чуть ли не как антихристово учение.

Но если полемика А. И. Введенского против Н. О. Лосского была легализована так поздно, то полемика Н. О. Лосско-

го против А. И. Введенского составляла начальную движущую силу его философского развития. В пытливом уме исследователя изначально столкнулись два несоединимых влияния — гносеологии Канта, внушаемой ему А. И. Введенским, и метафизики Лейбница, которую в своей редакции преподносил ему А. А. Козлов, родитель университетского товарища Н. О. Лосского С. А. Алексеева (Аскольдова). Увлеченный равно гносеологической проблематикой А. И. Введенского и метафизикой А. А. Козлова, Н. О. Лосский столкнулся с неразрешимостью вопроса о доказательстве существования внешнего мира и познаваемости его свойств. Лекции Введенского о Канте рассеяли всякие сомнения Лосского относительно того, что познание может осуществляться лишь по поводу имманентного сознанию предмета. Однако гносеологическое обоснование того, что имманентный сознанию предмет познания есть не комплекс психических состояний, а внешний мир в подлиннике, приходит на ум Лосскому несколько позже. «...Осенью 1898 г. мы с С. А. Алексеевым ехали на извозчике по Гороховой улице. Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления... Я посмотрел перед собою на мгlistую улицу, и вдруг у меня блеснула мысль: “все имманентно всему”. Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня, повернулся к своему другу и произнес эти три слова вслух. Помню я, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью. Разработка ее привела меня в гносеологии к интуитивизму, в метафизике — к органическому мировоззрению»*.

Разработка гносеологии, основывающейся на данном принципе, безусловно, не могла не идти вразрез с теоретическими изысканиями Введенского. Впервые эти разногласия публично всплыли на диспуте по поводу защиты Лосским магистерской диссертации в Санкт-Петербургском университете осенью 1903 г. Подробности диспута великолепно изложены Лосским в его «Воспоминаниях». Поэтому остановимся лишь на наиболее существенном философско-теоретическом его аспекте. Введенский попытался поразить волюнтаризм Лосского в са-

* Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 110–111.

мое сердце. Именно он задался целью публично обосновать и заставить диспутанта самого в этом признаться, что фундаментальнейший тезис его выступления является суждением аналитическим, а следовательно, все остальное содержание книги, основанное на этом положении, есть не что иное, как набор пустых тавтологий. Существо оспариваемого тезиса состояло в следующем: все сознательные процессы, поскольку мы относим их на основании непосредственного чувства к своему я, заключают в себе все элементы волевого акта и причиняются моими стремлениями. Лосский, как он об этом вспоминает, напряг все силы своего ума и, разложив это суждение на субъект и предикат, показал, что «субъектом этого суждения служит понятие психического состояния, характеризующегося непосредственно переживаемым оттенком, выражаемым словом “мое”, а предикат присоединяет сюда нечто новое, именно указание на то, что в таком процессе всегда можно найти элемент волевого акта — стремление, чувство активности и перемену, связанную с чувствованием удовлетворения или неудовлетворения»*. Тем самым Лосскому вполне удалось убедить своего оппонента и присутствующую на диспуте публику в том, что данное суждение является синтетическим, а стало быть, концепция диссертанта получила логическое оправдание, т. е. ее построение нельзя было считать произвольным. Но это были еще цветочки — ведь Н. О. Лосский говорил в диссертации о субстанциальности души, что А. И. Введенский не мог не заметить.

Когда в 1907 г. Н. О. Лосский представляет на защиту докторскую диссертацию «Обоснование интуитивизма», то, помня о реакции А. И. Введенского на его учение о душе-субстанции в первой диссертации, обсуждает свое «Обоснование» в Москве у Л. М. Лопатина. Защита проходит вполне «нормально», несмотря на серьезные и основательные возражения мэтра московских метафизиков, впрочем, положительно оценившего труд петербуржца.

Позиция Н. О. Лосского сводилась к следующему. Он сознательно исходит из имманентистского убеждения о бытии как совокупности переживаний. Последние образуют опыт, которого пока не коснулась дифференцирующая деятельность ученого и философа. Подлинно и фактически человек обладает

* Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. С. 130.

только таким опытом (бытием), и весь вопрос состоит только в том, чтобы исследовать эти переживания. Недостаток Канта автор интуитивизма увидел в том, что он рассматривает только отношения внутри Я (между априорными формами и чувственностью), в то время как в названной выше совокупности переживаний имеется не только Я, но и не-Я. Лосский не отрицает объективной реальности — не только телесной (субъекта), но и транссубъективной внетелесной. Процесс познания у Лосского и выступает как процесс отделения Я и принадлежащего Я оттого, что Я не является, т. е. как процесс конструирования объекта в составе переживания. Мир не-Я выявляется как бытие в составе знания, зафиксированное суждением. Бытие становится объектом, когда оно вполне очистилось от Я. Чистота дифференциации есть живой, непосредственный критерий истины. Тогда суждение выступает одновременно аналитическим (в отношении объекта) и синтетическим (в отношении субъекта). Находимая всеобщность, обязательность и необходимость суждений обеспечивается объектом, выделенным аналитической деятельностью нашего ума из глубины переживаний, в которых, так сказать, он «спрятан». Непосредственная данность предмета в подлиннике «оправдывала» и наивный реализм (ощущаемое свойство вещи оказывалось самим свойством ее) и средневековый реализм (общее существует реально как особый род бытия). Что касается «данности» в подлиннике событий, отделенных от познающего пространством и временем, то Лосский обещал оправдать ее новой онтологией, главным звеном которой стали сверхвременные и сверхпространственные субъекты различных уровней организации, творящие реальное бытие с различными пространственно-временными параметрами. Таким образом, возможность познания у Лосского была обоснована посредством беспредельного расширения опыта, при котором стирались все границы между сферами культуры.

Следовательно, мы вправе выделить следующие ведущие содержания в интуитивизме Н. О. Лосского: 1) имманентизм; 2) различие «моего» и «данного мне», субъективной и объективной стороны психического акта; 3) толкование познания как получения знания посредством дифференциации переживаний; 4) разделение «внутрителесных» и «внетелесных» переживаний. При этом дискурсивное мышление оказывается одной из форм проявления бытия, непосредственно данного мне в опыте, т. е. одной из стадий интуитивного познания. Права логики нисколько не умаляются; она является необходи-

мым механизмом познания действительности, непосредственно данной мне в опыте (интуитивно данной действительности). Напротив, чувственное познание носит ограниченный, символический характер и только понуждает субъекта к тому, чтобы обратить внимание на «данное» ему в попытках выделить идеальную сущность «данного мне».

Так проясняются две различные позиции. Новое противостояние «на Угре» началось. В нем было затронуто множество вопросов логического, гносеологического и онтологического характера, которые далеко не в достаточной полноте исследованы историками философии. Не претендуя на выполнение такой задачи*, укажем на наиболее существенные моменты этого противостояния, которое со стороны Н. О. Лосского нашло выражение в статьях «Основательно ли “Новое и легкое доказательство философского критицизма”?» (1909) и «Новая форма философского критицизма» (1912).

Первым пунктом, по поводу которого обнаружилось противоречия, на наш взгляд, следует считать позиции философов относительно идеала знания. Действительно, всякое гносеологическое исследование, если оно претендует на основательность, по всей видимости, должно начинаться с представления об идеале знания и заканчиваться также проверкой того, насколько выработанная теория соответствует такому идеалу. По мнению Лосского, распространенные в конце XIX — начале XX в. взгляды на отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом вовсе не содействуют сохранению его идеала знания, о котором шла речь выше. Если основываться на предлагаемых взглядах, дальнейшие построения, несомненно, приведут к субъективному идеализму, именно к солипсизму, и к самому разрушительному скептицизму в учении о внешнем

* К тому же авторы говорят не столько о борьбе Н. О. Лосского с Кантом (это превосходно раскрыто в статье В. Я. Перминова «Критицизм Канта и интуитивизм Н. О. Лосского» в сб. «Кант и философия в России». М., 1994. Между прочим, В. Я. Перминов считает, что Лосский «не создал гносеологической системы, вполне преодолевающей критицизм Канта», но, справедливо утверждает он, «после критики Лосского систему Канта нельзя считать чем-то таким, что может быть сохранено в своей основе за счет некоторых второстепенных модификаций»), сколько о его отношении к А. И. Введенскому — автору «русского доказательства» критицизма. Поэтому мы также оставляем в стороне замечания Н. О. Лосского о кантовском обосновании критицизма в изложении А. И. Введенского.

мире, примеры чему он находит в истории мысли. Отсюда Лосский делает вывод, что для того, чтобы избежать этой крайности, необходимо строить философские теории, и притом прежде всего теорию знания, не опираясь ни на какие другие теории, т. е. не пользуясь утверждениями других наук как посылками: «теорию знания нужно начинать прямо с анализа действительных в данный момент наблюдаемых переживаний»*, постепенно приближаясь к пониманию и реализации познания, которое бы вышло к «безбрежному морю действительности, как она существует независимо от свойств нашего я», к истине как таковой о «всяком уголке мировой жизни», который и сам «оказывается поистине бесконечным»**. Идеал знания, по Н. О. Лосскому, не знает перегорода между познающей деятельностью и непознанным бытием в себе. Напротив, А. И. Введенский как раз выстраивает эти перегородки, не видя в этом ничего уничтожительного для человечества.

Чтобы эти перегородки сломать, Н. О. Лосский выдвигает утверждение, что в сознании, а потом в познании предмет дан в подлиннике. Тогда вся гносеология должна стать иной: метафизика перестает быть нелепостью, а становится проблемой, требующей своей вербальной выраженности и научно-теоретической оформленности.

Против этого утверждения Н. О. Лосского А. И. Введенский возражает дважды, руководствуясь при этом убеждением, что любое научное построение проверяемо действием закона противоречия.

Первое: легко заметить, что истинное бытие Н. О. Лосского оказывается сразу же и представлением и тогда же самим бытием; подобная противоречивость, по мысли А. И. Введенского, сводит на нет усилия нового метафизика.

Второе: А. И. Введенский полагает, что транссубъективный мир, выделенный Н. О. Лосским в составе содержания сознания, им, автором такого выделения, бесосновательно называется объективным и трансцендентным, истинным бытием; в то время как транссубъективное на самом деле продолжает оставаться представлением и, следовательно, субъективным.

Если соображения А. И. Введенского верны, то, действительно, Н. О. Лосский не достигает своей цели. Но бойцовскую натуру Н. О. Лосского не так легко сломить. Он пари-

* Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 25.

** Там же. С. 14.

рует возражения учителя, спрашивая, является ли мышление, описанное в «Логике» учителя, по-настоящему мышлением? Допустим, оно является таковым, когда совершается в форме действия логических законов. Но мнения спорящих разошлись сразу же при оценке их характера.

А. И. Введенский разделяет законы мышления так: закон тождества и закон исключенного третьего — естественные; закон достаточного основания — нормативен. Закон противоречия естествен для представлений, но нормативен для мышления. Мы не можем мыслить непротиворечиво. Если мы мыслим противоречиво, то мы не мыслим, а фантазируем, хотя и вполне логично. В отличие от этого мнения Н. О. Лосский настаивает на том, что все законы логики — и естественны, и нормативны. Они нормативны, ибо человек не может не прислушаться к их требованию мыслить нормально и, значит, правильно, и следовательно, естественно. Если закон противоречия мы признали за естественный для представлений, то он естественный и для мышления, иначе как возможно было бы согласование мышления с представлениями? «Иными словами, — заключает Лосский, — критерий, которым мы руководствовались, таков: где бессмыслица (противоречие), там мышление»*. Нужно различать акт мышления (он не подчинен закону противоречия) и продукт мышления (он, напротив, может быть подчинен этому закону). Таким образом, роль закона противоречия в гносеологии более чем скромна: он выступает как индикатор определенного рода содержания, которое принуждает исследователя обратить внимание на то, какие причины определили его таковым. Противоречие в мышлении движет исследование, а не свобода от него. Мышление без противоречия не имеет никаких функций, а значит оно — фикция**. Признав это, мы обязаны признать «новое и легкое доказательство критицизма» новым и легким, но, ехидно замечает Н. О. Лосский, неосновательным.

Это возражение еще не доказывает правоты Н. О. Лосского, но она потихоньку проявляется в самой логике А. И. Введенского. Как, спрашивает Н. О. Лосский, доказать, что мир представлений является единственно реальным миром, если, конечно, не прибегать к помощи веры? Только предположе-

* Лосский Н. О. Основательно ли «Новое и легкое доказательство философского критицизма»? // ЖМНП. 1909. Июль. С. 189.

** Там же. С. 193.

ниями о познающем субъекте как о замкнутой на себе монаде, способной наблюдать только свои представления. Таким образом, философский критицизм, если его хорошенько потерять, оказывается позолотою на метафизической коже. Получается, что дистанция между учителем и учеником не так уж велика.

Но она увеличивается, когда Н. О. Лосский говорит, что этой «монаде» мир дан в подлиннике. Теперь возможен ответ на второе возражение А. И. Введенского. Учитель, по мнению ученика, пренебрег тем, что по существу составляет главное у Н. О. Лосского, а именно отчетливо проводимым в его «Обосновании интуитивизма» различием «моего» и «данного мне» в представлении, субъективной и объективной стороны представления. Н. О. Лосский утверждает, что «акт созерцания и сравнения есть субъективная сторона мышления... это есть психическая деятельность познающего индивидуума. Наоборот, то, на что направлено созерцание и сравнение, есть объективная сторона мышления; это есть сама действительность, либо субъективная (например, когда созерцание и анализ направлены в «мою радость»), либо трансубъективная (например, когда созерцание и анализ направлены на живую действительность, как «движение поезда»)*.

В дальнейшем, уже по разработке собственной онтологии мира как органического целого, Н. О. Лосский уточнил эту свою плодотворную мысль. Различая имманентность сознанию и имманентность субъекту сознания, он учил, что предмет, имманентный сознанию, мог оставаться трансцендентным субъекту сознания. «Сознавание» (термин Н. О. Лосского) данного в сознании выводило субъект за пределы его психо-физической индивидуальности**. При этом в силу действия гносеологической координации, учение о которой Н. О. Лосский тоже развернул позднее, «сознающий субъект и сознаваемый им отрезок внешнего мира, спаянный им отношением координации, образуют, — говорит философ, — целое»***.

Так уж получилось, что гносеологические соображения Н. О. Лосского в «Обосновании интуитивизма» и потом, в пореволюционных работах, служили одной цели — созданию

* Там же. С. 142.

** См.: Лосский Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Путь. 1939. № 60. Май—сентябрь. С. 54.

*** Там же.

спиритуалистической онтологии, которая давала бы основание для вечной идеальной действительности значения и непосредственной данности общего в познании. Для этой идеальной действительности все законы логики продолжали оставаться применимыми в качестве законов онтологии, хотя и не в той последовательности и не в том действительном значении, которые им придает А. И. Введенский*.

Совершенно определено, что Н. О. Лосский преодолевал кантианство (и построения А. И. Введенского) посредством обращения к принципиально новым способам рассмотрения отношения между субъектом и объектом, а С. А. Левицкий показывает, что «гносеологические искания Лосского шли в русле диалектики мировой гносеологической мысли», называет Э. Гуссерля и М. Шелера в качестве главных репрезентативов этой диалектики**.

«Стояние на Угре» не закончилось ни победой какой-то из противостоящих сторон, ни каким-нибудь компромиссом. Их и не следовало ожидать. Философы в какое-то время начинают понимать, что пора перестать распутывать противоречия; нужно заметить тупик... Нужно находить некую принципиально новую точку опоры, которая позволяет пересматривать содержание проблемы, а вслед за тем и историко-философские подходы к ней. В Санкт-Петербургском университете таким новатором был Н. О. Лосский.

Данная статья представляет собой сокращенный вариант публикации: Ермичев А. А., Никулин А. Г. А. И. Введенский и Н. О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Философия в Санкт-Петербурге. Справочно-энциклопедическое издание. СПб., 2003.

* Логические взгляды русских интуитивистов рассмотрены в книге И. П. Чуевой «Критика идей интуитивизма в России». Л., 1963.

** Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 308.

А. В. Малинов

**«Психо-физический закон»
А. И. Введенского и его критики**

В 1892 г. в майском, июньском и июльском номерах «Журнала Министерства народного просвещения» была опубликована работа А. И. Введенского «О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики». К этому времени Введенский уже выступил на философском поприще с рядом исследований, но они не привлекли к себе особого внимания ни околофилософских кругов, ни философов-профессионалов. Новая работа петербургского профессора, напротив, взволновала философское сообщество. Рассуждение Введенского «О пределах и признаках одушевления» было воспринято как программа того направления, которого намерена придерживаться философская кафедра в Петербурге. Представлял интерес и сам по себе предмет, затронутый в исследовании. С внешней стороны работа Введенского не отличалась ни изяществом слога, ни стройностью доказательств и требовала определенных усилий для терпеливого прочтения до последней страницы. Сам автор в конце сочинения винился в «утомительно-длинных соображениях», а критики намекали или прямо упрекали его в схоластичности. В обсуждении сочинения Введенского в конце 1892—1893 г. приняли участие в основном московские философы (С. Н. Трубецкой, Н. Я. Грот,

Л. М. Лопатин, П. Е. Астафьев); из петербуржцев откликнулся Э. Л. Радлов. Позднее свое отношение к выдвинутым Введенским идеям высказали его младшие коллеги по кафедре философии — С. А. Алексеев-Аскольдов и Н. О. Лосский. Композиционно и содержательно исследование распадается на две части: в первой обосновывается «психо-физический закон» и доказывается невозможность указать объективные признаки чужой душевной жизни, а на последних сорока страницах брошюры рассматривается возможность создания «критической метафизики».

Психо-физический закон

В соответствии с двухчастным делением рассуждения Введенского различаются и поставленные в них задачи: антиметафизическая в первой части и метафизическая — во второй. Исследование душевной жизни, чему посвящена работа Введенского, казалось бы, относится к компетенции психологии, но ученый неоднократно подчеркивал, что ставил перед собой гносеологическую задачу. Ход мысли Введенского состоял в том, чтобы последовательно провести ряд принципов, которые лежат в основе новоевропейской философии: прежде всего дуалистическую установку рационализма и примат опыта в построении нашего знания о внешнем (интерсубъективном) мире, а затем показать, что полученные на основе этих положений выводы о чужой одушевленности антиномичны, т. е. мы равно можем как отрицать, так и признавать чужую душевную жизнь. Иными словами, внеметафизическое рассмотрение вопроса о чужой душевной жизни не только не дает объективных признаков одушевления, но и делает этот вопрос однозначно неразрешимым. Конкретизируя свой подход, он писал: «Задача исследования — определить, как именно каждый из нас *проверяет* свое убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь у других существ, хотя можно наблюдать не ее самое, а только сопутствующие ей телесные явления»*. Однако нераз-

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 3.

решимость вопроса о чужой душевной жизни, к которой приходит добросовестный до простодушия картезианец и эмпирик, противоречит тому, что каждый человек вполне определенно отвечает для себя на этот вопрос. И если решение невозможно исходя из разума и опыта, то он разрешается на путях метафизики, построенной по образцу практической философии И. Канта. Поэтому вторая задача работы — оправдание метафизики — состоит в демонстрации торжества кантианства.

Несмотря на настойчивость философского скептицизма, ставящего под сомнение чужую одушевленность, задача, стоящая перед исследованием, сводится к тому, чтобы удостовериться в существовании чужой душевной жизни, признать ее с такой же степенью очевидности, с какой мы сознаем свое собственное я со всем репертуаром его реальных обнаружений. Но характеристика очевидности принадлежит сознанию, мыслящему я, т. е. единичному, моему я. Значит, я буду искать такое очевидное положение или состояние моего я, которое будет для меня очевидностью очевидности чужой душевной жизни. Такая очевидность в квадрате не исключение и не парадокс. Всякий предмет мысли или сознания наделяется статусом очевидности или, по словам Введенского, «облекается в форму сознания». Для чужой одушевленности такой формой сознания будет императив практического разума. Из эмпирической базы психологии Введенский заимствует методы внутреннего и внешнего наблюдения, которым пытается дать философскую интерпретацию. «Чисто философское доказательство возможности найти объективные признаки одушевленности, — писал он, — сводится к следующему рассуждению: поставим себе вопросы — *при помощи какого метода могла бы психология, отказавшаяся от всякой метафизики, найти объективные признаки чужой одушевленности?* После такого отказа психология в праве употреблять всего только два метода: субъективного и объективного наблюдения»*.

Практикуемый Введенским метод сомнения ближайшим образом вскрывает один из историко-философских источников его творчества — картезианство. Как и для Р. Декарта, для Введенского сомнение — это путь к удостоверению собственной душевной жизни. Сомнение здесь играет роль негативного

* Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. Пг., 1917. С. 77.

самонаблюдения, работающего по принципу «доказательства от противного».

Не менее заметен и картезианский дуализм души и тела, последовательно проводимый Введенским в первой части его рассуждения и приводящий к «психо-физическому закону». Субстанциональный суверенитет *res cogitans* и *res extensa* в переложении Введенского преследует цель показать возможность объяснения всех явлений, приписываемых простодушным жизненным опытом и здравым смыслом действию чужой души, комбинацией материальных процессов. Однако схоластическое промысливание декартовского параллелизма души и тела для Введенского — способ «приведения к абсурду». Картезианство Введенского, таким образом, носит служебный характер и оказывается для него лишь ступенью к кантианству, обозначая тем самым преемственность трансцендентальной философии. На самом деле Введенский признает связь душевной и телесной жизни, хотя такое признание, согласно его оценке, не может найти опору ни в опыте, ни в скептическом самонаблюдении *cogito*, а есть метафизическое допущение.

Взаимосвязь психологического и физического выводится Введенским из противоречия «нравственного чувства» возможности мыслить обособленность души и тела и невозможности опытно оправдать их единство. Как признавался Введенский, «во всех моих соображениях я постоянно имею в виду, что нет ни одного душевного явления, которое не сопровождалось бы телесными процессами; отсюда-то именно у меня получается в окончательном виде мой закон одушевления»*. Собственно говоря, из этой нравственно требуемой и метафизически допускаемой связи душевного и телесного и рождается *психофизиология*, на вооружение которой поступает «закон Введенского». Психофизиология, по классификации Введенского, один из разделов современной психологии. «Точнейшее изучение связи душевных явлений с телесными, — пояснял он сферу ее компетенции, — необходимо по той причине, что, узнав эту связь, мы в состоянии будем посредством рассмотрения душевных явлений пополнять наши физиологические знания и, на-

* Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 116.

оборот, посредством рассмотрения физиологических явлений пополнять наше знание душевных явлений, рассматриваемых со стороны их состава и взаимного влияния»^{*}.

Вопрос о чужой душевной жизни, по мнению Введенского, «надо рассмотреть... вполне независимо от всяких метафизических предположений, ограничиваясь в своих рассуждениях только тем, что может быть *проверено* внутренним и внешним опытом, и ничего не принимая на веру без такой фактической проверки»^{**}. Но что такое опыт и что такое метафизика для Введенского? Во-первых, «под опытом разумею совокупность не только экспериментов, но и наблюдений»^{***}. Во-вторых, опыт составляет фундамент современного естествознания, где в него входят как пассивное восприятие, так и интеллектуальное обсуждение^{****}. На опыт опирается и психология. Опыт предназначен для безоценочной фиксации явлений и их последующей обработки^{*****}. Пределы опыта соответствуют пределам мира явлений, а не мира вещей-в-себе. Опыт состоит из того, что доступно или может быть доступно нашему восприятию (внешний опыт) и того, что получается в результате интеллектуальной обработки данных восприятия (внутренний опыт). К категории предметов опыта относятся как реально данные восприятия, так и возможные восприятия. К предметам возможного опыта, согласно приводимому Введенским примеру, принадлежат, в частности, марсиане, а вот чужая душа или Бог не доступны ни актуальному, ни потенциальному восприятию — это трансцендентные предметы. Трансцендентные же предметы подлежат ведению не опытного знания, а метафизики. Метафизика, в свою очередь, относится к области веры, а не знания, хотя и обязательно входит в состав цельного мировоззрения, дающего ответы на смысло-

* Введенский А. И. О задачах современной психологии // Вестник и библиотека самообразования. 1903. № 5. Стб. 224.

** Там же. С. 10.

*** Введенский А. И. Введение в философию. Лекции профессора А. И. Введенского, читанные им в 1890 году студентам Императорского СПб. университета (литография). Б. м., б. г. С. 1.

**** Там же. С. 7–8.

***** Введенский А. И. О задачах современной психологии. Стб. 214.

жизненные вопросы. В науку (опытные дисциплины) метафизика может допускаться лишь в качестве гипотез*.

Эмпирический подход в вопросе о чужой одушевленности означает опору на явления душевной жизни. Собственную душевную жизнь мы переживаем и знаем непосредственно. Чужая душевная жизнь не обладает той степенью непосредственности, которой обладает наша собственная одушевленность. Очевидность душевной жизни — это очевидность-для-меня, а не очевидность-для-другого, поэтому, сообразовываясь с данными опыта (точнее, с отсутствием объективных признаков чужой душевной жизни), мы можем и вовсе отрицать чужую одушевленность, полагая, что все ее кажущиеся проявления суть лишь результат протекания физиологических процессов. «Мы утверждаем, — уверенно заявлял Введенский, — что всякий может отрицать существование душевной жизни повсюду, кроме самого себя, и объяснять все то, что мы привыкли считать обнаружением душевных явлений, как результат чисто материальных процессов, не сопровождающихся ни ощущениями, ни мыслями, ни чувствованиями, ни желаниями и т. д.; такой скептик не может быть опровергнут эмпирическим путем, то есть отрицание чужой душевной жизни нисколько не противоречит данным опыта»**. Не поддается опытному обнаружению и начало душевной жизни. Любые интроспективные попытки сталкиваются с уже существующей душевной жизнью.

Отправной точкой исследования чужой душевной жизни служит наблюдение над ее проявлениями, установление признаков душевной жизни. «Но вопрос о признаках одушевления рассматривается под условием ограничения нашего знания одним лишь опытом», — сужал пределы своего поиска Введенский***. При этом, уточнял ученый, следует различать *перемены* в чужой душевной жизни от *признаков существования* чужой душевной жизни. К последним чаще всего относят речь, но она, а также другие признаки и даже их совокупность, считает Введенский, могут быть объяснены как результат материальных (физиологических) процессов. Иными словами, опираясь

* Введенский А. И. Лекции по психологии профессора С.-Петербургского университета А. И. Введенского. СПб., 1908 [Часть I]. С. 18.

** Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. С. 29.

*** Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 120.

на данные опыта, мы не можем указать на признаки существования чужой одушевленности. Поэтому, полагал Введенский, «всякая душевная жизнь (где бы она ни была, во мне ли самом, или в других, это безразлично) протекает так, что всякий может ее отрицать во всех существах, кроме самого себя, нисколько не рискуя быть опровергнутым; ее нельзя отрицать только в самом себе»*. Мы знаем и представляем только свою собственную душевную жизнь, чужая же душевная жизнь для нас непредставима, т. е. «для нас недоступно даже представлять себе чужую душевную жизнь как чужую»**. Но ничто не мешает нам с равным успехом как считать только себя единственным обладателем душевной жизни, так и приписывать одушевленность любому бытию или приписывать сознание любым живым существам и даже растениям. Значит, заключал Введенский, «вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически неразрешимых»***.

К вопросу о признаках чужой душевной жизни Введенский обращался не только в работе «О пределах и признаках одушевления», но и в лекционных курсах по философии и психологии. В курсе 1890 г. «Введение в философию» он также склонялся к мнению о том, что представить чужую душевную жизнь как чужую мы не можем.

Перенесение наших собственных представлений на душевную жизнь другого человека Введенский связывал с «неразрывной ассоциацией», т. е. особенностью сознания сопоставлять различные состояния вместе, представлять их в связи друг с другом. Образуется «неразрывная ассоциация» путем наблюдения над повторяющимися явлениями, например поведением человека, которому мы начинаем приписывать сознание или душевную жизнь. В брошюре «О пределах и признаках одушевления» и других более поздних работах Введенский вместо выражения «неразрывная ассоциация» предпочитал говорить об *аналогии*, которую проводит человек между своей и чужой душевной жизнью.

Мы можем в равной степени как признавать, так и отрицать чужую одушевленность. При этом чужая душевная жизнь «на- всегда останется вне пределов возможного опыта. Следова-

* Там же. С. 30.

** Там же. С. 36.

*** Там же. С. 60.

тельно, вопрос об ее существовании есть вопрос трансцендентный, или метафизический»*. В научное употребление любая из альтернатив выбора может входить лишь в качестве гипотез. «Вот эта-то возможность рассматривать множество фактов с двойкой точки зрения, — писал Введенский о возможности как признавать, так и отрицать чужую одушевленность, — и будет противодействовать нашим стремлениям примешивать метафизику к эмпирически обоснованным положениям науки»**.

К тому же разряду эмпирически и теоретически неразрешимых, но жизненно важных вопросов, что и чужая одушевленность, относятся и другие метафизические проблемы. Первейшие из них — это вопрос о свободе воли и о существовании Бога. Оба они увязаны с решением вопроса о чужой душевной жизни, увязаны как формально, так и содержательно. Разрешение вопроса о чужой одушевленности предопределяет ответ на данные метафизические вопросы.

Своим рассуждениям о чужой душевной жизни Введенский пытался придать силу научного закона. Гарантом научности должно было стать строгое следование опытной точке зрения. Закон предполагал повторяемость описываемых им явлений, а также всеобщность и необходимость выдвигаемых положений. Свой закон Введенский называл в разных работах по-разному: «закон отсутствия объективных признаков одушевления», «закон одушевления», «общий закон одушевленности», «психофизический закон А. И. Введенского». Обоснованию этого закона в «Лекциях по психологии» посвящен двенадцатый параграф «Общий закон одушевления»***, а в книге «Психология без всякой метафизики» — глава «Психо-физический закон А. И. Введенского»****. Действие закона ограничено сферой доступных опыту явлений. Это обязательное условие, нарушение которого переводит проблему чужой душевной жизни в область метафизических вопросов. По словам Введенского, «закон отсутствия объективных признаков одушевления имеет чисто эмпирическое, а отнюдь не трансцендентно-метафизическое зна-

* Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. С. 80.

** Там же.

*** Введенский А. И. Лекции по психологии. С. 158—177.

**** Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. С. 71—82.

чение: он говорит только о *явлениях*: душевных и телесных, но не о сущностях»*.

Надо заметить, что «психо-физический закон» — не единственный продукт законотворческой деятельности Введенского. В брошюре «О пределах и признаках одушевления» он попутно сформулировал еще два закона: закон сохранения следов прежних воздействий на тело и «исторический и психологический закон». По поводу первого закона Введенский писал: «*Всякое, даже неорганизованное тело подчинено следующему закону (имеющему значение *mutatis mutandis* для душевных явлений настолько же, как и для материальных): *окончательный характер результата каждого действующего на тело раздражения или, говоря общее, действия зависит не только от характера этого действия, но также и от характера прежде испытанных им действий, если только от них сохранились в этом теле какие-либо следы*»**. Второй же закон сводился к тому положению, что чем выше интеллектуальное развитие человека, тем критичнее он относится к своим взглядам.*

Своеобразным дополнением «психо-физического закона», объясняющим наши пристрастные поиски других живых душ, служит закон *объективации*. В курсе «Введение в философию» ученый подчеркивал неизбежность объективирования наших представлений. При этом он указывал на нудительный, должный характер перехода субъективных представлений в объективные. Введенский, в частности, писал, что «хотя мы не можем выбиться из круга собственных представлений (так чтобы знать прямо вещи в себе), тем не менее они *должны являться существующими помимо нас объектами****. В процессе объективирования наши ощущения соединяются с априорными формами пространства и времени, но «все же это вместе производится по некоторым *не объяснимым* для возможности сознания правилам... Таким образом, все то из произведенного нами, что попадает в наше сознание, получает характер независимости он нас... т. е. все сознаваемое нами получает характер противостоящего и независимо от нас су-

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. С. 31–32.

** Там же. С. 22.

*** Введенский А. И. Введение в философию. С. 96.

ществующего объекта»*. Обьективирование — продукт деятельности сознания. Сознание порождает смысл объективности. «Наше сознание, действительно, — развивал свою мысль Введенский, — состоит в объективировании, а следовательно, содержит в себе объективирующие формы»**. В «Лекциях по психологии» Введенский связывал объективирование с двумя законами нашего самосознания, заимствуемыми им у И. Канта и И. Г. Фихте. Первый закон гласит: «*Нет сознания без самосознания*»***. Второй закон, или «закон Фихте», утверждает, что «*нет самосознания без сознания чего-нибудь, как своего не-Я*, т. е. мы сознаем свое Я лишь под тем условием, чтобы в то же самое время сознавать что-нибудь как свое не-Я». В итоговой формулировке закон объективирования выглядит следующим образом: «*Коль скоро мы сознаем свое Я, а самосознание подчинено закону Фихте, то некоторые из продуктов сознания должны невольно сознаваться нами, как наше не-Я, т. е. объективироваться*»****. Курс «Введение в философию» несколько разъясняет позицию ученого. Сознание — это не только самосознание, т. е. знание о себе, но и знание о другом, или не-я. Я предполагает не-я. «Я без не-Я пусто»****. Наш опыт оперирует уже с результатами объективирования, т. е. с теми представлениями, которым приписывается смысл объективности. Сознание определяет то, что считается объективным, устанавливая пределы эмпирического познания, и для сознания не известно, переходят ли границы этого познания в вещи сами по себе. Таков, согласно Введенскому, «основной закон сознания», устанавливающий условия возможности сознания. Он «состоит в том, что при каждом акте сознания что-нибудь должно быть понимаемо как наше не-я, как независимо от нас существующее»*****. Следующий шаг, который должен был бы сделать Введенский, — это развить диалектику сущего и его иного, предложенную Гегелем и

* Введенский А. И. Введение в философию. С. 94.

** Там же. С. 96.

*** Введенский А. И. Лекции по психологии. С. 251.

**** Там же.

***** Введенский А. И. Введение в философию. С. 15.

***** Там же. С. 107.

используемую, например, В. С. Соловьевым в своей философии всеединства. Но этот шаг Введенский так и не сделал.

Критическая метафизика

Путь к положительному решению вопроса о чужой душевной жизни, полагает Введенский, указывает критическая философия, поскольку и основные интеллектуальные усилия критицизма и проблема чужой одушевленности сводятся к вопросу о границах нашего познания. Критицизм обнаруживает антиномичность трансцендентного подхода, показывает недоказуемость его положений, допускающих исключаящие друг друга, противоположные ответы. Критическая философия переводит все философские, в том числе и смысложизненные вопросы, в область теории познания, устанавливает границы их разрешимости. Вопрос о чужой душевной жизни критицизм по существу относит к неразрешимым. Он неразрешим с гносеологической точки зрения, постольку поскольку наше познание имеет дело с предметами возможного опыта. Чужая же одушевленность, в силу психо-физического закона Введенского, к таковым предметам не относится. Однако с точки зрения критической философии неразрешимость вопроса о существовании чужой душевной жизни означает, что этот вопрос не принадлежит области имманентных, или трансцендентальных, или априорных предметов, а относится к трансцендентной сфере. Только об имманентных предметах, т. е. предметах возможного опыта, существует знание, которое «может развиваться до бесконечности»*. Трансцендентные предметы не могут быть познаны. Положительное же решение вопроса о существовании чужой душевной жизни возможно, только если рассматривать этот вопрос как трансцендентный. Как писал Введенский, «признание существования чужого одушевления есть трансцендентно-метафизическое положение»**.

Итак, положительное решение вопроса о чужой душевной жизни, т. е. признание чужого одушевления, возможно только

* Введенский А. И. О задачах современной психологии. Стб. 218.

** Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 111.

в рамках метафизической системы. Но метафизика здесь — не плод тонких схоластических ухищрений ума (опыт и рас­судок как раз не дают объективных признаков одушевления), а результат некоей внутренней потребности, реализация того, что Введенский называл «метафизическим чувством». По его словам, «надо допустить, что источниками истины служат не только ум и эмпирические чувства, но также и метафизическое чувство»*. Метафизическое чувство заставляет признать чужую душевную жизнь. Введенский называл метафизическое чувство особым органом познания, который позволяет выйти за пределы возможного опыта. Убеждение в том, что познание — это трансцендирование, т. е. прорыв за границы феноменализма, за данности сознания сближает Введенского с традицией русского онтологизма. Для славянофилов таким выходом к бытию был верующий разум, для В. С. Соловьева — вера, для учеников Введенского Н. О. Лосского и С. Л. Франка — интуиция. Метафизическое чувство можно понимать как «особый голос внутри себя»**. «*Существование особого (кроме эмпирических чувств и ума) органа познания, — разъяснял Введенский, — и притом такого познания, которое отличается метафизическим характером (выходит за пределы всякого возможного опыта), — вот вывод, который логически неизбежен для всякого, кто признал закон отсутствия объективных признаков одушевления и в то же время считает неоспоримой истиной одушевление других людей*»***.

Метафизическое чувство проявляется прежде всего в долж­ности характере нашего мышления; «внушает нам, что *обязанность* нравственного долга *есть истина*»****. Функцию метафизического чувства берет на себя практический разум. Введенский не скрывает, что следует здесь учению И. Канта «о примате практического разума»*****. Практический разум «шире» метафизического чувства, точнее, метафизическое чувство — это отголосок практического разума в теоретическом. Как писал Введенский, «вернее всего рассматривать

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. С. 83.

** Там же. С. 86.

*** Там же. С. 83.

**** Там же. С. 86.

***** Там же. С. 6–7.

метафизическое чувство, как одну из сторон нравственного»*. Метафизическое чувство привносит в познание элемент заданности, выводит сознание за пределы данности. «Метафизического чувства, — рассуждал Введенский, — которое было бы обособлено от нравственного, у нас, наверное, нет; по крайней мере нет никаких оснований допускать его. Но как бы то ни было, само же нравственное чувство и служит органом метафизического познания: оно внушает нам столь неоспоримые идеи, как убеждение в существовании чужого одушевления»**. Более того, убеждение в существовании чужой душевной жизни фактически не отличимо от научных воззрений, по крайней мере оно столь же достоверно, как и выводы науки.

Несомненность, которая привносится в познание метафизическим чувством, позволяет считать вопрос о чужой душевной жизни положительно решенным. А это, в свою очередь, дает образец для решения других трансцендентных вопросов, например вопроса о существовании Бога. Отрицая существование Бога, надо отрицать и существование чужой душевной жизни. «А коль скоро существует метафизическое чувство, — писал по этому поводу Введенский, — открывающее нам то, что лежит не только вне нас, но и за пределами возможного опыта (ибо таковы душевные явления всякого другого лица), то можно *надеяться*, что при его помощи мы проверим также и некоторые другие воззрения, например относительно существования Бога. По крайней мере оказывается, что вопросы о существовании Бога и о существовании чужой душевной жизни (заметим, *жизни*, то есть явлений, а не души) вполне однородны между собой»***. Это позволяет сохранять «надежду на возможность прочного решения метафизических задач посредством изучения постулатов нравственного чувства»****.

Введенский видит в обращении к нравственному долгу методологическую заслугу И. Канта. Нравственный долг выступает здесь способом разрешения тех проблем, при исследовании которых теоретический разум упирается в антиномии. Нравственное же чувство позволяет сделать выбор из двух равно возмож-

* Там же. С. 95, 96.

** Там же. С. 103–104.

*** Там же. С. 4.

**** Там же. С. 106.

ных, но противоположных утверждений. Более того, признание существования чужой душевной жизни — необходимое условие самих моральных отношений. Для того чтобы поступать нравственно, нужно быть уверенным в существовании чужого сознания, в отношении которого только и возможен нравственный поступок. Как полагал Введенский, «мы бесспорно допускаем обязательность нравственного долга, а последняя совершенно немыслима без признания чужого одушевления»*. Нравственность невозможна, если нет множества носителей сознания. Существование морали можно считать формальным доказательством и существования чужого одушевления, поскольку само чужое одушевление — условие возможности морали. «А истина чужого одушевления именно такова: она постулируется не той или другой формулой нравственного закона, но самым фактом признания обязательности нравственного долга вообще», — констатировал Введенский**.

Введенский дает две возможные расшифровки нравственного долга. Первая из них сводится к кантовскому категорическому императиву, т. е. принципу формальной нравственности, следованию доброй воли и желанию добра ради него самого. Второй вариант толкования нравственного долга опирается на принципы утилитаризма. Введенский зачислял себя в последователи первой точки зрения и следовал формулировкам категорического императива И. Канта***.

Вера необходимо входит и в состав цельного мировоззрения, философским выражением которого является метафизика. Все это подтверждает нравственную сущность метафизических систем и их общеобязательный характер. «Цельное мировоззрение не может обходиться без строго определенного взгляда на нравственный долг... Другими словами: коль скоро метафизика неизбежна в составе цельного мировоззрения, то она должна входить в него в виде *морально обоснованной веры*... метафизика основывается на нравственных воззрениях, которые заранее устанавливаются независимо от всякой метафизики»****.

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. С. 90.

** Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 133.

*** Введенский А. И. О видах веры и ее отношении к знанию // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 172–173.

**** Введенский А. И. О задачах современной психологии. Стб. 221.

Итогом рассмотрения проблемы чужой душевной жизни для Введенского стала разработка *критической метафизики*, согласно которой нравственное чувство выступает средством проверки трансцендентных положений. Введенский, правда, выдвинул лишь идею критической метафизики, не сильно продвинув в своих последующих исследованиях ее содержательное раскрытие. По сути, только «психо-физический закон» был предложен Введенским в качестве одной из аксиом критической метафизики. Что же представляет собой критическая метафизика? «Учение критической метафизики, — разъяснял Введенский, — может быть выражено в такой схеме: вот такие-то и такие-то вопросы теоретически неразрешимы, так что на них можно с одинаковым правом отвечать и “да” и “нет”; но нельзя было бы считать обязанности нравственного долга истинной и пришлось бы рассматривать ее как бессмыслицу, если не признать таких-то и таких-то ответов (например, одушевления других людей); следовательно, кто эту обязательность признает истиной, должен признавать истиной также такие-то и такие-то метафизические положения. Так как их теоретическая недоказуемость уже заранее выяснена, то и никакие споры против них невозможны, если сделана достаточно ясной их связь с требованиями нравственного чувства»*.

Разработанная И. Кантом метафизика нравов и критическое исследование практического разума служат Введенскому образцом для его собственных построений. Однако философия И. Канта здесь не ориентир, а отправная точка. Метод И. Канта «состоит именно в решении путем нравственных требований теоретико-неразрешимых вопросов»**. Критическая метафизика в кантовском исполнении оказалась, на взгляд Введенского, недостаточно продуктивной. «Сам Кант по указанному им методу, — писал его строгий последователь, — не нашел еще ни одного метафизического положения, неоспоримость которого была бы вне сомнений и которое служило бы наглядным примером, сколь достоверны могут быть положения критической метафизики. Теперь же найдена такая истина: это — одушевление других людей»***. Поэтому собственный путь в философии Введенский видел не в следовании И. Канту, а в развитии его

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. С. 110.

** Там же. С. 111.

*** Там же. С. 110–111.

идей. В том, насколько успешным было это развитие, историографы расходятся в своих оценках. Скорее, Введенского можно все-таки считать эпигоном И. Канта, а не философом, сделавшим в философии следующий шаг. Введенский видел задачу собственного философствования в дотошной и мелочной проверке на антиномическую прочность различных положений. Выявление антиномий призвано разрушить догматические опоры мировоззрения. Для этого и необходим метод И. Канта.

Полемика

Публикацией работы «О пределах и признаках одушевления» сначала в «Журнале Министерства народного просвещения», а затем и отдельной брошюрой Введенский высказал свою точку зрения на ряд философских проблем, выразил свою философскую позицию. Многие формулировки и выводы Введенского, несмотря на общее занудство его рассуждений, выглядели провокативно, а саму работу он воспринимал как вызов на спор. Первым откликнулось Московское психологическое общество, посвятившее разбору брошюры Введенского заседание 12 декабря 1892 г. Обсуждение продолжалось с 20.30 до 23.30 часов. Для того чтобы избежать пересказа аргументов Введенского, к публикации протокола заседания общества были приложены «Положения А. И. Введенского». С докладом «Разбор положений А. И. Введенского в связи с его книгой “О пределах и признаках одушевления” СПб., 1892» выступил приват-доцент Московского университета П. Е. Астафьев, свои замечания высказал и профессор Л. М. Лопатин. В прениях также участвовали Н. Я. Грот, Н. В. Бугаев и П. А. Каленов.

Из всех выступлений в протоколе были зафиксированы лишь одиннадцать пунктов Н. Я. Грота на проблему чужого одушевления, выдвинутые им как альтернатива положениям Введенского. Н. Я. Грот, во-первых, считал, что чужая душевная жизнь представима как во внешних, так и во внутренних своих проявлениях, например посредством художественного творчества. Во-вторых, в качестве метода познания чужой душевной жизни можно использовать идеальное и симпатическое переживание. В-третьих, Н. Я. Грот настаивал на мнимости закона «отсутствия объективных признаков одушевления». В-четвертых, чужое одушевление доступно и эмпирическому

познанию. В-пятых, кантовское обоснование теоретического разума практическим Н. Я. Грот считал несостоятельным. В-шестых, критик отмечал непоследовательность в рассуждениях Введенского, выводящего из недоказуемости обязательности нравственного долга реальность других душевных существ. Напротив, в-седьмых, полагал Н. Я. Грот, чужое одушевление теоретически и объективно доказуемы из «показаний нашего внутреннего опыта относительно воздействия на нас внешнего мира вообще и других существ в частности»*. В-восьмых, признавая объективность внешнего мира, мы признаем и чужую одушевленность. «Душевные состояния, — писал Н. Я. Грот в девятом пункте, — причины и условий которых мы не находим в своем душевном прошлом и настоящем, ведут к необходимому допущению внешнего бытия, их вызвавшего и произведшего»**. В-десятых, мои душевные состояния зависят от воздействия на нас как материального бытия, так и других живых существ. Последний, одиннадцатый, пункт гласил: «Таким образом реальность и объективность факта одушевления, как и факта бытия физического мира, является необходимым постулатом закона причинности, как основной формы рассудочного (логического) познания»***.

В том же номере «Вопросов философии и психологии», в котором был опубликован протокол заседания Московского психологического общества, была напечатана заметка С. Н. Трубецкого «К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления)». С. Н. Трубецкой отмечал схоластичность работы Введенского, он предлагал оценивать концепцию Введенского, с одной стороны, с точки зрения кантианства, а с другой стороны, как попытку самостоятельного решения проблемы чужого одушевления. Давая свою интерпретацию психо-физического закона Введенского, критик писал: «Одушевление наших близких оказывается, таким образом, не объективным фактом, а лишь нашей *благою надеждою*, основывающейся на нашем *благом намерении* или, выражаясь точнее, на самой возможности наших благих намерений

* Протокол заседания 12 декабря 1892 г. // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 118.

** Там же.

*** Там же.

и поступков»*. Сделанные С. Н. Трубецким упреки сводились, во-первых, к двусмысленности употребляемого Введенским понятия «одушевленность», отождествляемого то с сознанием, то с душой. Во-вторых, Введенский искажает кантовское учение о практическом разуме. «Кант понимал очень хорошо, — писал С. Н. Трубецкой, — что его “практический разум” может постулировать лишь вещи, выходящие за пределы “эмпирического” или “теоретического” сознания. Постулировать же это самое сознание — в себе, как и других — действительно еще не приходило ему в голову»**. По мнению С. Н. Трубецкого, «с точки зрения трезвого психологического наблюдения» столь же необоснованно сближение нравственного чувства и сознания чужой одушевленности. Критиковал С. Н. Трубецкой и поддерживаемый петербургским профессором дуализм материальных и душевных явлений. Непоследовательность Введенского в проведении принципа сомнения, его «ограниченный скептицизм» дали С. Н. Трубецкому основание обвинить его в догматизме. Однако итоговая оценка работы Введенского со стороны московского философа была скорее снисходительной, чем разгромно-критической. Симптоматичным выдилось С. Н. Трубецкому и возвращение философского интереса к метафизике, проявившееся в исследовании Введенского. Метафизика, как и религиозная философия, были реакцией на господство в философии материалистических и позитивистских идей. «Теперь, — обозначал критик в заключение возможные перспективы дальнейших исследований, — г. Введенский делает заметный шаг от Канта к Фихте. Пожелаем ему постепенно перейти к Шеллингу и Гегелю, которые представляют из себя более законченное развитие немецкого идеализма»***. По ходу разбора положений Введенского С. Н. Трубецкой высказал и свое видение положительного решения проблемы чужой одушевленности, которую он связывал с концепцией иерархического персонализма философии всеединства.

Доклад П. Е. Астафьева не был опубликован, но в последней своей книге (1893) он неоднократно касался положений

* Трубецкой С. Н. К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 100.

** Там же. С. 102.

*** Там же. С. 109.

Введенского. Высказанные П. Е. Астафьевым замечания позволяют отчасти реконструировать содержание его доклада. Главный его упрек Введенскому состоял в «иллюзионизме», т. е. в отказе от реальности трансцендентного мира, допускаемого в философию лишь нравственным чувством, но не теоретическим разумом или опытом. Не соглашался П. Е. Астафьев и с попыткой этически обосновать индивидуальное сознание. «Проф. Введенский идет дальше и выговаривает мысль новокантианства до конца. Для него не только реальность *субъекта* не входит в круг теоретических истин, но и действительность всей нашей внутренней жизни, несмотря на всю ее кажущуюся безусловную самоочевидность, достоверность, лишается значения теоретической истины и обращается в простой *постулат* нравственного чувства»*. Это замечание, скорее всего, не совсем точно передает позицию Введенского. Петербургский профессор не отказывается от понимания индивидуального сознания как сферы очевидности и самоуверенности. Другое дело, что чужая душевная жизнь не входит в круг этих очевидностей сознания и требует для своего признания нравственного чувства, долга, которое необходимо и всеобще, хотя и недостоверно. Собственная же позиция П. Е. Астафьева сводилась к следующему положению: «*Внешний опыт есть лишь часть внутреннего опыта, подчиненный вид его, как рода*»**.

Замечания критиков не убедили Введенского, и в восемнадцатой книге «Вопросов философии и психологии» (1893) он выступил со статьей «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам», рассчитывая продолжить дискуссию. Не всегда корректно анализируя доводы своих критиков и не учитывая различия философских направлений, Введенский не столько отвечал на замечания, сколько повторял свои старые аргументы. Статья С. Н. Трубецкого, посчитал он, «написана с тем задором, при котором рука зачастую может написать не то, что продиктовала бы голова»***. Антитезисы же Н. Я. Грота Введенский и вовсе признал бездоказательными. Отмахнувшись от критики, Введенский остался при своем мне-

* Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической монадологии). М., 1893. С. 144.

** Там же. С. 153.

*** Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 115.

нии. В такой ситуации плодотворная дискуссия вряд ли могла быть продолжена, и она прервалась. Вскоре Введенский опубликовал в «Вопросах философии и психологии» (1893. Кн. 20) статью «О видах веры и ее отношении к знанию», где уже сам напал на своего бывшего критика П. А. Каленова, возвращаясь к обоснованию принципа нравственного долга.

Единственным, кто отреагировал на повторный вызов Введенского, был Л. М. Лопатин. В статье «Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его “Вторичного вызова на спор о законе одушевления”»)» он воспроизвел основные положения своего выступления на заседании Московского психологического общества 12 декабря 1892 г. Поскольку Введенский не считал нужным принять критику или откорректировать свою позицию, то и Л. М. Лопатин ограничился прежними замечаниями. Предмет обсуждения, полагал Л. М. Лопатин, составляет «самый коренной и жгучий вопрос в философском миросозерцании текущего столетия» — «это вопрос о существовании духовной причинности в реальном мире»*. Рационалистические доктрины Р. Декарта, Б. Спинозы и Г. В. Лейбница послужили теоретической основой рассуждений Введенского и его психо-физического закона. «Автоматизм всякой живой деятельности — таков ясный и простой смысл “нового психо-физического закона”», — давал Л. М. Лопатин свое понимание результата исследования Введенского**. Но результат этот не удовлетворял московского философа. «Ведь из невозможности бесспорно доказать влияние сознания на действия людей и животных, — писал он, — следует только возможность *сомневаться* в этом влиянии, но как же, *только на этом основании*, без дальнейших оценок утверждать, что такого влияния совсем не существует, что это нужно признать непоколебимым законом положительной науки?»*** Удивляло Л. М. Лопатина и то, что для оправдания механицизма Введенский не ссылался на «закон *сохранения энергии*». Надо заметить, что к этому закону Введенский обращался в курсе лекций «Введение в философию», но в

* Лопатин Л. М. Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его «Вторичного вызова на спор о законе одушевления»)// Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19 (4). С. 61.

** Там же. С. 63.

*** Там же. С. 65.

работе «О пределах и признаках одушевления» этот аргумент действительно опущен. «Утомительно длинными» показались Л. М. Лопатину и доказательства Введенского, в которых его строгий ум заметил и логические ошибки: а posse ad esse non valet consequetion (от простой возможности нельзя заключать к действительности факта) и circulus in demonstraudo (доказательство нового вывода им же самим, через его заранее допущенное признание).

Не удержался Л. М. Лопатин и от того, чтобы предложить свое решение проблемы существования чужой душевной жизни. В своем рассуждении он неявно опирался на И. Г. Фихте и тем самым отчасти дублировал доказательство Введенского. Согласно Л. М. Лопатину, *«объясняя непосредственно наблюдаемую действительность, во многих случаях мы совершенно не можем обойтись без предположения интеллигенции, отличной от нашей, или, говоря просто, — не можем обойтись без мысли о чужом уме, от нас не зависящем»*.

В этом, как думаю, и заключается разгадка *логической* силы нашего убеждения в существовании чужой одушевленности. Мы не можем мыслить без противоречия свою жизнь, если не предположим чужое сознание или чужой разум, представляющие из себя что-то очень сходное с нашим собственным сознанием и разумом^{*}. Смысл или мысль имеет интересубъективную природу, это достояние многих сознаний. «Итак, — подводил московский профессор итог, — существуют ли объективно признаки чужого одушевления? Да, *они существуют*, но их следует искать не там, где их не нашел г. Введенский, — не в отдельных явлениях нашей телесной жизни, врозь взятых, и не в их физическом составе, — а в их порядке, в их связи, последовательности и смысле»^{**}.

Специально Л. М. Лопатину Введенский отвечать не стал. Лишь в примечании к своей книге «Психология без всякой метафизики» он отделался предложением, которое, пожалуй, было не столько ответом, сколько попыткой исказить позицию Лопатина. Вот что писал Введенский: «В общем же все доказательство Л. М. Лопатина исходит из той произвольной и явно метафизической предпосылки, с помощью которой строят

* Там же. С. 72.

** Там же. С. 79.

телеологический аргумент существования Бога, именно: буд-то бы целесообразное может существовать не иначе, как при том условии, чтобы оно было создано каким-либо творческим умом»*.

Из петербургских ученых в обсуждении поднятых Введенским вопросов в той или иной степени приняли участие Э. Л. Радлов, Н. О. Лосский, С. А. Алексеев-Аскольдов, И. И. Лапшин, А. С. Лаппо-Данилевский. Коснусь лишь комплиментарной в целом критики со стороны Э. Л. Радлова, поскольку она непосредственно примыкает к полемике 1892—1893 гг. Э. Л. Радлов дважды обращался к анализу концепции Введенского. Первый раз в 1893 г. в февральском номере «Вестника Европы» в статье «Неудачный метафизик». Затем после публикации Введенским «Вторичного вызова на спор» в заметке «Ответ проф. А. И. Введенскому», напечатанной в журнале «Вопросы философии и психологии». Кратко касаясь истории кафедры философии Петербургского университета, Э. Л. Радлов предполагал, что с приходом Введенского критицизм станет доминирующим философским направлением кафедры. Радлов критиковал целый ряд положений Введенского: скептицизм, «психо-физический закон», нравственный долг как основу признания чужой одушевленности. «Психо-физический закон», полагал он, не соответствует самому понятию закона, поскольку «в его (Введенского. — А. М.) “законе” нет никакой связи явлений, а выражается просто факт; во-вторых, закон выражает всегда положительную, реальную связь явлений, а не отсутствие какой-либо связи или какого-либо признака; отрицательных законов можно сочинять сколько угодно, и от этого наше познание нисколько не увеличится»**. О применяемом Введенском методе сомнения Э. Л. Радлов писал следующее: «Давно известно, что положение скептика — самое выгодное и завидное; ежели бы он вздумал отрицать объективное существование внешнего мира, материального и духовного, то его никто бы не в силах был опровергнуть. Г-н Введенский поднял частный вопрос, в то время как общий давно уже служит

* Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. С. 81, прим.

** Радлов Э. Л. Неудачный метафизик. О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики А. И. Введенского. СПб., 1892 // Вестник Европы. 1893. Кн. 2. С. 902.

предметом споров»*. В результате позиция скептика на самом деле оказывается позицией материалиста, объясняющего чужую душевную жизнь исходя из явлений мира механического. Несмотря на это, Э. Л. Радлов был готов согласиться с итогом рассуждений Введенского, приведших его к формулированию «психо-физического закона». Он соглашался, что не существует объективных признаков чужого одушевления, «ибо весь мир для нас есть не что иное, как наше представление»**. «...Однако, — продолжал он далее, — признание чужого одушевления вне нас вероятнее, чем отрицание его»***. Введенский счел такое замечание критика неосновательным, и Э. Л. Радлов вынужден был подробнее разъяснить свою позицию. «Говоря о большей вероятности чужого одушевления, я имею в виду возможность следующего рассуждения: мое существование для меня несомненно; весь остальной мир, будь он материален или духовен, познается мною, т. е. моим сознанием, (следовательно, не только духовный, но и материальный мир не имеет первоначально объективных признаков). Вне себя я, однако, признаю нечто объективное, хотя, может быть, для такого признания и не имею логического основания. В этом объективном мире я различаю духовное и материальное; но в пользу признания первого, духовно-объективного мира вне меня, я имею одной аналогией, одним шансом больше, ибо непосредственно убежден в существовании своего я, которое называю духовным, и этот признак духовности распространяю и на внешний мир»****. Аргументация Э. Л. Радлова в данном случае сближается с точкой зрения самого Введенского, писавшего, что наше представление о чужом сознании опирается на аналогию с нашим «я».

Более строгой и жесткой критике Э. Л. Радлов подверг концепцию нравственного чувства, считая ее не пригодной для оправдания чужой душевной жизни. Столь же не пригодным для построения трансцендентной метафизики, на его взгляд, оказывается и кантовский метод. Последовательно проводя прин-

* Там же.

** Радлов Э. Л. Ответ проф. Введенскому // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19 (4). С. 105.

*** Там же.

**** Там же. С. 106.

ципы трансцендентальной философии, полагал Радлов, нельзя искать опору теоретического разума в практическом. Исходя из трансцендентальной сферы, из области самоочевидных данностей сознания невозможно постулировать моральные отношения, а значит, и создать аксиоматическую базу этической теории. Нравственное чувство не принадлежит к очевидным данностям сознания. Сомнительным представлялся Э. Л. Радлову и переход от метафизического чувства к нравственному долгу. Он писал, что «нравственное чувство развивается гораздо позднее, чем метафизическое»*. С другой стороны, «фактически неверно, что обязательность нравственных законов никто не отвергал»**. История философии знает имена софистов, М. Штирнера, Ф. Ницше, критиковавших традиционную мораль. Не до конца ясна у Введенского и роль метафизического чувства, на смену которому он вскоре приводит чувство нравственное. Неопределенность метафизического чувства только затрудняет понимание всего хода рассуждения. «Таким образом, — заключал Э. Л. Радлов, — доказательство автора не безусловное, а гипотетическое; оно удовлетворит лишь тех, кто принимает обязательность нравственного долга. Но отвергать обязательность нравственного долга могут только душевнобольные, как думает г. Введенский, хотя это мнение он доказать не может. Все это кажется ему ясным и простым, а в действительности вызывает недоумения»***. В то же время Введенский «превращает нравственность в логику, между тем как сам это запретил»****. Универсальной нравственности не существует и вывести ее аксиомы невозможно, по крайней мере пока такие аксиомы не известны. А без них говорить об этике как науке не следует.

Итоговая оценка, даваемая Э. Л. Радловым, состояла в том, что подход Введенского на деле оказывался разновидностью мистицизма, т. е. попыткой обосновать разум чем-то сверхразумным. «Очевидно, — отмечал критик, — что нравственное чувство он превращает в логическую аксиому, из которой выводит необходимые следствия. Или же “неэмпирический

* Радлов Э. Л. Неудачный метафизик. С. 908.

** Там же. С. 909.

*** Там же. С. 910.

**** Там же.

орган сознания” не придерживается логических правил, а есть нечто превыше разума стоящее, — тогда зачем же это называть познанием? Тогда это мистицизм в дурном значении этого слова»*.

Вне полемики о вопросе чужой душевной жизни оказалась книга младшего коллеги Введенского С. А. Алексеева-Аскольдова «Основные понятия онтологии и гносеологии» (СПб., 1900). Введенский посчитал, что в своих положениях С. А. Алексеев-Аскольдов соглашается с ним, а потому здесь нет предмета для спора. Отдельное историко-философское исследование по вопросу о существовании чужой душевной жизни предпринял прямой ученик и наследник Введенского И. И. Лапшин, опубликовавший в 1910 г. книгу «Проблема чужого “я” в новейшей философии». Специально рассматривался вопрос о чужой одушевленности и в курсе А. С. Лаппо-Данилевского «Методология истории» (СПб., 1910–1913).

Сложнее обстояло дело с другим коллегой Введенского по кафедре философии, амбициозным и полемичным Н. О. Лосским. Их отношения складывались непросто. Н. О. Лосский неоднократно и по различным поводам критиковал Введенского. «У А. И. Введенского, — писал Александр Иванович о себе, — нет большего “врага”, чем Н. О. Лосский: в последнее время он жестко нападает на все, что напечатает А. И. Введенский. Это и понятно: А. И. Введенский поставил задачей своей жизни довести Россию до ясного понимания, что и материализм, и спиритуализм и любая другая метафизика навсегда принуждены оставаться верой без всякой надежды превратиться когда-либо в знание. Н. О. Лосский же, наоборот, поставил целью жизни уверить людей, что метафизическое знание уже существует на деле, именно — в виде тех метафизических убеждений, которые он исповедует»**. Н. О. Лосский, полагал Введенский, признает возможность непосредственного усмотрения чужих душевных явлений. Введенский же неоднократно пытался показать, что ни усмотрение, ни доказательство чужого одушевления невозможно. Для него такое усмотрение равнозначно чуду***.

Спустя десять лет после полемики, в 1902 г., Введенский, как он посчитал, нашел подтверждение своим взглядам в тру-

* Там же.

** Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. С. 81–82.

*** Там же. С. 82.

дах современных физиологов, в частности у И. П. Павлова. По мнению Введенского, в своих исследованиях они объясняли физиологические процессы чисто материальными причинами. «И в лаборатории И. П. Павлова, — констатировал Введенский, — с той поры производятся им и его учениками исследования, отправным пунктом которых служит рассмотрение каждого явления, наблюдаемого у животных, как вполне объяснимого и без предположения их одушевленности»*. Впрочем, сейчас «психо-физический закон» Введенского едва ли способен заинтересовать кого-либо, кроме историков философии; для представителей естественных наук он оказался слишком спекулятивным.

Неудовлетворенный ходом обсуждения, Введенский несколько раз возвращался к аргументации, примененной в полемике, пытаясь подтвердить безупречность своих доказательств и научную силу своего закона. Последней работой, в которой Введенский касался проблемы чужого одушевления, была выросшая из лекций по психологии книга «Психология без всякой метафизики» (1-е изд. 1914, 2-е изд. 1917). Здесь Введенский уже расширил область применения своего закона, полагая, что он нужен для «нового освещения вопроса о прирожденных мыслях».

История русской философии знает немало дискуссий, проходивших в философской среде. Спор о существовании чужой душевной жизни, спровоцированный Введенским, — лишь одна из них. Некоторые из дискуссий составили эпоху в истории русской философии и оказали влияние на русское образованное общество, а в чем-то и на ход русской истории. Таковы, например, полемика иосифлян и нестяжателей на рубеже XV—XVI вв., славянофилов с западниками в 40—50-е гг. XIX в., спор о русской интеллигенции и революции, возбужденный в начале XX в. сборником «Вехи». Подобные дискуссии способствовали формированию общественного самосознания в России, хотя, возможно, и не всегда давали исчерпывающие ответы на философские вопросы. Итоги полемики вокруг брошюры Введенского «О пределах и признаках одушевления» оказались более скромными. Существенных последствий ни для русского общества, ни для философии и психологии она не имела. Введенский, правда, записывал себе в союзники И. П. Павлова, полагая, что

* Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. С. 81.

в его исследованиях реализуется предложенная им установка изучать психические процессы в отрыве от душевных явлений. Однако подобный подход был провозглашен еще Р. Декартом и задолго до Введенского закрепился в науке Нового времени. Скромность итогов в случае с Введенским — скорее показатель общей малопродуктивности профессиональной философии.

Отказ от метафизики в исследовании душевных процессов, отстаиваемый Введенским, или, другими словами, опора на опыт, на самом деле означали лишь отказ от трансцендентной метафизики. Для этой цели Введенский обрушил на понятие души весь свой репрессивный скептицизм. Вместо трансцендентной метафизики Введенский вводил метафизику критическую, обращаясь сначала к метафизическому чувству, а затем и нравственному долгу как к таким допредикативным очевидностям, из которых может быть выведена не только чужая душевная жизнь, но и целая система практической философии.

Тем не менее построения Введенского в целом вписываются в ряд поисков, как предшествующих, так и последующих, характерных для русской философии. Здесь можно упомянуть русский онтологизм, стремящийся преодолеть ограниченность трансцендентализма и показать возможность выхода в трансцендентную сферу силами самого сознания. Упреки Введенского в мистицизме как раз и связаны с поиском таких возможностей сознания. Говоря о продолжении той линии философствования, к которой можно отнести и Введенского, следует упомянуть философию поступка и участного мышления М. М. Бахтина. Общим здесь является не столько ориентация на немецкий критицизм или неокантианство, сколько стремление М. М. Бахтина представить моральную философию как *первую философию*. Введенский в решении вопроса о существовании чужой душевной жизни в большей степени склонялся к тому ходу мысли, который был предложен И. Г. Фихте.

Данная статья представляет собой существенно сокращенный вариант публикации: А. В. Малинов «Психо-физический закон» А. И. Введенского и его критики // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: к 150-летию со дня рождения: [материалы международной научной конференции «Философия как наука и учебная дисциплина», 16–18 ноября 2006 г.]. СПб., 2006.

В. А. Бажанов, Н. Г. Баранец

**О способах философской
аргументации на рубеже XIX—XX вв.
(полемика А. И. Введенского
с С. Н. Трубецким)**

Аргументация, будучи всеобщим мыслительным феноменом, структурно одинакова во всех предметных областях, но тем не менее специфический оттенок, связанный с областью, в которой она разворачивается, имплицитно присутствует в виде подтекста. Есть определенная специфичность аргументации и в философии.

Тема специфичности философской аргументации неоднократно обсуждалась в истории философии, но единого, устроившего всех эталона аргументации не было предложено. Есть несколько причин различий в понимании приемлемости философской аргументации в разных философских школах. С одной стороны, есть содержательная причина — словарный состав по существу совпадает, а содержательное наполнение понятий, их семантика различны, поэтому в рамках одной школы можно добиться однозначного применения понятий, эксплицировав их содержание, но преодолеть смысловую полифонию среди философских школ вряд ли возможно. Данное обстоятельство приводит к необходимости различать внутрифилософскую аргументацию — аргументацию между философами одной

школы и межфилософскую аргументацию — между философами разных школ. С другой стороны, различие философской аргументации формально-структурное, связано с синтаксисом философского языка (правилами оперирования философскими понятиями), который зависит от концептуальной позиции философа, либо признающего наличие специфических философских методов, либо отрицающего их и полагающего, что в философии можно использовать только общенаучные методы (в том числе — и логические).

Философская аргументационная структура включает философское доказательство и систему способов убеждения. В логико-гносеологическом аспекте оценивается качество доказательства, т. е. истинность тезиса и оснований, и характеризуется связь между ними. Суждения, выступающие в качестве тезиса и аргументов, могут оцениваться как истинные или ложные, имеющие смысл или бессмысленные (что зависит от конкретной философской позиции и приемлемых для нее представлений и способов рассуждения). Аргументационную конструкцию можно считать корректной, если аргументы, поддерживающие тезис, являются достаточными основаниями для того, чтобы его принять, убедиться в его истинности. В прагматическом аспекте оценивается качество аргументов, насколько они убедительны и достаточны для реципиента, и аргументационная конструкция в целом.

Способы аргументации в философских рассуждениях дифференцируются, выделяется обоснование (когда приводятся убедительные, достаточные аргументы в поддержку тезиса, в силу которых он принимается — чаще всего в рамках внутрифилософской аргументации школы) и рационализация (выбирается лучшая из альтернатив и показывается, на основании чего необходимо принять данный тезис, — действует как межфилософская аргументация).

Целесообразно развести понятие о «строгом» доказательстве, используемом в философской системе, и о философском доказательстве, которое есть только логическое обоснование.

Строгое доказательство является совокупностью следствий из заведомо истинных посылок, каждая из которых или положение, близкое по своему смыслу к аксиоматическому, общезначимому, или получена из аксиом по не вызывающим возражений правилам вывода. В качестве аргументов используются истинные суждения, достаточные для поддержки данного тезиса.

Логическое обоснование или философское доказательство, по преимуществу составляющее философскую аргументацию, отличается тем, что посылки, углубляемые положения или философские постулаты, на которых базируется философская система (категории, законы, принципы), принимаются как достоверные, самоочевидные, достаточные без собственного доказательства. Их пригодность оценивается постфактум — по «эффективности их взаимоотношенного функционирования» в философской системе; по тому, насколько данная философская система выполняет эвристичные социокультурные и методологические функции философии; по связанности с другими видами знания за счет положений и идей, из них заимствованных. Но даже «строгое» доказательство не гарантирует того, что философская аргументация будет признана философским сообществом как достаточная и не подвергнется критике.

Выбор философом типа аргументации зависит от совокупности обстоятельств. Прежде всего, от принятых норм ведения философской дискуссии в той философской группе, к которой он относится, также от ориентирующего его креативность образа философии и от личностно-психологических особенностей. Наиболее интересным представляется анализ вопроса о влиянии принятых в философском сообществе норм на выбор философом способа философской аргументации.

Изучение полемики, публиковавшейся на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», а также отчетов заседаний Московского Психологического общества и Петербургского Философского общества, позволяет представить до сих пор мало изученную тему формирования в отечественном философском сообществе стандартов доказательности философской системы. Какие же способы убеждения и доказательности рассматривались как «легитимные» в профессиональной философской среде?

В журнале «Вопросы философии и психологии» (самом представительном академическом журнале того времени, предполагавшем реализацию принципов и норм университетского сообщества в начале 90-х гг. XIX в.) тон рецензий отличался резкостью и публицистичностью, что со временем смягчилось в устоявшихся принципах организации и стереотипно-дежурных оборотах. Именно в этих рецензиях несколько эмоционально, но от этого ярко и четко формулировались претензии к обоснованию философских систем, а в ответах уязвленных авторов звучала позиция на право выбирать собственный способ обо-

снования, не оглядываясь на критика. Например, Н. А. Иванцов, отвечая на рецензию профессора А. А. Козлова (в которой тот, имея принципиальное концептуальное несогласие с его трактовкой соотношения науки и философии, упрекал Н. А. Иванцова в неопределенности понятий и отсутствии цитат, из-за чего и проистекает, по мнению А. А. Козлова, его нелогичность), аргументировал свою позицию так: «...г. Козлов упрекает меня в том, что я, разбирая различные определения философии, не указываю на источники, т. е. на авторов источников, из которых я взял эти мнения. *Не делаю я это потому, что совершенно не нахожу нужным.* Для меня важно было то, как смотрели и смотрят на философию, а вовсе не кто смотрел на нее иначе. И уважаемый профессор знает, что если собрать все такие чужие мнения, даже кратко формулируя их, со всеми их индивидуальными особенностями, то можно наполнить ими по крайней мере две книжки нашего журнала»*.

Любопытные примеры представляет полемика между С. Н. Трубецким и А. И. Введенским по поводу работы последнего «О пределах и признаках одушевления. Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» (СПб., 1892). Оба принадлежали к университетской корпорации и цвету российской философии, но значительно, с их точки зрения, расходились концептуально (С. Н. Трубецкой — метафизик, А. И. Введенский — кантианец, отрицающий возможность метафизики как опытного знания). Это обостряло тон полемики и подталкивало к «недопустимым» приемам аргументации. Так, эпитеты, с помощью которых характеризуется идея противника, имеют скрыто негативный характер, подчеркивающий неполноценность его аргументации, методов и учения в целом. «В своей известной “Истории материализма” А. Ланге выразил мнение, что все те явления, которые мы обыкновенно принимаем за выражение человеческой воли, мысли... могут быть объяснены посредством одних материальных причин как чрезвычайно сложные автоматические рефлексy — без всякой помощи душевных явлений. *Как и все человеческие мнения, истинные и ложные, и это парадоксальное положение* Ланге имеет свою историю, последним звеном которой является в настоящее время исследование г. Введенского. В *простран-*

* Иванцов Н. А. Ответ проф. А. А. Козлову // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 6. С. 58.

ном схоластическом рассуждении он возводит парадокс остроумного неокантианца в новый психо-физиологический закон»*.

Или еще пример. С. Н. Трубецкой иронизирует по поводу ключевой для А. И. Введенского проблемы о недоказуемости, а только допустимости чужого сознания и одушевления: «Не имея никаких объективных признаков чужого сознания, мы могли бы, следовательно, вполне допустить, что все те животные и люди, которых мы считаем одушевленными, суть простые автоматы, лишённые всякого сознания... г. Введенский так и не признал бы своих ближних одушевленными — если бы не его “нравственное чувство”. Но последнее настолько в нем сильно, что все существо его возмущается против признания неразрешимости вопроса о чужом одушевлении: он переживает настоящую душевную драму, в нем “исчезает всякое стремление в жизни”, ибо он чувствует, “что последнее (т. е. стремление к жизни) обусловлено признанием одушевления помимо его”. Г. Введенский утверждает даже, что вся его “собственная жизнь насквозь обусловлена и проникнута этим убеждением” — вся его жизнь, все его существо, за исключением, как мы видим, ума и “эмпирических” чувств. Остается только допустить, что г. Введенский живет одним нравственным чувством, или же его ум и эмпирические чувства не совсем безучастны в восприятии “чужого одушевления”**».

Надо отметить, что А. И. Введенский поддерживает спор в том же тоне и также прибегает к серии аргументов, призванных вызвать определенный эмоционально-психологический настрой слушателей. Так, С. Н. Трубецкой критиковал убеждение А. И. Введенского, что, если бы люди не имели души, они были бы живыми автоматами, ничем, кроме жизни, от автоматических механизмов не отличающимися, следующим образом: «Часы сделаны часовым мастером. Но где же мы находим автоматические механизмы, которые не были кем-нибудь сделаны?» Это дало повод А. И. Введенскому, в свою очередь, отметить слабость выражения и воззвать к здравому смыслу: «Этим риторическим вопросом он указывает двойное различие между

* Трубецкой С. Н. К вопросу о признаках сознания (Александр Введенский «О пределах и признаках одушевления»). Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 16. С. 97.

** Там же. С. 98–99.

живыми и искусственными автоматами: вторые делаются всегда 1) кем-нибудь и 2) зачем-нибудь (т. е. для какой-нибудь цели), а первые — нет. И в то же время он высказывает им уверенность, что эти различия не уничтожаются, если он допустит, что во всей вселенной одушевлен он один. Но как раз наоборот: они тогда тотчас же уничтожаются. Все часы тогда окажутся сделанными ни зачем, ни для какой цели, ибо предположено уже, что все часовщики — бездушные автоматы, так что они не могут ставить для своей деятельности никаких целей. В этом отношении не останется тогда ровно никакой разницы между живыми и искусственными автоматами. Что же касается разницы в происхождении, то ее и без того уже нет, даже раньше допущения бездушности всех живых существ: ведь часовщик не с неба сваливается, а каждый из них имеет своих родителей»^{*}.

Аргументация подобного рода не всегда казалась достаточной и приемлемой для представителей университетской философии как наиболее институализированной части эпистемического философского сообщества, более осознающих требования, предъявляемые к философствованию, поэтому так называемая «научная ссылка» на авторитет им также не была чужда. Работы А. И. Введенского как представителя университетской философии, пытавшегося превратить ее в «научно переработанное мировоззрение», в этом плане весьма показательны. Известно, что его философская позиция определялась пересмыслением в весьма незначительной степени учения Канта, настолько незначительным, что его часто даже не относят к «неокантианцам», а именно к «кантианцам». В статье «Что такое философский критицизм?» он излагает основные положения, которых придерживается, прибегая к цитатам из Канта, оценивая их, в свою очередь, как «научные», вернее, дающие правильный научный ракурс рассмотрения (тем самым он прибегает к авторитетному в глазах общественности виду знания, задавая симпатию читателя к учению Канта посредством полезности критицизма для науки): «Сам Кант назвал свое философское направление критическим, противопоставляя его всем остальным... догматическим... критическая теория познания — целая наука, требующая немало времени для своего изучения. Основной вывод критицизма приводит к ряду других, говоря-

^{*} Введенский А. И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 130.

щих, как следует работать каждой науке и как следует строить научно переработанное мировоззрение. Укажем важнейшие из этих производных выводов. Прежде всего, например, естествознание, психология и т. п. беспрерывно переплетались с метафизикой, строя какие-нибудь трансцендентальные предположения и объясняя ими данные в опыте факты. Так, психология пыталась объяснить душевные явления различными предположениями о сущности души. *Критицизм же требует объяснять данные в опыте факты только законами природы*, например от психологии он требует, чтобы она изучала не душу, а одни лишь душевные явления (ощущения, мысли, чувства, хотения), подводя их и их связь с телесными явлениями под законы природы, управляющие всеми этими явлениями»*.

Особую группу философских аргументов составляет ссылка на интуицию и на здравый смысл или самоочевидность положения. Эти способы аргументации всегда присутствовали в практике философствования, и с ними связана проблема достоверности философского высказывания (положения, идеи, постулата). Механизм действия этого способа аргументации, как известно, таков: определенный тезис, полученный или в акте философской интуиции, или как результат обобщения повседневного опыта, преподносится как самоочевидная истина, не подлежащая сомнению и поэтому принимаемая как достоверная. Кант задал «критическое» умонастроение, определявшее философию в XIX — начале XX в. Кантовская идея о том, что знание всегда граничит с незнанием, стимулировала поиск этой границы и способствовала распространению убеждения, что знание предполагает активную работу мысли, но думать — это значит сомневаться. Поэтому пытаются разграничить область веры и знания, элиминировав из последнего слепое доверие, бездумную убежденность.

В конце XIX — начале XX в. философы только подступали к этой проблеме в принципе, руководствуясь кантовской интенцией, что масштабные мировоззренческие идеи не конститутивны, а регулятивны. Поэтому даже декларировавшие свою «критическую» ориентированность философы, такие как А. И. Введенский, не могли избежать логических противоречий и допускали аргументацию по самоочевидности положе-

* Введенский А. И. Что такое философский критицизм? // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 17.

ний. Но так как эта проблема, выглядевшая в своих ракурсах как проблема «веры и знания трансцендентного предмета», «непосредственно-очевидного» как «данного» и «имеющегося», непосредственное восприятие «транссубъективного мира», привлекала внимание — были сделаны попытки концептуализировать легитимность интуитивного знания и аргументации.

Даже такие тонкие критицисты, как А. И. Введенский, находясь под впечатлением авторитета Канта, не видели необходимости доказывать достоверность естественно-научного знания и принимали его как бесспорное, считая это проявлением здравого смысла. Они считали само собой разумеющимся, что Кант не стал доказывать его достоверность: «...отправным пунктом критицизма служит непоколебимое убеждение (принимаемое им даже без всякой проверки), что у нас есть бесспорное знание, перед которым должен умолкнуть всякий скептицизм: это математика и знание многих законов природы. Но вот это же самое убеждение, по словам критицизма, и требует, чтобы мы отказались даже от всяких надежд на метафизическое знание: метафизика возможна только в виде непроверяемой и недоказуемой веры, а не в виде знания»*.

Очевидно, что сомнение в логичности и последовательности концепции явно является чрезвычайно болезненной критикой, которую весьма старательно пытаются опровергнуть, что свидетельствует о значимости данного критерия оценки философской системы в сознании членов отечественного философского сообщества конца XIX — начала XX столетий. По-видимому, позиции и мотивы дискутирующих сторон можно считать своего рода квинтэссенцией позиции университетских философов рубежа веков с точки зрения их взглядов на выбор наиболее приемлемых и убедительных способов философской аргументации.

Данная статья представляет собой существенно переработанный вариант публикации: Бажанов В. А., Баранец Н. Г. Полемика о способах аргументации в философском доказательстве // Вече. Выпуск 18. СПб., 2007.

* Там же. С.17.

В. С. Попова

Логическая дискуссия А. И. Введенского и Н. О. Лосского

Логика представляла собой неотъемлемую часть университетской философии Санкт-Петербурга конца XIX — начала XX в. Многочисленные источники свидетельствуют о том, что дискуссия стала одной из форм существования университетской логики. Профессиональная деятельность философов складывалась прежде всего на университетской кафедре, это предполагало некую преемственность взглядов. Если же возникали разногласия, то совместная работа на кафедре определяла возможность подробного их обсуждения. На одной кафедре вызревали различные логические идеи, которые находились в ситуации перманентного столкновения. Их авторы (например, А. И. Введенский, Н. О. Лосский, С. И. Поварнин, И. И. Лапшин) проводили детальную критику позиций друг друга. Нахождение под постоянным вниманием сведущего критика должно было бы все более оттачивать учение и избавлять интерпретацию логики от возможных противоречий и недочетов, поскольку коллега-оппонент постоянно имел возможность указать на них. Какие проблемы затрагивали такого рода дискуссии, будет рассмотрено далее на примере столкновения мнений по логическим вопросам между А. И. Введенским и Н. О. Лосским.

Прежде чем перейти к рассмотрению самой дискуссии, приведу несколько общих замечаний, указывающих на значимость логики в академической среде той поры: логика в Санкт-Петербургском университете, кроме всего прочего, представляла как средство для грамотного изложения и оппонирования по разнообразным, часто не связанным с логикой вопросам; поскольку многие из сотрудников университетской кафедры философии преподавали логику (не только в университете), владение логической культурой и знание проблематики предмета предполагалось как атрибутивное свойство участников дискуссий. При этом логическая терминология в философском сообществе зачастую не отличалась единообразием (несмотря на то что в целом господствовал курс традиционной логики), возможно, в силу некоего «оригинальничания» и стремления развить новые подходы в рамках традиционного учения логики. Можно отметить своеобразный «иммунитет» к математической логике среди подавляющего большинства исследователей и преподавателей логики.

Обратимся к профессору А. И. Введенскому как логике. П. С. Попов в статье, посвященной учению Л. В. Рутковского об умозаклчениях и их классификации, пишет: «...А. И. Введенский... будучи выдающимся лектором, сделался монополистом в Петербурге в деле преподавания логики. Несомненно, что и Рутковский оказался жертвой идеологического натиска Введенского. Этим только и можно объяснить, что, закончив свою главную работу «Основные типы умозаклчений», Рутковский не рискнул выступить с ней в Петербургском университете, а защищал ее в качестве диссертации в Казанском университете, где и получил звание магистра»*. Действительно, А. И. Введенский обладал достаточно сильной позицией и проявил себя как решительный и принципиальный оппонент при противостоянии научных взглядов. Об этом свидетельствует, например, то, как он существенно усложнил магистерский диспут Н. О. Лосского, описываемый им в «Воспоминаниях», а также сюжет с защитой А. П. Нечаева, в котором Введенский также отличился жесткостью оценок**. Введенский, конечно, мог вы-

* Попов П. С. Учение Л. В. Рутковского об умозаклчениях и их классификации // Очерки по истории логики в России. М., 1962. С. 171–172.

** Об этом см. подробнее статью данного тома: Ермичев А. А. О том, как поссорились два ученых мужа. Очерк истории нравов университетской профессуры в России XX века.

разить критические замечания и в адрес работы Рутковского, поскольку сам не сосредоточивался на решении частных задач логики. А вопрос классификации умозаключений Введенский позже назовет «чистейшим научным спортом и более ничем»*, делая тем самым выпад в адрес работы, проводимой Каринским и Рутковским. Но все же суждения о давлении А. И. Введенского не вполне основательны, по крайней мере в случае с Рутковским: последний придерживался позиции Владиславлева, чей авторитет как учителя и наставника был достаточно силен для того, чтобы защитить своего последователя («Основные типы умозаключений» Рутковского были опубликованы в период ректорства Владиславлева в 1888 г.). Причины «бегства» Рутковского следует искать в других обстоятельствах.

Вообще в критичности и требовательности А. И. Введенского как ученого и учителя можно усмотреть больше положительных следствий для развития философского знания в России, нежели досадных этому препятствий. Собственно, те коллеги, с которыми Введенский состоял в дискуссиях (Лосский, Нечаев, Радлов, С. Н. Трубецкой, Поварнин, Продан и др.), вполне успешно реализовали свои научные способности, а споры со столь пристальным критиком только закаляли их и повышали качество обсуждений на страницах периодических изданий и в Философском обществе, возглавляемом Александром Ивановичем. Тем более что высокие требования Введенский предъявлял не только к другим, но и в первую очередь к себе самому и собственным изысканиям. Можно констатировать значимость вклада Введенского в становления логики как науки и преподаваемой дисциплины в первой четверти XX в. в стенах Санкт-Петербургского университета и за его пределами: везде, куда распространялась строгая, не терпящая профанаций деятельность профессора. Он читал все обязательные для студентов общие курсы: логику, психологию, историю древней и новой философии, введение в философию. По свидетельству Н. О. Лосского, «специальные курсы он читал редко, поскольку у него не было времени вырабатывать их»**. Постоянная занятость и нехватка времени не позволили А. И. Введенскому

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. 2-е изд. СПб., 1912. С. 227–228.

** Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 140.

написать докторскую диссертацию, и он до конца жизни имел степень магистра философии. При этом он способствовал философскому становлению своих учеников, не только являясь их авторитетным учителем, но и глубоким критиком. Показательно в этом контексте идейное противостояние А. И. Введенского с его ярким, высоко ценимым учеником, коллегой, но при этом отнюдь не последователем — Н. О. Лосским.

Выделю собственно логическую часть их спора, т. е. некоторые логические проблемы, рассмотрение которых было дискуссионным для этих философов. Сложность заключается в том, что вопросы логики очень часто переплетены с гносеологической, психологической проблематикой, что сопровождается пространными отступлениями полемистов от сути логического дела. Кроме этого, в дискуссию вовлекались и другие философы (петербургские коллеги — С. И. Поварнин, И. И. Лапшин, иногородние оппоненты, например И. С. Продан), придавая ей охват, выходящий за рамки частных логических обсуждений.

Так, если кратко оценить расстановку сил в логической дискуссии, С. И. Поварнин был идейно ближе к А. И. Введенскому. Это сближение выразилось главным образом в том, что в зону критики А. И. Введенского и С. И. Поварнина попала позиция Н. О. Лосского в связи с развиваемой им концепцией интуитивизма, которой он подчинял логику. С. И. Поварнин изложил свою критику в работах «Об интуитивизме Н. О. Лосского» (1911) (в основу этой статьи лег доклад, прочитанный в Философском обществе в октябре 1910 г.) и «Разбор “ответа” Н. О. Лосского на мою критику интуитивизма» (1912). Испытывая обширную критику коллег, интуитивизм Н. О. Лосского нашел сочувствие у И. И. Лапшина. При этом И. И. Лапшин вел спор с С. И. Поварниным о сущности логики. В частности, Лапшин критиковал трактовку суждений, предложенную Поварниным. Это выразилось в опубликовании критических рецензий на работы С. И. Поварнина: в 1916 г. на работу «Логика. Общее учение о доказательстве» (работа С. И. Поварнина «Логика отношений» представляет собой ответ на критику Лапшина) и в 1917 г. — на «Логика отношений» и на статью «Логика отношений и силлогизм». Хотя нельзя говорить об особенном интересе к логике у И. И. Лапшина, в перечисленных критических статьях он демонстрирует глубокую компетентность в современных ему достижениях логики, в том числе и математической.

Отдельно следует упомянуть столкновение профессора А. И. Введенского с И. С. Проданом, приват-доцентом Харьковского университета, поскольку со стороны последнего оно имело действительно ожесточенный характер. В 1911 г. Продан публикует достаточно обширную работу (более 220 страниц) — «Новая логика. Критическое исследование новых и старых заблуждений и ошибок»*. Работа эта была всецело посвящена критике логико-философских взглядов А. И. Введенского и разбору его «логических ошибок». Так, в «Логике для гимназий» Введенского он обнаружил «...не меньше 209 ошибок и противоречий»**. Но наиболее существенным обвинением было указание на прямое заимствование, т. е. обвинение не больше и не меньше как в плагиате, который допустил Введенский, повторив якобы многие части своей «Логики, как части...», исходя из учебной книги Продана, вышедшей первой в том же 1909 г. Обвинение по сути безосновательное***. В письме Э. Л. Радлову Введенский приводит такое предположение о его источнике: «Их (совпадений. — В. П.) причину понимаю: эта книга (“Логика, как часть...” — В. П.) под заглавием просто “Логика” и без сдачи в магазины трижды выходила еще до 1909 года... Кроме того, были еще ее литографированные издания. Продан оттуда кое-что взял, но хочет воспользоваться тем, что все это не было на книжном рынке...»**** Стиль критики Продана бескомпромиссный и наступательный, совсем не характерный для дискуссий Санкт-Петербургского университетского сообщества. Для сравнения можно сказать, что Н. О. Лосский опубликовал критическую работу «Логика профессора Введенского» (1912). Работа острая, но наряду с этим взвешенная и уважительная.

Но вернусь к дискуссии Введенского и Лосского.

Н. О. Лосский в текстах первых лекций по логике за 1903/1904 учебный год обращает внимание студентов на следующее: «...логику можно изучать, обходя спорные пункты этой

* Продан И. С. Новая логика. Критическое исследование новых и старых заблуждений и ошибок. Харьков, 1911.

** Там же. С. 200.

*** См. об этом подробнее: Попова В. С., Пушкарский А. Г. Два критика логики профессора А. И. Введенского // Рацио.ру. Электронный научный журнал. 2011. № 6. <http://www.kantiana.ru/ratio/issues/2720/>

**** РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 30–31.

еще не достаточно разработанной науки, т. к. в логике существует такая область, на которой не отражается эта разность мнений»*. При чтении курса он также намеревался игнорировать по возможности «спорные области логики, зависящие от исследования сущности познавательной деятельности»**. Однако в полной мере придерживаться этой установки автору оригинальной философской концепции не удалось. В «Логике» (1922), являвшейся вариантом учебной книги по дисциплине, содержатся критические отступления в адрес учителя. Н. О. Лосский активно транслировал в студенческой среде положения своей интуитивистической логики, позиционируемой им в качестве альтернативного варианта логического учения, сталкивающегося с кантианскими воззрениями на предмет. В свою очередь «Логика, как часть теории познания» Введенского, программы по логике, отражающие ее содержание, имеют части, посвященные критике логических изысканий Владислава и Лосского. Видимо, Введенский считал, что студенты должны быть знакомы с современной им дискуссионной ситуацией в логике.

Расхождения в философских взглядах Н. О. Лосского и А. И. Введенского обозначились еще в студенческие годы Николая Онуфриевича. В качестве выпускного зачетного сочинения Н. О. Лосский хотел представить «рассуждение, в котором ставил целью доказать, что множественности причин не бывает и связь действия с причиною однозначна»***. А. И. Введенский настоял на выборе историко-философской темы исходя из педагогических соображений, но также, вероятно, не считая такую позицию достаточно обоснованной и серьезной для выпускного исследования. Как можно судить из последующих трудов Лосского, эту идею он не оставил и базировал на убежденности в однозначности связи причины и действия достаточно веские для концепции интуитивизма рассуждения. Итак, первое направление философских расхождений, ставшее источником дискуссий между учителем и учеником — *взгляды на природу причин-*

* Лосский Н. О. Лекции по логике, читанные на 1 курсе женского Пед. ин-та в 1903–1904 гг. СПб., 1904. Рукопись, хранящаяся в фондах РНБ им. Салтыкова-Щедрина. С. 11.

** Там же.

*** Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 107.

ности. В дальнейшем различие философских позиций по этому вопросу повлияло на трактовку вопросов логических, в частности — на видение ими сущности условно-категорических умозаключений и условной связи как таковой.

Рассмотрим этот пункт столкновения мнений подробнее. Традиционно считающиеся правильными виды условно-категорических умозаключений — *modus ponendo ponens* и *modus tollendo tollens* — используются, например, для доказательства или опровержения научных гипотез. Н. О. Лосский предложил альтернативный подход к теории условно-категорических умозаключений. Его особенности наиболее подробно философ изложил в «Логике» 1922 г., хотя основные идеи присутствуют уже в «Обосновании интуитивизма». Н. О. Лосский приводит разновидности условно-категорических умозаключений, описывая их в естественном языке, приводя примеры, иллюстрирующие правильность и неправильность умозаключений. Умозаключения *от согласия с основанием к согласию со следствием* (*modus ponens*) Лосский именует прогрессивным положительным модусом, а умозаключения *от отрицания следствия к отрицанию основания* (*modus tollens*) — регрессивным отрицательным модусом. Соответственно для умозаключения *от согласия со следствием к согласию с основанием* (3) он вводит название регрессивный положительный модус, а для оставшегося умозаключения *от отрицания основания к отрицанию следствия* (4) — прогрессивный отрицательный модус. Понятия «прогрессивности» и «регрессивности» скрывают за собой обозначение характера связи между субъектом и предикатом суждения. Так, связь в прогрессивном направлении — это связь от субъекта к предикату, от основания к следствию; в регрессивном — связь от предиката к субъекту, от следствия к основанию*. «Прогрессивность» и «регрессивность» описывает, с чем мы соглашаемся или что мы отрицаем в умозаключении: основание или следствие условного суждения и к чему приходим в заключение.

Лосский обращает внимание на неравноценность связи в прогрессивном и регрессивном направлении, становящейся решающей в классической теории условно-категорических

* Примечательно, что Лосский отождествляет логическую связь субъекта и предиката в суждении с условной связью основания и следствия. См.: Лосский Н. О. Логика. Часть первая. Пг., 1922. С. 180.

умозаключений: «...связь основания и следствия однозначна в прогрессивном направлении и многозначна в регрессивном направлении; иными словами, основание приводит к одной определенной системе следствий и не может в разных случаях давать разные следствия, что же касается следствия — *одно и то же следствие* может быть получено *из разных оснований*»*. В силу этих причин в классической логике правильными признаются только умозаключения от утверждения основания к утверждению следствия и от отрицания следствия к отрицанию основания. В противовес сложившимся в логике представлениям Н. О. Лосский замечает, что в процессе научных исследований некоторые гипотезы превращаются в обоснованные теории. По его мнению, этот процесс осуществим благодаря тому, что ученый по некоторому следствию может судить о возможной его причине, т. е. пользоваться неправильными видами условно-категорических умозаключений. Получается, что без такого рода умозаключений становится невозможным в некоторых случаях прогресс научного знания. Лосский исходит в первую очередь из практического обоснования эвристической необходимости таких умозаключений для развития наук (особенно наук о безвозвратном прошлом, в которых только лишь и можно судить по следствиям о событиях минувших лет). «Наука в такой же мере нуждается в умозаключениях от присутствия следствия, как и в умозаключениях от присутствия основания»**, — пишет он в «Обосновании интуитивизма», сохраняя эту идею и в «Логике». Более того, он подчеркивает, что «...наука в своих исходных пунктах опирается бесконечно чаще на умозаключения от присутствия следствия, чем на умозаключения от присутствия основания. О практической жизни нечего и говорить: она шагу ступить не может без умозаключений от присутствия следствия»***.

Но помимо этого практического аргумента в пользу правильности всех четырех видов условно-категорических умозаключений Лосский считает необходимым «подкопаться под принцип», исключая столь нужные умозаключения из теорети-

* Там же. С. 181.

** Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 287.

*** Там же. С. 288.

ческого логического обихода, — под принцип *множественности причин*.

Негодность двух указанных выше видов условно-категорических умозаключений связывается с «многозначностью в прогрессивном направлении», т. е. — с «обилием оснований для одного и того же следствия», что обозначается Лосским как *множественность оснований*. Учение о множественности оснований Лосский считает ошибочным: «...я не допускаю множественности оснований и полагаю, что всякое *следствие* во всех случаях имеет *одно и то же основание...*»* *Такая трактовка объясняется тем, как Лосский рассматривает субъектно-предикатную структуру суждений: «...в условном суждении (как и в категорическом) первая часть его не есть основание, взятое в чистом виде: она состоит из предмета суждения, который, правда, содержит в себе основание для предиката-следствия, но, сверх того, заключает еще в себе, обыкновенно, бесчисленное множество свойств, не имеющих значения для предиката. Поэтому попытка произвести вывод регрессивно от наличности следствия есть умозаключение не от следствия к основанию, а от следствия к предмету, содержащему в себе сверх основания элементы, безразличные для следствия»**.* Очевидно, что основание условного суждения Лосский рассматривает как некое сложное явление, которое зачастую недостаточно исследовано для того, чтобы некоторый компонент его был признан непосредственной причиной. Подлинная же причина у некоторого следствия всегда одна. Именно из-за этой неясности возникает ошибочность умозаключений от следствия к причине.

Н. О. Лосский выражает уверенность в том, что его позиция не вводит изменений в учение о видах условно-категорических умозаключений. На самом деле он, конечно же, принимает совершенно не традиционное для изложения логики решение относительно сложившейся их трактовки.

А. И. Введенский подвергает такую позицию критике, но наряду с этим показывает, что идея не нова (полагая, что она была воспринята Н. О. Лосским из «Логики» М. И. Владиславлева). То же самое в таком случае произошло и с Л. В. Рутковским: он тоже признает неправильные виды условно-категорических

* Лосский Н. О. Логика. Часть вторая. Пг., 1922. С. 75.

** Там же.

умозаключений при условии единственности причины для следствия и с использованием модальности «возможно»*. Но мнение Лосского по вопросу об условно-категорических умозаключениях вовсе не выглядит продиктованным чьим-либо влиянием, поскольку оно вполне объяснимо, если принять во внимание особенности его философии интуитивизма.

В «Логике, как части теории познания» А. И. Введенский выражает уверенность в том, что, «кроме двух указанных (*modus ponens* и *modus tollens*. — В. П.), не может быть никаких других правильных модусов простого условно-категорического силлогизма»**. Правда, он признает одну исключительную возможность, при которой согласие со следствием принуждает соглашаться с основанием или от ложности основания заключать к ложности следствия, а именно — «в тех случаях, когда основание условной посылки служит *единственным* условием, при котором только и может оказаться истинным следствие, указанное в этой посылке»***. «От согласия со следствием, конечно, можно заключать к необходимости соглашаться с основанием, ровно как и от отрицания основания можно заключать к необходимости отрицать следствие, только не с помощью простого условно-категорического силлогизма, а более сложными путями»****. По сути дела, такие более сложные пути на основе условно-категорического умозаключения и предлагает Н. О. Лосский, ведь отыскать в себе те самые интуитивные способности, которые не позволят ошибиться, примыслить что-либо, умозаключая гипотетически от следствия к основанию, не получалось многочисленным его критикам во главе с А. И. Введенским. Кантианец утверждает, что «М. И. Владиславлев и Н. О. Лосский обязаны подтвердить свое мнение об условных силлогизмах фактами, т. е. посредством подходящих правильных примеров показать нам на деле существование проповедуемых модусов условного силлогизма. Но и М. И. Владиславлеву такое фактическое подтверждение своих слов не удастся, а Н. О. Лосский почему-то даже не заботится

* См.: Рутковский Л. В. Основные типы умозаключений. Исследование Л. В. Рутковского. СПб., 1888. С. 41–42.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. Пг., 1917. С. 188.

*** Там же. С. 189.

**** Там же.

о нем. И конечно, никому никогда не удастся...»^{*} Этот выпад, вероятно, не представляется для Лосского опасным, тем более что практические примеры умозаключений он все же приводит. Гораздо важнее, что его нововведения в учение об условно-категорических умозаключениях подкрепляются интуитивистскими объяснениями и являются необходимыми, как признает сам Лосский, для последовательности концепции в целом. Ведь для того чтобы ввести условия применимости неправильных дедуктивных умозаключений, Лосский, по сути, постулирует равноценность основания и следствия (дабы были возможны выводы в регрессивном направлении). Для Введенского абсолютно не очевиден этот факт, более того, он настаивает, что эта идея о четырех правильных условно-категорических умозаключениях проникла в интуитивизм Лосского насильственно.

Второе идейное расхождение учителя с учеником обнаружилось на защите магистерской диссертации Н. О. Лосского. Введенский знал о том, что его ученик придерживался лейбнизианских позиций. В таком случае базовые суждения его системы должны быть тавтологиями^{**}. Потому вполне понятен вопрос А. И. Введенского об аналитичности главного тезиса (как и других основополагающих суждений) работы Лосского. Если главный тезис работы есть суждение аналитическое, то исследование Лосского представляет собой «набор пустых тавтологий». Ценность же диссертации определяется новизной. Выйти из этой ситуации Лосский мог, показав, что его главный тезис является суждением синтетическим (что он и предпринял), а это означало признать его суждением факта. Решить это затруднение Лосский мог в том случае, если он особенным образом характеризовал аналитические и синтетические суждения. В ходе защиты, судя по «Воспоминаниям» Лосского, учитель удовлетворился его доказательством синтетичности главного тезиса работы и не стал далее развивать дискуссию, что, однако, принципиально не снимало различий в их трактовке *аналитических и синтетических суждений*.

^{*} Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 193.

^{**} Если взглянуть на субъект-предикатную структуру суждений с лейбнизианских позиций, всякое первичное для теории суждение предстает как аналитическое, это суждение разума, которое может быть представлено как тождество.

А. И. Введенский смотрит на аналитические и синтетические суждения с точки зрения их познавательного значения в соответствии с позицией Канта, на которую он ссылается в «Логике...» (он дополняет кантовское учение об аналитических и синтетических утвердительных категорических суждениях рассмотрением отрицательных категорических аналитических и синтетических суждений, условных и разделительных аналитических и синтетических суждений). Аналитические суждения имеют разъясняющий характер или же являются тавтологиями, только синтетические суждения расширяют знание. С точки зрения Введенского, чтобы удостовериться в истинности аналитических суждений, «достаточно понять их подлежащее и сказуемое, т. е. рассмотреть определения того и другого»*, для проверки истинности синтетических суждений этой процедуры не достаточно. «Что же касается синтетических суждений самих по себе, то в них нет никакой логической необходимости ибо каждое из них можно отрицать без всякого противоречия с содержанием понятий, образующих данное суждение»**. Лосский соглашается с тем, что методы обоснования синтетических суждений «менее прозрачны для мысли», чем абсолютная достоверность суждений аналитических («для оправдания которых достаточно ссылки на закон тождества или закон противоречия»***). Однако в противовес Введенскому он утверждает, что в синтетических суждениях есть логическая необходимость, так как связь субъекта и предиката в суждении всегда есть связь основания и следствия, которая, в свою очередь, необходима («связь основания и следствия имеет необходимый характер»****, — неоднократно в своих работах фиксирует Лосский). В учении Н. О. Лосского логические связи являются выражением онтологических связей, потому могут быть охарактеризованы аналогично последним. Онтологические же связи «имеют синтетический характер, т. е. характер перехода от одних звеньев бытия к другим, новым в сравнении с первыми; точно такой же характер имеет и логическая связь, т. е. связь основания и следствия между субъектом и предикатами, следовательно, суждения, имеющие такое

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 96.

** Там же. С. 297.

*** Лосский Н. О. Логика. Часть первая. С. 141.

**** Там же. С. 71.

строение, принадлежат к числу синтетических»*. Исходя из такого рассуждения выводим что, поскольку всякое категорическое суждение имеет указанную Лосским субъект-предикатную структуру, постольку всякое категорическое суждение является синтетическим. Аналитические же суждения он определяет как суждения, в которых «субъект содержит в себе предикат, так что между субъектом и предикатом существует отношение тождества»**. Все аналитические суждения — это тавтологии, к которым, по мнению Лосского, не могут быть сведены даже аксиомы (аксиомы тоже синтетические суждения***). В итоге аналитические суждения, в понимании Лосского, не представляют ни для логики, ни для познания вообще никакого интереса, поскольку «представляют собой чистейшее пустословие», а «в действительности, в живом мышлении таких суждений вовсе не бывает»****. Н. О. Лосский ставит в связи с этим перед собой цель — «изгнать из гносеологии и логики окончательно всякие положительные учения об аналитических суждениях»****. А. И. Введенский, хотя и делает акцент на познавательной значимости синтетических суждений, не доходит до подобной категоричности. Главное разногласие учителя и ученика по этому вопросу состоит в том, что Н. О. Лосский *вообще отрицает* аналитические суждения и всякое учение о них, А. И. Введенский же уверен в их существовании и даже, как было указано выше, на магистерском диспуте Лосского квалифицирует главное положение его работы как аналитическое суждение. Если обобщить, то особенности позиций учителя и ученика проистекают из представления о роли анализа и синтеза в познании. Для Лосского предмет познания представляет собой «отрезок мира, бесконечно содержательный и неисчерпаемый в человеческом знании»****. Для познания предмета субъект должен совершить ряд актов (сосредоточения внимания, различения и т. п.). Так, например, «различение есть *анализ* (курсив Лосского. — В. П.), выделяющий из сложного состава предмета

* Лосский Н. О. Логика. Часть первая. С. 71.

** Там же. С. 141.

*** См.: Там же. С. 141–142.

**** Там же. С. 144.

***** Там же. С. 145.

***** Там же. С. 24.

лишь те стороны его, опознание которых дает ответы на вопросы, возникающие в уме субъекта...»* А. И. Введенский же полагает, что такого рода объяснения, даваемые Лосским, не приемлемы: различие анализа и синтеза не должно объясняться способом возникновения знания, поскольку это психологистский взгляд на вопрос.

Исходя из указанного различия в позициях по поводу аналитических и синтетических суждений можно установить расхождение во мнениях учителя и ученика по поводу *определения понятий*. Проводя логическое различие аналитических и синтетических суждений, Введенский полагает, что оно определяется отношением между содержаниями субъекта и предиката. Содержание же указывается в определении понятия. Исходя из этого Введенский к аналитическим суждениям относит «такие, в которых сказуемым служат исключительно составные части определения подлежащего»**. Фиксируя возможность опираться на определение понятия при различении аналитических и синтетических суждений, Введенский, вероятно, полагает, что сами определения аналитичны (абсолютно достоверны). Позиция Лосского не согласуется с такой трактовкой. Он считает, что «содержание понятия есть не объект, а итог определения; мы не имеем сначала готового содержания, чтобы потом определить его, а, напротив, из определения впервые рождается понятие»***. Таким образом, всякое определение носит синтетический характер. Фактически ни учитель, ни ученик не критикуют позиций друг друга при изложении этого вопроса. Но это несогласие обнаруживается при сопоставлении текстов их Логик.

После защиты Лосским докторской диссертации («Обоснование интуитивизма», 1907), дискуссия между ним и Введенским продолжилась исходя из системы «обоснованного интуитивизма» и, соответственно, несогласия с ним. Так, показателен дискуссионный обмен статьями, произошедший в 1909 г. 7 ноября 1908 г. профессор Введенский представил Санкт-Петербургскому Философскому обществу доклад на тему «Новое и легкое доказательство философского критициз-

* Там же.

** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 92.

*** Лосский Н. О. Логика. Часть первая. С. 139.

ма», после чего в 1909 г. вышла одноименная статья*. В июле того же года в «Журнале Министерства народного просвещения» в качестве ответа на предложенное доказательство была опубликована статья Н. О. Лосского «Основательно ли “Новое и легкое доказательство философского критицизма”?»** В этом контексте основным философско-логическим пунктом спора сделался *вопрос о природе логических законов*.

Будучи кантианцем, А. Введенский поставил перед собой задачу — доказать основные выводы философского критицизма новым и более элегантным способом, нежели «очень трудным и запутанным» путем, изложенным в кантовских «Критике чистого разума» и «Пролегоменах». Эту задачу он решил посредством рассмотрения сущности логических законов. *Учение о логических законах* является центральным для всякой логической теории, потому статья «Новое и легкое доказательство...» представляет особый интерес для исследования логической позиции А. И. Введенского. Он задается вопросом: «Каковы же логические законы мышления: естественные или нормативные?»*** Ответ, к которому приводит его анализ каждого из четырех законов логики, таков: закон исключенного третьего и закон тождества — чисто естественные законы мышления, а закон достаточного основания и противоречия — нормативные, так как в процессе мышления мы сознательно стараемся только «ни в чем не противоречить самим себе... и не соглашаться ни с какой мыслью до тех пор, пока не усмотрим основания, достаточного для того, чтобы принудить нас согласиться с ней»****. Получается, что логику с ее оценочным отношением к мышлению должны интересовать только два закона, требующие усилий для своего исполнения.

Н. О. Лосский же, опубликовав критическую статью под названием «Основательно ли “Новое и легкое доказательство философского критицизма”?», выразил свое несогласие с трактовкой Введенским логических законов. Во-первых, Лосский

* Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909.

** Лосский Н. О. Основательно ли «Новое и легкое доказательство философского критицизма»? // ЖМНП. 1909. Июль.

*** Введенский А. И. Новое и легкое доказательство философского критицизма. С. 6.

**** Там же. С. 13.

делает некоторую поправку в терминологии: «Неудобно, говоря о столь общих законах, как логические, называть их *естественными* (т. е. законами природы). Поэтому вместо слова “естественный закон” мы будем употреблять просто слово “закон”, а то, что профессор Введенский называет нормативным законом, будем называть “нормою”»*. Вопрос о логических законах представляется Лосскому крайне важным: если предлагается новое учение о логических законах, считает философ, оно может стать вкладом в логику (как это осуществилось, к примеру, в концепции воображаемой логики Н. А. Васильева). За учением Введенского о логических законах он такого вклада не признавал. Лосский соглашается с учителем в естественности закона тождества, но не соглашается с нормативностью закона достаточного основания. Этот закон логики, по Лосскому, в обязательном порядке сопровождает мышление, «только та деятельность, в которой выполнен закон достаточного основания, есть мышление»**, — пишет он. Отсутствие основательности в мышлении указывает на то, что нет связи основания и следствия. Для Лосского связь основания и следствия — то же, что логическая связь как таковая. Следовательно, поскольку эта связь отсутствует, постольку «здесь нет мышления». Таким образом, закон достаточного основания есть закон мышления. Отсюда следует интересный вывод: «Мышление не бывает ошибочным, т. е. заблуждения возникают постольку, поскольку мы не мыслим (а производим какую-нибудь другую деятельность, принимая ее иногда за мышление)»***. Этот вывод, однако, сам Лосский считает не новым, а достаточно распространенным, приводя в пример концепцию Липпса.

Закон противоречия и закон исключенного третьего, как полагает Лосский, «вовсе не играют такой важной роли в процессе умозаключения, какую им приписывает профессор Введенский»****. Несогласие Лосского относительно этих двух законов состоит, во-первых, в том, что трактовка их должна быть одинаковой в силу взаимозависимости этих законов (у Введенского закон исключенного третьего — естественный,

* Лосский Н. О. Логика проф. А. И. Введенского. М., 1912. С. 27.

** Лосский Н. О. Основатель ли «Новое и легкое доказательство философского критицизма»? С. 184.

*** Там же. С. 186.

**** Там же. С. 191.

а закон противоречия — нормативный); во-вторых, в том, что закон исключенного третьего и закон противоречия соответствуют онтологическому закону определенности, следовательно, они не могут нарушаться мышлением, поскольку оно есть мышление, а не что-либо другое. Какова же роль этих двух законов в логике? Лосский дает ответ: «Чисто полицейская, не созидательная, не положительная, а сводящаяся лишь к тому, чтобы *после* процесса умозаключения, когда установлено по закону тождества и достаточного основания, что (к примеру. — В. П.) “ртуть упруга”, больше *ни под каким видом не допускать* суждения, что “ртуть не упруга”»*.

В упомянутой работе Н. О. Лосского «Логика профессора А. И. Введенского» представлена довольно обстоятельная критика позиции учителя и ответ на уже изложенные А. И. Введенским в других работах (главным образом — в «Логике, как части теории познания» 1912 г.) выпады в адрес интуитивизма. Во-первых, Н. О. Лосский выражает сомнение в самих основаниях логицизма учителя: можно ли «построить систему логики, пользуясь лишь узким понятием аналитической необходимости (так мы условимся называть для краткости необходимость, основанную на законе противоречия...)»**. Это возвращает к столкновению по поводу значения логических законов: для Лосского логическую необходимость выражает закон достаточного основания, для Введенского — закон противоречия. Почему Лосский сомневается в правомерности построения логики на таких основаниях? Введенский отрицает логическую необходимость синтетических суждений (как говорилось выше). В таком случае даже «столь основные синтетические суждения, как « $2+2=4$ », «могут быть отвергнуты без всякой явной нелепости»***. Лосский полагает, что нельзя построить логики, не установив логической необходимости синтетических суждений (синтетической логической необходимости). «Препятствием для признания необходимости синтетических суждений всегда служит психологизм****, — делает обобщение из рассмотрения истории логики и гносеологии Лосский. Введенский же, по его мнению, «не нашел, в чем заключается разница

* Лосский Н. О. Основательно ли «Новое и легкое доказательство философского критицизма»? С. 192.

** Лосский Н. О. Логика проф. А. И. Введенского. С. 16.

*** Там же.

**** Там же.

между психологией и логикой, и не объяснил, каким образом логика и гносеология строятся *независимо* от психологии»* (курсив Лосского. — В. П.). А. И. Введенский, в свою очередь, усматривает психологизм в позиции Лосского. Сам Лосский описывает это возражение интуитивизму (и «самое важное», как говорит Николай Онуфриевич) так: в интуитивизме истинное бытие «оказывается сразу и нашим представлением, и не зависимым от представлений»**. Эту трактовку можно отнести к вопросам теории познания. Но если принять во внимание, что Лосский различает субъективную и объективную сторону представлений (например, падение камня: субъективная сторона — внимание, сосредоточенное на камне, объективная — не зависимое от субъекта бытие камня, которое тем не менее присоединяется к его кругозору***), то всплывает и философско-логическая сторона этого вопроса. Логике, согласно Лосскому, есть дело только до объективной стороны представлений, которая может быть выражена в форме суждений, — в этом убеждении состоит стремление Лосского отмежеваться от психологизма.

Далее в «Логике профессора А. И. Введенского» Лосский отмечает, что концепция его учителя практически никак не дает теории суждения, так как не дает никакого объяснения связи субъекта и предиката в суждении (за исключением указания на то, что это утверждение или отрицание сказуемого о подлежащем). Для Лосского же учение о суждении и связи S и P является центральным. В «Логике, как части теории познания» А. И. Введенский отвечает на это возражение тем, что «логической теорией суждений служит вся логика целиком. До психологических же и метафизических теорий (в том числе и до метафизико-психологической теории самого Н. О. Лосского, которую он ошибочно называет гносеологической) логике нет никакого дела»****. Введенский полагает, что пространное рассмотрение суждения, предложенное Лосским, перетекает в рассмотрение переживаний суждений, т. е. тех элементов душевной жизни, из которых состоит это переживание, что не является предметом логики.

* Там же. С. 18.

** Там же. С. 42.

*** См. там же. С. 43.

**** Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 8.

Еще одним пунктом спора учителя и ученика стал *вопрос об условиях истинности единичных и общих суждений*. Для А. И. Введенского, как кантианца, представляется важным выяснить пути доказательства общих синтетических суждений (поскольку они расширяют знание). Он полагает, что общее суждение о бесконечных классах не может быть доказано простой установкой данных опыта, т. е. непосредственным созерцанием, поскольку относится к бесконечному числу предметов (закон Архимеда относится к бесконечному числу погружений, суждение о смертности — к бесконечному числу людей и т. п.)*. Из этого вытекает, что общие суждения (общие синтетические суждения) могут быть оправданы только опосредованным путем — путем умозаключений. Поэтому учение об умозаключениях Введенский считает важнейшей частью логики. Непосредственно же могут быть установлены лишь единичные суждения. Не соглашаясь с этим, в «Логике» 1922 г. Н. О. Лосский указывает: «Итак, если бесконечные общие суждения не могут быть устанавливаемы непосредственно, то логика в отношении к ним неизбежно должна вступить или на путь скептицизма... или на путь априоризма... И та и другая (логика. — В. П.) полагает резкую грань между единичными и общими суждениями. Логика, основанная на гносеологии интуитивизма и принимающая к тому же идеал-реалистическое учение о понятии, отвергает этот дуализм и утверждает, что непосредственное созерцание оправдывает не только единичные, но и некоторые бесконечные общие суждения»**. Этот эпизод дискуссии показателен тем, что демонстрирует практикуемый философами способ подтверждения своих позиций по частным логическим вопросам философскими аргументами.

Если окинуть общим взглядом несогласия А. И. Введенского и Н. О. Лосского по логическим вопросам, можно сделать вывод о том, что все они сводятся к одному и основному — *спору о статусе логики*. В этом контексте, например, Лосский обвиняет Введенского в том, что его система логики имеет не самостоятельное значение, а является лишь средством для уничтожения метафизики; обширным было также обсуждение вопроса о психологизме в интерпретации логики и др. Обсуждение статуса логики, ее сущности было, пожалуй, самым все-

* Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 107.

** Лосский Н. О. Логика. Часть вторая. С. 7.

сторонним. Содержательно оно выводило оппонентов за границы логики, протекало с использованием аргументов общепhilософского характера. Соответственно специфика позиций сторон может быть объяснена только экстерналистски, т. е. выходя за рамки логики и учитывая философские предпосылки их логических учений.

Напряженность на идейном поле не ухудшила человеческих отношений между учителем и учеником. Лосский вспоминал: «На заседаниях Философского общества, когда я выступал с докладом или когда читались доклады обо мне, Введенский называл меня своим талантливым учеником; он говорил иногда, что я занимаю в русской философии место, равное положению Соловьева»*. Очевидно, что для Введенского как мудрого учителя и человека, болеющего за судьбы философии в России, в ситуации становления самостоятельной отечественной философии представлялось более важным появление системы, по значимости способной войти в историю отечественной философии, нежели собственное с ней несогласие. Лосский же, в свою очередь, преклонялся перед заслугами учителя. Так, о «Логике...» А. И. Введенского он писал: «...труд профессора Введенского имеет право на серьезное внимание еще ввиду большого количества ценных частных, особенно в области логики, сохраняющих значение независимо от согласия с системой в целом»**. Это признание было искренним, поскольку в «Логике» Лосского можно встретить многочисленные ссылки, указывающие на единодушие с позицией учителя по тому или иному вопросу.

В целом дискуссия А. И. Введенского и Н. О. Лосского демонстрирует связь поколений в деле логических изысканий, эволюцию в видении логики как преподаваемой дисциплины, это пример конструктивной дискуссии и одновременно сотрудничества на преподавательском поприще. Именно при таком взаимодействии взглядов, когда при категорических расхождениях во мнениях оппоненты были созидателями, как ни парадоксально, единой традиции отечественной философии, дискуссия была глубокой, но не уничтожающей иного мнения.

* Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. С. 142–143.

** Лосский Н. О. Логика проф. А. И. Введенского. С. 12.

А. А. Ермичев

**О том, как поссорились два ученых мужа.
Очерк истории нравов университетской
профессуры в России XX в.**

История, о которой хочет рассказать автор, началась в стенах нашей alma mater (Санкт-Петербургский университет. — *А. Е.*) в 1901 г., а закончилась через пять лет, в 1906 г. Зачем автор напоминает о ней, будет ясно в конце рассказа, а пока он представит вам главных ее участников.

Начнем по старшинству. По возрасту и занимаемому в обществе положению надо начать с ординарного профессора философии Санкт-Петербургского Императорского университета, заведующего кафедрой философии историко-филологического факультета, председателя Философского общества, статского советника Александра Ивановича Введенского, 46 лет от роду. Еще впереди главные работы А. И. Введенского, обеспечившие ему первое место в русском кантианстве, — «Логика, как часть теории познания» (четыре издания с 1909 по 1923 г.) и «Психология без всякой метафизики» (1914 г.), но к ним он идет непреклонно... Он уже известен — и в научных кругах России, и — что не менее важно! — просто среди образованной публики. Русские философы знают его как последователя Канта, сторонника логично выстроенного мировоззрения, убежденного в том, что научного, т. е. строго логичного и безусловно непротиворечивого,

знания о метафизических реальностях нет и быть не может, а если таки у человека имеется какое-то представление о метафизической реальности, то оно никак не доказуемо, и если как-то аргументируется, то только ссылкой *ad hominē*, т. е. ссылкой на нравственное чувство.

Более того, А. И. Введенский настолько смел, что даже утверждает, что-де и чужую одушевленность никак нельзя доказать и что с полным на то логическим правом другого человека можно считать неким движущимся механическим агрегатом, а не живым существом. Такое скандальное заявление вызвало бурное обсуждение на заседании Московского Психологического общества 12 декабря 1892 г. и некоторое уныние у его председателя — Николая Яковлевича Грота, который незамедля усомнился в реальности внешнего мира (как об этом свидетельствовал В. В. Розанов)*.

Однако, чтобы позиция А. И. Введенского была вполне ясна, напомним, что он нисколько не возражал против метафизики в составе нашего мировоззрения. Его только огорчали недобросовестные попытки сторонников метафизики выдавать ее за общеобязательное знание. Он и сам не против Бога и ни в коем случае не думает отрицать его существование, однако знает, что вопрос о бытии Божиим вне компетенции науки. Однако своих соображений о том, что находится за пределами чувственно данного мира он никому не будет навязывать. Особую притягательность сочинениям А. И. Введенского придавало то, что изложенное в них сложное философское содержание не было чем-то наносным, внешним для его собственной природы. «Он не “занимался” философией, он не писал или работал по философии (и “написал” он не так много), а внутренне *жил* философией, всю жизнь жил проблемами бессмертия, свободы воли и бытия Бога и не переставал *изумляться* им»** — так потом писал один из его учеников». Это сделало из Введенского превосходного педагога, который пользовался огромной популярностью у студентов не только нашего университета, но и почти всех высших учебных заведений столицы, ибо, нужда-

* См.: Розанов В. В. Новые вкусы в философии. Л. Шестов. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. СПб., 1905 // Новое время. 1905. 17 (30) сентября. № 10612. С. 4.

** Геллер И. Профессор А. И. Введенский как философ-учитель // А. И. Введенский. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 212.

ясь в средствах, он читал лекции и на Бестужевских курсах, и в Военно-юридической академии, и в Историко-филологическом институте... да мало ли где еще читал он лекции... Естественно, он был знаком широким кругам петербургских интеллигентов Серебряного века, которые мучились и прямо-таки страдали от рассогласованности сердца и ума, веры и разума. Вот этим-то кругам и понадобился профессор, который доступно и убедительно показывал, что при правильно построенном мировоззрении — чему он учил — таковой рассогласованности быть не может. Сборник популярных статей Александра Ивановича «Философские очерки» (1901) был очень быстро раскуплен. Словом, профессор А. И. Введенский был хорошим ученым, прекрасным педагогом и вообще достойным человеком.

Другое действующее лицо нашей истории находится еще в начале своей ученой карьеры и еще только приобретает свою известность. Это — Александр Петрович Нечаев, 32 лет. Еще недавно на студенческой скамье он слушал лекции А. И. Введенского и под его руководством изучал психологические воззрения немецкого философа Иоганна Гербарта; А. И. Введенский уважает Гербарта, его доказательство существования Бога: от нашей нравственной и эстетической потребности видеть мир устроенным целесообразно.

Оставленный при кафедре по окончании университета в 1904 г., А. П. Нечаев в положенные сроки выдерживает магистерские экзамены и становится приват-доцентом кафедры философии, т. е. младшим коллегой своего учителя. Последний не оставляет вниманием нового сотрудника и рекомендует его для поездки за границу — с целью совершенствования в специальности и написания магистерской диссертации. Для такого быстрого роста у Александра Петровича были все данные. Сын инспектора Санкт-Петербургской Духовной академии трудолюбив и талантлив. Уже на втором курсе университета он получает серебряную медаль за сочинение «Философские начала учения Спинозы», а на последнем — золотую — за перевод книги Гербарта «Психология как наука». Мало того А. П. Нечаев хорошо знает литературу и сам не чуждается стихотворных опытов. Его поэтическое изложение Платоновского «Пира» было одобрено престарелым Аполлоном Николаевичем Майковым. Искренность описания в этой поэме «живого стремления» к Благу превосходно характеризует ее автора, пылающего любовью к Истине:

«Высокие мысли, восторженный стих
Решенье великих вопросов
Как в детях, в бессмертных созданных своих
Живут и поэт, и философ!..»

Замечательно поработал молодой ученый за границей. Он учился в Германии — у самого Георга Мюллера и у Г. Штерринга, а кроме того, поработал в лаборатории Э. Меймана в Швейцарии и А. Бине во Франции. Результат трудов его налицо — статьи в немецких и русских журналах и выступление на IV Международном конгрессе психологов в Париже в 1910 г.

Вернувшись в Россию, А. П. Нечаев завершил диссертацию «Современная экспериментальная психология в ее отношении к вопросам школьного обучения», печатает ее в 58-м томе «Записок Историко-философского факультета» и предоставляет на суд своих коллег — на предмет решения вопроса о допуске ее к защите.

Увы, вот теперь-то и началась та самая ссора, о которой рассказывается в моей заметке. Дело в том, что А. П. Нечаев, будучи в заграничной командировке, совсем разочаровался в интроспективной, философской психологии, той, какую ему внушал учитель, и прельстился психологией экспериментальной, совсем забросил Гербарта, что, естественно, не могло не огорчать А. И. Введенского. Как помнит читатель, профессор считал невозможным доказательство чужой душевной жизни, а здесь, подите, предлагают *экспериментальную* психологию! «Все это ненадежно, темно и самонадеянно», — думал, вероятно, профессор.

Автор не знает, какую роль в начавшейся ссоре сыграли личные качества А. И. Введенского, но достоверно известно, что характер его был не из легких. «Введенский вообще большой деспот», — писал студент А. А. Блок своему отцу, передавая, видимо, слухи о том, как профессор управлял своей кафедрой. Более подробно о тяжелом нраве А. И. Введенского писал Н. О. Лосский в своих воспоминаниях. Мало того что на защите своей магистерской диссертации Н. О. Лосскому приходилось юлить, чтобы замаскировать ее конечный метафизический замысел, но и замечательную докторскую свою диссертацию «Обоснование интуитивизма» — уж на все 100 % метафизическую — ему пришлось защищать подальше от Санкт-Петербурга — в Москве! По этой причине А. И. Введенский всячески препятствовал карьерному росту Н. О. Лосского,

долгие годы не давая ему вполне заслуженного профессора; наконец, когда по выслуге лет А. И. Введенский ушел с должности заведующего кафедрой, то добился, чтобы этот пост был передан не Н. О. Лосскому, а Ивану Ивановичу Лапшину — философу, конечно, менее яркому, но в научной позиции вполне солидарному с А. И. Введенским. О многом говорит, например, только название одной из статей И. И. Лапшина «О психологическом изучении метафизических иллюзий»! Представляю, с какой досадой читали метафизику такую статью!

Обстоятельства для защиты А. П. Нечаева складывались неблагоприятно: во-первых, он отступил от научной традиции, разделяемой учителем; во-вторых, он слишком резко зашагал по нетореным и сомнительным путям экспериментальной педагогики; в-третьих, наверное, вел себя не очень дипломатично. Но складывается впечатление, что молодой ученый знал, на что идет. «...Я решаюсь на смелый шаг, — писал он в предисловии к своей работе. — Экспериментальная психология — наука новая и, особенно у нас, мало известная. Еще более новым является ее применение к области педагогики»*. Он, конечно, выражал благодарность проф. А. И. Введенскому, но... как-то вяло, лишь отметив, что под руководством профессора он «начал свои университетские занятия психологией». Примечательно также, что в обширнейшем списке литературы ни для одной статьи А. И. Введенского не нашлось места. Добром это кончиться не могло (упреждая события, заметим, что так оно и было) и во втором издании книги из предисловия исчезла и эта куца благодарность...

По обязанности А. И. Введенский должен был дать официальный отзыв на готовую диссертацию, но всячески уклонялся от этой работы, пока А. П. Нечаев своими настойчивыми просьбами и напоминаниями не сломил его тихое сопротивление. А. И. Введенский — как он потом пояснял — «из предосторожности» попросил еще двоих своих коллег, философа И. И. Лапшина и физиолога Н. Е. Введенского, почитать диссертацию А. П. Нечаева и дать на нее отзыв. Совет историко-филологического факультета все отзывы заслушал и... А. П. Нечаева к защите не допустил. Только один человек голосовал «за» — им был великодушный А. И. Введенский. Вот бы теперь

* Нечаев А. П. Современная экспериментальная психология в ее отношении к вопросам школьного обучения. СПб., 1901. С. III.

и остыть Нечаеву, вот бы теперь и понять, что маленькая рыбка лучше, чем большой таракан и что плетью обуха не перешибешь и т. п. Куда там! Нечаев закусил удила... Он в официальном порядке — через декана факультета — потребовал публикации отзыва, и, видимо, А. И. Введенский согласился с таким требованием. Правда, не желая выносить сор из избы, профессор печатает свой отзыв в форме рецензии в «Журнале Министерства народного просвещения» в декабрьском номере за 1910 г. Рецензия была огромной, почти на 1,5 печатных листа, грубой и высокомерной! Названия ее разделов оглушительны как оплеухи: «Явные несообразности...», «Необоснованность и произвольность...», «Произвольность и ошибочность...» Главная ее мысль была дана в начале: «Книга г. Нечаева бесспорно смешная, а с точки зрения судьбы экспериментальной психологии в России даже вредная; ибо вопреки намерениям автора эта часть психологии выставляется в удивительно неприглядном виде, чуть не явной несообразностью»*. Резкостей и ядовитых насмешек по адресу молодого автора здесь, в этой рецензии, — великое множество. Особенно А. И. Введенскому понравилось слово «смешное», и он часто повторяет: автор «попал в смешное положение»; книга его «смешная и бесполезная», «вышучивать книгу г. Нечаева не трудно» и даже «автор поставлен в трагикомическое положение». Оказывается, г. Нечаев много читал, но мало думал над прочитанным, а по части экспериментальной он просто самоучка, склонный к нелепым выводам, которые по заслугам удостоились отрицательных отзывов в печати. А если уж статьи г. Нечаева публикуются в немецких журналах, то только из вежливости — нельзя-де отказать в публикации представителю такого уважаемого университета, как Петербургский.

Уже в следующем номере журнала А. П. Нечаев отвечает — дотошно, по пунктам отводя упреки и обвинения А. И. Введенского. «Я не самоучка; я учился у лучших европейских психологов-экспериментаторов; на мои исследования имеется много хороших отзывов авторитетных ученых; меня публикуют в немецких журналах не из уважения к Петербургскому университету, а по качеству моих статей; Вы, г. профессор, вы-

* Введенский А. И. [Рецензия] А. П. Нечаев «Современная экспериментальная психология в ее отношении к вопросам школьного обучения // ЖМНП. 1901. Декабрь. С. 444.

ставляя меня тупицей, неверно толкуете представленные мною результаты; Вы подменяете понятия, приписывая мне не то, что я говорил на самом деле», и т. д. Ответ велик объемом — около печатного листа и завершается — по случаю сожаления А. И. Введенского о том, что он учил А. П. Нечаева, — неприемлемым: книга «была задумана и написана мною не только совершенно независимо от г. Введенского, но даже вопреки его желанию»*. Рассерженный профессор не остается в долгу и отвечает брошюрой «Об экспериментальной дидактике А. П. Нечаева». Это — та же рецензия, совсем не измененная, а лишь снабженная предисловием, в котором А. И. Введенский еще раз поясняет причины своего неприятия труда А. П. Нечаева. Главная из них — необоснованность претензий молодого автора на применимость результатов экспериментальной психологии к педагогике. «Многие думают, — мудро писал ученый, — будто бы сразу исчезают все затруднения, коль скоро мы принялись экспериментировать по поводу интересующих задач»**. Но ведь эксперимент даст успех только в случае, когда мы ставим перед ним ясную задачу и ждем от разрешения ее ясного и решительного ответа. Нынешнее же состояние психологии далеко не таково, чтобы иметь возможность ставить ясные вопросы. Нет, заключает А. И. Введенский, мой оппонент недоволен моей рецензией, но я остаюсь при прежнем мнении.

Мы не будем анализировать научную сторону полемики. Скажем одно — в этом споре обе стороны были и правы, и неправы одновременно, но по-разному. А. И. Введенский был прав, представляя оправдавшую себя на определенном этапе традицию интроспективной психологии, и был тогда же неправ, потому что возможности этого исследования уже были исчерпаны. А. П. Нечаев был прав, заняв позицию новатора (не случайно же его поддержали психологи-практики В. М. Бехтерев, Н. Н. Ланге, А. Ф. Лазурский и др.), и, безусловно, неправ, завышая возможности экспериментальной психологии, да еще и в применении к педагогике! Патовая ситуация, в которой оказались противники, могла быть разрешена временем, и, похо-

* Нечаев А. П. Ответ проф. А. И. Введенскому // ЖМНП. 1902. Январь. С. 228.

** Введенский А. И. Об экспериментальной дидактике А. П. Нечаева. СПб., 1902. С. 3.

же, А. И. Введенский это осознавал лучше, чем его молодой и энергичный оппонент. Профессор не раз в своей рецензии говорит о преждевременности попыток применимости данных экспериментальной психологии к дидактике. И действительно, как заметил один остроумный рецензент, в книге предлагалось «одно темное и неразработанное», т. е. экспериментальную психологию, применить к «другому темному и неразработанному» — к педагогике*. Но у А. И. Введенского не хватило деликатности, чтобы тактично и необходимо выразить основную мысль своего выступления.

Ну и ладно. Не сошлись во мнениях; каждый высказал свое недовольство оппоненту... Не тут-то было — 22 апреля 1902 г. на квартиру А. И. Введенского приходит нотариус П. П. Катеринич и по обязанности, вполне официально, лично в руки! — вручает профессору письмо А. П. Нечаева от 10 апреля 1901 г., которым несостоявшийся магистр философии начинал второй раунд своей полемики с А. И. Введенским. Я, писал он А. И. Введенскому, ответил на вашу рецензию и указал на «целый ряд допущенных Вами явных неправильностей». Так как речь идет о научном споре, я вправе ожидать, что «после моего ответа Вы или опровергните приведенные мною данные, или откажетесь от допущенных Вами явных неправильностей». И что же? Вместо этого Вы «отпечатали Вашу рецензию отдельной брошюрой с голословным заявлением, что, несмотря на мой ответ, Вы остаетесь при прежнем мнении. ...Не видя возможности довести до конца свою защиту путем печати и в то же время не находя удобным оставить без всякого внимания Ваши упорные наставления на прежних мнениях, я считаю себя нравственно вынужденным (для охранения своей, как научной, так и личной репутации) предложить Вам подвергнуть разбор этической стороны нашего дела на усмотрение третейского суда, который, будучи по своему значению приравнен к суду чести, должен решить следующий вопрос: «Верно ли передает рецензия А. И. Введенского на книгу А. П. Нечаева “Современная экспериментальная психология в ее отношении к вопросам школьного обучения” СПб., 1901, напечатанная в XII книге “Журнала Министерства народного просвещения” (декабрь, 1901), мнение автора... печатные отзывы о работах А. П. Не-

* Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. IV (59). С. 405.

чаева других лиц и прочие факты и вообще можно ли считать полемические приемы А. И. Введенского... корректными?»*

А. П. Нечаев назвал своих секундантов (извините, посредников) — уважаемых в научных кругах Петербурга психологов А. А. Крогиуса и М. Н. Нижегородцева и указал на день, к которому А. И. Введенский должен был назвать имена своих посредников.

Переговоры А. А. Крогиуса с А. И. Введенским шли два месяца — апрель и май 1901 г. Определялось пространство подлежащей суду проблемы, уточнялись формулировки вопросов, строго уточнялся, а потом выдерживался процессуальный кодекс суда. Наконец, А. И. Введенский, не удовлетворенный возней по предварительной работе к суду, не выдерживает:

«Милостивый государь Август Адольфович! — пишет он А. А. Крогиусу. — Для устранения недоразумений считаю нелишним уведомить Вас, что я отнюдь не намерен поощрять г. Нечаева в его упорном уклонении от всякой ясности... Лица, к которым я обращался с просьбой быть моими посредниками, не в силах понять, какой факт придется им квалифицировать.

*С полным уважением
А. Введенский»**.*

После этого А. А. Крогиус и М. Н. Нижегородцев 24 мая 1902 г. объявили А. П. Нечаеву, что ввиду отказа А. И. Введенского от третейского суда они слагают с себя обязанности посредников. Все. Спор как будто был окончен: сначала высказался А. И. Введенский (в «Журнале Министерства народного просвещения»), ему ответил А. П. Нечаев. Новый круг спора состоит из других звеньев: брошюры А. И. Введенского, требования А. П. Нечаева — через нотариуса — о суде чести, отказа А. И. Введенского от последнего и... уже А. П. Нечаевым выпущенной брошюрки «Отказ А. И. Введенского от третейского разбирательства. Документы». Он изготавливает брошюрку, чтобы оставить последнее слово за собой, а в ней публикует материалы своей тяжбы с учителем. Спор, пожалуй, закончен.

* Отказ проф. А. И. Введенского от третейского разбирательства (Документы). Издание А. П. Нечаева. СПб., 1902. С. 4.

** Там же. С. 17.

Но вот наступает 1905 г. — знаменитый и значимый в России, — и дело Нечаев contra Введенский получает неожиданное продолжение. Год начинается 9 января, когда опричники Николая Кровавого расстреляли рабочих под окнами Зимнего дворца, завершается канонадой декабрьского восстания в Москве и, в частности, вмещает в себя широкий размах политических выступлений русских студентов. Петербургские универсанты были в этих событиях в первых рядах. На своих сходках, начавшихся с первых дней учебного года, студенты, усердно разогреваемые большевиками, не ограничиваются обсуждением академических вопросов, а всюю поддерживают свободу и пролетариат и проклинаят буржуазию и самодержавие.

Вторая часть нашей истории начинается 19 сентября 1905 г. на общеуниверситетской сходке в актовом зале. В возбужденной ее атмосфере вдруг возник вопрос о «реакционных профессорах» Университета; чей-то призыв был подхвачен и пронеслось грозное: «рескрипционный список...» Стали выкрикивать имена «реакционеров»... Ими оказались юристы М. М. Боровитинов, Б. В. Никольский и И. Я. Фойницкий, политэконом П. И. Георгиевский, астроном, недавний ректор А. М. Жданов, химик Д. П. Коновалов и... наш Александр Иванович Введенский!

Что здесь сказать? Конечно, среди носителей этих имен были яркие монархисты и контрреволюционеры (вроде Б. В. Никольского и П. И. Георгиевского), но большинство обвиненных просто «исполняли свой долг». Да и вообще, какое отношение имело их реакционерство к их преподавательской работе? Профессоров, естественно, не выслушали, осудив их заочно. Толпа молодых людей, движимая даже самыми лучшими намерениями, — это все же только толпа. Хорошее и плохое в ее настроении меняется мгновенно и тотчас закрепляется в резолюции и рекомендации, имеющей давящую силу «общего мнения». Наш университетский философ и публицист Леонид Галич с тревогой писал о «диктатуре молодежи»*.

Причиной обвинения А. И. Введенского в реакционерстве стала нескрываемая им неприязнь к превращению храма науки в политическое ристалище. В этом своем мнении он был непреклонен (возможно, учитывая опыт своей «красной»

* См.: Речь. 1907. 17 февраля (2 марта). № 40.

студенческой молодости^{*}). Еще когда в 1901 г. были приняты «Временные правила», разрешившие свободу университетских собраний, избрание старост и создание студенческих объединений, то именно А. И. Введенского ректорат назначил своим представителем в Совете старост. Литературный критик Р. В. Иванов-Разумник вспоминал: «Напрасно Александр Иванович Введенский старался ввести заседания в академическое русло, увещевая нас не выходить за пределы чисто университетских требований... Бедного профессора-председателя мы совсем затравили, — раз даже он упал в обморок после бурного заседания»^{**}. Вот, собственно, и все реакционерство А. И. Введенского, но... последствия его могли быть большими. Дело в том, что за внесением в рескрипционный список должен был последовать бойкот лекционных занятий — а это, пожалуй, самое скверное, что может случиться с университетским преподавателем...

Нервы А. И. Введенского не выдержали. Он пишет письмо в редакцию газеты «Русь», которая доводила до непетербуржцев сведения о событиях в нашем университете. Вот это письмо:

«М. Г. Из газет я узнал, что сходка, бывшая в университете 19-го сентября, между прочим постановила бойкотировать мои лекции. Я имею неоспоримое право требовать от президиума, под руководством которого происходила сходка, чтобы он по крайней мере представил посредством печати на суд общественного мнения те нравственные преступления, которыми я в глазах сходки заслужил такое постановление. Я говорю об одной лишь нравственной стороне моей деятельности, ибо очевидно, что на сходке не могло быть никакой речи о научной стороне: этому явно противоречило бы и число слушателей в моих аудиториях и постоянное избрание меня в председатели философского общества и тому подобных. Остается только вопрос о нравственной стороне. Газеты,

^{*} В ноябре 1879 г. студент А. И. Введенский был заключен под стражу в Петропавловскую крепость, где просидел почти 6 месяцев за участие в студенческих сходках. Только заступничество профессоров М. И. Владиславлева и К. Н. Бестужева-Рюмина спасло его от ссылки. — *Ред.*

^{**} Иванов-Разумник Р. В. Писательские судьбы. Тюрмы и ссылки. М., 2000. С. 116.

сообщая о постановлении сходки, мотивировали ее моей принадлежностью к реакционерам. Но я решительнейшим образом протестую и против такого мнения обо мне, хотя ни за кем не признаю права контролировать чужие убеждения и преследовать за них, и удивляюсь, как ввиду всей моей академической и литературной деятельности могли возникнуть такие представления обо мне.

Президиум и тот, кто на сходке сделал предложение обо мне, как честные люди, должны считать своим нравственным долгом немедленно ответить мне и напечатать обвинительный акт против меня в том виде, как он был формулирован на сходке.

Покорнейше прошу газеты, сообщившие об упомянутом постановлении сходки, перепечатать и это письмо.

Профессор Александр Введенский».*

По тому, как написано письмо, можно понять, насколько профессор был подавлен случившимся, но как изо всех сил старается сохранить достоинство в весьма трудной ситуации. Скажем сразу: бойкота не было, а было письменное объяснение руководителей сходки, из которого следовало, что хотя список реакционных профессоров и составлен, но сходкой он не утверждался, так же как на усмотрение сходки не ставился вопрос о бойкоте. Но потом события пошли каким-то своим путем: в Петербурге умер первый избранный ректор Московского университета князь Сергей Николаевич Трубецкой, петербургские студенты участвуют в проводах праха покойного в Москву, а там, глядишь, подоспел Манифест 17 октября... Короче говоря, наш вопрос уже не поднимался — революционные студенты изваляли профессора в грязи, и жизнь пошла своим чередом.

А. П. Нечаев, как и все петербуржцы, внимательно следил за событиями в Университете. И представьте себе, мгновенно сорвался, как только прочитал письмо А. И. Введенского, адресованное руководителям сходки. Не скрывая злорадства и растравляя старые раны, он пишет в ту же газету письмо следующего содержания:

* См.: Введенский А. И. Письмо в редакцию // Русь. 1905. 22 сентября (5 октября). № 227.

«М. Г.! С чувством глубокого удивления прочел я письмо А. И. Введенского («Русь». № 227) с приглашением студентов, как «честных людей», отдать нравственную сторону его общественной деятельности на суд печати... Профессор Введенский требует над собою суда чести! Профессор Введенский взывает к общественному мнению! Какая колоссальная перемена за небольшой промежуток времени! Ведь всего три года тому назад, Александр Иванович, я тщетно приглашал Вас к суду чести (по вопросу о литературной добросовестности) всеми способами — и через наших общих знакомых (А. А. Крогиуса и М. Н. Нижегородцева) и через нотариуса. После целого ряда уклончивых ответов, Вы все-таки письменно отказались от суда чести. А ведь Вы знали, что дело было серьезное, и, что, не разобрав его, я не захочу встречаться с Вами в университете. И Вы спокойно отнеслись к тому, что я, не подав Вам руки, простился с дорогой для меня аудиторией и уже с горьким сознанием, что представители философии не всегда уважают правду. Спокойно отнеслись Вы и к моему заявлению, что «до тех пор, пока председателем Философского общества будет состоять А. И. Введенский, отказавшийся от суда чести, предложенного ему мною по литературному делу, я не желаю состоять членом означенного общества». Теперь Вы сами требуете над собой суда чести, причем указываете не на одно какое-нибудь дело, а на всю вашу «академическую и литературную деятельность». Не угодно ли Вам, может быть, вспомнить и о том деле, по поводу которого от моего имени Вас беспокоили три года назад М. Н. Нижегородцев и А. А. Крогиус? Быть может, теперь Вы раздумали и желаете принять мой старый вызов к суду чести? В таком случае я охотно пошел бы навстречу вашему желанию.

*Александр Нечаев**

Ах, какая досада! Ну что это делает Александр Петрович? Ну, время ли сейчас выяснять давний спор? Нет, думает автор этой статьи, нет, не время. Прямо-таки совсем нехорошо получается.

* См.: А. П. Нечаев Письмо в редакцию // там же. 23 сентября (6 октября). № 228.

А вот профессор сразу соглашается на повторный вызов А. П. Нечаева. Об этом он пишет в «Руси» и дает свое видение событий, происходивших четыре года назад и, в свою очередь, предлагает предстоящему третейскому суду ответить на следующий вопрос: «Вполне ли корректно его (т. е. А. П. Нечаева. — А. Е.) поведение относительно меня с того момента, как факультет забраковал его диссертацию, хотя я сам, не скрывая недочетов, подал голос за ее допущение к защите?»* Автору этой статьи кажется, что А. И. Введенский хотел спросить иное, а именно: «Вполне ли корректно поведение А. П. Нечаева относительно меня в тот момент, когда распоясавшиеся студенты подвергли меня унижительной и неза заслуженной обструкции?» Но так прямо поставить вопрос А. И. Введенский не решился: *Vox populi, vox Dei*.

И суд состоялся.

Интересы А. П. Нечаева представляли психологи Д. А. Дриль и М. Н. Нижегородцев, а противную сторону — известные в ученых кругах России Н. И. Кареев (историк) и Э. Л. Радлов (философ). Суперарбитром (так и стоит в газетном тексте — суперарбитром) был известный общественный деятель, специалист-юрист В. Д. Кузьмин-Караваев. С 12 октября 1905 г. по 19 марта 1906 г. состоялось 9 заседаний, на первых из которых была установлена компетенция суда и пределы разбирательства, а затем рассмотрены письменные показания и объяснения противников, заслушаны как их устные объяснения, так и приглашенных свидетелей. Судом на заседании 19 марта 1906 г. было признано:

«1. А. И. Введенский не имел достаточных оснований утверждать в рецензии о книге А. П. Нечаева “Современная экспериментальная психология”, представленной им (А. П. Нечаевым) в 1901 г. в качестве диссертации, в историко-филологический факультет СПб. университета, которая (рецензия) была напечатана в «Журнале Министерства народного просвещения», а потом выпущена в свет отдельным изданием, — что А. П. Нечаев — самоучка в практическом экспериментировании (единогласно).

2. А. И. Введенский не имел достаточных оснований охарактеризовать в той же рецензии отзывы других авторов о книге

* Введенский А. И. Письмо в редакцию // Русь. 1905. 24 сентября (7 октября). № 229.

А. П. Нечаева, как о книге смешной (большинством четырех голосов против одного); название же самим А. И. Введенским книги смешною не может быть поставлено ему в вину, если таково его убеждение (большинством трех против двух).

3. А. И. Введенский не имел основания объяснять помещение части работы А. П. Нечаева в “*Zeitschrift für Psychologie*” лишь вежливостью по отношению к СПб. университету (большинством трех против двух).

4. А. И. Введенский имел основание выразить сомнение в том, что А. П. Нечаев вчитался во всю приведенную в книге литературу предмета (единогласно).

5. Сделанное А. И. Введенским в отдельных оттках рецензии изменения первоначального текста не имеет значения с точки зрения литературной этики (единогласно).

6. А. И. Введенский не совершил некорректного поступка заявлением в предисловии к отткам, что он не убедился доводами, приведенными А. П. Нечаевым в ответ на рецензию и что остается при прежнем мнении (большинством трех против двух).

Заявление А. П. Нечаева, что А. И. Введенский неверно передал в рецензии результаты и смысл исследований как касающиеся научно-технической области судом оставлена без обсуждения.

Принимая во внимание вышеизложенное, а равно всю совокупность рассмотренных обстоятельств дела, суд (большинством трех голосов против двух), признал, что рецензия профессора А. И. Введенского, в общем, существенно не противоречит обычаям и допустимым приемам научно-литературной критики.

Засим судом (единогласно) признано, что заявление А. И. Введенского (“*Русь*” 1905, № 229) будто А. П. Нечаев сам был виновником того, что в 1902 г. третейский суд между ними не состоялся, — не соответствует истине. А. П. Нечаев прилагал все усилия, чтобы суд состоялся, но А. И. Введенский по чисто формальному поводу прекратил переговоры об образовании суда.

По обвинениям, предъявленным А. И. Введенскому, суд признал:

1) что А. П. Нечаев в 1902 г. имел достаточные мотивы для привлечения А. И. Введенского к третейскому суду (большинством четырех голосов против одного);

2) по поводу обвинения в вызове в суд через нотариуса до истечения условленного срока, — что в подобного рода делах желательна большая щепетильность и сдержанность (единогласно);

3) по поводу отказа сообщить предварительно инкриминируемые места рецензии и их квалификацию, — что некорректности в этом нет, но что А. П. Нечаевым не было проявлено достаточной предупредительности к противнику (единогласно).

На основании изложенного судом признано, что относящиеся к 1902 г. действия А. П. Нечаева, инкриминируемые А. И. Введенскому, не могут быть названы некорректными (единогласно).

Суммируя дальнейшие заявления А. И. Введенского, суд постановил на свое разрешение следующий вопрос: корректен ли поступок А. П. Нечаева, выразившийся в том, что, когда для А. И. Введенского возникли тяжелые затруднения вследствие постановления сходки 19 сентября 1905 г. и А. И. Введенский напечатал 22 сентября в газете “Русь” письмо, в коем приглашал студентов отдать нравственную сторону его деятельности на суд печати, он, А. П. Нечаев, 23 сентября в той же газете напечатал открытое письмо, в котором опубликовал имевший место за три года перед тем отказ А. И. Введенского от суда чести по делу, ничего общего не имевшему с политическими убеждениями А. И. Введенского, изложив этот факт в форме утверждения неблагоприятности поведения А. И. Введенского. Как этим письмом, так и письмом, напечатанным в той же газете 28 сентября, принудил А. И. Введенского согласиться на третейское разбирательство?

В ответ на этот вопрос среди состава суда произошло разногласие.

По мнению одного лица, при данных обстоятельствах дела большее, что можно признать в поступке А. П. Нечаева, — недостача великодушной снисходительности.

По мнению еще одного лица, с принципиальной точки зрения поступок А. П. Нечаева не может быть оправдан, но объясняется предшествовавшими действиями А. И. Введенского, вызвавшими в А. П. Нечаеве состояние длительного аффекта.

По мнению же большинства, т. е. остальных трех лиц, поступок А. П. Нечаева заслуживает осуждения.

В заключение судом признаны единогласно, не имеющими значения обстоятельства, по заявлению А. И. Введенского, усугубляющие некорректность действий А. П. Нечаева:

1) заключается в том, что А. П. Нечаев в брошюре “Отказ А. И. Введенского от третейского разбирательства. Документы” — прибавил свое истолкование поведения А. И. Введенского во время переговоров о суде, и

2) заключающиеся в том, что в той же брошюре А. П. Нечаев не напечатал полного текста письма А. И. Введенского к А. А. Крогиусу.

В. Кузьмин-Караваев

Д. Дрилль

Н. Кареев

М. Нижегородцев

Э. Радлов»*.

Уж не знаю, обнимались противники, выслушав решение суда, пожимали друг другу руки или еще как-нибудь отметили примирение (да и состоялось ли оно?) — об этом история умалчивает. Но вот достоверно известно, что с 1906 г. А. П. Нечаев возобновил чтение лекций в нашем университете.

Рассказ мой окончен и в эпилоге — следуя традиции — нужно познакомить читателя с дальнейшей судьбой главных героев.

Утихли страсти первой русской революции. Учебные занятия вошли в свою колею. А. И. Введенский благополучно царствует на кафедре и уходит с нее лишь по истечении максимального срока, отпущенного на ее заведование, в 1912 г. После Октябрьской революции он не скрывает своего недовольства новым режимом, но и не афиширует его. Стал мягче, снисходительнее к студентам. В 1922 г. в журнале «Мысль» (это был журнал Философского общества, правление которым А. И. Введенский передал в руки Э. Радлова и Н. О. Лосского) профессор публикует свою последнюю статью «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом». В ней, со свойственной автору логичностью и простотой, он доказывает, что атеизм так же научно недоказуем, как и вера в Бога, и что атеизм в таком случае является всего лишь верой в то, что Бога нет. Сам А. И. Введенский, по соображениям нравственным и культурным, предпочитает веру в Бога. Выступление профессора было весьма некстати: оно произошло во время подготовки знаменитой вы-

* См.: Речь. 1906. 29 марта (11 апреля). № 34. С. 5–6.

сылки интеллигенции осенью 1922 г. Советская печать резко отозвалась об этой статье. Весьма возможно, что в архивах ГПУ лежат какие-то бумаги об А. И. Введенском, но его не беспокоили. Умер А. И. Введенский в 1925 г.

Что касается А. П. Нечаева... Он сменил тему диссертации (она называлась теперь «Ассоциация сходства», т. е. шла по разряду общей психологии) и 14 марта 1906 г., за несколько дней до завершения третейского суда, блестяще защитил ее в Новороссийском университете. Вообще энергии нашего второго героя можно только позавидовать! Он создает первую в России лабораторию экспериментальной педагогической психологии (октябрь 1901 г.), первые в России педологические курсы (1904 г.), принимает участие в создании Педагогической академии (1907 г.), инициирует Общество экспериментальной педагогики (1910 г.) и по этой дисциплине созывает три съезда (1910, 1913 и 1916 гг.); помимо того он пишет в журналах, редактирует журналы, издает книги и брошюры, переводит зарубежных авторов, участвует в работе зарубежных институтов и обществ, дружески переписывается со светилами европейской педагогики и психологии, и революция не остановила его научной деятельности! И до выхода на пенсию (1926 г.) он активно работал как исследователь и руководитель вузов (в Самаре и Москве) и после выхода на пенсию продолжал активно работать. Сосланный в Семипалатинск в 1935 г. Александр Петрович не угомонился и там, занимаясь в местном институте проблемами физиотерапии, невропатологии и психиатрии. Умер А. П. Нечаев в 1948 г., незадолго до кончины удостоенный Тбилисским университетом ученой степени доктора философии *gotoris causa*.

Один из современных справочников, отмечая заслуги А. П. Нечаева перед русской наукой, напишет о нем как о человеке, который возглавил «экспериментальное направление в дореволюционной педагогической психологии». Далее же о главном замысле А. П. Нечаева-психолога и педагога сказано нечто печальное: «Верная в своей исторической тенденции мысль о необходимости сблизить психологические исследования и педагогическую практику... не могла быть реализована Нечаевым в связи с общей несостоятельностью эмпирической психологии, на позициях которой он находился. Поэтому уже тогда определилась неоправданность его “экспериментации” обосновать практику учебной и воспитательной работы в шко-

ле и превратить педагогику в прикладную психологию»*. Ну что ж... Как получилось, так и получилось. Приложи А. П. Нечаев свой ум и энергию к иной отрасли знания, то, быть может, где-нибудь на стенах нашего Университета висела бы какая-никакая доска в его память или был бы установлен какой-нибудь его бюст... Но — сложилось так, как сложилось.

Еще будучи студентом, А. П. Нечаев на одном из заседаний Неофилологического общества при Санкт-Петербургском университете прочитал доклад «Об отношении И. А. Крылова к науке» и закончил его следующими словами нашего славного баснописца:

*Когда таланты судишь ты,
Считать их слабости трудов не трать напрасно.
Но, чувствуя, что в них и сильно, и прекрасно,
Умей различно их постигнуть высоты.*

Этими словами завершает свое исследование и автор.

Р. С. «Ну, — спросит меня удивленный читатель, — а собственно, куда Вы, любезный, гнете и на что намекаете?» Охотно отвечу: ни на что не намекаю. История показалась мне просто интересной... только и всего.

Данная статья представляет собой незначительно сокращенный вариант публикации: Ермичев А. А. О том, как поссорились два ученых мужа. Очерк истории нравов университетской профессуры в России XX века // Вопросы философии. 2003. № 5.

* См.: Педагогическая энциклопедия. М., 1966. Т. 3 (статья «Нечаев А. П.»).

Хроника жизни и творчества А. И. Введенского (1856—1925)*

1856, 19 марта (31 марта по н. ст.) — в Тамбове в семье коллежского секретаря Ивана Гавриловича Введенского и его жены Веры Петровны (урожденной де Розуа) родился сын — Александр Иванович Введенский. По линии матери Александр был французского происхождения и, вероятно, «именно от матери унаследовал черты чисто галльского юмора, любовь к отчетливой архитектонике мыслей, тонкое критическое чутье и завидный дар блестящего художественного изложения»**. По линии отца род Введенских принадлежал к духовной среде.

Детство и юность Александр провел в Тамбове. Уже на гимназической скамье будущий философ отличался ярко выраженными способностями к математике, склонностью к точному мышлению и в то же время — тонким вкусом к художественной литературе. Окончил Тамбовскую гимназию с золотой медалью.

* Личный архив А. И. Введенского утерян во время блокады Ленинграда в 1942—1944 гг. При написании биографии А. И. Введенского в данной работе помимо указанных библиографических источников использованы материалы беседы с И. М. Лихаревым — внуком А. И. Введенского. (Беседа состоялась 22 апреля 1999 г. в С.-Петербурге в квартире у И. М. Лихарева.)

** Грузенберг С. О. Биография Введенского А. И. // Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. СПб., 1911. С. 24.

1876 — после окончания гимназии молодой Введенский поступает на физико-математический факультет Московского Императорского университета, параллельно он посещает лекции по философским дисциплинам на историко-филологическом факультете. В те времена студентам позволялось переходить с факультета на факультет в поисках своего призвания.

1877 — А. И. Введенский переводится в Санкт-Петербургский университет — сначала на второй курс физико-математического факультета, а через год — на второй курс историко-филологического факультета с последующей сдачей экзаменов за первый курс.

Кафедру логики и истории философии Санкт-Петербургского университета в то время возглавлял известный профессор Михаил Иванович Владиславлев (1840—1890) — историк философии, оригинальный психолог, организатор гуманитарного образования. Лекции М. И. Владиславлева по логике, психологии, истории философии, метафизике, этике, философии духа, спецкурсы по «Метафизике» Аристотеля и «Критике чистого разума» Канта послужили прочной основой в формировании научного мировоззрения Александра Ивановича Введенского. К тому же профессор Владиславлев пробудил устойчивый интерес многих своих учеников, в числе которых был и Введенский, к психологической проблематике.

М. И. Владиславлев обратил внимание на талантливого студента Александра Введенского, отличавшегося ярко выраженной склонностью к философии и литературе. Выдающиеся способности молодого человека были замечены еще одним профессором — известным историком Константином Николаевичем Бестужевым-Рюминым (1829—1897). В высшей степени характерно, что два профессора Санкт-Петербургского университета — Бестужев-Рюмин и Владиславлев — одновременно предложили Александру Ивановичу остаться при университете для подготовки к профессорскому званию: первый — по кафедре русской истории, второй — по кафедре истории философии. К тому же и Владиславлев, и Бестужев-Рюмин оказали значительное влияние не только на формирование научных и профессиональных интересов А. И. Введенского, но и сыграли решающую роль в определении его дальнейшего жизненного пути. Об этом свидетельствует следующий факт.

1879, ноябрь. Время обучения А. И. Введенского в университете совпало с активизацией революционной борьбы, то и

дело возникали студенческие сходки. Бурные революционные волнения не оставили в стороне и студента Введенского. Пылкий юноша, чутко откликавшийся на острые проблемы общественной жизни, чуть было не поплатился за свое свободомыслие и крайние политические убеждения. В ноябре 1879 г., замешанный в крупную «студенческую историю на политической подкладке», Александр Введенский был заключен под стражу в Петропавловскую крепость, где просидел почти 6 месяцев. И только активное заступничество влиятельных в ту пору профессоров М. И. Владиславлева и К. Н. Бестужева-Рюмина спасло его от грозившей ссылки на поселение в Сибирь. Вероятно, этот случай раз и навсегда определил дальнейшую общественно-политическую позицию Введенского: он стал противником революционных преобразований и убежденным сторонником политического консерватизма. Но при этом, по свидетельству современников, «всегда проявлял удивительную терпимость и беспристрастность ко всем инакомыслящим»*.

1881 — учась на последнем курсе университета, А. И. Введенский вступил в брак с Марией Ильиничной Груздовой, ставшей ему верной спутницей на долгие годы жизни.

1881, 9 сентября — А. И. Введенский получил диплом об окончании университета со степенью кандидата. Выпускники философской кафедры тогда получали очень глубокие и обширные знания в самых различных областях философии, а также знание четырех языков: греческого, латинского, немецкого и по выбору французского или английского. За выдающиеся способности Александр Введенский был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию на кафедре философии (**1881–1884**). Одновременно он стал преподавать в ряде гимназий Петербурга.

1882 — у Александра Ивановича и Марии Ильиничны родилась первая дочь — Ольга, а в **1888** — вторая дочь — Зинаида. (Впоследствии Ольга вышла замуж за известного общественного деятеля В. В. Водовозова, а Зинаида — за М. И. Лихарева, сотрудника Петербургского телеграфного агентства, пере-

* Цит. по: Геллер И. Профессор А. И. Введенский как философ-учитель // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 214. (Статья впервые опубликована в журнале «Русская школа за рубежом». 1925. Кн. 13–14.)

водчика и рецензента научно-гуманитарной литературы.) Семья имела огромное значение в жизни Александра Ивановича: взаимопонимание и взаимоуважение всех ее членов создавали атмосферу стабильности и спокойствия, что в свою очередь, безусловно, способствовало успешной профессиональной деятельности Введенского.

С 1882 семья Введенских постоянно проживала по адресу: Васильевский остров, 9-я линия, д. 46.

Январь 1885 — май 1887 — А. И. Введенский находился в научной командировке в Германии, где продолжил свое специальное образование, слушая лекции в Лейпциге, Берлине, посещая занятия у Куно Фишера в Гейдельбергском университете. Научная стажировка в Германии окончательно определила и укрепила философскую позицию А. И. Введенского: отныне и навсегда ею стала критическая философия И. Канта, интерес к которой зародился у Александра еще на семинарах профессора Владиславлева.

1886, январь — в «Журнале Министерства народного просвещения» (ч. 243) была напечатана первая научная статья А. И. Введенского «Учение Лейбница о материи в связи с монадологией».

1887 — по возвращении из-за границы он был избран приват-доцентом кафедры философии историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Ему было поручено читать курсы логики и истории философии.

1888, 9 мая (21 мая по н. ст.) — в XI ауд. Санкт-Петербургского университета состоялась защита магистерской диссертации Введенского «Опыт построения теории материи на принципах критической философии». Оппонентами на защите выступили М. И. Владиславлев, В. Г. Рождественский, Ф. Ф. Петрушевский и О. Д. Хвольсон. В результате успешной защиты Александру Ивановичу Введенскому была присвоена степень магистра философии.

Следующий этап жизни А. И. Введенского тесно связан с его педагогической деятельностью. Он читал курсы по логике, истории философии, философии и психологии почти во всех крупных учебных заведениях северной столицы: в Санкт-Петербургском университете, в Историко-филологическом

институте, на Высших женских историко-литературных и юридических курсах (Бестужевских), в Женском педагогическом институте, Александровской военно-юридической академии, а также в ряде гимназий.

Как педагог Введенский был необычайно популярен в студенческой среде. Безусловными педагогическими достоинствами Александра Ивановича, по свидетельству одного из его студентов, И. Геллера, были следующие: «...уважение к личности и к самостоятельному мнению учащихся; ...умение придать практическим занятиям истинно «свободный» характер — что, как известно, есть явление *очень редкое* в философских семинарах. Он (Введенский. — Э. Т.) не подавлял учеников своей ученостью, не давил на них своим авторитетом, не навязывал им во время прений своей точки зрения и не стремился во что бы то ни стало убедить их в своей правоте, а старался лишь в том, чтобы они научились *правильно мыслить*, чтобы они поняли его и самих себя и сумели критически разобраться в своих взглядах»*.

Среди студентов Введенского были Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, С. И. Поварнин, С. О. Грузенберг, С. И. Гессен, Н. В. Болдырев, К. Ф. Жаков, М. М. Бахтин и многие другие, кому он передал свои идеи и кто впоследствии внес весомый вклад в развитие отечественной науки.

1890, май — после смерти М. И. Владиславлева А. И. Введенский назначается на должность заведующего кафедрой философии и вскоре получает звание экстраординарного профессора. С этого момента для Введенского наступает наиболее плодотворный период научной деятельности. Именно в 90-е гг. он становится известен в широких научных кругах как последовательный приверженец философской системы И. Канта.

В это же время А. И. Введенский активно сотрудничает с «Журналом Министерства народного просвещения», где печатается ряд его статей: «Критико-философский анализ массы и связь высших законов материи в законе пропорциональности» (1889), «Научная деятельность М. И. Владиславлева» (1890), «К вопросу о строении материи» (1890).

* Геллер И. Профессор А. И. Введенский как философ-учитель // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 214.

Следует отметить, что первоначально (приблизительно до 1890 года) Введенский много внимания уделял вопросам философии естествознания. Об этом говорят и названия большинства его статей этого периода. В дальнейшем научные интересы А. И. Введенского сосредоточиваются в основном вокруг теории познания, психологии, логики и этики. В различных изданиях печатаются его статьи «О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» (1892), «О видах веры и ее отношении к знанию» (1893), «О Канте действительном и воображаемом» (1894), «Учение Канта о смене душевных явлений» (1895), «Условия допустимости веры в смысл жизни» (1896), «Судьбы философии в России» (1898), «Философские очерки» (1901), «Что такое философский критицизм» (1909), «Новое и легкое доказательство философского критицизма» (1909), «Логика как часть теории познания» (1909), «Психология без всякой метафизики» (1914) и др. Кроме того, Введенский пишет ряд статей и рецензий для журналов «Образование», «Северный вестник», «Kantstudien» и др., а также — статьи для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона.

Начало 90-х гг. — А. И. Введенский становится действительным членом Психологического общества при Московском университете, председателем которого в то время (с 1886 по 1899 г.) был известный философ, психолог, профессор Московского университета Николай Яковлевич Грот (1852—1899). Грот также являлся одним из организаторов и первым редактором журнала «Вопросы философии и психологии» (выходил с 1889 по 1918 г.; всего издано 142 книги). А. И. Введенский наряду с В. С. Соловьевым, Л. М. Лопатиным, Н. Я. Гротом, Д. Н. Овсяннико-Куликовским, Э. Л. Радловым, Е. Н. и С. Н. Трубецкими, Н. Н. Ланге, Г. И. Челпановым и др. входил в число наиболее активных авторов журнала.

1892 — в «Журнале Министерства народного просвещения» была опубликована статья А. И. Введенского «О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики», которая сразу стала предметом острой полемики. **12 декабря 1892 г.** обсуждению данной статьи даже было посвящено одно из заседаний Московского психологического общества. В прениях участвовали П. Е. Астафьев, Н. В. Бугаев, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин,

С. Н. Трубецкой и др. Большинство из выступивших не были согласны с основными выводами ее автора*.

1894–1895 — А. И. Введенский стал участником еще одного научного спора — на сей раз с М. И. Каринским по поводу его книги «Об истинах самоочевидных». Полемика разворачивалась на страницах журнала «Вопросы психологии и философии».

Забегая вперед, следует сказать и о противостоянии А. И. Введенского и А. П. Нечаева**. В **1901 г.** В «Журнале Министерства народного просвещения» (Декабрь.) А. И. Введенский выступил с критикой книги своего бывшего ученика А. П. Нечаева «Современная экспериментальная психология в ее отношении к вопросам школьного обучения». Возмущенный Нечаев в ответной статье (1902) даже настаивал на третьейском суде чести. Однако Введенский отказался от такого способа ведения научного спора.

Много времени и стараний уделял А. И. Введенский распространению и развитию философских и психологических знаний, повышению философской культуры в обществе. Ему принадлежит основная заслуга в организации Философского общества при Санкт-Петербургском университете. Именно А. И. Введенский приложил максимум усилий для того, чтобы идея организации профессионального сообщества петербургских философов, витавшая в воздухе почти 20 лет***, была воплощена в реальность.

1897, 7 декабря — на первом заседании членов-учредителей Философского общества профессор Введенский был единогласно избран его председателем и возглавлял общество по **1921 г.**

1898, 21 января — в С.-Петербургском университете состоялось торжественное открытие первого публичного заседания Философского общества. Введенский выступил с докладом «Судьбы философии в России», в котором дал исторический

* См. подробнее об этом статью А. В. Малинова «“Психо-физический закон” А. И. Введенского и его критики» настоящего сборника. — *Ред.*

** См. подробнее об этом статью А. А. Ермичева «О том, как поссорились два ученых мужа» настоящего сборника. — *Ред.*

*** Первую попытку организовать философское общество в Санкт-Петербурге предпринимал Вл. Соловьев в 1878 г.

обзор становления и развития отечественной философской мысли. Тема его выступления перекликалась и с главной целью Философского общества — содействовать развитию и распространению философских знаний (Устав, § 2).

Деятельность Философского общества пользовалась большой популярностью во многом благодаря научному авторитету его председателя. Проводились регулярные заседания общества. В письме от 11 ноября 1898 г. Введенский сообщает Э. Л. Радлову о намерении развивать издательскую деятельность, в первую очередь — издание переводов. В итоге стали публиковаться «Труды Философского общества». В первом выпуске были напечатаны «Метафизические размышления» Декарта со вступительной статьей А. И. Введенского. Всего до 1917 г. вышло 16 выпусков.

За время существования Философского общества (с 1897 по 1923 г.) в его состав входили И. И. Лапшин (секретарь), С. А. Алексеев (Аскольдов), Н. О. Лосский, Э. Л. Радлов, С. Л. Франк, Н. Г. Дебольский, А. С. Лаппо-Данилевский и другие известные петербургские философы.

1903 — А. И. Введенский выступал в качестве официального оппонента на защите магистерской диссертации Н. О. Лосского «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» в Санкт-Петербургском университете. Атмосфера диспута была напряженной. Но в результате пятичасовой дискуссии Н. О. Лосский сумел отстоять свою научную позицию*.

1910 — учебник А. И. Введенского «Логика для гимназий с дополнениями для самообразования» был удостоен премии имени Петра Великого, учрежденной Министерством народного просвещения, и выдержал неоднократные переиздания (1913, 1915, 1923 гг.).

1912, сентябрь — за выдающиеся заслуги Александру Ивановичу присваивается звание заслуженного профессора Санкт-Петербургского университета.

* Подробности диспута см.: Н. О. Лосский Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 126–131; Ермичев А. А., Никулин А. Г. А. И. Введенский и Н. О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // данный сборник.

В том же **1912 г.** А. И. Введенский начал работу по созданию в Санкт-Петербургском университете философского факультета. К этому моменту кафедра философии университета находилась в наиболее зрелом периоде своего существования, являясь по сути одним из центров развития отечественной философии. Ее представляли люди, «современно мыслящие», талантливые исследователи и творцы философских ценностей.

1913, 17 февраля — в научных кругах Санкт-Петербурга отмечалось 30-летие научно-педагогической деятельности А. И. Введенского. Среди прочих поздравлений и подарков особенно символичным выглядел большой портрет Иммануила Канта, выполненный в карандаше. На этом портрете в знак уважения и признательности оставили свои подписи многие известные русские философы и психологи. Среди них — И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, С. И. Гессен, Л. П. Карсавин, В. Э. Сеземан, С. О. Грузенберг, С. И. Поварнин, С. А. Аскольдов (Алексеев), А. А. Крогиус, К. Ф. Жаков, Б. П. Вышеславцев, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко и др. Этот подарок и по сей день бережно хранится потомками профессора Введенского (в семье его внука — Ильи Михайловича Лихарева) и является их главной семейной реликвией (см. фото).

Конец 1913 — А. И. Введенский оставил должность заведующего кафедрой философии Санкт-Петербургского университета, передав ее своему ученику И. И. Лапшину. Деятельность на кафедре Введенский продолжил в качестве профессора, читая курсы по логике, психологии, истории философии.

1914 — вышел в свет его главный психологический труд «Психология без всякой метафизики», в названии которого четко определялась авторская позиция: стремление к построению научной психологии, изучающей явления, находящиеся в пределах нашего опыта. Книга сразу была замечена в научных кругах и получила положительные отзывы, в частности известного психолога Георгия Ивановича Челпанова (1862–1936), заведующего с 1906 г. кафедрой философии Московского университета.

1917 — произошла Октябрьская социалистическая революция в России. А. И. Введенский тяжело переживал это событие. Менялось буквально все: устои, порядки, рушились вековые традиции, ломались людские судьбы... В этом году вышел указ о запрещении деятельности Философского общества при

университете, созданию которого профессор Введенский отдал столько сил.

1921 — с ослаблением политики военного коммунизма и введением курса на новую экономическую политику вновь на короткое время возобновилась работа Философского общества.

1921, февраль — в связи с болезнью Введенского на посту председателя общества его сменил Эрнест Леопольдович Радлов (1854–1928), директор Императорской публичной библиотеки, профессор университета.

1922, март — в издательстве «Academia» вышел первый номер журнала Петербургского Философского общества под названием «Мысль». Всего удалось напечатать три номера. Во втором из них была опубликована последняя статья А. И. Введенского «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом», вызвавшая резко отрицательную оценку в советской марксистской печати. В том же году «Мысль» закрыли, а большинство ее авторов отправились в вынужденную эмиграцию. Надежда на то, что все пойдет по-прежнему, оказалась иллюзией: 1922 г. стал последним годом свободной философии в России.

Н. О. Лосский вспоминал: «На интеллигенцию летом 1922 г. надвигалась новая гроза, о которой никто из нас ничего не подозревал. Зиновьев, начальник Петербурга и Северо-Западного края, донес в Москву, что интеллигенция начинает поднимать голову. Он писал, что различные группы интеллигенции начинают основывать журналы и общества; они еще действуют разрозненно, но со временем объединятся и тогда будут представлять собою значительную силу. Московское правительство решило поэтому произвести по всей России аресты видных ученых, писателей и общественных деятелей, что и было произведено 16 августа 1922 года»*.

В группу ученых-гуманитариев, высланных из России по мотивам контрреволюционной антисоветской деятельности, входил весь «цвет» русской дореволюционной философии и общественной мысли, в том числе близкие люди и коллеги А. И. Введенского. Сам Введенский не попал в их число, вероятно, в силу того, что к тому времени был уже стар и серьезно болен.

* Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 237.

1922, 16 ноября — отбыли два печально знаменитых «философских парохода». 29 сентября на борту парохода «Обер-бургомистр Хакен» уплыли в Германию Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, М. А. Осоргин и многие другие. Через полтора месяца пароход «Пруссия» увез Н. О. Лосского, Л. П. Карсавина, И. И. Лапшина. Позже из России были депортированы философы П. А. Сорокин, Ф. А. Степун, С. Н. Булгаков. На этом пароходе отбывали за границу и близкие родственники А. И. Введенского — его старшая дочь Ольга с мужем В. В. Водовозовым — активным членом партии «трудовиков». Их судьба в эмиграции сложилась трагически*.

Расставание было тяжелым. Накануне вечером **15 ноября** на квартире у Лапшина состоялось прощальное чаепитие. И. И. Лапшин, Н. О. Лосский и Л. П. Карсавин прощались со своим учителем А. И. Введенским. Прощались навсегда... Изгнание из страны цвета российской интеллигенции казалось чудовищной несправедливостью, каким-то иррациональным жестом новой власти. Потом обнаружился его глубочайший символический смысл. Время диалога прошло, власть избавлялась от оппонентов, заменяя силу аргументов аргументом силы.

Умерла жена (в 1921 г.), стали взрослыми дети, уехали ученики, появились новые люди, для которых слово «интеллигент» стало ругательным. И Введенский впервые в жизни ощутил себя одиноким...

В последние годы своей жизни Александр Иванович сильно болел. Основной причиной его болезни, вероятнее всего, было курение, так как курил он много, да к тому же очень крепкий табак. Но до тех пор, пока были силы, профессор Введенский не оставлял преподавательской работы: продолжал по возможности аккуратно читать лекции и вести практические занятия.

1925, 7 марта — Александр Иванович Введенский умер. Он похоронен в Санкт-Петербурге на Смоленском кладбище (Евгениевская дорожка).

Сост. Э. В. Тихонова

* Об этом подробнее см.: Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. СПб., 1994. Глава восьмая. С. 243–309.

Библиография трудов А. И. Введенского

Работы А. И. Введенского

1. Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // ЖМНП. 1886. Январь.
2. Опыт построения теории материи на принципах критической философии // Записки историко-филолог. ф-та СПб-го университета. СПб., 1888. Изд. 2-е, испр. М., 2010.
3. Критико-философский анализ массы и связь высших законов материи в законе пропорциональности // ЖМНП. 1889. Март.
4. Научная деятельность М. И. Владиславлева // ЖМНП. 1890. Июнь.
5. К вопросу о строении материи // ЖМНП. 1890. Июль. Август.
6. Конспект лекций по психологии, читанных А. И. Введенским на Педагогических женских курсах в 1889–90 уч. г. СПб., 1890.
7. Введение в философию: лекции проф. А. И. Введенского, чит. им в 1890 г. студентам Импер. С.-Пб. ун-та. СПб., 1891.
8. Лекции по логике, чит. студентам импер. Историко-филологического института в 1891–92 уч. г. С приложением к лекциям. СПб., 1892.
9. Логика. С приложением к лекциям. Программа по логике: 1891–1892 уч. г. СПб., 1892.
10. О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики // ЖМНП. 1892. Май. Июнь. Июль.

11. Психология: Курс лекций проф. Имп. С.-Пб. ун-та А. И. Введенского. 1891–92 уч. г. СПб., 1892.
12. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // ВФ и П. 1893. Кн. 18 (3).
13. О видах веры и ее отношении к знанию // ВФ и П. 1893. Кн. 20 (5). Кн. 21 (6).
14. Предисловие к русскому переводу // Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893.
15. Введение в философию: Лекции проф. А. И. Введенского. СПб., 1894.
16. О Канте действительном и воображаемом // ВФ и П. 1894. Кн. 25 (5).
17. Философия Канта. СПб., [189?].
18. Учение Канта о смене душевных явлений (Ответ на защитительную статью г. Каринского) // ВФ и П. 1895. Сентябрь. Кн. 29 (4).
19. Значение философской деятельности Н. Н. Страхова // Образование. 1896. № 3.
20. Атомизм и энергетизм: по поводу речи В. Оствальда «Несостоятельность научного материализма» // Северный Вестник. 1896. № 9 (отдельное издание — СПб., 1896).
21. Лекции по истории новой философии, читанные на С.-Петербургских высших женских курсах профессором А. И. Введенским. Ч. 1–2. СПб., 1896.
22. Лекции по логике, читанные на Высших женских курсах в 1895–96 уч. г. СПб., 1896.
23. Условие допустимости веры в смысл жизни: Публ. лекции, прочит. 7 апр. 1896 г. в С.-Петербур. высш. жен. курсах. СПб., 1896.
24. Russische Litteratur über Kant aus den Jahren 1893–1895 // Kant-Studien. Bd. 2. 1897/98.
25. Новая постановка вопроса о самостоятельности четырех фигур силлогизма. СПб., 1897.
26. Об атеизме в философии Спинозы // ВФ и П. 1897. Кн. 2 (37).
27. Общий смысл философии Н. Н. Страхова. Статья 1, 2, 3. (издание 1897 г.) <http://spho.ru/library/89>
28. Психология: Лекции проф. А. И. Введенского 1896–1897 уч. г. (Высш. женск. курсы). СПб., 1897.
29. Философия религии. Литогр. СПб., [189?].
30. Лекции по логике проф. А. И. Введенского, чит. на Высш. жен. курсах. 1897–98 уч. г. СПб., 1898.

31. Судьбы философии в России // ВФ и П. 1898. Кн. 42. (Работа переиздана в: Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.)

32. Лекции по истории новой философии проф. А. И. Введенского. Ч. 1–3. (Высш. жен. курсы 1898–1899 уч. г.) СПб., 1899.

33. Лекции по истории новейшей философии проф. А. И. Введенского. (Высш. жен. курсы 1898–1899 уч. г.) СПб., 1899.

34. Лекции психологии А. И. Введенского. (Высш. жен. курсы. 1898–1899 уч. г.) СПб., 1899.

35. Лекции по логике. (Высш. жен. курсы. 1899–1900 уч. г.) СПб., 1900. Ч. I–II.

36. Декарт и рационализм // Труды Санкт-Петербургского Философского общества. СПб., 1901. Вып. 1.

37. Лекции по истории новой философии. (Высш. жен. курсы.) СПб., 1901.

38. Лекции по психологии проф. А. И. Введенского. (Высш. жен. курсы. 1900–1901 уч. г.) СПб., 1901.

39. О магистерских диссертациях. СПб., 1901.

40. Спор о свободе воли перед судом критической философии // ЖМНП. 1901. Октябрь.

41. Нечаев А. П. Современная экспериментальная психология в ее отношении к вопросам школьного обучения (Рецензия) // ЖМНП. 1901. Декабрь. (Отдельное издание — в 1902 г.)

42. Философские очерки. Вып. 1: О философии в России, о мистицизме и критицизме В. С. Соловьева, о свободе воли, о смысле жизни, об отношениях веры к знанию. СПб., 1901. (Переиздание: Философские очерки. Прага, 1924.)

43. Лекции по логике проф. А. И. Введенского. (Высш. жен. курсы. 1901–1902 уч. г.) Ч. 1, 2. Приложение к Лекциям. Экзаменационная программа по логике. СПб., 1902.

44. Отказ профессора А. И. Введенского от третейского разбирательства. Документы. СПб., 1902.

45. Лекции по психологии проф. А. И. Введенского. Программа по психологии. 1902–1903 уч. г. (Высш. жен. курсы 1902–1903.) СПб., 1903.

46. О задачах современной психологии // Вестник и библиотека самообразования. 1903. № 5.

47. Логика в связи с критической теорией познания. СПб., 1904. (На правах рукописи.) (Имеется также литограф. изд. 1908 г.)

48. Лекции по психологии проф. А. И. Введенского (Высшие жен. курсы. 1904—1905 уч. г.). СПб., 1905.

49. Письмо в редакцию // Русь. 1905. 22 сентября (5 октября). № 227.

50. Письмо в редакцию // Русь. 1905. 24 сентября (7 октября). № 229.

51. Проф. г. Челпанов. Учебник логики (для гимназий и самообразования). 3-е издание. Киев, 1907. Отзыв о книге // ЖМНП. 1908. Июнь.

52. Лекции по логике проф. А. И. Введенского. Программа по логике. СПб., 1908.

53. Лекции по психологии проф. С.-Петербур. ун-та А. И. Введенского. СПб., 1908.

54. Логика проф. А. И. Введенского. СПб., 1908.

55. Логика, как часть теории познания. СПб., 1909. (2-е изд. — 1912 г.; третье, вновь переработанное издание — 1917 г.; 4-е изд. — 1922, 2010.)

56. Новое и легкое доказательство философского критицизма // ЖМНП. 1909. Март. Апрель (отд. издание — СПб., 1909). (Переиздание в: Кант: pro et contra: рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. СПб., 2005.)

57. Платон и Аристотель. СПб., 1908—1909.

58. Конспект лекций проф. А. И. Введенского по древней философии. СПб., 1910.

59. Логика для гимназий с дополнениями для самообразования. СПб., 1910 (переизд. — 1913, 1915, 1923 гг.).

60. Что такое философский критицизм? // Новое слово. 1910. № 1.

61. Wedenski A. Ein neuer und leichter Beweis für den philosophischen Kritizismus // Archiv für systematische Philosophie. Berlin, 1910. Bd. XVI. H. 2.

62. Конспект лекций проф. А. И. Введенского по древней философии. СПб., 1911.

63. Лекции профессора А. И. Введенского по древней философии (вновь пересм.). СПб., 1912.

64. Послесловие. Умышленная неправда, которую И. С. Продан утверждает обо мне // Логика, как часть теории познания. Второе, вполне перераб. изд.-е. СПб., 1912.

65. Конспект лекций проф. А. И. Введенского по древней философии. СПб., 1913.
66. Конспект лекций проф. А. И. Введенского по древней философии. Пг., 1914.
67. Конспект лекций проф. А. И. Введенского по истории новой философии. СПб., 1914.
68. Психология без всякой метафизики. Пг., 1914 (2-е изд., испр. и доп. 1915, 3-е изд., вновь испр. и доп. — 1917).
69. Об ученых трудах Ивана Ивановича Лапшина // Протоколы заседаний Совета Санкт-Петербургского университета за 1913 год (Протокол № 69). Пг., 1915. С. 183—186.
70. Логика. Программа по логике. Казань, 1917.
71. Судьба веры в борьбе с атеизмом (Доклад, прочитанный в Петроградском философском обществе 19/6 марта 1922 года) // Мысль. 1922. № 2. (Переиздание в: Философские очерки. Прага, 1924; На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. Сб. статей. М., 1990.)
72. Декарт и окказионализм. Берлин; Петербург; Москва, 1922.
73. Философские очерки. Прага, 1924.
74. Условие позволительности веры в смысл жизни // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX — начало XX века / под ред. А. Ф. Замалева. СПб., 1995.
75. Статьи по философии. СПб., 1996.
76. Учение Канта о пространстве (Разъяснения и критика) // Кант: pro et contra: рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. СПб., 2005.

Библиография работ, посвященных А. И. Введенскому и его творчеству

77. Лопатин Л. М. Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его «Вторичного вызова на спор о законе одушевления») // ВФ и П. 1893. Кн. 19 (4).
78. Радлов Э. Л. Ответ проф. А. И. Введенскому // ВФ и П. 1893. Кн. 19 (4).
79. Радлов Э. Л. Неудачный метафизик // Вестник Европы. 1893. № 2.
80. Трубецкой С. Н. К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления) // ВФ и П. 1893. Кн. 1 (16).

81. М. И. Каринский По поводу статьи А. И. Введенского: «О Канте действительном и воображаемом» // ВФ и П. 1895. Кн. 1 (26), 2 (27), 3 (28).

82. 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.

83. Каринский М. И. По поводу полемики г. Введенского против моей книги «Об истинах самоочевидных» // ЖМНП. 1896. Январь.

84. Нечаев А. П. Ответ проф. А. И. Введенскому // ЖМНП. 1902. Январь.

85. Нечаев А. П. Письмо в редакцию // Русь. 1905. 23 сентября (6 октября). № 228.

86. Лосский Н. О. Основательно ли «Новое и легкое доказательство философского критицизма»? // ЖМНП. 1909. Июль.

87. Херсонский Н. По поводу книги А. И. Введенского «Логика, как часть теории познания» // ЖМНП. 1909. Июнь.

88. Салагов Л. П. Александр Введенский. Логика, как часть теории познания. СПб., 1909. (Рецензия) // Логос. 1910. Кн. 2.

89. Грузенберг С. О. Биография Введенского А. И. // Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. СПб., 1911.

90. Продан И. С. Новая логика. Критическое исследование новых и старых заблуждений и ошибок. Харьков, 1911.

91. Продан И. С. Открытое письмо профессору С.-Петербургского университета А. И. Введенскому. Харьков, 1912.

92. Лосский Н. О. Новая форма философского критицизма (По поводу книги проф. А. И. Введенского «Логика, как часть теории познания») // ВФ и П. 1912. Кн. 1 (111).

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

94. Вольценберг В. Е. Несколько замечаний на книгу проф. А. И. Введенского «Логика, как часть теории познания». 2-е изд. СПб., 1912 // ЖМНП. 1913. Декабрь.

95. Яковенко Б. В. А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. Второе, вполне переработанное издание. СПб., 1912 (отзыв о книге) // Логос. 1912–13. Книга первая и вторая. Библиография.

96. Юбилей профессора А. И. Введенского // Исторический вестник. 1913. Апрель.

97. О тридцатилетии ученой и педагогической деятельности А. И. Введенского // Логос. 1913. Книга третья и четвертая. Заметки.

98. Менделеев И. Д. От критицизма к этической гносеологии: опровержение критицизма проф. А. И. Введенского. Клин, 1914.

99. Грузенберг С. О. Памяти профессора А. И. Введенского // Вестник знания. 1925. № 7.

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

101. Водзинский Е. И. Русское неокантианство конца XIX — начала XX в.: Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966.

102. Седнев В. А. Критический анализ методологических основ историко-философской концепции «академического» неокантианства в России конца XIX — начала XX в. Киев, 1975.

103. Филиппов Л. И. Неокантианство в России // Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978.

104. Зверев В. М., Емельянов Б. В. Русская кантиана 1800–1917 годов (Архив и библиогр. разыскания) // Вопросы теоретического наследия И. Канта. Калининград, 1979. Вып. 4.

105. Биневский А. А. Идеалистическая гносеология русского «академического неокантианства» (конца XIX — начала XX в.). Критический анализ. М., 1981.

106. Акулинин В. Н. Русское «академическое» неокантианство и философия всеединства // Кантовский сборник. Калининград, 1987. Вып. 12.

107. Абрамов А. И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. Переизд.: Кант: pro et contra: рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. СПб., 2005.

108. Акулинин В. Н. Философское общество при С.-Петербургском университете (1897–1923). Новосибирск, 1994.

109. Чернов С. А. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России / под ред. З. А. Каменского. М.: Наука, 1994.

110. Бажанов В. А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М.: Изд-во МГУ, 1995.

111. Evtohov S. An Unexpected Source of Russian Neo-Kantianism: Alexander Vvedensky and Lobachevsky's Geometry // Studies in East European Thought. № 47. Dordrecht; Boston; London, 1995.

112. Nemeth Th. Aleksandr I. Vvedenskij on Other Minds // Studies in East European Thought. № 47. Dordrecht; Boston; London, 1995.

113. Ермичев А. А. Александр Иванович Введенский — русский философ-кантианец // Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996.

114. Кобзарь В. И. Кафедра логики Санкт-Петербургского университета и история преподавания логики в России // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1996. Вып. 7.

115. 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. Вып. 1.

116. Доронина Н. С. Феномен моральной веры и проблема метафизического знания (И. Кант и А. И. Введенский) // Русская и европейская философия: пути схождения. СПб., 1997.

117. Абрамов А. И. Кантианство в русской университетской философии // Вопросы философии. 1998. № 1.

118. Нижников С. А. К специфике русского неокантианства (заметки о философии веры Введенского) // Вестник Рос. ун-та дружбы народов. Философия. М., 1998. № 1.

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

120. Сербиенко В. В. А. И. Введенский // Алексеев П. В. Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е издание, переработанное и дополненное. М., 2002.

121. Белов В. Н. «Новый либерализм» русских неокантианцев // Европейское просвещение и развитие цивилизации в России. Саратов, 2001.

122. Бродский А. И. Русская этика: от онтологизма к логцизму // Русская философия. Новые исследования и материалы. СПб., 2001.

123. Логика: Библиографический справочник (Россия — СССР — Россия). СПб., 2001.

124. Белов В. Н. Апологет морали: А. И. Введенский // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 1999. Вып. 12; Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). СПб., 2003.

125. Белов В. Н. Русское неокантианство: компаративистский анализ философии А. Введенского и Г. Когена // Компаративистские исследования в истории философии: Сб. науч. ст. Калининград, 2003.

126. Бродский А. И. Журнал «Мысль» и традиции петербургской философии // Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). СПб., 2003.

127. Вахромеева О. Б. Духовное пространство университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы 1878–1918: исследование и материалы. СПб., 2003.

128. Ермичев А. А. О том, как поссорились два ученых мужа. Очерк истории нравов университетской профессуры России начала XX в. // Вопросы философии. 2003. № 5.

129. Ермичев А. А., Никулин А. Г. А. И. Введенский и Н. О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). СПб., 2003.

130. Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003.

131. Белов В. Н. Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2004.

132. Малинов А. В. А. И. Введенский в историко-философской литературе // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2004. Вып. 16.

133. Осипов И. Д. Теоретические основания критицизма А. И. Введенского. СПб., 2004.

134. Тихонова Э. В. Психологическое наследие А. И. Введенского. Арзамас, 2004.

135. Малинов А. В. Логицизм А. И. Введенского в историко-философском освещении // Актуальность Канта: Сб. ст. СПб., 2005.

136. Осипов И. Д. Метафизика и мораль в философии А. И. Введенского // Россия в глобальном мире. СПб., 2005. № 9.

137. Столович Л. Н. Русское «академическое неокантианство». А. И. Введенский // Столович Л. Н. История русской философии. Очерки. М., 2005.

138. «...при том замкнутом образе жизни и абстрактных наклонностях моего ума...» (Письма А. И. Введенского Э. Л. Радлову) // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2006. Вып. 17.

139. А. И. Введенский в студенческом фольклоре // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2006. Вып. 17.

140. Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: К 150-летию со дня рождения: Сб. науч. статей. СПб., 2006.

141. Малинов А. В. История философии как философия: приемы историко-философского исследования А. И. Введенского // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2006. Вып. 17.

142. Попова В. С. Логика А. И. Введенского // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Вып. 6: Гуманитарные науки. Калининград, 2006.

143. Попова В. С. О познавательном значении силлогизма: критика аргументации Д. С. Милля А. И. Введенским // Аргументация и интерпретации. Исследования по логике, истории философии и социальной философии: Сб. науч. ст. Калининград, 2006.

144. Бажанов В. А., Баранец Н. Г. Полемика о способах аргументации в философском доказательстве // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2007. Вып. 18.

145. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России: историко-философские очерки. М., 2007.

146. Дмитриева Н. А. «Философия гуманизма и просвещения»: критерии, специфика, проблематика русского неокантианства // Философские науки. 2007. № 1.

147. Малинов А. В. «Психо-физический закон» А. И. Введенского и его критики // Историко-философские этюды. СПб., 2007.

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

149. Никоненко В. С. Введенский А. И. в контексте русской философии // Мир философии — мир человека. М., 2007.

150. Осипов И. Д. Моральная антропология А. И. Введенского // Мир философии — мир человека. М., 2007.

151. Юдин А. И. А. И. Введенский // «Отзвук мыслей благодородных»: Тамбовский край в истории философской мысли: люди, факты, идеи. Тамбов, 2008.

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

153. Белов В. Н. Проблема рационального и иррационального в русском неокантианстве // Духовный континент русской философии. Сб. науч. статей. Саратов, 2009.

154. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XX веков. М., 2009.

155. Брюшинкин В. Н., Попова В. С. Логика в русском неокантианстве: образ логики А. И. Введенского // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010.

156. Попова В. С. Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века. Монография. Калининград, 2010.

157. Попова В. С. Сравнительный анализ интерпретации силлогистики И. Кантом и А. И. Введенским // Модели рассуждений — 3: когнитивный подход. Калининград, 2010.

158. Тихонова Э. В. Проблема «чужого Я» в русской философско-психологической мысли конца XIX — начала XX в.: к истории научной полемики // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2010. Вып. 21.

159. Бирюков Б. В., Бирюкова Л. Г. Александр Иванович Введенский как логик. Часть I // Логические исследования. 2011. № 17.

160. 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.

161. Попова В. С., Пушкарский А. Г. Два критика логики профессора А. И. Введенского // Рацио.ru. Электронный научный журнал. 2011. № 6. <http://www.kantiana.ru/ratio/issues/2720/>

162. Путина Е. М. Проблема «чужого Я» и критическая метафизика А. И. Введенского // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2011. Вып. 23.

163. Тихонова Э. В. Александр Иванович Введенский: философ, психолог, педагог // Психологический журнал. 2011. Т. 32. № 6.

164. Кобзарь В. И. История преподавания логики в Санкт-Петербургском университете // *Логика в университетском образовании*. Монография. Киев, 2012.

165. Малинов А. В. Новые исследования об А. И. Введенском // *Ученые записки Санкт-Петербургского университета управления и экономики*. 2012. № 1 (36).

Диссертации

166. Тихонова Э. В. Психологическое наследие А. И. Введенского: диссертация на соискание ученой степени кандидата психологических наук. Н. Новгород, 2002.

167. Ломова И. О. Трансформация идей И. Канта в работах русских логиков конца XIX — начала XX века: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2005.

168. Попова В. С. Логика в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века: дискуссия А. И. Введенского и Н. О. Лосского: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Калининград, 2006.

169. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: теоретические истоки и исторические трансформации: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2007.

170. Романов А. В. Религиозно-этические воззрения А. И. Введенского: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Тула, 2009.

171. Дудышкин В. А. Критическая гносеология А. И. Введенского: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Тамбов, 2010.

Сост. В. С. Попова

Лапшин Иван Иванович

В. Ф. Пустарнаков

Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества

В последние годы внимание исследователей русской философской мысли сосредоточивается по преимуществу на начале XX столетия. Появилась огромная литература, посвященная русским философам этого периода, принадлежавшим главным образом к религиозно-мистическому направлению. В гораздо меньшей степени повезло философам-идеалистам рационалистического направления, а тем более позитивистам и материалистам. Произошел явный перекося в сторону, противоположную тенденциям, преобладавшим в отечественной историографии еще какой-нибудь десяток лет назад. На место одной односторонности пришла другая. Тот подъем, который действительно наблюдался в философской жизни России конца XIX — начала XX в., отнюдь не укладывается в упрощенную формулу так называемого религиозно-философского ренессанса. Можно даже утверждать, что вне религиозно-мистического направления работали большинство тогдашних русских философов. К их числу относится Иван Иванович Лапшин (1870—1952).

До недавнего времени о жизни и творчестве Лапшина было известно немного, главным образом из работ по истории русской философии Б. В. Яковенко, В. В. Зеньковского и Н. О. Лосского. В 60-е гг. не-

большая статья о Лапшине появилась в 5-томной «Философской энциклопедии». Одна страничка посвящена ему в много-томной монографии «История философии в СССР» (М., 1971. Т. 4).

С начала 90-х гг. интерес к философскому наследию Лапшина вырос. В «Философских науках» были опубликованы его статьи: «Миф и диалектика в философии Платона» (1991. № 4), «Опровержение солипсизма» (1992. № 3), «Ars morendi» («Искусство умирать») (1994. № 3). Вышедшие в последние годы словари по русской философии внесли существенные поправки в прежние трактовки философского наследия Лапшина.

Семья, в которой родился и вырос Иван Лапшин, — семья необычная. Его отец, с фамилией что ни на есть русской, был женат на швейцарской англичанке С. Д. Друэн. Его родители не просто интересовались модным в России второй половины XIX в. спиритизмом, но организовали кружок по изучению спиритических явлений, который посещал один из тогдашних лидеров «медиумического движения» академик А. М. Бутлеров. Бывали у Лапшиных и философы, в частности П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев, А. А. Козлов. Это дает основание утверждать, что интерес к психологии и философии возник у Лапшина еще в раннем возрасте.

После гимназии Лапшин учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета (1889—1893), где в 1892 г. написал работу «Полемика между Гассенди и Декартом по поводу “Медитации”», т. е. декартовского труда «Размышление о первой философии». Учитель Лапшина профессор А. И. Введенский решил оставить его при университете для приготовления к профессорскому званию и заботился, в частности, о том, чтобы его подопечный усовершенствовался в философских знаниях за границей, где Лапшин и побывал неоднократно. В 1898—1899 гг. он был в командировке в Англии, итогом которой стала его статья «Судьбы критической философии в Англии до 1830 г.» С 1897 г. Лапшин — приват-доцент университета и, следовательно, имел право периодически читать там, как бы мы сейчас сказали, «спецкурсы». В 1897/98 учебном году он прочел в качестве «введения» в курс истории философии XIX в. лекции на тему «О возможности вечного мира в философии», читал также курсы по истории педагогики, истории философии, по теории познания и психологии.

С 1900 г. Лапшин преподавал логику в Александровском лицее, читал лекции в других учебных заведениях Петербурга.

В начале 1900-х гг. Лапшин становится заметной фигурой в философской жизни Петербурга. В Философском обществе при университете он прочитал два доклада: «О трусости в мышлении» и «О мистическом познании и “вселенском чувстве”». На одном из этих докладов его оппонентами выступали, в частности, такие видные петербургские философы, как Н. Г. Дебольский, Л. Е. Оболенский, Н. О. Лосский, М. М. Филиппов, К. Ф. Жаков и др. В 1906 г. за труд «Законы мышления и формы познания» Лапшин получает сразу докторскую степень, хотя он представлял его на звание магистра*. В 1913 г. он стал профессором университета, сменив на кафедре А. И. Введенского, и оставался в университете до 1922 г., в 1920—1922 гг. состоял также профессором Петроградского института истории искусств.

Однако в 1922 г. судьба Лапшина, как и ряда других русских философов, круто изменилась. Еще в начале этого года вроде бы ничто не предвещало беды. Статья Лапшина «Мистический рационализм Франка» (Мысль. 1922. № 3) была представлена как отзыв о книге С. Л. Франка «Предмет знания» (1915) в Российскую академию наук и удостоена денежной премии. Но в августе 1922 г. Лапшин был арестован и выслан за границу.

Мы не знаем, какими доводами руководствовались власти, высылая Лапшина из России. Он почти совсем не интересовался политикой и не участвовал в каких-то заметных политических событиях. В сочинениях конца XIX — первых двух десятилетий XX в. его политические симпатии едва-едва просматриваются, причем симпатии, похожие на либерально-демократические. Да и после административной высылки Лапшин не участвовал активно в политических акциях против Советской России, не одобряя, правда, как он выражался изредка, «нынешний анархизм». Но в сфере теоретической мысли он дистанцировался от марксизма решительно. Впрочем, с наименьшей решительностью Лапшин, ставший с 1923 г. профессором Юридического института, позднее — Русского института в Праге, полемизировал с другими своими идейными противниками. До конца

* Указанный труд вышел в 1906 г., однако защита магистерской диссертации по этой теме состоялась в 1907 г. См. в данном томе: Барсова Л. Г. Хроника жизни и творчества И. И. Лапшина. — *Ред.*

жизни Лапшин остался, однако, в рамках по преимуществу академической, университетской науки. Скончался он в Праге в почтенном возрасте — около 82 лет.

И. И. Лапшин — видный деятель русской «университетской» духовной культуры первой половины XX в. Весьма велика количественно и очень разнообразна тематически его «научная продукция». Перу Лапшина принадлежит около сотни работ, в том числе полтора десятка крупных трудов (книги и брошюры), по проблемам теории познания, логики, психологии, этики и эстетики, истории философии и педагогики. К сожалению, его наследие не получило пока адекватной оценки. Так, В. В. Зеньковский, признавая «поразительную эрудицию» Лапшина, вместе с тем утверждал, что эта эрудиция, «нередко обращающая его книги в сборники различных цитат, вероятно, и в его собственной творческой работе является балластом», что «читателя эта манера, во всяком случае, очень утомляет»*. Думается, что Зеньковский в данном случае хотел видеть в нем только собственно философа и ждал от него главным образом логически-стройного, «трактатного» способа изложения. Между тем Лапшин — не только философ, но и ученый «широкого профиля», тяготевший к энциклопедическому, системному подходу к духовной культуре.

Постепенно Лапшин приходит к выводу о наличии в каждую эпоху истории человеческой культуры известного единства стиля, соответствия между различными сторонами духовной жизни — философией, поэзией, музыкой, изобразительными искусствами и т. д., а также о взаимосвязи и взаимозависимости между наукой, искусством и моралью, об общем консенсусе культуры в национальном и мировом масштабе. Любые метафизические убеждения, этические и иные идеи он рассматривал как культурные явления, анализируя наряду с биологическими, психологическими, историческими и социальными факторами также специфические культурные предпосылки возникновения и функционирования философских, научных и прочих идей. Не случайно одна из работ Лапшина, опубликованная в 1935 г. на французском языке в Праге, носит название «Духовная синергия (мораль, наука и искусство в их взаимных отношениях)». В этой работе Лапшин анализирует противоречивую взаимо-

* Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Париж, 1950. Т. 2. С. 229.

связь трех сфер человеческой деятельности и восприятие трех сфер духовной культуры — науки, искусства и морали, которыми, по Лапшину, соответствуют понятия истины, красоты и добра. Вне такой широкой установки Лапшина, которая имплицитно стала проявляться уже в первых его работах, невозможно адекватно воспроизвести и оценить и его собственно философскую позицию.

В своей трактовке философского знания Лапшин исходит из идеи принципиального различия между философией и религией, философским и богословским творчеством. Он отвергает мысль О. Конта о прохождении философии через теологический фазис и взгляд С. Н. Трубецкого на историю древней философии как на раскрытие религиозного мирозерцания, соглашается с трактовками Э. Роде и А. О. Маковельского, согласно которым уже в Древней Греции философия и религия представляли собой две «независимые переменные».

Религиозный скептицизм — яркая черта мировоззрения Лапшина, особенно в контексте богоискательского поветрия в русском обществе начала XX в. «Дело положительных религий безвозвратно проиграно, и в дальнейшем прогрессе философии это будет выступать все яснее и яснее», — писал он, хотя при этом признавал, что «запас религиозных верований еще очень велик в человечестве»*.

Зеньковский упрекал Лапшина за то, что «у него нигде не выражены религиозные постулаты» и что «о моральной теме в отношении к миру нет и речи»**.

Что касается «религиозных постулатов», то в данном случае Зеньковский формально прав в констатации самого этого факта. А вот относительно «моральной темы» у Лапшина он не прав. Тема эта обширно представлена в его творчестве, но из сферы философского творчества мораль как ценностную установку он действительно выводил, полагая, что философия как наука (а именно такую концепцию он отстаивал) должна быть не зависимой от морали. Зеньковский особо выделяет антиметафизическую установку философской концепции Лапшина. «У Лапшина, — пишет он, — нет ни малейшего вкуса к метафизике, нет и потребности в ней. Это настоящее отречение от

* Лапшин И. И. Психология эмоционального мышления Г. Майера // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 16. С. 40.

** Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 230.

метафизики... За метафизикой чуются ему неподвижные догматы, стесняющие свободную мысль; всякое “трансцендентное бытие” внушает ему почти суеверный страх*.

Действительно, метафизику как науку о «вещах в себе», о «сверхчувственном», о «потустороннем» Лапшин отвергал, исходя из мысли о невозможности метафизики как доказательной области познания, разделял тезис А. Шопенгауэра: «Поскоблите немецкого метафизика, и вы найдете богослова». Впрочем, русский мыслитель оставлял за метафизическими системами роль рабочих гипотез, имеющих некоторую эвристическую ценность.

Такая теоретическая установка Лапшина нашла выражение в его критике субстанциализма, в гносеологизме и соответственно антионтологизме. «Гениального Юма» он ценил за то, что тот «совершенно подорвал кредит, которым пользовалось в метафизике понятие субстанции, как в смысле трансцендентальной физической реальности, так и в смысле “души”**». Лапшин считал, что «отмахиваться от “гносеологизма” во имя какой-нибудь составленной на живую нитку “онтологии” — жалкая, беспомощная уловка!***»

Работа под руководством неокантианца А. И. Введенского, идейная переключка с рядом конкретных принципов философии Канта, преобладание интереса к гносеологической проблематике, особенно к законам мышления и формам познания в их взаимозависимости, к проблеме имманентизма и солипсизма в гносеологии давали и дают известные основания относить Лапшина к неокантианству, квалифицировать его философию как «критический имманентизм», или «феноменалистический критицизм». Но было бы слишком неопределенно характеризовать философию Лапшина лишь термином «неокантианство», как это сделал Н. О. Лосский. Тем более неправомерно приписывать Лапшину «неокантианство с иррационалистической тенденцией» (В. А. Малинин) или «эклектизм с увлечением феноменологией и позитивизмом» (А. Ф. Сивак). Уж если пользоваться понятием «неокантианство» (под которым скры-

* Там же. С. 229, 230.

** Лапшин И. И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 27–29.

*** Лапшин И. И. Гносеологические исследования. Выпуск 1-й. Логика отношений и силлогизм. Пг., 1917. С. 35.

ваются философы, во многом друг на друга не похожие), то следует дополнительно указать, что «кантообразная» философия Лапшина тесно связана с современными ему положительными науками: он широко пользовался методами биологического, психологического и исторического анализа, стремился смотреть на мир «строго с научной точки зрения». По его убеждению, «философия есть особая наука, не совпадающая по своему содержанию ни с одной из положительных наук», но развитие философии, ее прогресс теснейшим образом связаны с эволюцией специальных областей научного знания, «философия есть своеобразная научная область духовной деятельности, она есть сфера познавательного, а не эмоционального мышления»*.

Сам Лапшин пользовался для определения своей философской концепции понятиями «критическая философия», «критицизм». Ее существо он сводил к следующим положениям: «Критическая философия должна иметь заветной целью гармонию духа. Такая гармония не достижима на почве метафизических, искаженных и односторонних концепций *панорамы мира*. Критицизм должен примирить логически все противоречия, которые получают в нашем мировоззрении благодаря отступлению от *принципа относительности*. Критицизм не есть ни эмпиризм, ни рационализм, ни идеализм, ни реализм, ни монизм, ни плюрализм, ни скептицизм, ни догматизм. Не менее важной задачей для критицизма является раскрытие тех психологических и социальных причин, которые влекут философов к односторонним концепциям мира»**. В критицизме, по мнению Лапшина, мысль освобождается от «цепей догмы», под гнетом которых «философская мысль вянет, теряет свою свежесть и свой творческий размах».

Критицизм Лапшина, связанный во многом с субъективизмом теоретико-познавательных принципов Канта и, прежде всего, с его учением о «вещах в себе», уживался, однако, с объективными естественно-научными взглядами на природу. Не без оснований Зеньковский признавал, что свой «критический феноменализм» Лапшин сочетает с «эмпирическим реализ-

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1999. С. 5, 7.

** Лапшин И. И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 41.

мом». Отвергая по-кантиански применимость форм мышления к «вещам в себе», Лапшин считал, что эти формы применимы к «внешней» природе (которая есть явление) и что эти формы суть не только законы познания, но и законы природы*.

Лапшину казалось, что идея «неисчерпаемости явлений» — это достаточное основание, чтобы представить природу во всем ее объеме, во всей ее сложности. Природа — не «мертвый механизм», «ни один критически мыслящий естествоиспытатель не выдает природу за “слепок”, за “бездушный лик”, но строго отличает мысленную “модель” природы от бесконечной сложности ее конкретного индивидуального содержания»**. Свой «критицизм» с его идеей «неисчерпаемости явлений природы» философ ставил выше всех «бледных метафизических схем», поскольку он, по его убеждению, давал возможность «почувствовать всю красочность бытия». «Любование миром в целом» — одна из характерных ценностных установок Лапшина в его «модели» природы.

В философской концепции Лапшина на первом плане была теория познания, которой посвящены работы «Мистическое познание и “вселенское чувство”» (1905), «Законы мышления и формы познания» (1906), «Проблема “чужого я” в новейшей философии» (1910), «Гносеологические исследования» (1917), «Опровержение солипсизма» (1924) и др. В этих работах можно выделить несколько наиболее существенных для его «критической теории познания» проблем.

Прежде всего философа интересовала проблема соотношения формальной логики и гносеологии. В работе «Законы мышления и формы познания» Лапшин поставил вопрос о теории познания как основе формальной логики. Хотя формальная логика, писал он, опирается на законы мысли и считается системой законов, не зависящих от критической теории познания, законы мышления опираются на формы познания и, помимо признания необходимости последних, не имеют права на существование***.

В «Гносеологических исследованиях» эта мысль получила дальнейшее развитие, причем в сферу анализа им была вклю-

* См.: Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 197.

** Там же. С. 210.

*** См.: там же. С. 152.

чена еще и символическая логика. «Основания современной логики, — доказывал Лапшин, — лежат в гносеологии, и, *помимо последней*, нечего и думать реформировать логику. *Еще менее возможно заменить гносеологию и гносеологическую логику логистикой*»*.

По Лапшину, теоретической логики, рассматривающей общее учение о доказательствах вне гносеологического и метафизического обоснования, не существует и не может существовать. При этом он выступал против двух, как ему представлялось, крайностей. Во-первых, против «магии символов», превращения суждений в математические равенства, уравнения и неравенства, против манипулирования над символами, отрешенными от общедоступных форм высказывания, против замены всего, созданного Аристотелем, Платоном, Кантом или Гегелем. Лапшин отверг основную идею логики С. И. Поварнина, стремившегося построить общую теорию несиллогических умозаключений, как несостоятельную, осмеяв его «бунт» против Платона и Аристотеля, Лейбница и Канта**.

Во-вторых, Лапшин высказывался против нигилистического отношения к символической логике, но принимал ее при определенных условиях. «В тех случаях, — писал он, — когда сочинения по символической логике пишутся людьми с оригинальным философским складом ума (особенно выдающимися математиками) и когда подобные сочинения не претендуют упразднить и заменить собою гносеологическую логику, они представляют высокий философский интерес... который открывает для философской мысли новые, нередко совершенно неожиданные и плодотворные перспективы. О том свидетельствуют блестящие труды де Моргана, Пирса, Шредера, Порецкого, Ресселя и других»***.

Как же конкретно реализовывал Лапшин свои исходные положения о соотношении логики и гносеологии? Главной проблемой стала проблема отношения законов мышления к формам познания, вопрос о том, возможно ли применение этих законов к «вещам в себе». При этом идея Лапшина о зависимости за-

* Лапшин И. И. Гносеологические исследования. С. 35.

** См.: там же. С. 82.

*** Там же. С. 36.

конов мышления от форм познания основывалась на учении Канта о различии аналитических и синтетических суждений*.

По Лапшину, мышление невозможно без логических законов, прежде всего закона противоречия. Последний является ключевым положением аналитических суждений, т. е. суждений, в которых понятие сказуемого уже заключено в понятии подлежащего; закон противоречия есть критерий истины. Именно на тезисе о невозможности применения законов мышления к «вещам в себе» Лапшин построил доказательство невозможности метафизики как науки.

Правда, при этом он несколько колебался. То в духе кантовского агностицизма он высказывал сомнения относительно возможности применения законов мышления к «вещам в себе», то более категорично отрицал их приложимость к трансцендентной реальности и, соответственно, возможность метафизики.

У Лапшина как теоретика познания было два главных противника — «догматические идеалисты», для которых бытие дано в сознании, а вне сознания его нет (Декарт, Мальбранш, Беркли, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр), и «догматические реалисты», для которых сознание возникает из абсолютно бессознательного, из материи (Лавуазье, Ламарк, Спенсер, Дюринг). Не приемлет Лапшин также ни позитивизма Конта, ни гилозоизма Бюхнера, ни панпсихизма Геккеля, Вундта, Фуйе (Фулье), Гюйо. Решение проблемы бытия и мышления он предлагал, опираясь опять же на идею о неприложимости законов мышления к «вещам в себе». «Весь вопрос, между тем, — писал он, — разрешается весьма просто, если мы признаем, что нам не известно, распространяются ли законы мысли, в частности закон исключенного 3-го, на вещи в себе. Тогда реальность всего прошлого мира, как я ее *реконструирую* на основании закона причинности, представляется буквально такую же, какова реальность центра Земли, той стороны Луны, которая нам не видна, и т. д., т. е. реальностью, *закономерно восполняемой моим воображением* согласно контексту данных опыта. Соответствует ли этой реальности эволюция вещи в себе во времени или нет — этого, разумеется, решить невозможно, но этого нет и надобности решать для эмпирически данной эволюции»**. Однако Лапшин готов допустить возможность

* См.: Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. С. 176.

** См.: там же. С. 123.

материалистического подхода, когда затрагивает вопрос о возникновении сознания: «Что же касается, так сказать, самопроизвольного зарождения сознания из материи, то такое начало сознания совершенно не мыслимо *для нас внутри нашего сознания*, хотя *нет ничего невозможного* в том, что материальная вещь в себе породила сознание: по крайней мере ровно столько же возможен материализм, как и учение об идеальности времени»*.

Авторы, освещая философию Лапшина, особо выделяют его концепцию «чужого я», или «множественности сознаний». Лапшин выделил шесть возможных «догматических» решений этой проблемы: наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадология, солипсизм. Принципиально не приемлемая для него идея — это вера в трансцендентность «чужого я»: подобно тому как не доказуемо существование «вещей в себе», считал он, так не доказуема и трансцендентная реальность «чужого я». Но Лапшин убежден, что проблема «чужого я» может быть разрешима на основе строго научного, теоретического метода критической философии, не уклоняющейся в сторону ни скептицизма, ни мистицизма, ни фидеизма, ни догматической метафизики. Противопоставляя всем другим гносеологическим учениям свою «имманентную точку зрения на мир», философ верил, что она одинаково чужда и рациональной, и иррациональной, т. е. мистической, метафизике, и выдвигал тезис не о трансцендентной, а об «имманентной реальности чужого “я”». Он предлагал заменить понятие «трансцендентного чужого я» «имманентным представлением о плюрализме сознаний», которые координируются «под одним гносеологическим субъектом»**.

Эту концепцию Зеньковский называет «абсолютным имманентизмом» и так оценивает ее: «Лапшину явно не удалось разрешить проблему чужого “я” в пределах абсолютного имманентизма, и это означает, по его собственному признанию, шаткость всей его системы. За Лапшиным остается, таким образом, та заслуга, что своим *reductio ad absurdum* он вскрыл с полной убедительностью невозможность принять систему абсолютного имманентизма»***.

* Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. С. 123–124.

** Там же. С. 87.

*** Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 235.

Но данная оценка весьма неадекватна. Абсолютный имманентизм постулирует, что объект, объективный мир являются внутренним содержанием сознания, субъекта, что объекты не существуют вне сознания, что бытие имманентно сознанию, при этом знание об объектах отождествляется с самими объектами, а сознание превращается в единственную реальность. Лапшин же одним из условий «рационального познания» считал тезис о противоположности объекта и субъекта и всячески открещивался от солипсизма*. В его понятии «одного гносеологического субъекта, под которым координируется множество сознаний», просматривается вполне рациональная мысль о том, что познающий субъект — это не «чистое», одинокое «я», а «я», представляющее все другие «я», «множественность сознаний». Его «имманентная точка зрения на мир» есть протест против отрыва субъекта от объекта и фактически отражает стремление мыслителя представить гносеологический субъект активным по отношению к объекту. Здесь показательно то, что Лапшин воспринял идею «эстетического одухотворения», или «вчувствования», которая стала составной частью его концепции «чужого я».

Согласно концепции «вчувствования», «я» объективирует, или проектирует, в предмет себя, переносит свою психику на изображаемые объекты. Концепция «вчувствования» дает возможность представить себе пределы активности «гносеологического субъекта» Лапшина в его версии «имманентной точки зрения на мир». Эта точка зрения не является, вопреки мнению Зеньковского, «абсолютным имманентизмом», поскольку у Лапшина субъект и объект не тождественны; в то же время, становясь как бы на позицию творения объекта субъектом как неким координатором «множественности сознаний», он дистанцируется от пассивно-созерцательных философских концепций, ставящих гносеологический субъект в полную зависимость от объекта.

Представление об основных чертах «критического мировоззрения» Лапшина дает возможность более адекватно оценить и философское содержание публикуемого в данном издании его фундаментального труда «Философия изобретения и изобретение в философии».

* См.: Лапшин И. Мистическое познание и «вселенское чувство». СПб., 1905. С. 2, 29.

Этот свой труд автор не без оснований считал первым опытом введения в историю философии, хотя попытку написать «введение в историю философии» он предпринял еще в курсе лекций, прочитанных в Петербургском университете в 1897—1898 гг. В последующие годы, занимаясь философской теорией, Лапшин много внимания уделял также истории философии.

Уже в первых своих работах Лапшин акцентировал внимание на проблеме негативного влияния «эмоций» на теоретическое мышление. Речь шла о психологических, моральных, религиозных, практических и иных мотивах, которые побуждают того или иного философа держаться за свои взгляды, независимо от того, насколько эти взгляды представляются ему истинными. Лапшин признавал, что эту тему подсказала ему книга Вальдштейна «Баланс эмоций и интеллекта», вышедшая в Лондоне в 1878 г., и он решил развить ее, усмотрев именно в истории философии ключ к ответу на вопрос, как избежать негативного влияния «эмоций» на теоретическое мышление. «Мы должны располагать, — доказывал он, — широким историко-философским образованием. Широкое историко-философское образование содействует развитию привычки становиться на чужие точки зрения, а эта привычка содействует диссоциации между определенными эмоциями и теоретическими принципами». «История философии сообщает не только широту нашим воззрениям, но нейтрализует влияние эмоций в качестве “уклонителей нормальной мысли”... *Вдумчивое изучение истории философии служит коррективом против эмоций в мышлении*»*. В книге «Философия изобретения и изобретение в философии», рассматриваемой именно как введение в историю философии, Лапшин развил эти свои исходные теоретические установки.

Свою задачу Лапшин видел в том, чтобы исследовать собственно творческую деятельность человека, реконструировать творческий процесс в науках и философии в его типических формах. При этом он стремился исследовать природу творчества с аксиологической, оценочной точки зрения: его интересовали не результаты творческой работы как таковые, а именно процесс открытия, который он назвал (правда, не очень удачно) «изобретением мысли», «конструкцией нового научного понятия».

* Лапшин И. И. О трусости в мышлении. Приложение I к его книге «Законы мышления и формы познания». СПб., 1906. С. 318, 319.

В предисловии к книге Лапшин выражал надежду, что «изучение научного, технического и философского творчества может оказывать *косвенным образом* полезное влияние на самый процесс изобретения»*. В конце же второго тома автор неожиданно высказал сомнение в полезности изучения творчества: «Научное постижение творческого процесса в науке *губительно вредно* для самого ученого, и чем вернее психологический и философский анализ охватывает основные черты процесса, тем *хуже* будет воздействие подобных знаний на самочувствие ученого. Может быть, и для ученого в данном случае “в глубоком знании счастья нет”»**.

Думается, что в первом случае Лапшин был более прав: проведенное им изучение механизма творчества помогает осмыслить не только то, «как это происходит», но и то, «как это нужно делать».

Автор использует разные понятия, с помощью которых он исследует сам механизм творчества, условия, влияющие на процесс творчества, на творческие способности личности, ее творческую продуктивность и т. д. («культура аффективно-волевой стороны творческой личности», ее «комбинационное поле» и др.); в основу способности к творчеству, к «изобретательности» он кладет «комбинационный дар» личности, богатство, подвижность и гармоническую организованность разрозненных рядов его мыслей и образов. В центре его внимания оказываются многочисленные и самые разнообразные психологические и социологические факторы, так или иначе обуславливающие, позитивно или негативно влияющие на формирование личности, процесс творчества и его результативность.

Лапшин обращается к спорной в конце XIX — начале XX в. проблеме влияния наследственности и социальной среды, в частности воспитания, на формирование творческой личности, к вопросу о том, является ли гениальное «изобретение» (открытие) продуктом благоприятного стечения социальных условий или оно есть результат наследственности.

По его мнению, крупное дарование, проявившее особую творческую продуктивность, способность к открытиям («изобретениям»), может представлять собой сочетание различных

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1999. С. 5.

** Там же. С. 339.

дарований, свойственных его предкам. Так, по его словам, один из предков Бетховена мог обладать тонким слухом, другой — исключительной музыкальной памятью и т. д.

«Комбинационное поле» творческой личности, ее возможности, по Лапшину, расширяет специфическая наследственность, обусловленная удачным смешением различных рас, народов, племен и сословий. Лапшин отрицал какие-либо исключительные творческие способности у представителей отдельных наций, причислявшихся к народам якобы особо одаренным. Он противник национализма во всех его проявлениях: критиковал Канта, отказывавшего русским в творческой «изобретательности», Фихте, ставившего немцев превыше всех народов по одаренности, Гегеля, признававшего только две философии — греческую и германскую, Дюринга, который смотрел на славян и евреев как на расы низшего порядка.

У «комбинационного поля» личности, по Лапшину, есть также важные социологические предпосылки. Он соглашался с Гельвецием, который подчеркивал огромное значение социальных условий в научном творчестве.

В понятие «социальные условия» Лапшин включает географическую среду и экономический фактор. Так, с его точки зрения, регионы с однородным населением менее благоприятны для пробуждения творческой деятельности, чем портовые города: в последних жили и творили, например, Кант, Шопенгауэр, Конт. Путешествия значительно расширили кругозор многих древнегреческих философов, Декарта, Локка, Юма, Шопенгауэра, Ницше.

В книге университетского «аполитичного» философа Лапшина несколько неожиданно оказываются положения, вполне соответствующие принципам «классового подхода». Он высказывал сожаление, что «еще не существует работы, которая поставила бы своей задачей определить общественное и классовое происхождение философов»*. Только счастливая случайность, считает Лапшин, вывела «в люди» некоторых мыслителей из непривилегированных семей (Дж. Бруно был сыном солдата, В. Кузен — угольщика, Дж. Милль — сапожника, Фихте — тесемочника).

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 20.

К числу важных, но неразработанных Лапшин отнес вопрос о роли экономического фактора в процессе создания философских систем. В то же время он отвергал вульгарный социологизм. Он осмелел, например, попытку немецкой социал-демократической газеты «Neue Zeit» объяснить «философию бессознательного» Гартмана тем, что буржуазия начинает-де терять свое сознание. И все-таки односторонние концепции мира Лапшин стремился объяснить их обусловленностью не только познавательными и не только психологическими, но и социальными причинами.

Общий культурный и философский уровень эпохи, по Лапшину, еще один сильный фактор, влияющий на формирование творческой личности. Так, на творческие возможности личности оказывает влияние принадлежность к определенной философской школе: у Сократа учился Платон, у Платона — Аристотель, у Сен-Симона — Конт и т. д. Встречаются, однако, и самоучки (Лейбниц). В число «факторов влияния» Лапшин включал «круг чтения» той или иной выдающейся личности. Существенным стимулом к творчеству он считал даже признание со стороны образованных людей, подготовленных к пониманию новых идей.

Но больше всего в книге Лапшин уделяет внимание анализу психологических факторов, влияющих на формирование творческой личности, процесс творчества и его результаты. Он тщательно исследует процесс пробуждения и развития творческих способностей индивидов, появление у них склонности к логическому анализу, способности наблюдать, запоминать, увлекаться какими-то явлениями, зарождение научных интересов. Автор показывает роль творческой, а не механической памяти, воображения, фантазии, творческой мысли и воли, дара перевоплощения, плюсы и минусы сомнения и скептицизма в процессе творчества. А вот существование «творческой интуиции» как особого творческого акта Лапшин отрицал. По его мнению, нет такого интуитивного творческого акта, «который не разлагался бы без остатка на переживания *чуткости* (т. е. памяти на чувства ценности или значимости известных образов, мыслей или движений), *проницательности* (т. е. умения пользоваться этими чувствами в комбинационной работе воображения, мышления и двигательных процессов) и *чувства целостной концепции*»*.

* Там же. С. 219.

В процесс творчества, считал Лапшин, могут вмешиваться негативные причины психо-физического характера (неудовлетворительность в развитии какой-либо из наклонностей, болезнь, влияние возраста и т. п.), а также причины социологические (давление церковно-религиозных традиций, политический гнет, общественные предрассудки, неблагоприятные экономические условия).

В начале XX столетия, когда в России широкое распространение получила религиозно-философская литература, в которой нередко эклектически смешивались богословские и философские понятия, весьма актуальными были высказывания Лапшина о принципиальных различиях между богословскими и философскими «изобретениями».

Религиозное творчество, считал Лапшин, носит глубоко эмоциональный характер, основатели мировых религий были не ученые, не систематизаторы, а творцы новых религиозных ценностей. Поэтому история философии включает имена Сократа, Платона, Канта, но в ней нет места для Моисея, Магомета или Иисуса. «Богословская изобретательность заключается в искусстве упорядочения и систематизации в форме известной *догматики* религиозного учения, которому положил начало основатель известной религии. В богословской мысли есть своя внутренняя логика и свое диалектическое развитие, но для разработки религиозного учения самую его природу положены известные грани — *чудо, тайна и авторитет*. Всякий раз, когда богословское мышление близко подходит к этим границам, оно неизбежно умышленно или чаще неумышленно подменяет *логику разума логикой чувств*»*.

Лапшин решительно возражал против смешения философского и художественного творчества. Он прекрасно знал, что в XIX в. между искусством и философией возникли отношения взаимопроникновения: «С одной стороны, величайшие поэты, художники и музыканты сознательно вносят философский элемент в свое творчество (Бетховен, Вагнер, Гёте, Бёклин и т. п.). С другой стороны, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, Либманн, Фейербах, Штраус, Гюйо, Соловьев и Ницше обнаруживают поэтическое дарование, которое у некоторых достигает значительной силы»**.

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 9.

** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. С. 209.

Но допуская особое значение художественных моментов в философском творчестве, Лапшин тем не менее утверждал, что «философия-искусство» не должна упразднять «философию-науку». Он ориентировался на строго научную доказательность, согласие с данными опыта, противопоставляя такую философию, в частности, «поэтической» натурфилософии романтиков. «Для философов, чрезмерно тяготеющих к не свойственному им роду творчества — поэтическому, есть опасность превратить философию в “госпиталь для неудавшихся поэтов”, по меткому выражению Новалиса»*.

В произведениях философов, являвшихся одновременно художественно одаренными натурами (Платон, Ницше и др.), Лапшин призывал отделять эстетическую оболочку от имеющего научное значение ядра.

Специфика «изобретательности» в философии, т. е. собственно *философского творчества*, — центральная проблема рассматриваемого труда Лапшина. «Философское изобретение», по Лапшину, поздний плод человеческой культуры. Исходным пунктом для философской изобретательности, ее источником является не религиозный инстинкт (как у Ренана), не метафизическая потребность (как у Шопенгауэра), а философская любознательность, «великая философская страсть удивления человека перед самым фактом его бытия, перед загадками познания и деятельности, перед вопросом о сущности мира и цели бытия...»** Философское творчество — это «мучительно-радостный процесс».

Изречения, пословицы, загадки — весь этот «философский фольклор», по Лапшину, представлял зачатки литературных форм, в которых первоначально проявляется философская изобретательность. Афоризм — простейшая форма выражения философской мысли. В образе, метафоре предвосхищается философская идея. Диалог представляет собой вторую, а система — третью форму философского изобретения. «Гносеологическое изобретение» — это освещение или уяснение какой-нибудь отдельной категории: идея изменения у Гераклита, идея постоянства у элеатов, таблицы категорий у Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, теория доказательства Аристотеля и т. д.

* Там же. С. 210.

** Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 33.

С логической же точки зрения в философии изобретения Лапшин выделяет «рационализм, эмпиризм и мистицизм», которые соответствуют «трем категориям модальности», т. е. суждениям в зависимости от того, как они выражают необходимость, действительность или возможность какого-либо явления. Во-первых, это необходимый, «аподиктический» момент — известная система рациональных принципов и методов. Эту сторону выдвинул на первый план рационализм; во-вторых, момент «ассерторический», а именно эмпирические данные, факты внешнего и внутреннего опыта. Этот момент выдвигает на первый план эмпиризм; в-третьих, «проблематический» момент, догадка, «интуиция», чему в логике соответствует гипотеза. «Теория изобретения, — считает Лапшин, — может быть научно обоснована только путем гармонического объединения трех указанных моментов на почве критической философии и психологии»*.

*«Философское творчество, — согласно обобщенному определению Лапшина, — есть одушевляемая пафосом бескорыстная пылливость человеческого духа в стремлении к установке наиболее адекватного действительности понятия о мире явлений и предвосхищению наиболее высокого и действительного социального идеала путем достижения наивысшей полноты, широты и глубины знаний, образующих органическое единство и выраженных в ясной и внушительной форме»**.*

Свой труд «Философия изобретения и изобретение в философии» Лапшин завершил к концу 1921 г., однако некоторые идеи относительно характера научного, философского, художественного и иных форм творчества просматриваются и в его более ранних работах. В сочинениях же, написанных позднее, идеи этого труда получили дальнейшее развитие, особенно в его книге «Художественное творчество» (1922). Если раньше Лапшин много писал об отличиях философского творчества от художественного, то теперь он акцентировал внимание на специфике художественного творчества и его отличии от философского.

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 335.

** Там же. С. 297–298.

Значителен вклад Лапшина в исследование литературно-эстетических и философских взглядов русских писателей: здесь особенно выделяются его работы о Достоевском, Пушкине, Л. Толстом. В соответствии со своей общей концепцией трактовки соотношения мировоззрения художника и философа Лапшин настаивал на том, что о «мирочувствовании» Толстого или Достоевского необходимо писать в ином смысле, нежели о миропонимании Аристотеля или Спинозы. В своих эстетических штудиях Лапшин обращал внимание в первую очередь на проблемы, поставленные его теорией творчества, его интересуют такие темы, как артистическая наблюдательность, значение сновидений для развития творческой фантазии; вдохновение, радость творчества, процесс формирования творческого типа, историческая интуиция, соотношение научного творчества и художественности; творческая оригинальность и др.

К фундаментальным трудам Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии» и «Художественное творчество» тематически примыкает его очерк «Бессознательное в научном творчестве» (1929). В этой работе он сконцентрировался на проблеме «бессознательного». Как рационалисту, ему претил усилившийся в Европе после Первой мировой войны разгул мистики и иррационализма. Впрочем, и прежний пафос полемики против «рассудочного рационализма» у Лапшина не остыл. Целью его исследования стало обоснование возможности правильного психологического и философского истолкования научного (в том числе философского) творчества. Объектом своей критики Лапшин избрал концепцию «метафизического бессознательного». Но от понятия «бессознательное в научном творчестве» он не отказался, считая, что в трех аспектах оно имеет вполне рациональный смысл: 1) процессы «смутно сознаваемые, непознанные»; 2) «психические процессы неумышленные, непреднамеренные, совершаемые как бы без участия воли»; 3) «процессы физиологически-бессознательные, т. е. телесные, а не душевные»*. Автор пришел к выводу о мнимом характере наследственности бессознательных представлений, допуская возможность существования «бессознательных чувствований» и бессознательного в фантазии, сновидениях, в процессе творчества.

* См.: Воля России. 1929. № 1. С. 41–42.

Очерк заканчивается примечательной филиппикой в адрес философов-метафизиков: «Самым мощным мотивом к допущению “абсолютно бессознательного” является несомненно “*метафизическая потребность*”, неудержимое стремление философов гипостазировать “человеческое — слишком человеческое” в особые сущности и проецировать эти сущности на экран потустороннего мира, мира “вещей в себе”. Во что бы превратилась без соучастия Абсолютно-Бессознательного творческая деятельность таких “мифологических существ”, как “Абсолютное Я” Фихте, “Мировая Воля” Шопенгауэра, “Мировая Фантазия” Фрошганнера и Фаусета, “Жизненный порыв” Бергсона и т. д.? Бессознательное — *clef de voûte* во множестве метафизических построений»*.

В 1944 г. Лапшин публикует сделанный в существовавшем тогда в Праге кружке по истории русской культуры доклад «О своеобразии русского искусства», который можно считать его крупным не только искусствоведческим, но и культурологическим исследованием. Некоторые положения и выводы доклада Лапшина и сейчас сохраняют свою актуальность. В противовес Шпенглеру, осуждавшему Петра I за то, что он своими реформами якобы искажил русский народный инстинкт, отделявший «матушку Россию» от Европы, Лапшин отстаивал мысль о том, что в Новое время русское искусство развивалось в тесной связи с западноевропейским искусством и что ошибочная концепция исторической обособленности России, ее отрыва от Европы явно противоречит всей истории русской культуры как составной части европейской культуры. Он считал, что оригинальность русского искусства имеет те же особенности, что и оригинальность германского, французского, итальянского, английского и испанского искусства. Тему определенной культурной отсталости России Лапшин не обошел, признавал ее. Однако историческая отсталость России в этом отношении, считал Лапшин, возмещается необычно ускоренным темпом ее культурного развития в XIX и XX вв. сначала в области литературы, затем музыки и изобразительного искусства. В ряде случаев выдающиеся деятели русской культуры порой упреждали культурные достижения Запада.

Правда, Лапшин не избежал некоторого преувеличения в оценке мирового значения русского искусства. Признавая его

* Воля России. 1929. № 3. С. 88.

«плотью от плоти, костью от кости» европейской культуры, он видел в нем своеобразный итог развития всего европейского искусства. Но в целом Лапшин отрицательно относился к «национальному чванству» в сфере культуры, считал, что наше «так называемое национальное самосознание» должно быть осмыслением и оценкой художественных произведений не только с «русской точки зрения», но и критической объективной самооценкой своих достижений с учетом признания их другими народами.

Переосмысливая высказывания многих мыслителей (Гегеля, Прудона, Ницше, Шпенглера, Герцена, Тургенева, Достоевского и др.) о «конце искусства» и особенно точку зрения П. Л. Лаврова о несовместимости научного прогресса и развития искусства, Лапшин чисто теоретически примкнул к его «предречению» об умирании искусства. Но за более чем полувековую свою деятельность в сфере теории научного, философского и художественного творчества и истории искусства Лапшин сделал очень много для того, чтобы этот, по крайней мере преждевременный, тезис фактически опровергнуть и войти в историю русской духовной культуры не только в качестве профессионального философа и психолога, но и выдающегося теоретика творчества и культуролога.

Статья печатается по изданию: Пустарнаков В. Ф. Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества (заключительная статья) // Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1999. Неточности цитирования исправлены без специальных указаний.

А. И. Бродский

**Метафизический конструктивизм
И. И. Лапшина и философия
русской послереволюционной
эмиграции**

1

Отдавая дань уважения яркому и разнообразному творчеству философов русского послереволюционного зарубежья, следует все-таки заметить, что по сравнению с предшествующим периодом русская философия в эмиграции оказалась сильно деформированной. Во-первых, она стала сплошь религиозной, если не мистической. Из нее исчезли почти все направления, связанные с традициями философского рационализма (кантианство, позитивизм, феноменология и т. п.), которые имели немало сторонников в дореволюционной России. Во-вторых, из философии русской послереволюционной эмиграции исчезли целые разделы философского знания, такие как, например, логика или методология наук. Наконец, в-третьих, большинство русских философов игнорировали современную им западную философию, продолжая возвращаться в круг проблем, сюжетов и имен философии XIX в. На наш взгляд, нельзя не признать того парадоксального факта, что существовавшая под идеологическим давлением философия в России в лице А. А. Богданова,

М. М. Бахтина, Г. Г. Шпета, В. И. Вернадского, А. А. Ухтомского и др. оказалась более оригинальной и адекватной мировой философской мысли XX в., чем жившая в условиях духовной свободы философия эмиграции. Не случайно мыслители русского зарубежья того времени не оставили после себя ни учеников, ни последователей.

Такая деформация русской философии в условиях эмиграции связана, вероятно, с тем, что философы-эмигранты исходя из своего положения с самого начала воспринимали свои задачи как задачи мессианские, как призвание нести в мир какие-то спасительные идеи. «Христиане не могут думать, что удел, который им достался в жизни, случаен и бессмыслен, — говорилось в написанном Бердяевым предисловии к журналу “Путь”. — И русское рассеяние имеет свой смысл и цель. Не по воле только большевиков, но и по воле Божьего Промысла рассеяны русские люди по всему лицу земли»*. Подобные установки, как известно из истории, всегда сужают поле деятельности философии и культуры в целом, превращая всякое творчество в религиозную проповедь или пророчество.

Однако все сказанное не означает, что труды русских философов-эмигрантов вообще не обладают никаким потенциалом, который мог бы быть востребованным в будущем. На наш взгляд, некоторые специфические черты русской философской мысли, особенно четко проступившие именно в условиях эмиграции, оказываются весьма актуальными в XXI в. Но чтобы понять, в чем именно состоит этот потенциал, необходимо кратко охарактеризовать общее состояние европейской философии XX в.

В философии XX в. явно доминировала критико-аналитическая тенденция**. Вся историю европейской философии можно представить как чередование аналитических и синтетических периодов. В аналитические периоды философия не претендует на мировоззренческую функцию, не пытается синтезировать разрозненное знание в единую картину мира, не

* Бердяев Н. А. Духовные задачи русской эмиграции // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1925. № 1. С. 3.

** Речь идет не об «аналитической философии» в узком смысле слова, а об *анализе* как общей целевой и методологической установке, находившей свое выражение то в феноменологическом анализе, то в лингвистическом, то в психоанализе и т. п.

стремится постулировать те или иные ценности, а лишь рационально проясняет существующее мировоззрение и анализирует уже имеющиеся представления о природе и обществе. В синтетические эпохи философы, напротив, стремятся построить универсальные системы, соединяющие воедино как научные представления о сущем, так и нравственные представления о должном. Аналитический характер имела, например, средневековая философия, которая, оставив роль мировоззрения богословию, занималась лишь рациональным подкреплением и анализом богословских истин. Синтетический характер имела философия Нового времени, когда философы стремились построить грандиозные синтетические мировоззренческие системы, претендовавшие занять место религии. Но в XX в. философия вернулась к аналитической функции: она отказалась от создания универсальных мировоззренческих синтезов и занялась логико-семантическим, феноменологическим или психологическим анализом явлений культуры, науки, языка и т. д.

На фоне аналитической тенденции XX в., русская философия выглядит совершенным анахронизмом. Большинство ее представителей стремились создать универсальные мировоззренческие системы, способные дать твердые основания для познания и деятельности. Причем следует заметить, что в отличие от, например, европейской философии Нового времени русская философия всегда была ориентирована не столько на синтетическое осмысление *сущего*, сколько на профетическое конструирование *возможного*. Эта тенденция проявилась в самых различных ее направлениях: от религиозно-мистических спекуляций о «теургии» и «становящейся Софии» Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова или теоретиков символизма до «конструктивного социализма» В. М. Чернова, «тектологии» А. А. Богданова или геополитических проектов евразийцев. Причем мессианские установки русских философов-эмигрантов не только усилили эту тенденцию, но сделали ее чуть ли не единственной целью философского творчества.

Однако в конце XX в. аналитическая традиция европейской философии явно пришла к кризису. Выражением этого кризиса стал так называемый «деконструктивизм», который, сохранив критико-аналитическую установку, придал ей утрированный, карикатурный характер. Кризис аналитической традиции говорит о том, что мы стоим на пороге новой синтетической эпохи в философии. И в этой ситуации конструктивная и прожектерская направленность философии русской эмиграции может оказаться весьма актуальной.

У большинства русских философов-эмигрантов конструктивно-синтетическая установка присутствует как бы неосознанно. За исключением Н. А. Бердяева, который любое культурное творчество рассматривал как продолжение не завершенного в семь дней творения мира, русские философы предпочитали видеть в своих системах не субъективное конструирование возможного, а пророческое постижение сущего. И лишь один мыслитель в эмиграции не только вполне осознанно отнесся к философии как к конструированию, но и попытался дать такому конструированию теоретико-методологическое обоснование. Но этот мыслитель оказался в стороне от культурной жизни русского послереволюционного зарубежья, так как не занимался пророчествами и оставался рационалистом. Речь идет о И. И. Лапшине.

В России Лапшин принадлежал к так называемой школе *логицизма*, к которой принято также относить его учителя А. И. Введенского и знаменитого логика Н. А. Васильева. Напомню, что *логицисты* заявляли о себе как о последователях философии И. Канта, хотя в своих рассуждениях весьма далеко отошли как от ортодоксального кантианства, так и от неокантианства начала XX в.

Основная идея логицизма заключалась в том, что логика является наиболее существенной частью всех философских систем*. Философия — это «мировоззрение, научно переработанное при помощи теории познания»**, а теория познания «должна быть прежде всего логикой», так как «должна раньше всего выяснить условия правильности мышления»***. Именно логика определяет пределы возможного знания и, следовательно, позволяет обосновать главный для кантовского критицизма тезис о неосуществимости метафизики как науки.

Тезис о невозможности научной метафизики и этики обосновывался в логицизме А. И. Введенского положениями о зависимости известной нам логики от эмпирического бытия, о

* Сам термин «логицизм» был, по-видимому, взят из математики, где употреблялся для обозначения программы сведения математики к логике.

** Введенский А. И. Логика как часть теории познания. Пг., 1917. С. 277.

*** Там же. С. 37.

непредставимости (но мыслимости!) противоречий и о правомерности переноса логических законов на трансцендентный мир. Эти идеи Введенского и развил И. И. Лапшин, который еще в России в работе «Законы мышления и формы познания» подверг критике позиции тех логиков и метафизиков, которые придают законам логики трансцендентное значение и произвольно переносят их на мир «вещей в себе», на мир ноуменов.

Согласно Лапшину, перенесение законов мышления на «вещи в себе» или догматическое отрицание правомерности подобного переноса (например, в мистике или иррационализме) составляет корень всякой метафизики, и как только выясняется неприменимость этих законов вне сферы возможного опыта, «так тотчас исчезает самый *raison d'être* метафизики как доказательной области знания»*. Однако в отличие от Введенского, допускавшего метафизику только в виде непроверяемой веры, Лапшин допускал ее и в качестве некой рациональной творческой деятельности по созданию необходимых для систематизации опыта *фикций*. В работе «Философия изобретений и изобретения в философии» он рассматривает метафизику как конструктивную деятельность по комбинированию различных мыслей и точек зрения. Здесь философия — не столько теоретическое отражение мира, сколько творческая фантазия, продуктивная работа воображения. Такой подход открывал возможность создания новой логики: логики конструктивных процессов. Но эта возможность была реализована не столько самим Лапшиным, сколько оставшимся в России Н. А. Васильевым.

Вслед за Введенским и Лапшиным Васильев исходил из того, что «логика в таком виде, в каком мы привыкли ее употреблять, это есть логика в условиях опыта: она приспособлена к эмпирии»**. Эмпирический характер имеют закон противоречия и закон исключенного третьего. Однако не все эмпирично в нашей логике. Существуют положения, которые вытекают из самой формы суждений и выводов и которые чужды всякой эмпирической основе. Эти сверхопытные логические положения Васильев называл «металогикой» и считал, что они открывают

* Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 160.

** Васильев Н. А. Воображаемая (неаристотелева) логика // Н. А. Васильев. Воображаемая логика. Избр. труды. М., 1989. С. 89.

возможность для рациональной метафизики. Опираясь на идею «металогики», Васильев построил свою, так называемую «воображаемую логику», в которой не действуют ни закон противоречия, ни закон исключенного третьего, но которая остается все-таки логикой, так как в ней «сохраняются суждения и выводы, а значит общий принцип суждений — закон неизменного значения терминов, или закон тождества, и общий принцип вывода — закон достаточного основания»*. Воображаемая логика — это логика творческой, конструктивной деятельности и ей, согласно Васильеву, «вполне надежно мог бы пользоваться философ»**.

В отечественной и зарубежной литературе неоднократно высказывались мнения, что своей «воображаемой логикой» Васильев предвосхитил многие логико-математические идеи XX в. и, в частности, логику конструктивной (интуиционистской) математики Л. Брауэра и А. Гейтинга***. Однако если интуиционистская логика была ориентирована исключительно на математические науки (и до сих пор там только и применялась), то «воображаемая логика» с самого начала была ориентирована на построение новой метафизики и, прежде всего, этики.

3

И. И. Лапшин специальных работ по этике не писал. Однако некоторые этические вопросы затрагивались им в написанных в эмиграции статьях о творчестве Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, а также в работе, посвященной критике солипсизма.

Согласно Лапшину нравственное сознание всегда антиномично. Основная этическая антиномия состоит в том, что, с одной стороны, в основе нравственности лежит восприятие чужой субъективности, слияние двух личностей в «деятельной любви», а с другой стороны, внутренний мир другой личности остается для нас всегда закрытым, так как «чужое Я» не мо-

* Васильев Н. А. Логика и металогика // Васильев Н. А. Воображаемая логика. С. 106.

** Там же. С. 120.

*** См.: Приложение к указанному изданию Н. А. Васильева.

жет быть нам дано в познании, да и сама реальность «чужого Я» не может быть доказана. Поэтому «между отдельными сознаниями существует как будто абсолютная разобщенность, а с другой стороны, чувствуется какая-то глубочайшая интимная, внутренняя связь»*.

Эта нравственная антиномия переходит в антиномию религиозную. Суть религиозной антиномии состоит в том, что, с одной стороны, без веры в бессмертие нравственная жизнь теряет свой смысл, а с другой стороны, вера в личное бессмертие есть выражение эгоизма, не совместимого с нравственностью**.

Для «мистического сознания», уверенного в том, что логический закон противоречия не распространяется на ноуменальный мир, преодоление этических антиномий не составляет труда. Но если такой уверенности нет, то эти антиномии становятся источником глубоких нравственных мучений. Так, например, Достоевский, по мнению Лапшина, не всегда был уверен, что потустороннее изъято из законов логики. «Отсюда, после экстатического соприкосновения с миром иным, дававшим ему на некоторое время глубокую уверенность в обладании истинной... он снова начинал терзаться сомнениями именно потому, что субъективная уверенность в истине не находила и не могла найти поддержку в чувственной очевидности»***.

Сам Лапшин усматривал выход из нравственных антиномий в принципиально ином подходе к самому существу нравственной жизни. Нравственность, с его точки зрения, следует рассматривать не как познание ноуменального мира, а как *творческий, конструктивный процесс*, важнейшим моментом которого является конструирование образа «чужого Я». «“Чужое Я”, — говорится в “Опровержении солипсизма”, — есть конструкция мысли... Непосредственное восприятие чужого “Я” есть иллюзия»****. Лапшин намеревался в дальнейшем подробно раскрыть механизмы подобной интеллектуальной конструктивной деятельности и создать своеобразную «феномено-

* Лапшин И. И. Опровержение солипсизма // Ученые записки русской учебной Коллегии в Праге. Прага, 1924. Т. 1. Вып. 1. С. 26.

** См.: Лапшин И. И. Метафизика Достоевского // Воля России. Прага, 1931. № 1. С. 77.

*** Лапшин И. И. Метафизика Достоевского. С. 77.

**** Лапшин И. И. Опровержение солипсизма. С. 55, 50.

логию нравственного сознания»*. Но замысел остался неосуществленным. Лапшин ограничился лишь тем, что указал на эстетическую природу подобной конструкции**.

И здесь опять следует обратиться к творчеству Н. А. Васильева, который посвятил вопросам этики одну работу, а именно статью «Логический и исторический метод в этике. Об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева».

Толстой и Соловьев, по мнению Васильева, демонстрируют два метода в обосновании морали: абстрактно-логический и конкретно-исторический. В результате Толстому удается построить математически строгую, логически неуязвимую этическую систему, которая оказывается оторванной от жизни, фактов истории и здравого смысла; а Соловьев, руководствуясь идеей прогресса, приходит к морали иезуитского толка, в которой цели оправдывают средства. Однако Евангелие не содержит утверждений ни в пользу Толстого, ни в пользу Соловьева, так как вообще не связывает человека готовыми и точными правилами, ориентируя его на индивидуальный и ситуативный выбор.

Основное противоречие между Толстым и Соловьевым состоит в том, что они дают разные ответы на основной этический вопрос: можно ли допустить зло для достижения добра. Ответ Толстого — нет. Ответ Соловьева — да. С логической точки зрения эти два ответа исключают друг друга. Однако Васильев, следуя своим логическим идеям, считает, что логический закон противоречия не является универсальным. Этот закон, обязательный при описании и объяснении фактов, не работает в сфере практических нравственных решений. Многие поступки Христа, как, например, изгнание торгующих из храма, могут быть истолкованы как насилие во имя добра. Закон противоречия действует при каждом конкретном поступке, где зло либо допускается, либо не допускается, но он не может постулироваться как общезначимо данный до всякого поступка. «Для великих целей, — говорится в статье Васильева, — для идей исключительной нравственной напряженности... быть может, цель оправдывает средства (неизбежные)***».

* Лапшин И. И. Метафизика Достоевского. С. 77.

** Лапшин И. И. Опровержение солипсизма. С. 30.

*** Васильев Н. А. Логический и исторический метод в этике. Об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева // Сборник статей в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913. С. 437.

Итак, в своих сочинениях И. И. Лапшин и Н. А. Васильев выдвинули две чрезвычайно важные идеи. Первая идея заключается в том, что метафизику и этику следует рассматривать не в качестве результатов познания или веры, а в качестве продуктов конструктивной, творческой деятельности; вторая — в том, что подобная конструктивная деятельность опирается на неклассическую логику, в которой не действуют некоторые законы логики традиционной.

В конце XX в. в американской философии появилось направление, именуемое *конструкционизмом*, адепты которого стремятся показать, что все реалии, с которыми мы имеем дело, включая даже расу и пол, есть не что иное, как некие социальные (идеологические) конструкции. Но установка современного конструкционизма не конструктивная, а по-прежнему критико-аналитическая. Американские философы стремятся разоблачить наивно-реалистический взгляд на природу окружающих нас реалий, не предлагая при этом никакого позитивного способа их конструирования. Как отмечает М. Эпштейн, «признавая конструктивность всякой реальности, сами американские мыслители, находящиеся в плену критицизма, испытывают мистический страх перед любыми попытками ее конструирования»*. В отличие от них представители русского логицизма наметили позитивную конструктивную программу для метафизики и этики, хотя и не разработали досконально ее методологию. Представляется, что именно эти идеи и могут послужить отправной точкой для нового синтетического этапа в развитии философии.

Данная статья представляет собой незначительно сокращенный вариант публикации: Бродский А. И. Метафизический конструктивизм. И. И. Лапшин и философия русской послереволюционной эмиграции // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Сер. 6. Вып. 2.

* Эпштейн М. Философия возможного. СПб., 2001. С. 204.

В. И. Повилайтис

Проблема исторического познания в философии И. И. Лапшина

Оценивая значение и новизну того или иного подхода, современный исследователь сталкивается с необходимостью понять, чем определялось развитие интересующей его сферы в прошлом, и старается найти те противоречия, в преодолении которых рождается новая мысль. Для русской философии первой трети XX в. многообразие подходов исключительно характерно. О чем свидетельствует это, склоняющее нас к релятивизму многоголосье? Думается, что оно указывает на нечто объективное: попытки ревизии и пересмотра устоявшихся представлений содержат косвенное указание на кризис философского мировоззрения, который их порождает. Реальность кризиса, на наш взгляд, объективная данность, о которой свидетельствует русская мысль и своей формой, и своим содержанием. Вот почему следует особенно пристально взглянуть в те философско-исторические системы, которые не относятся ни к позитивистской, ни религиозно-философской традиции: их существование, включенное в контекст эпохи, свидетельствует о том, что, несмотря на все сложности, русская философия продолжала полноценно развиваться. Она не только разрабатывала когда-то найденные модели, но и предлагала новые.

При обсуждении вопросов исторического познания под сомнение может быть поставлено практически любое утверждение. Единообразие здесь желанно, но недостижимо, оспаривается все: от частных сюжетов до фундаментальных основ. В этом смысле историософские взгляды Ивана Ивановича Лапшина интересны и как выражение его уникального философского мышления, и как отражение некоего универсального, порожденного эпохой исторического опыта*. Очевидно, что первое ни в коем случае не исключает второе, напротив, и то и другое может быть корректно интерпретировано лишь с учетом существующей между ними неразрывной связи.

Первая половина XX в. стала эпохой не только глобальных исторических трансформаций, но и перерождения методологических оснований философии и исторической науки. На фоне поистине «вавилонского философского смещения», пережитого русской эмиграцией, настораживало и многообразие ответов, и легкость, с которой эти ответы давались. Философствование этой эпохи требовало не только верности и преданности своим убеждениям, но и ясного, критического ума, который не побоялся бы подвергнуть анализу основы собственных убеждений. И Лапшин обладал этими качествами в полной мере**.

В философии истории русского зарубежья вопрос о том, с чем, собственно говоря, имеет дело историк, решался по-разному. С одной стороны, были последовательные позитивисты, для которых факты были абсолютны, а интерпретация их механистически однозначна. С другой стороны — всевозможные, иногда довольно экзотические, религиозно-философские

* Основной материал по интересующей нас теме представлен в работе «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922) (цит. по: Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М., 1999). Однако возвращался к этой теме Лапшин довольно часто. Для примера см.: Лапшин И. И. Творческая догадка ученого // П. Н. Милоков: Сборник материалов по чествованию его семидесятилетия (1859—1929). Париж, 1929; Лапшин И. И. Творческая догадка историка // Сб. Русского института в Праге. Прага, 1929. Т. 1.

** Эту особенность философской позиции Лапшина емко сформулировал Лосский: «Под трусостью в мышлении Лапшин понимает непоследовательность мышления, но не ту, которая возникает “страха ради иудейска”, а ту, которая обусловлена боязнью потерять, отказавшись от метафизики, какие либо ценности, например веру в Бога» [Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994. С. 181].

проекты, в которых собственно научная сторона процесса познания отступает на второй план. В этом вопросе философская позиция Лапшина исключительно ответственна: он, не отрицая очевидного творческого характера исторического познания, пытается четко отделить науку от религии и искусства. Достигает он этого, противопоставляя *фантастические образы* и *научные фантазмы*. Если первые «заведомо не имеют себе соответственных реальностей», то вторые, хотя и субъективны, поскольку существуют в сознании ученого, но все же «в гипотетической форме и в самых грубых и приближительных чертах верно схватывают известные объективные отношения между явлениями или косвенно наглядным образом дают нам в воззрительной форме картину тех отношений, какие были бы между вещами, если бы основные законы природы и мысли были иными»*. За этой несколько громоздкой фразой скрывается больше вопросов, чем ответов (как возможно это *схватывание*, что значит его *приблизительность* и т. д.), но в ней отражены также довольно важные особенности позиции философа — отказ от упрощенных представлений о природе познания, согласно которым прошлое нам доступно непосредственно (абсолютизации роли познающего субъекта), и преодоление позитивистского редукционизма в объяснении исторического познания. Взгляды Лапшина, надо признать, довольно осторожные и местами даже традиционные, не могли собрать армию поклонников по той простой причине, что они были именно философскими, а не идеологическими. Оценить подобный академизм в эмиграции, захлебывающейся в водовороте идейной борьбы, было довольно сложно.

Историк погружается в прошлое. Эта фраза настолько же общая, насколько и пустая. Ограничиться этой констатацией — значит свести философско-методологические проблемы исторического познания к изрядно затертым штампам. Лапшин пытается понять, в чем заключается ремесло историка, постоянно сравнивая его работу с трудом художника. Учитывая настроения эпохи, он говорит о том, что, стремясь «дать объективную картину изображаемых событий, и историк, и художник должны обладать даром перевоплощаемости», основой которого может стать «конгениальность изучаемого лица или типа

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 103.

с душою изучающего, или контрастная противоположность, или и то и другое вместе»*. Но, утверждая это, Лапшин не идет дорогой, которую проложила русская религиозная философия в лице Бердяева, Карсавина, Мережковского и многих других: история у него не перерастает в миф, а миф не оборачивается историей. Его позиция сильна именно критичностью, направленной на анализ самого процесса познания. Для Лапшина очевидно, что постижение чужого «я» требует чего-то большего, чем простое логическое заключение по аналогии, что это заметно более сложный психический процесс.

Он также настаивает и на том, что история «вовсе не останавливается на единичном, но стремится к установке обобщений, объективно значимых для познания и выражаемых в понятиях»**. Там, где поэт видит предел, историк идет дальше. Это сам по себе довольно любопытный сюжет: борьба поэзии и науки за право выражать истину, где на стороне поэзии — метафоричность и краткость, на стороне науки — ясность и четкость.

Лапшин подвергает анализу процесс перехода к научному понятию в исторической науке. Философ указывает, что этот переход может произойти несколькими способами. Но для того, чтобы охарактеризовать их, ему необходимо определить границы поэзии. Границы эти состоят в том, что поэт останавливается на родовом образе и не идет дальше, в то время как историк начинает с конструкции родового образа, чтобы перейти к научному понятию.

Первый способ образования научных понятий, указывает Лапшин, строится «по принципу кинематографа» (это цитата): здесь «берется ряд однородных родовых образов, характеризующих какое-нибудь явление, отличающееся частою повторяемостью в известной среде, в известную эпоху»***. Понятнее будет, если мы обратим внимание на то, что Лапшин упоминает в этой связи имена Карсавина и Бицилли — философов и одновременно историков-медиевистов, связанных со школой Гревса. Сентенция про «принцип кинематографа» отражает не только дух времени, исполненный масштабами научно-технических

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 112–113.

** Там же. С. 114.

*** Там же. С. 116.

преобразований. За нынешней архаичностью когда-то остро актуальных, модных слов есть и вполне конкретное содержание. Дело в следующем: кинематограф есть иллюзия. Движение на экране есть иллюзия, которая существует только в нашем сознании. Но эта иллюзия не есть обман в чистом виде, это реконструкция картины мира, которую выполняет наше сознание, пользуясь теми данными (кадры), что дают нам ощущения. В этом смысле кинематограф есть в первую очередь технический фокус, изощенный механизм, задача которого обрисовать изучаемый объект «не для нашего чувства, а для нашей мысли»*.

По мнению Лапшина, есть и другой способ образования научных понятий в исторической науке: «непосредственное пользование анализом известной исторической личности в качестве родового образа типичного среднего человека известного общественного слоя известной эпохи»**.

Кроме того, исторической науке доступно создание «статистической схемы среднего человека, устанавливаемой путем количественного подсчета повторяемости известных типичных черт в известной социальной среде», где «область фантазмов переходит в область отвлеченных понятий»***. Вообще в этих рассуждениях Лапшин более напоминает ответственного историка, чем вольного мыслителя-философа: для эпохи русского религиозно-философского ренессанса такая позиция, возможно, казалась тривиально ремесленной. Но полагаю, что в данном случае огонь в глазах и пренебрежение разбором гносеологических процедур, придав тексту привлекательность в глазах читателя, добавит мало действительно нового к нашему знанию. Именно поэтому особого внимания исследователя русской философии заслуживает вопрос о том, как Лапшин рассматривал возможность *индивидуально-типического исторического фантазма*.

Неокантианство довольно хорошо показало, какую роль в постижении истории играют ценности, в чем различие между науками о природе и науками о духе. Русская религиозная философия принимала его, но делала это довольно своеобразно

* Там же.

** Там же. С. 117.

*** Там же.

но, почти всегда извращая реальный смысл этого разделения. Именно потому так интересно проследить, как, по мнению Лапшина, должна быть произведена историческая реконструкция, и есть ли та грань, что отделяет интуицию ученого от интуиции творца*.

Для Лапшина исходным пунктом в работе историка являются *иконографические данные* — «они или проливают свет на подлинную психологическую природу изучаемого лица, или отображают представление о нем современников и потомков»**. Здесь бывает довольно трудно найти грань между реальными чертами и идеализированными изображениями, однако уже потому, что подобные данные несут отпечаток изучаемой эпохи, они могут дать множество интересных ответов, правда, нужно еще уметь задать соответствующие вопросы. К иконографическим данным примыкает то, что Лапшин, ссылаясь на Брунса, называет *литературным портретом* исторической личности. Философ отмечает, что это «еще не научная психологическая характеристика, но она может быть весьма ценным материалом для таковой. Литературный портрет у оратора искажен моральными или политическими мотивами, у поэта — эстетическими, у философа — партийно-философскими, но все же подобный портрет представляет весьма ценный исторический источник»***.

Далее «следуют подлинные высказывания данного лица — написанное им или сказанное и точно записанное другими. При чтении источников историк синтезирует в воображении: А —

* Тут есть один сюжет, в рамках которого только и возможно обсуждение этого вопроса для Лапшина, — это проблема «чужого я». Дело в том, что «только из данных опыта, считает Лапшин, невозможно воспроизвести “чужое Я” путем “умственного заключения по аналогии”, но это и не интуитивный (в мистическом смысле) способ перевоплощения. Лапшин в споре “интеллектуалистов” и “мистиков” предлагает третий путь, снимающий их антиномию, — путь сочетания материала, сохранившегося в памяти и почерпнутого из самонаблюдения, с творческим воображением, позволяющим выстроить целостный образ» [Румянцева М. Ф. «Чужое Я» в историческом познании: И. И. Лапшин и А. С. Лаппо-Данилевский // История и историки. 2001: Историографический вестник: К 100-летию академика М. В. Нечкиной. М.: Наука, 2001. С. 167].

** Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 118.

*** Там же. С. 119.

образ лица, В — черты его духовной физиономии и *habitus*'а по словесному описанию и С — его подлинные писания и высказывания»*. Кроме того, указывает Лапшин, историк обращается к научно-психологической характеристике, которая отличается от литературной методичностью и приводит к установлению «известной законосообразной взаимозависимости всех основных наклонностей данного лица», причем учитывать следует не все психические особенности изучаемой личности, «но лишь ее исторически действенные черты; они-то и образуют исторический фантазм»**. В связи со сказанным выше становится понятно, что историк занят опознанием в чертах исторического времени среднего человека эпохи, раскрывая в ней «присутствие сверхличных социальных и политических сил»***.

Обильное цитирование, допущенное в предыдущем абзаце, хотя и может показаться избыточным, призвано обратить внимание на тот факт, что Лапшин, исследуя довольно популярную в русском зарубежье тему исторического познания, идет путем, который почти всегда выбирали историки, но не философы: именно первые обычно сосредотачивались на «технических» проблемах, в то время как вторые в решении этого вопроса ограничивались метафизическими обобщениями, воплощение которых на практике считалось вопросом второстепенным. Именно потому во многом так не типичны для эпохи требования методического скепсиса, скрупулезного внимания к мелочам, прочно установленной индуктивной базы для утверждений историка****. Они как бы противоречат нашим представлениям о том, в каком стиле рассуждала философствующая русская публика в первой трети XX в.: мы словно окол-

* Там же.

** Там же.

*** Там же.

**** В этой связи следует обратить внимание на такой важный для начала XX в. вопрос, как проблема интерпретации мистического опыта в истории и психологии. Сегодня подобная проблема не так актуальна, но всего несколько десятилетий назад по этому поводу велись нешуточные споры. Напомним, что Лапшин предлагал рассматривать мистические переживания как совокупность эмоционально окрашенных субъективных представлений. Однако были философы и историки, которые с таким взглядом были не согласны (Карсавин, Федотов, Мережковский). Подробное обсуждение этого вопроса см. в статье данного сборника: Большакова В. В. И. И. Лапшин о психологии мистического познания и «вселенского чувства».

дованы откровениями русских религиозных пророков, незаслуженно забытых, еще не до конца вернувшихся к нам. И потому, воздавая должное одним, мы склонны забывать, что были и другие имена, другие подходы, традиции, плодотворность которых на сегодняшний день может быть исключительно велика.

В конце концов, как, по мнению Лапшина, происходит процесс перевоплощаемости у историка?

Основная идея философа заключается в том, что «историк одновременно двигается от частей к целому и от целого к частям»*. Именно в этой диалектической установке Лапшин пытается найти обоснование так захватившей его воображение идеи вживания как способа исторического познания. Ориентиром здесь для него является Тэн, который, по мнению русского философа, первым обратил внимание на важность общих психологических знаний для исторической реконструкции прошлого: в некотором смысле для Лапшина, так же как для Тэна, история является, кроме всего прочего, прикладной психологией. В этой связи следует отметить, что само по себе историческое познание становится возможно именно благодаря существованию этого универсального психологического пласта.

Но поэт способен «создавать только типические (родовые или индивидуальные) образы и объединять их в целостную совокупность картин и процессов», в то время как ему не по силам «раскрывать в этой совокупности истинные исторические причины событий, которые могут быть выражены лишь в отвлеченных понятиях, не в интуитивных, а в рассудочных формах»**. Это значит, что, по мнению Лапшина, сквозные эстетические и психологические моменты являются необходимыми, но недостаточными условиями собственно исторического познания: ограничиваясь ими, поэт оказывается неспособным раскрыть объективные исторические причины тех или иных личных переживаний. Там, где поэт пытается создать образ пространственно-временного единства, увязав в едином сюжете разные эпохи и страны (это, к примеру, великолепно делал Мережковский в «Тайне Трех»), историк не связан необходимостью построения целостного метарассказа: «Конечная

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 124.

** Там же. С. 128.

цель его работы вневременная и внепространственная, социологическая и психологическая схема процессов и типов в человеческой жизни»*. Историк имеет право оставить сюжетные линии своего научного повествования разрозненными, если материал не дает оснований для обобщений; для поэта это недопустимо: для последнего важно рассказать историю до конца, а фактический материал здесь не более чем подспорье. Таким образом, поэт использует исторические детали, чтобы познать то универсальное, свойственное всем людям содержание нашего я. Для историка вся психология, знания о природе и структуре нашей личности — всего лишь ключ к восстановлению того, что его действительно интересует, — прошлого.

Однако именно потому, что перед историком стоит такая цель, он довольно часто способен совершать те или иные ошибки, которые Лапшин несколько витиевато называет *односторонними тенденциями в построении исторического фантасма*. Всего таких типичных ошибок четыре: первая — *чрезмерное упрощение, схематизация*, которой страдают историки-интеллектуалисты. Они «стремятся в целях обобщения не только схватить характерные черты личности и свести эти черты к одной основной — дать как бы краткую и четкую формулу лица, ее вагнеровский лейтмотив»**.

Ошибка вторая — *чрезмерная детализация*, которая «лишает возможности историка при построении исторического фантасма отделить существенные признаки от несущественных»***. По мнению Лапшина, историк не должен перегружать изображаемое лицо или событие частностями, поскольку огромное количество мелких деталей лишь запутает и не даст рельефного образа. «Одни люди, — цитирует Лапшин Канта на той же странице, — абстрагируют слишком много, другие, эмпирики, — слишком мало».

Ошибка третья — это «преувеличение и преуменьшение известных черт в историческом фантасме или в сторону карикатуры, или в сторону идеализации»****.

* Там же.

** Там же. С. 132.

*** Там же.

**** Там же. С. 135.

И наконец, ошибка четвертая — это *модернизация прошлого*, которая свойственна поэтам, но не допустима для историков.

Но остается вопрос: что же именно постигает историк? Как далеко он может позволить себе зайти в своих обобщениях? Понятно, что в том многоголосье, которым всегда отличалась история, единственного ответа нет и быть не может. Лапшин отвечает на этот вопрос, обсуждая проблемы исторического познания: он выделяет три тенденции в процессе образования исторического понятия. Есть историки, склонные к тому, что Лапшин определяет как *индивидуалистический номинализм*. Для них допустимы только индивидуальные понятия в истории, отождествляемые с единичными представлениями: «Это умы, не желающие возвышаться над сферою конкретнейших описаний»*. Далее следуют *представители видового, или специфического, реализма* — «историки, гипостазирующие народ, класс или государство в особую сверхиндивидуальную реальность», для которых человечество — не более чем пустая абстракция. Кроме того, существуют представители *родового реализма*. Они, указывает Лапшин, полагают, что «различие видов несущественно, а ценными и истинно реальными они считают или человечество, или среднего человека»**.

Как нам оценить философско-исторические и методологические идеи Лапшина? Его мысль, бесспорно, связана с основными направлениями и тенденциями и мировой философии, и русской мысли. Его идеи развивались и под влиянием той научной моды, которая начала оформляться в конце XIX в., но подлинную, массовую популярность приобрела в первой четверти XX. Подразумевая тенденцию, четким и ярким проявлением которой стало неокантианство, следует понимать, что рассмотрение Лапшина только и исключительно как неокантианца представляется довольно бедным (в литературе по этому поводу сказано много). Рискнем предположить, что в стремлении обнаружить творящие историю механизмы внутри самой истории, в стремлении понять ее не из Бога и не из природы, но из человека и создаваемой им культуры — есть основная особенность пози-

* Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. С. 136.

** Там же. С. 137.

ции Лапшина. Неокантианство в силу некоторых характерных черт (например, из-за интереса к проблеме ценностей) выразило гносеологические аспекты этого движения мысли наиболее последовательно, при этом не исчерпав его.

И. О. Ломова

Система «чистого опыта» в философии И. И. Лапшина

Иван Иванович Лапшин — представитель академического неокантианства в России, последователь А. И. Введенского. Не без оснований трансцендентальная логика И. Канта рассматривалась русскими философами конца XIX — начала XX в. как логика научного познания, а такой подход инициировал стремление к соответствующему пересмотру оснований знания. И. И. Лапшин в своих логико-гносеологических работах пытался устранить из системы Канта кажущиеся ему противоречия и сделать ее доступнее для понимания.

Главные положения своей гносеологии он изложил в труде «Законы мышления и формы познания» (1906). И. И. Лапшин стремился построить философскую систему, свободную от внутренних противоречий, «самую рациональную и самую экономичную из всех возможных», и называл ее системой «чистого опыта»*. Для этого он пытается определить взаимодействие законов мышления и форм познания. В его системе законы мышления и формы рационального познания неразрывно связаны. Мыслить их отдельно

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

друг от друга невозможно, поскольку тем самым нарушаются законы формальной логики и возникает допустимость применения законов мышления к миру «вещей в себе», а метафизику как науку о «вещах в себе» Лапшин категорически отвергает. Введение понятия «чистого опыта» необходимо Лапшину для объяснения возможности априорного синтетического знания. Опыт дает нам материал для познания, «чистый опыт» представляет собой нечто иное. Это есть некая структура, изначально содержащаяся в сознании и делающая возможным опыт, которая является протяженной, находится во времени и обусловлена законами мышления.

Понятие «опыта» переосмысливалось многими русскими философами конца XIX — начала XX в. Например, «внутренний опыт» у Г. И. Челпанова также вводится с целью объяснения априорного познания, но несет особенную смысловую нагрузку. Челпанов разбирает основные трактовки априорности — гносеологическую и психологическую. Гносеологическая имеет дело с определенным логическим содержанием и позволяет выяснить, какие из элементов познания могут быть получены из внешнего опыта, а какие — нет, а затем объяснить, каким образом эти понятия обуславливают процесс познания. Психологическая же трактовка, которую русский логик критикует, представляет собой способность располагать ощущения во временном порядке. «Внутренний опыт» у Челпанова как самонаблюдение и деятельность духа схож по смыслу с кантовским трансцендентальным единством апперцепции. Законы мышления выводятся из «внутреннего опыта», они суть наблюдения над нашими собственными мыслительными процессами. Челпанов полагает, что законам, выведенным из самонаблюдения, мы придаем объективную значимость: они применимы не к вещам самим по себе, а к понятиям о вещах*.

Еще И. Кант впервые указал на то, что синтетичность нашего познания обусловлена участием в процессе мышления наряду с законами познания еще и форм мышления. Но, по мнению Лапшина, он недостаточно четко выяснил отношение между этими элементами. Поэтому для обоснования своей системы «чистого опыта» Лапшин пытается разрешить следующую проблему: возможно ли пользоваться законами мышления помимо всяких

* Челпанов Г. И. Об априорных элементах познания // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 5. С. 699–747.

данных теории познания (имеется в виду кантовская теория познания) и распространить их на вещи в себе? Если — нет, то и метафизика как наука невозможна. Доказывая это, И. Лапшин прослеживает конкретные виды связи между законами мышления и формами познания*. Философ обозначает законы мышления через S, категории через K, формы интуиции через F и чувственное содержание опыта через e, e1, e2 (так как содержание опыта представляет собой переменную величину), и задача исследования сводится к тому, чтобы выяснить, представляет ли всякое состояние сознания соединение всех этих элементов, или нет. В последнем случае можно предположить: 1) что состояния сознания могут быть чистыми ощущениями и чувственное содержание опыта не подчинено ни законам мышления, ни категориям, ни формам интуиции (созерцания); 2) что формы интуиции реально отделимы от ощущений; 3) что процесс мышления реально отделим от форм интуиции и ощущений, но подчинен категориям и законам. Детальное рассмотрение этих и других предположений собственно и составляет содержание труда Лапшина «Законы мышления и формы познания».

Невозможность первого предположения Лапшин, следуя за Кантом, обосновывает утверждением, что ощущения не отделимы от форм созерцания (интуиции), так как наше самонаблюдение не дает возможности установить наличие непротяженных и вневременных ощущений. Так же не отделимы ощущения от категорий качества и количества и от так называемых категорий отношения — причинности, субстанциональности и взаимодействия. Можно упрекнуть Канта за то, что он не дал стройной дедукции категорий, которая бы показывала, что категории не являются чем-то произвольно установленным. Однако он просто не раскрыл явно того факта, что все формы познания объединены в законах мысли и что сами эти законы получают свой критерий рациональности от форм познания. Развитие этого положения и есть дедукция Канта. Без выяснения зави-

* Проблемы критицизма рассматриваются И. И. Лапшиным в таких работах, как «Проблема “чужого я” в новейшей философии» (1910), «Логика отношений и силлогизм (По поводу книг прив.-доц. С. И. Поварнина: “Логика. Общее учение о доказательстве” и “Логика отношений”» (1917), «Опровержение солипсизма» (1924).

симости законов мысли от форм познания категории кажутся чем-то догматически установленным, произвольным.

Не отделимы ощущения и от единства самосознания: существование чистых ощущений вне форм созерцания, категорий и единства самосознания невозможно. По мнению Лапшина, не может быть, чтобы из бессознательности всплыло сознание, а из самонаблюдения мышечных чувств рождалось понятие пространства. И ощущения, и формы созерцания, и категории, и единство апперцепции действуют в момент получения впечатления. Предмет познается одновременно во всей своей целостности, но выделяя ту или иную его сторону особо, субъект познания не заостряет внимание на остальных признаках, на временных, пространственных формах, тем не менее они присутствуют в объекте. Например, при взгляде на белый квадрат поток сознания направлен только на одну сторону предмета: форму или цвет. Тем самым не принимается во внимание тот фактор, что эта фигура рассматривается во времени определенным субъектом и что она не может быть белой и не белой одновременно. Поэтому нам представляется, что каждое отдельное ощущение обособлено от другого. На самом деле ощущение протяженно, т. е. происходит в пространстве и во времени. Таким образом, не может быть внепротяженных и вневременных ощущений, и, значит, ощущения не отделимы от форм созерцания.

Для доказательства второго предположения Лапшин показывает, что категории не отделимы от ощущений, так как в восприятии есть качественное и количественное различие. Без этого данные сознания сливаются в один поток, в котором невозможно выделить ощущения.

При рассмотрении связи между ощущениями и категориями отношения (причинности и субстанциональности) Лапшин указывает на то, что последние необходимо обуславливают опыт. Соглашаясь с Кантом, русский философ придает категориям отношения субъективное значение основных условий самого существования мира феноменов. Область применения этих категорий — опыт, он сам мыслим лишь при наличии категорий. Категория причинности получает статус объективного закона не при рассмотрении какого-то события в реальном опыте, а при утверждении, что состояние мира в точке «А» является причиной состояния мира в точке «В». Все, что совершается, необходимо, просто мы не всегда можем это проследить.

Рассматривая предположение о возможности существования форм созерцания без ощущений, Лапшин соглашается с А. И. Введенским в том, что «пустого» пространства не существует*, и приходит к выводу, что пространство и время не отделены от чувственного содержания опыта. Более того, Лапшин дополняет, что пространство и время — не суть формы чистого созерцания, а только понятия, категории мысли, которые никогда не даны в созерцании. У Канта подобное доказательство выглядит иначе: пространство и время — не дискурсивные понятия, но чистые созерцания, без наличия предмета**. В чистом созерцании мы не можем представить пустое пространство, а только «разнообразное в пространстве и времени» в виде воспроизведенных представлений. Из опыта нам никак не получить доказательство существования пустого пространства и времени.

Г. Гегель считает, что пространство и время — категории абсолютного духа***. С ним соглашается и Лапшин. Поясняя такую точку зрения, он пишет: «Всякая интуиция пространства и времени есть только иллюстрация понятия пространства и времени, а примесь чувственного в пространственной интуиции так мала, что ее можно отбросить»****.

При доказательстве неразрывности ощущений и единства самосознания И. И. Лапшин критикует сторонников концепции бессознательного, которые считают, что сам Кант дал априорные формы пространства и времени в виде бессознательных функций души. Лапшин заявляет, что в этой концепции смешиваются понятия бессознательного и несознательного. Субъектом познания у И. Лапшина является личность, «Я». По декартовскому методу мы находим в каждом сомнении сознание своего сомнения, или «Я». Согласно Лапшину, существование сознания обнаруживается вместе с фактом существования центра внимания в сознании, объединяющая деятельность

* Введенский А. И. Психология без всякой метафизики. Пг., 1914. С. 56.

** См.: Кант И. Трактаты // Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. СПб., 1996. С. 172.

*** См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. § 257.

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

которого выявляет абсолютную тождественность элементов содержания всей сферы сознания. Сознание «Я» и познание вообще невозможны без единства сознания. Единство самосознания составляет основу всякого мышления. В этом смысле самосознание возникает тогда, когда субъект подмечает единство всех элементов своего сознания и начинает его мыслить как понятие. В этом понятии и кроется основа всякого логического мышления — закон тождества. Тождественность нашего понятия сознания в каждый момент времени является условием самого закона тождества*. Но это самонаблюдение можно дополнить психическим экспериментом, чтобы «Я» убедилось в необходимости законов нашего познания. Для этого можно попытаться идти от противного и мыслить независимо от этих законов. Например, если попробовать объединить в одном действии сознания противоречащие понятия, т. е. пойти наперекор закону противоречия, то это окажется неосуществимым.

Последовательное опровержение вышеуказанных положений в «Законах мышления и формах познания», по мнению русского мыслителя И. И. Лапшина, доказывает, что формы созерцания, категории, единство самосознания необходимо обуславливают само существование законов мысли. Отсюда следует два важных вывода: во-первых, тот, кто отвергает значение критической теории, тем самым лишает себя права ссылаться на законы формальной логики; во-вторых, невозможно знать, применимы ли сами законы мысли к «вещам в себе» (в этой позиции Лапшин единоклубен с Введенским).

Важную роль в системе «чистого опыта» И. И. Лапшина занимает переосмысление учения И. Канта об аналитических и синтетических суждениях и выяснение роли законов мышления, прежде всего закона противоречия, в процессе доказательства невозможности метафизики как науки.

Лапшин считает, что Кант не дал ясного ответа на вопрос: представляет ли необходимость синтетических суждений в математике нечто, принимаемое как факт, или эта необходимость неразрывно связана с логической необходимостью самого закона противоречия? Закон противоречия — ни одно A не есть не- A (одновременная несовместимость двух признаков) — предполагает непрерывное наличие этих признаков в виде известных представлений (восприятия, воспоминания, эмоции),

* См.: Там же. С. 122–124.

замещающих их. Этот закон связан с формами чувственного познания, которые представлены в виде трехмерного пространства и линейного времени, поэтому может быть применим только к явлениям.

Закон противоречия носит двоякий характер. Например, можно ли усматривать в понятии прямолинейной двухсторонней фигуры логическое противоречие? И да, и нет — из-за двоякого значения закона противоречия, который Лапшин считает основным для аналитических суждений. Одно значение, относимое к содержанию суждения: этот закон выражает простой факт, что существуют содержательно несоединимые для сознания конструкции. Другое значение имеет отношение к форме, т. е. — либо мы признаем утверждение, либо отрицаем. В обоих случаях противоречие — это то, что имеет вид неосуществимого требования. А это, по мнению Лапшина, как раз и не было выявлено немецким философом, что и привело его к вопросу о различении аналитических и синтетических суждений, а также стало источником глубоких недоразумений в послекантовской литературе. По Лапшину, мышление невозможно без логических законов, прежде всего закона противоречия, который является основополагающим для аналитических суждений (понятие сказуемого должно мыслиться непротиворечиво с понятием подлежащего).

Аналитическое суждение, согласно Лапшину, не выражает абсолютного тождества подлежащего и сказуемого. В аналитическом суждении тождество понятий может быть или непосредственным (эксплицитным), или опосредованным (имплицитным). В первом случае это — тавтология, а во втором — суждение проясняет значение предиката через развитие заложенного в субъекте смысла. В этом Лапшин дополняет Канта, который закрепляет познавательное значение только за синтетическими суждениями, приводя пример аналитического положения: *«золото есть желтый металл; действительно, чтобы знать это, я не нуждаюсь ни в каком дальнейшем опыте, кроме моего понятия о золоте; содержащего в себе то, что это тело желто и есть металл; ведь именно это и составляло мое понятие, и мне нужно было только расчленить его, не разыскивая ничего другого»**. Лапшин считает, что даже простое «А есть

* Кант И. Трактаты // Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. СПб., 1996. С. 158.

А» предполагает категориальный синтез, тогда как, например, И. Кант считает, что «они, как тождественные положения, служат только для методической связи, а не как принципы»*, а профессор Введенский отмечает, что существуют суждения аналитические, которые не имеют даже разъясняющего значения, они тавтологичны, однако в отличие от синтетических сами по себе необходимы. Синтетические же суждения, по словам Введенского, не выражают логической необходимости, так как подлежащее в суждении можно отрицать без всякого противоречия с содержанием понятия. В понятии «ртуть» не заключено понятия необходимой упругости, и поэтому мы не можем, не впадая в противоречие с понятием «ртуть», вывести ее упругость или неупругость. Логической необходимостью А. И. Введенский считает только то, что обусловлено законами противоречия и исключенного третьего**. Здесь следует отметить, что есть разница между логической необходимостью соглашаться с правильно доказанным синтетическим суждением и логической необходимостью самого суждения.

Таким образом, если признать, что формы мышления и законы логики не отделимы друг от друга, как это делает Лапшин, то аналитические суждения приобретают в такой системе познавательное значение, но лишь в мире явлений, так как формы мышления даны нам именно для его познания. При этом доказательство метафизики как науки становится невозможным.

* Там же. С. 160.

** См.: Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. 4-е изд. Пг., 1922. С. 328.

В. В. Большакова

**И. И. Лапшин о психологии
мистического познания
и «вселенского чувства»**

Составной частью психологической науки являются историко-психологические исследования, которые, осмысливая проблемы и пути их решения в процессе развития психологической мысли на протяжении веков и тысячелетий, углубляют психологическое знание. История психологии связывает воедино все достижения прошлого и настоящего, обеспечивая преемственность в поступательном развитии и совершенствовании психологической науки. Серьезной проблемой современной отечественной истории психологии является пересмотр прежних жестких идеологических оценок научного наследия отечественных и зарубежных психологов, которое в советские годы трактовалось как идеалистическое и чуждое марксистско-ленинскому мировоззрению. Богатое психологическое наследие оставил Иван Иванович Лапшин, крупный русский философ, историк психологии. Однако его труды остались не известными для советского читателя, они ни разу не переиздавались в советские годы, поскольку И. И. Лапшин был выдворен из Советской России в 1922 г. вместе со многими другими русскими учеными.

Начав свои публикации статьей «Философское значение психологических воззрений Джеймса»*, И. И. Лапшин на протяжении всего своего творчества обращался к анализу историко-психологических вопросов в трудах крупнейших мыслителей мира. Поражает богатство литературных источников, которые он анализировал и на которые ссылался в своих монографиях. В 1906 г. И. И. Лапшин был удостоен докторской степени по философии за труд «Законы мышления и формы познания»** , в котором он обстоятельно рассмотрел вопрос о взаимоотношении между элементами познания в критической теории познания. Дав анализ взглядов И. Канта на существование «чистых ощущений», он рассмотрел вопросы о познавательном значении функции суждения, о метафизическом и метапсихическом в познании, о законах мышления и интуитивном синтезе, дал характеристику психологии метафизического мышления. Отметим появление в печати ряда весьма интересных исследований по психологии мистики, в частности книги У. Джемса «Многообразие религиозного опыта»*** и «Философии религии» Х. Геффдинга****, И. И. Лапшин заметил, что эти поучительные для теории познания сочинения не исследуют особенностей мистического восприятия с гносеологической точки зрения.

Исходя из описания мистического восприятия, данного наиболее яркими представителями мистики, И. И. Лапшин изложил свое осмысление этого явления и сделал следующие выводы: 1) мистики, описывая свое мистическое восприятие, *отрицают все или почти все основные условия рационального познания*: противоположность субъекта и объекта, временной и пространственный характер состояний сознания, постоянство законов мышления; 2) при *буквальном* понимании подобного описания, когда отрицательные положения мистицизма признаются абсолютными, а не относительными, понятие «мистического восприятия» не получает раскрытия и

* Лапшин И. И. Философское значение психологических воззрений Джеймса // Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. СПб., 1896. Т. XXXIX.

** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906 (Пар. 1, 2).

*** Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910.

**** Геффдинг Х. Философия религии. СПб., 1903.

не объясняет природу этого замечательного психического явления; 3) стремление придать бессмысленным абсолютным отрицаниям систематическую форму находит себе объяснение в том факте, что такие отрицания основаны на психологических иллюзиях, постоянно и законосообразно действующих в человеческой психике; 4) отказ от буквального истолкования мистических отрицаний и признание их *метафорическими* может обнаружить в мистическом восприятии некоторые глубоко интересные особенности; 5) представляют интерес общие черты между мистическим восприятием и немистическими состояниями человеческого духа, играющими важную роль в душевной жизни человека. Свои положения И. И. Лапшин обосновал следующим образом:

1. Плотин, Соломон и другие характеризуют мистическое восприятие как *сверхразумное* познание Бога. По описанию Плотина, «в момент лицезрения Бога исчезает всякая двойственность, т. к. созерцающий дух отождествляется до такой степени с созерцаемым, что, собственно говоря, не созерцает его, а сливается с ним воедино <...>; в этом экзальтированном его состоянии никакая душевная деятельность не проявляет себя — ни гнев, ни пожелание, ни рассудок, ни даже мышление <...> это есть, скорее всего, экстаз, превращение себя в нечто совершенно простое и чистое, *прилив силы*, жажда теснейшего единения, напряжение ума в стремлении к возможно полному слиянию с тем, которого желательно зреть в святой святых единения»*. И. И. Лапшин задает вопрос, как понимать это *слияние субъекта с объектом*, понимать ли это как состояние сознания или как *абсолютно бессознательную* деятельность? Ведь растворение субъекта в объекте ведет к потере возможности наблюдать за своим Я. Мистицизм настаивает на полной бессознательности, но, по мнению И. И. Лапшина, «о бессознательности можно говорить, имея в виду или абсолютно бессознательные психические состояния, или перерыв в сознании, т. е. временное отсутствие его и существование взамен его одних физиологических процессов»**. Это последнее толкование не совместимо с мистицизмом. Следовательно,

* Плотин. Избранные трактаты Плотина // Вера и разум. Философский отдел. Ч. II. 1900. С. 419–420. Цит. по: Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 3–4.

** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 5.

здесь надо допустить *абсолютно бессознательные психические состояния* вследствие полного *растворения* индивидуального сознания в Абсолюте. Современная психология не допускает существования подобного состояния*.

И. И. Лапшин указывает на явное противоречие: наряду с формой мистического экстаза, где мистик *реально* отождествляется с Абсолютом, присутствует созерцание Абсолюта, *не сопровождающееся слиянием с ним*. Он отсылает читателя к труду Генриха Гомперца**, где освещено явление «слияния субъекта с объектом» с нескольких сторон. Г. Гомперц пишет, что сфера нашего Я очень изменчива, она может ограничиваться узким кругом интересов самосохранения, и она может расширяться через «участие» в интересах отдельных людей, в житейской деятельности; она может расширяться далее через возвращение интереса к делам и вопросам жизни, судеб человечества. Гомперц перечислил серию ступеней развития, «расширения» нашего Я в нечто «сверхиндивидуальное». Или же процесс может идти в противоположном направлении — к сужению нашего Я. Итак, заключает И. И. Лапшин, преодоление личного Я связано с «расширением» общечеловеческого чувства жизни, которое вдохновляет наше сознание. Это явление имел в виду и Плотин там, где говорит о «приливе силы». По убеждению И. И. Лапшина, слияние с Абсолютом невозможно, так как пространственно-временные условия чужды Абсолюту, а человек не может преодолеть пространственно-временные условия жизни.

П. Плотин считал нелогичным называть блаженство в прошедшем большим, чем блаженство в настоящем, поскольку блаженство в прошлом более не существует. Не следует смешивать бытие с небытием, вечность — со временем. И здесь Плотин обратился к другой черте мистического восприятия — к *вневременности экстаза*. И. И. Лапшин увидел в этой черте огромный философский интерес, так как в ней коренится очень часто высказываемый в философии взгляд на *трансцендентную идеальность времени*. Мистики и схоластики сходятся на том, что Бог вневременен и, соединяясь с ним, мы погружаемся

* Там же.

** Гомперц Г. Учение о мировоззрении. Опыт историко-генетического изложения и объективной обработки проблем общей теоретической философии. СПб., 1912. Т. 1.

в вечность. И. И. Лапшин обращается к вопросу о происхождении времени, затронутому Плотинумом, Августином, Баадером и др., как о «подразделенной вечности». Эту идею схоластиков, богословов, мистиков И. Кант как бы получил по наследству и упорно стремился сохранить вневременность «вещей в себе». Однако И. И. Лапшин не считал возможным причислить И. Канта к мистикам, объясняя, что одну из важнейших причин, породивших мистическое воззрение на вневременность потустороннего мира, указал Х. Геффдинг в своей «Философии религии»: «Несчастье развития во времени состоит в том, что здесь один жизненный период неизбежно выступает как средство для другого. Средство и цель разделены, и жизнь распадается на периоды безрадостной работы и праздного наслаждения. Время в большинстве случаев наполняется чем-либо таким, что приобретает ценность лишь благодаря своим результатам и не раньше, чем эти результаты действительно наступят. Всякий прогресс в искусстве воспитания, этике и социологии направлен к тому, чтобы устранить этот дуализм, *самый тяжкий из всех видов дуализма*»*. По мнению И. И. Лапшина, это обстоятельство делает понятным возникновение представлений о вневременном абсолютно совершенном духовном мире, о конце всемирного процесса, когда времени больше не будет. С этим пониманием времени И. И. Лапшин тесно связывает и пессимистическую идею о Времени-Разрушителе, уничтожающем все: «У одних поэтов только подчеркивается мысль о бренности всего земного, другие же, как Мильтон, указывают на вневременность потустороннего мира постоянных ценностей, на победу Вечности над Временем»**.

К соображениям Х. Геффдинга И. И. Лапшин присоединяет факты, которые, возможно, должны бы оказать влияние на возникновение учения об идеальном времени, что в особенности касается мистиков. 1. Субъективная оценка времени подчинена закону, согласно которому *«время, заполненное мучительными состояниями сознания, кажется более длинным, время же, занимаемое приятными состояниями сознания, кажется более коротким»****. Это было издавна подмечено поэтами, в стихах которых отмечается: а) *мучительная дли-*

* Геффдинг Х. Философия религии. СПб., 1903. С. 55.

** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 14.

*** Там же. С. 17.

тельность времени (Г. Лессинг «Emilia Galotti», А. С. Пушкин «Воспоминание»), б) вневременность или кратковременность блаженных счастливых моментов (Гете «Фауст», Шелли «Возмущение Ислама», VII). Этот психологический факт дал повод к возникновению народной легенды о святом, который заслушался пения райской птички и успел состариться, так как десятки лет пролетели для него незаметно под влиянием очаровательного пения сверхъестественного существа. 2. Некоторые мистики, в частности Фихте-младший, допускают возможность человека соприкоснуться с миром иным и утверждают, что существует *трансцендентная* скорость времени у Я умирающих: человек переживает в воспоминании всю жизнь за какие-то две минуты. Здесь следует заметить, что в наши дни это подтвердилось в опыте людей, переживших клиническую смерть. Идея изменения скорости времени во сне использовалась и в народном творчестве. И. И. Лапшин приводит мнение Н. Я. Грота*, который по этому поводу писал, что во сне идет скорая смена идей, что ведет к фиктивному их отождествлению со скорой сменой событий. В. Вундт сделал психофизические измерения скорости мысли: в одну минуту могут сменить друг друга 480 представлений**.

III. Третья черта мистического познания, по И. И. Лапшину, это *внепространственность*, или допущение пространств с другими свойствами, например с четвертым измерением. Согласно Плотину слияние с Абсолютом освобождает нас от пространственных условий. И. И. Лапшин предполагает, что внепространственное бытие, возможно, необходимо мистику постулировать для того, чтобы: 1) оправдать вездесущего Бога и бестелесных духов, 2) преодолеть пространственные преграды, по-видимому, обособляющие сознания живых существ, 3) возможно, источник иллюзии внепространственности всего духовного заключается в *мимолетности и смутной локализации явлений внутреннего чувства*, 4) внепространственность мистического познания поддерживается ссылками на факт *телепатических снов и галлюцинаций*, в которых одна душа как бы непосредственно воздействует на другую на расстоянии. И. И. Лапшин допускал, что телепатические явления

* Грот Н. Я. Сновидения как предмет научного анализа. Киев, 1878. С. 30.

** См.: Вундт В. Основания физиологической психологии. СПб., 1912. Т. 3.

существуют, хотя это не доказывается опытным путем, но во всяком случае для их объяснения нет необходимости прибегать к мистической гипотезе внепространственного общения духов — вполне достаточно гипотезы резонанса*.

IV. Наклонность рассматривать Абсолют как нечто, лежащее выше всех конечных определений мысли и законов мышления, И. И. Лапшин считал характерной чертой всех наиболее выдающихся представителей мистицизма: «Невыразимость, несказанность, непередаваемость мистического познания естественно ведет, с одной стороны, к тщетным, заведомо бесплодным усилиям придать ему рациональную, научную форму, с другой — к той высокой оценке безмолвия, молчания, тишины, какая часто встречается у мистиков»**. По заключению И. И. Лапшина, «если язык мистиков понимать буквально, то мистическое познание сведется к отрицанию необходимых условий всякого познания: нашего “Я”, пространства, времени и законов мышления... Мистицист не может претендовать на какое-либо значение его индивидуальных психических переживаний *для других людей* в качестве знания, всего менее в качестве знания, могущего иметь универсальное научное значение»***.

Объяснив психологическое происхождение того иллюзорного познания, которым мистик претендует заменить рациональное познание, И. И. Лапшин находит, что мистика и мистицизм играют огромную роль в истории человечества как *настрое-ние и теория*, что свидетельствует о том, что мистическое восприятие есть душевное состояние, родственное в некоторых отношениях чрезвычайно важным человечески значительным психическим процессам интеллектуального и аффективного порядка. «Крайняя неопределенность духовного содержания, которое мистик обозначает блаженным состоянием экстаза, ведет к тому, что, как показывает история мистики, ее представители нередко смешивали божественное с прямо противоположным: возвышенный пафос с самыми грубыми, а подчас и уродливыми формами чувственности»****.

* Лапшин И. И. Телепатия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1901. Т. XXX-а. С. 758—760.

** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 28.

*** Там же. С. 29.

**** Там же. Паг. 2. С. 29—30.

Пытаясь перевести *темную речь* мистиков на общепонятный философский язык, И. И. Лапшин придал отрицательным признакам «мистического» восприятия *не абсолютное, а относительное* значение. Тем самым упраздняются все их претензии на «сверхразумность» познания, а описываемые ими душевные состояния окажутся сходными с психическим явлением, которое И. И. Лапшин называет «*универсальным аффектом*», или «*вселенским чувством*», имеющим следующие признаки.

1. Мысль о *наивысших ценностях, имеющих постоянное значение* для меня и для всех остальных людей, а также и других живых существ.

2. *Конкретное содержание сознания* в виде представлений, иллюстрирующих эту мысль. Таким *опорным пунктом* для «универсального аффекта» могут быть самые разнообразные представления. В мистическом искусстве фигурируют два традиционных образа для возбуждения экстаза: звездное небо и живая природа при ярком сиянии солнца. К таковым можно отнести финал Девятой симфонии Л. Бетховена, финал «Парсифаля» Вагнера, «Невидимый град Китеж» Римского-Корсакова, «Преддверие рая» Васнецова.

3. Чувство *блаженства, радости, восхищения*, связанное с этим конкретным содержанием сознания. По мнению И. И. Лапшина, это чувство, скорее, может быть названо *энтузиазмом*, чем *экстазом*. Он ссылается на статью «Энтузиазм и экстаз» И. Оршанского*.

4. *Самозабвение*, поглощенность внимания созерцаемым образом.

5. *Мысленная, а не фактическая отрешенность* от данных условий *пространства и времени*, т. е. стремление видеть в данном душевном состоянии не только нечто происходящее *во мне, здесь и теперь*, но нечто сверхличное, всевременное и всепространственное.

6. Чувство *мощи*, проистекающее от сознания: а) *доступности* мне мысли об этих постоянных ценностях, *ибо она дана в моем сознании*, б) *моей способности их увеличивать* и способствовать их утверждению как универсальных и постоянных. Эту черту «вселенского чувства» И. И. Лапшин считал особенно важной, так как она отличает это душевное состояние

* Оршанский И. Энтузиазм и экстаз // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1904. Т. XL-a (Т. 80). С. 875–876.

от бессодержательного квиетизма мистиков. «Чувство мощи обусловлено действительным *пониманием* высших постоянных ценностей и наличностью в человеке способности активно *содействовать* утверждению этих ценностей в мире»*.

7. Чувство гармонического *покоя* в связи с сознанием примирности с жизнью, с миром-представлением как целым. Это состояние И. И. Лапшин рассматривал как результат *повышения* интеллектуальной деятельности, оставляющий глубокий, неизгладимый след в воспоминании.

Следуя классификации В. Виндельбанда**, И. И. Лапшин отнес к числу типичных форм ценностей, дорогих людям, четыре: *гедонические, эстетические, этические и интеллектуальные*. К *гедоническим ценностям* относятся приятные ощущения: вкусы, запахи и все другие ощущения, когда они доставляют наслаждение, не являясь еще объектом эстетического созерцания, моральной, научной или философской деятельности. С такими ощущениями иногда ассоциируется чувство «универсального аффекта», восхищения перед мировым целым.

В универсальном *аффекте эстетического типа*, по И. И. Лапшину, опорным пунктом является созерцание красот природы, прекрасного человеческого образа или художественного произведения. «Само по себе восхищение природой еще не представляет “вселенского чувства”, если оно не связано с *мыслями о постоянных ценностях*, выраженными в художественной форме, или с размышлениями, вызываемыми чувством... Уже Руссо указывал, что восхищение красотами природы доступно нередко самым простым людям»***. Но в этих случаях, подчеркивает И. И. Лапшин, отсутствует то сознательное отношение к энтузиазму, «опознанный» и обобщенный характер которого есть во «вселенском чувстве».

В универсальном *аффекте этического типа* главную роль И. И. Лапшин отводит стремлению расширить симпатические чувства в активной форме на всех людей. Федор Достоевский назвал это чувство *деятельной любовью*, Владимир Соловьев — *вселенской жалостью*, Фридрих Ницше — *любовью к дальним*, а Жан Мари Гюйо — *расширением* нашего существа.

* Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 33.

** См.: Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи / пер. с немецкого С. Франка. СПб., 1904.

*** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 40–41.

Универсальный аффект научного типа И. И. Лапшин характеризует как радость, сопровождающую процесс преодоления чувственного многообразия вещей в формулах, обобщениях и законах, ведущих к концентрации, сосредоточению всего познания в некоторое стройное единство вневременное и внепространственное. Он отмечает, что к понятию универсального аффекта четвертого типа близка и *эвдемония* Аристотеля — блаженство мудреца. В ее состав входит: 1) *мысль о постоянных ценностях научного порядка*, это блаженство, сопровождающее процесс научных и философских обобщений^{*}; 2) это блаженство если не *вневременно*, то близко к вневременному блаженному созерцанию истины божеством^{**}; 3–4) оно связано с чувством мощи и покоя, оно действительный покой, ибо существует энергия не только движения, но и неподвижности, а наслаждение более заключается в покое, чем в движении^{***}; 5) это блаженство если и не предполагает реального слияния с божеством, сверхличным, вневременным и внепространственным перводвижателем, то является *приближением к нему*^{****}.

Взгляд на Вселенную как на гармоничное законосообразное целое, по убеждению И. И. Лапшина, мог окончательно утвердиться лишь со времени падения схоластики. Только устранение аристотелевских представлений о земном и небесном, верхе и низе, как абсолютных противоположностях, и о Земле, как центре Вселенной, могло *безгранично раздвинуть* картину Космоса, обнаружить воочию его беспредельность; в то же время только великие открытия Коперника и Галилея могли вполне утвердить мысль о его безусловной законосообразности. «Расширение наших чувств» при помощи телескопа, микроскопа и других приспособлений еще более *подчеркнуло* мысль о постоянстве математических и физических законов в большом и малом, в видимом и невидимом, в доступном непосредственно и познаваемом лишь косвенным образом. Вот почему новейшее естествознание своими успехами особенно содействовало пробуждению и развитию “вселенского чувства” четвертого научного типа»^{*****}.

* Аристотель. *Этика* / пер. Э. Л. Радлова. СПб., 1884. С. 202.

** Там же. С. 195.

*** Там же. С. 202–203.

**** Там же. С. 203.

***** Лапшин И. И. *Законы мышления и формы познания*. Паг. 2. С. 60.

Первым и величайшим героем мысли Нового времени, который сознательно ввел в философию это понятие под именем «героического энтузиазма», И. И. Лапшин называет Джордано Бруно, который «понимал Бога не как личное лежащее вне мира начало, но как сокровенную сущность Космоса. Постигание этого Божественного начала для мудреца возможно лишь путем научной мысли, научного творчества, сопровождаемого величайшим энтузиазмом»*.

Выше рассмотренное «душевное состояние, включающее в себя и интеллектуальные, и аффективные, и волевые элементы в чрезвычайно своеобразном сочетании»**, по мнению И. И. Лапшина, представляет высокий интерес не только с общей психологической, но и со специальной историко-философской точки зрения. Предлагая свою характеристику *героического энтузиазма* или *интеллектуальной любви*, И. И. Лапшин рассматривает ее как путеводную нить для установки аналогий между верховными пунктами в самых различных метафизических системах. Первым он называет Б. Спинозу***, в мировоззрении которого понятие *интеллектуальной любви* играет роль заключительного аккорда. Б. Спиноза считал подчиненность аффектам *рабством* человека. Высшая цель мудреца — преодоление аффектов и полная победа над ними. Такая победа достижима путем размышления над ними. Излагая этот подход Б. Спинозы к саморегуляции человека, И. И. Лапшин подчеркивает решающую роль познания в подавлении одного аффекта при помощи другого, что помогает водворить в нашей душе преобладание единственного высшего утонченного аффекта, которому нет противоположного и который заключается в полном и совершенном познании Бога: «Бог есть все, как *natura naturans* — первопричина вещей, единая бесконечная субстанция с бесконечным числом атрибутов; в него входит и мир — *natura naturata* — с его атрибутами протяжения и мышления и со всеми модусами этих атрибутов, телами и душами»****.

И. И. Лапшин перечисляет элементы, входящие в понятие интеллектуальной любви к Богу, с точки зрения Б. Спинозы: *мысль о постоянных ценностях* как осуществленных и при-

* Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 60.

** Там же.

*** См.: Spinoza B. Dieu, homme et la beatitude / пер. Поля Жане. 1878.

**** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. С. 62—63.

том по возможности для всех людей. Такой постоянной ценностью для Б. Спинозы было адекватное познание Бога, проистекающее из наиболее полного *познания мира*. Но для полного познания мира важно соучастие других людей, ибо понимание невозможно без сохранения нами нашей истинной природы, а для такого сохранения полезно то, что согласно с нашей природой. Слияние с Богом дает человеку чувство мощи и свободы, познание своей души достигает наивысшей ясности, а наивысшая степень радости достигается от сознания наивысшей способности к деятельности*.

Обращаясь к личности Ж.-Ж. Руссо, И. И. Лапшин отмечает, что тот отводил значительную роль «вселенскому чувству». Горячо любя природу, Ж.-Ж. Руссо иногда впадал в состояние глубокого восхищения окружающим. В состав его душевных состояний входили и мысли о постоянных ценностях — все, что есть прекрасного в чувственном мире и воображаемого в мире умопостигаемом, чувство блаженства, конкретное содержание сознания в виде картин природы, полное счастье, т. е. вневременной характер наслаждений, самозабвение, беспредельное расширение собственного существа, сопровождаемое чувством мощи и примиренности с жизнью**.

И. Канту также было свойственно мощное «вселенское чувство». И. И. Лапшин отмечает высказывание И. Канта о себе: две вещи наполняли его душу всегда — удивление и благоговение. Это звездное небо над нами и нравственный закон в нас: «Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственном мире, и в необозримой величине расширяет мое единение среди миров над мирами и системами из систем, в безграничном времени их периодического движения, в их начале и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого “Я”, с моей личности и представляет меня в мире, который воистину бесконечен, хотя его следы заметны только в рассудке, и с которым, а через это и со всеми видимыми мирами, я сознаю себя не только в случайном, как там, но полном и необходимом единении»***. В этом замечательном месте «Кри-

* Spinoza B. Dieu, homme et la beatitude / пер. Поля Жане. 1878. P. 112–113.

** Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 64.

*** Кант И. Критика практического разума / пер. Н. М. Соколова. СПб., 1897. Цит. по: Лапшин И. И. Законы мышления... Паг. 2. С. 67–68.

тики практического разума» И. И. Лапшин подчеркнул те слова И. Канта, которыми описано душевное состояние, близкое к явлению «вселенского чувства»: раскрывается конкретное содержание сознания, подъем чувства, расширение собственной личности, которая как бы теряется в созерцании звездных миров, и чувство мощи от сознания причастности к иному миру, мысленная причастность к вневременному и внепространственному «умопостигаемому» миру. Было бы заблуждением думать, продолжает И. И. Лапшин, что здесь И. Кант дает сознательное описание мистического экстаза, ведь он категорически осуждал мистицизм. В этом отношении он резко противоположен Шопенгауэру, Шеллингу и Гартману, которые сознательно сближали с мистическим экстазом «лучшее сознание» (Шопенгауэр), «интеллектуальную интуицию» (Шеллинг), «чувство единства с Абсолютом» (Гартман)*. И. И. Лапшин поясняет, что идея И. Канта о мысленном «соприкосновении» с умопостигаемым вневременным и внепространственным миром хотя и ведет свое происхождение частью от мистики, частью от рациональной метафизики, но занимает по отношению к ним своеобразное положение как «метафизика веры»**.

В религиозной философии Фихте И. И. Лапшин отмечает наличие всех психических элементов, которые образуют представление о всеедином и об универсальном эффекте. Для Фихте Бог — предельная Идея, к реализации которой Абсолютное Я, сознающее себя в своем эмпирическом Я как объективное Не-Я, асимптотически приближается. Фихте в этом смысле резко расходится с И. Кантом, для которого личный Бог и бессмертные души не доступны познанию, лежат вне чувственного мира, но доступны вере. У Фихте Мое-Я, встречая в Не-Я другие отображения Абсолютного Я в виде чужих сознаний, вступает с ними в закономерное взаимодействие, реализуя в чувственном мире начала истины, права, справедливости, любви и красоты. Конечный идеальный результат этого непрерывного процесса реализации «царствия Божия на Земле» — это окончательное торжество начал правды, добра и красоты. По Фихте, вера в бессмертие есть заблуждение, «царствие Божие внутри меня»***.

* Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Пар. 2. С. 68–69.

** Там же.

*** См.: Fichte I. G. Die Anweisungen zum seeligen Leben. Т. V, 6–9. L., б/г. Цит. по: Лапшин И. И. Указ. соч. Пар. 2. С. 69–70.

И. И. Лапшин рассмотрел отдельные черты этого положения Фихте о постоянных ценностях. 1. Под постоянными вечными ценностями Фихте разумел то, что нравится бесконечно больше, чем что-либо другое, что реализует божественную сущность. Сюда относятся три типа отмеченных И. И. Лапшиным ценностей: эстетический, этический и научный. Проявление сокровенной и абсолютной сущности Бога Фихте видел в красоте, полном господстве человека над всей природой, в совершенном государстве, в науке. Таким образом, идея Бога, по Фихте, есть мысль об этих постоянных ценностях, реализованных на земле всем человечеством — «Totalitat aller Ich» («Всеобщее всех “Я”») — перевод наш. — В. Б.). 2. Мысль о красоте, добре и истине как божественных началах может быть выражена в *символических образах* в искусстве. 3. Мысль о постоянных ценностях иллюстрируют представления, наполняя душу *безграничным блаженством*: «Один-единственный час наслаждений эстетического и научного порядка далеко превосходит целую жизнь, заполненную чувственными наслаждениями»*. 4. Восхищение божественными ценностями ведет к тому *самозабвению*, которое мистики называли слиянием с Богом. Согласно Фихте, ясное познание и любовь к человечеству как идеальной системе сознаний входит в эту любовь, что делает человека хотя бы идеально причастным к вечной жизни, всевременной и всепространственной. 5. «Слияние с Богом сопровождается *чувством мощи* и свободы, испытывая которое человек проявляет *творчество в науке и искусстве*, а также в актах деятельной любви»**.

У Шеллинга И. И. Лапшин находит описание присущей всем людям некой таинственной удивительной способности углубляться вне течения времени в свое интимнейшее Я, освобожденное от всего, что проникло в него извне: «Это созерцание есть глубочайший, интимнейший опыт, от которого зависит все, что составляет предмет нашей веры и нашего знания о сверхчувственном мире. Это созерцание впервые убеждает нас, что нечто в собственном смысле слова есть, между тем как все остальное, к чему применимо это слово, только является»***.

* Там же. С. 71.

** Там же.

*** Schelling F. W. J. Werke. В. I, б /г. S. 318. Цит. по: Лапшин И. И. Указ. соч. Паг. 2. С. 72.

Во взглядах Гегеля И. И. Лапшин, ссылаясь на Куно Фишера*, отметил безусловное осуждение всякой религии чувства, не координированного ни с каким определенным масштабом ценности. Так, по поводу Шлейермахера, выведившего религиозное самосознание из чувства зависимости, Гегель заметил, что в таком случае собака является наилучшим христианином, ей также знакомо и чувство искушения, когда, поголодав, она получает кость. Однако он признавал значение аффектов наряду с интеллектуальными элементами сознания, веря в постоянные эстетические ценности и особенно в ценности научные. «В “Философии религии” <...> Гегель выдвигает представление конечного состояния земного человечества *как царства духа*, вселенской общины христиан, где окончательно утверждены *этические ценности*»**.

Анализируя взгляды Шопенгауэра на эту проблему, И. И. Лапшин находит у него мысль, что жизнь — это результат греховности рождения, что-то позорное, явившееся в результате утверждения мировой воли к жизни. Это наказание за вину, искупить которую можно только отрицанием воли к жизни. По Шопенгауэру, это отрицание проявляется в деятельном сострадании и отречении от всего плотского. Тот, кто сжигает в горниле страдания все страсти, умирая, погружается в божественную нирвану единой мировой воли, переживая универсальный аффект, «лучшее сознание», которое проявляется: 1) в *реальном слиянии* индивидуального сознания с мировой волей, а через нее — с сознаниями других существ в актах сострадания и деятельной любви (этическая гениальность); 2) в освобождении от оков *пространства* — телепатия; 3) в освобождении от оков *времени и причинности* — пророческий дар; 4) в эстетическом прозрении в сущность воли в художественном творчестве и созерцании — эстетическая гениальность; 5–6) в чувстве *мощи, свободы и примиренности с жизнью* при мысли о наступлении «царства благодати», как называет Шопенгауэр испуганную и возвращенную в себя волю***.

* См.: Фишер К. История новой философии. Гегель / пер. Н. О. Лосско-го. 1901. Т. I–III. Цит. по: Лапшин И. И. Указ. соч. Паг. 2. С. 73.

** Там же. С. 73–74.

*** Лапшин И. И. Шопенгауэр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1903. Т. XXXIX-а. С. 775–789.

В трудах Э. Гартмана И. И. Лапшин находит определение «вселенского чувства» как чувства «непосредственного единства с Абсолютным»*. По Э. Гартману, сущность мистического заключается в «наполнении сознания содержанием (чувство, мысль, желание), которое независимо от нашей воли всплывает из бессознательного»**. Мистический элемент приводит во всякий процесс утверждения в человечестве новых ценностей, которым суждено стать постоянными, так как продукты оригинального творчества в сфере мысли, искусства, морали следует относить к продуктам деятельности Единого Бессознательного. Как наиболее тесная форма сближения индивидуума с Бессознательным, мистический экстаз у Э. Гартмана характеризуется следующими признаками, подчеркнутыми И. И. Лапшиным: 1) чувство *реального слияния* с Абсолютом, 2) *чувство блаженства*, 3–4) *внепространственность и вневременность****.

В религиозной философии О. Конта**** И. И. Лапшин находит своеобразную трактовку понятия «человечество». О. Конт отличал человечество как совокупность ныне живущих людей от человечества как высшего существа, идеального единства, вмещающего в себе все существа, свободно содействующие «совершенствованию всемирного порядка». Мысль о Высшем Существо у О. Конта заключала в себе: 1) мысль о постоянных ценностях, осуществляемых в настоящем и будущем лучшей частью человечества. К ней должен присоединяться у философа 2) энтузиазм, 3) опорным пунктом для пробуждения такого энтузиазма могут быть произведения искусства или образ любимого существа, 4) *мысленное слияние* с этим всечеловеческим единством, субъективное приобщение к нему; 5) Великое Существо, как *вневременное и внепространственное* единство, включает в себя как ныне живущих людей, которые служат истине, добру и красоте, так и *умерших благодетелей человечества*. И. И. Лапшин здесь отмечает некоторое сходство с кантовским вневременным и внепространственным «умопостигаемым» миром духов и Великим Существом. Он полагает,

* Гартман Э. Философия бессознательного / пер. А. А. Козлова. 1869. Ч. 1 С. 254. Цит. по: Лапшин И. И. Указ. соч. Паг. 2. С. 75.

** Там же. С. 76.

*** Там же.

**** См.: Конт О. Система позитивной политики. 1851–1854. Т. 1–4.

что, возможно, сам О. Конт *не отдавал себе вполне ясного отчета*, имеет ли он дело с метафизической реальностью или только с *гипотезированной абстракцией мысли*.

Как полагал И. И. Лапшин, Г. Спенсер* заданя целью доказать необходимость прогресса законами биологии, считая вполне вероятным, что в силу необходимого механизма природы человечество будет совершенствоваться в интеллектуальном и нравственном отношении, пока не достигнет состояния наивысшего блаженства. Настроение, родственное состоянию «универсального аффекта», вызывает у Г. Спенсера мысль, что ход всемирной истории приведет человечество к «царствию Божию» на Земле, каждого будет радовать бескорыстный труд на благо дальнейшего развития человеческого рода.

В философской системе Дюринга** И. И. Лапшин находит мысли о заключительном периоде эры религии, когда будет создана система, выходящая за круг знаний и не сравнимая с формой универсального аффекта по своей действительности. Приняв размеры истинной и глубокой страсти, этот новый универсальный аффект будет направлен «на облагорожение и утверждение достоинства самого человечества во всей его совокупности»***. Личность будет защищать общее дело, подчиня личные внешние обстоятельства жизни высшей цели, и «космический оптимизм» будет опираться на «закон определенного числа», согласно которому число элементов, образующих мир, конечно, и мир будет насквозь доступен познанию. По мнению И. И. Лапшина, понятие «универсального аффекта» Дюринг заимствовал у Дж. Бруно.

Психологически ценные суждения об отношении личности к окружающему миру И. И. Лапшин находит и у Р. Авенариуса****, который рассматривал психическую жизнь человека как непрерывно меняющуюся под влиянием воздействия окружающей среды на его центральную систему, которая снова и снова до известной степени восстанавливается. В этом заключается ее жизнесохранение, которое все же уменьшается; одни влияния

* См.: Спенсер Г. Система синтетической философии. СПб., 1897–1904. Т. 1–7.

** См.: Dühring E. Cursus d. Philosophie. 1875. S. 546–547.

*** Цит. по: Лапшин И. И. Указ. соч. Паг. 2. С. 79.

**** См. Авенариус Р. Человеческое понятие о мире / пер. И. Федорова. М., 1909.

окружающей среды увеличивают приближение к максимуму жизнесохранения (жизнерадостность), другие уменьшают. По Р. Авенариусу, человек систематически изменяет свое отношение к миру, вырабатывая в себе некую «предохранительную форму», соответствующую истинному, идеальному, абсолютно ценному.

Религиозное кредо Гюйо И. И. Лапшин находит в его стихотворении «Единение»: лучший миг жизни — слияние с другими, со Вселенной, и счастьем человека может быть только мировое счастье. А Ф. Ницше, по замечанию И. И. Лапшина, полагал, что большинство людей не верят в высокие настроения, бывают лишь мгновения экстаза. Однако он верил, что история когда-нибудь создаст и людей высокого чувства, когда всякий будет себя чувствовать не только в союзе со своим ближним, согласным с ним во всем, но *слившимся в единое целое*. Развивая свои идеи, позднее Ницше победил *пространство и время* в своем учении о «вечном круговороте», он описал чувство восхищения перед мировым целым и вечным повторением мирового процесса.

Свой психологический обзор философских систем И. И. Лапшин заканчивает концепцией В. С. Соловьева*, который тоже отвел место «вселенскому чувству» в своем мировоззрении. По В. С. Соловьеву, «вселенское чувство» — это сизигия или же *интеллектуальная интуиция*. Это понятие у Соловьева не совпадает с экстазом мистиков, так как в нем нет *реального слияния* с Абсолютом до полной бессознательности и полного растворения собственной индивидуальности человека в божестве. В подобном экстазе В. С. Соловьев не видел никакой ценности. В интеллектуальную интуицию В. С. Соловьев включил *мысль о мире постоянных ценностей*: «Человек, как принадлежащий обоим мирам (чувственному и сверхчувственному), актом умственного созерцания может и должен *касаться мира божественного* и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты»**.

* См.: Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Собр. соч. СПб., 1901–1903. Т. III.

** Цит. по: Лапшин И. И. Указ. соч. Паг. 2. С. 88.

Именно созерцание красоты В. С. Соловьев считал *опорным пунктом* для интеллектуальной интуиции и *конкретным содержанием сознания* при прозрении сокровенной сущности мира. Проникновение в действительность божественного мира свойственно поэтическому творчеству, отсюда поэт берет то внутреннее просветление, которое называется вдохновением. Аффект любви, направленный на Бога и идеальный мир духов, В. С. Соловьев назвал *сигизмией*; тяготение к единству этого идеального мира наталкивается на *двойную непроницаемость*, которую нужно преодолеть, — *пространство и время*: «Главное свойство этого вещественного бытия есть двойная непроницаемость: 1) непроницаемость во *времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает и вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость в *пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места. То есть одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом, то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключают друг друга части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразной внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном объединении»*. По заключению И. И. Лапшина, для В. С. Соловьева, как и для Ф. Достоевского, источником *примиренности с жизнью* в интеллектуальной интуиции является мысленное предвосхищение той *всеобщей гармонии*, которая, по их мнению, осуществится в *потусторонней действительности* и о которой говорится в Апокалипсисе.

Итак, в изложенных И. И. Лапшиным размышлениях различных философов о «высшем благе» и сопровождающих эти размышления чувствах и стремлениях его поразило удивительное сходство психического содержания при всем разнообразии их философских систем: «Религиозное самосознание челове-

* Соловьев В. С. Смысл любви. Собр. соч. СПб., б/г. Т. VI. С. 412.

чества, поскольку оно проявляется в описанном явлении “вселенского чувства”, оказывается в существенных чертах тождественным у людей, принадлежащих самым разнообразным религиозным и метафизическим направлениям»*. И. И. Лапшин подчеркивает, что задача его исследования заключалась лишь в описании этого содержания, а не в его оценке. Тем не менее он формулирует в заключение, при каких условиях «вселенское чувство» могло бы иметь особенное значение, с имманентной точки зрения: «Для этого: I) нужно показать, что возможна такая *имманентная* точка зрения на мир, одинаково чуждая и всякой рациональной метафизике, и всякой иррациональной метафизике, т. е. мистицизму; доказательству этой мысли и посвящено исследование “Законы мышления и формы познания”. Но сверх того, II) реализацию постоянных ценностей, о которых была речь, надо понимать не в абсолютном, а в относительном смысле, т. е. понятия абсолютного добра, красоты и т. п. понимать как идеальный предел, к которому человечество неопределенно приближается. III) Путем биологического, психологического и исторического анализа действительности установить как вероятную истину, что человечество действительно приближается, хотя и медленно, к предельному идеальному состоянию вещей»**.

Психологическое наследие И. И. Лапшина заслуживает внимания отечественных историков психологии, поскольку оно обогащает как отечественную, так и зарубежную историю психологической мысли. Оно обращено к тем проблемам общей психологии, психологии личности, социальной психологии, психологии творчества, которые продолжают быть актуальными и сегодня.

Статья печатается по изданию: Большакова В. В. И. И. Лапшин о психологии мистического познания и «вселенского чувства» // Методология и история психологии. 2006. Т. 1. Вып. 2. Неточности цитирования исправлены без специальных указаний.

* Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. Паг. 2. С. 91.

** Там же. Паг. 2. С. 91–92.

Л. Н. Столович

И. И. Лапшин и К. С. Станиславский

Бесспорным достижением прошедшего десятилетия является переиздание и издание трудов русских философов первой половины нашего уходящего столетия. Многие из того, что было опубликовано до революции 1917 г. и в зарубежной эмигрантской печати, стало доступным не только специалистам, но и самой широкой общественности, интересующейся философскими проблемами. Не удивительно, что прежде всего вновь увидели свет труды представителей так называемой «религиозной философии», связанной с русским религиозным возрождением Серебряного века. Ведь именно эти труды в первую очередь попадали в застенки спецхранов не только как политически неприемлемые, но и религиозно недопустимые. Стали теперь доступными и произведения других течений русской философии. В этой связи можно назвать работы Г. Г. Шпета, сборник «Русский позитивизм» (СПб., 1995), «Основы русской социологии» Н. И. Кареева (СПб., 1996), «Статьи по философии» ведущего представителя русского «академического неокантианства» А. И. Введенского (СПб., 1996) и ряд других публикаций как в виде отдельных изданий, так и в журналах.

Вместе с тем не все значительные явления русской философской мысли стали предметом должного внимания. Среди мыслителей, недостаточно оцененных, на мой взгляд, является *Иван Иванович Лапшин* —

ученик и последователь А. И. Введенского, продолжатель традиций русского «критицизма». В советское время И. И. Лапшин был почти совершенно забыт и к тому же еще оболган. Очень редкое упоминание его имени находилось в связи с двумя ключевыми понятиями: «белоэмигрант» и «субъективный идеализм». Примером может служить посвященная ему 14-строчная статья на странице лучшего справочного издания тех времен «Философской энциклопедии» (см.: Т. 3. М., 1964. С. 148) и характеристика его эстетических взглядов в «Лекциях по истории эстетики» (кн. 3. Ч. 2. Л., 1977. С. 135).

Конечно, нельзя сказать, чтобы в последнее десятилетие возрождения русской философии имя И. И. Лапшина было забыто. О нем не только писали в переизданных в 1991 г. книгах по истории русской философии и В. В. Зеньковский, и Н. О. Лосский, но и в новейших справочных изданиях: «Русская философия. Малый энциклопедический словарь» (М., 1995. С. 299—300) и «Русская философия. Словарь» (М., 1995. С. 254—255). Были напечатаны отрывки из его книги «Философия изобретения и изобретение в философии»*, статья «Опровержение солипсизма» (1924)**, ранее не публиковавшаяся статья «Ars moriendi»***. Несправедливо, что в книгу «О великом инквизиторе: Достоевский и последующие» (М., 1992) наряду с работами Леонтьева, Соловьева, Розанова, Булгакова, Бердяева, Франка не была включена статья Лапшина «Как сложилась легенда о Великом Инквизиторе».

Позволю себе небольшое воспоминание, послужившее для меня поводом к сопоставлению имени философа И. И. Лапшина и великого театрального реформатора К. С. Станиславского. В студенческие годы, в конце 40-х гг., я приобрел в необычайно богатом тогда ленинградском антиквариате книгу И. И. Лапшина «Художественное творчество», изданную в Петрограде в 1922 г. Имя автора мне — студенту философского факультета — тогда ничего не говорило, но очень понравилась боль-

* Лапшин И. И. Творческая деятельность в философии (из книги «Философия изобретения и изобретение в философии») // Философия и мировоззрение. М., 1990.

** Лапшин И. И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3.

*** Лапшин И. И. Ars moriendi [Искусство умирать (лат.)] // Вопросы философии. 1994. № 3.

шая статья «О перевоплощаемости в художественном творчестве», включенная в этот сборник и составляющая почти его половину. Вскоре я узнал, что эта статья впервые была опубликована в 1914 г. в 5-м томе «Вопросов теории и психологии творчества»*.

Своим «открытием» я поделился с человеком, которого считал своим старшим другом, *Леонидом Федоровичем Макарьевым* (1892–1975) — драматургом, режиссером, артистом, профессором Ленинградского театрального института. Леонид Федорович был замечательным русским интеллигентом, образованнейшим человеком, окончившим с золотой медалью классическую гимназию, учившимся на историко-филологическом факультете Киевского университета (1912–1914 гг.) и на историко-филологическом факультете Петербургского-Петроградского университета (1914–1917 гг.), и не мог не знать заведующего кафедрой философии университета в Петербурге Ивана Ивановича Лапшина. Л. Ф. Макарьев был осведомлен о развитии русской философии предреволюционных и послереволюционных лет. Он был в дружеских отношениях с дочерью Г. Г. Шпета — *Ленорой Густавовной Шпет*, крупным специалистом по театру для детей. Когда я спросил его о Лапшине, он засветился улыбкой: «Это замечательный мыслитель! О перевоплощении в искусстве лучше него никто не писал». Сказав это, он приложил палец к губам: «Это — между нами!»

Как я понял потом, И. И. Лапшин вызывал у Л. Ф. Макарьева особую симпатию еще и потому, что теоретически обосновывал и поддерживал эксперименты любимого им К. С. Станиславского**. Вот как Лапшин в своей работе «О перевоплощаемости в художественном творчестве» оценивает творческо-теоретическую деятельность Станиславского: «Самый оригинальный пример экспериментирования артиста над своим душевным миром представляют приемы, введенные в

* Лапшин И. И. О перевоплощаемости в художественном творчестве // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1914. С. 161–262.

** Под редакцией Л. Ф. Макарьева вышла книга «Мастерство актера в терминах и определениях К. С. Станиславского» (М., 1961). Самому Л. Ф. Макарьеву посвящена книга «Леонид Макарьев. Творческое наследие. Статьи и воспоминания о Л. Ф. Макарьеве» (М., 1985).

творчество актера гениальным Станиславским»*. «Станиславский показал, — пишет Лапшин, — что можно воспитать в себе “искусство переживания”; что можно, вживаясь в роль, сделать выполнение ее на сцене гораздо более жизненным, *благодаря постоянному экспериментированию актера над собою*, вчувствованию в роль». Заслуга Станиславского и состоит в том, что он «поставил своей задачей *развить в актере эту способность вчувствования произвольными упражнениями и притом упражнениями не искусственными, но вполне естественными*»**. Заключая оценку деятельности Станиславского, Лапшин отмечает, что «по этому вопросу Станиславский готовит к печати замечательный труд»***. Речь идет о знаменитой книге режиссера «Работа актера над собой», с идеями которой Станиславский, по-видимому, знакомил Лапшина. В конце исследования «О перевоплощаемости в художественном творчестве» философ выражает благодарность за ценные указания, наряду с видными литературоведами и искусствоведами, и К. С. Станиславскому****.

Переписка К. С. Станиславского и воспоминания о нем свидетельствуют о его знакомстве с И. И. Лапшиным****, имя кото-

* Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922. С. 43. В Предисловии к этой книге И. И. Лапшин пишет, что стремится проанализировать процесс художественного творчества, подобно тому как он проанализировал «процесс творчества в философии и положительных науках» в своем двухтомном труде «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922). Здесь же отмечается, что этот труд и сборник «Художественное творчество» «связаны между собой общностью критического мировоззрения автора».

** Там же. С. 45.

*** Там же.

**** Там же. С. 140.

***** См.: Станиславский К. С. Собр. соч.: в 8 т. М., 1960. Т. 7. С. 545, 546. В письме к Л. Я. Гуревич от 3 августа 1912 г., в котором упоминается дважды имя И. И. Лапшина, К. С. Станиславский пишет также о своем большом интересе к русской философии в связи с подготовкой своей книги. Судя по письму, он обращался к И. А. Ильину и Л. М. Лопатину за консультацией в разработке ряда теоретических вопросов и терминов, интересовался работами Н. О. Лосского и И. И. Лапшина (см. там же). Л. Я. Гуревич которая, кстати, являлась двоюродной сестрой философа И. А. Ильина, вспоминала, что у Станиславского «можно было очень часто встретить также психолога И. И. Лапшина, автора книги “Художественное творчество”, читавшего лекции и писавшего по вопросам философии, прекрасного знатока музыки»

рого великий режиссер, вопреки всем установкам замалчивать «белоэмигрантов», прямо называет в своем основном труде «Работа актера над собой»: «Нужно уметь перерождать объект, а за ним и самое внимание из холодного — интеллектуального, рассудочного — в теплое, согретое, *чувственное*. Эта терминология принята в нашем актерском жаргоне. Впрочем, название “чувственное внимание” принадлежит не нам, а психологу И. И. Лапшину, который впервые употребил его в своей книге “Художественное творчество”^{*}. К этому месту сделано характерное для того времени «страховочное» примечание редактора: «В своих исследованиях о природе художественного творчества Лапшин стоит на ложных, идеалистических позициях»^{**}. Вообще говоря, само упоминание имени высланного из страны белоэмигранта-идеалиста Лапшина мог себе позволить только Станиславский. Однако, как мы постараемся показать, это не единственная ссылка Станиславского на Лапшина. Для того чтобы понять определенное единство философско-эстетических воззрений теоретика-режиссера^{***} и философа, необходимо обратиться к воззрениям последнего.

И. И. Лапшин занимал особое место в русской философской мысли. В книге и диссертации «Законы мышления и формы познания» (1906) он по-своему обосновывает основное положение кантовской философии: противопоставление мира явлений, данных человеку в его опытном знании, и непознаваемого мира «вещей в себе». Развивая «логицизм» Введенского, Лапшин стремится доказать неприменимость логических законов мышления, в особенности «закона противоречия», за пределами познания явлений, т. е. по отношению к «вещам в себе». Критицизм, предостерегающий от всяких попыток проникнуть в «вещи в себе», для Лапшина — «чистейшее выражение стремления к мирозерцанию, свободному от логических противоречий». Все иные философские системы, так или иначе

(Л. Я. Гуревич. Воспоминания // О Станиславском. Сборник воспоминаний. М., 1948. С. 121).

^{*} Станиславский К. С. Собр. соч.: в 8 т. М., 1954. Т. 2. С. 122.

^{**} Там же. С. 411.

^{***} Задачей настоящей заметки не является полная характеристика философско-эстетических воззрений К. С. Станиславского. Речь идет лишь о некоторых сторонах этих воззрений, не получивших освещения в литературе о Станиславском.

тракующие в принципе непознаваемый мир «вещей в себе», он рассматривает как «метафизические». «Метафизикой», с его точки зрения, является и *материализм*, считающий, что познаваемая материя и есть «вещь в себе», и «*монистический идеализм*», ставящий «в качестве основы мира (вместо материи) Духа, каковой является Богом, или Абсолютным “Я”, или “Мировой Волей”, или “Сознанием Вообще”»*. Обращение к метафизике Лапшин считает «трусостью в мышлении», боязнь потерять духовные ценности.

Сам же русский мыслитель полагает, что философия критицизма отнюдь не лишает человека духовных ценностей. Лапшин утверждает существование «вселенского чувства» [очерк «О мистическом познании и вселенском чувстве» (1906), книга «Вселенское чувство» (1911)], важнейшим признаком которого является «*мысль о наивысших ценностях, имеющих постоянное значение для меня и для всех остальных людей*»**. Ценности Лапшин подразделяет исходя из классификации ценностей немецкого неокантианца Виндельбанда, на гедонистические, эстетические, этические и интеллектуальные. «Вселенское чувство», по Лапшину, включает как «*мысль о постоянных ценностях научного порядка*», так и связано со сферой «религиозного самосознания». При этом он подчеркивает «универсальный аффект научного типа» и «универсальный аффект эстетического типа»: созерцание красот природы, прекрасного человеческого образа и произведений искусства***. По его убеждению, «критическая философия должна иметь своей заветной целью *гармонию духа*», которая «не достижима на почве метафизических, искаженных и односторонних концепций *панорамы мира*»****.

Однако Лапшин озабочен решением проблемы, которую поставил еще его учитель и единомышленник Введенский: как мы можем постигать духовный мир «чужого Я», если его душа — это тоже непознаваемая «вещь в себе»? Не подстерегает ли

* Лапшин И. И. Опровержение солипсизма // Философские науки. 1992. № 3. С. 34.

** Лапшин И. И. Вселенское чувство. СПб., М., 1911. С. 32.

*** См.: там же. С. 34, 39, 50, 51, 59. См. также: Лапшин И. И. Ценность красоты // Жизнь и смерть: Сб. памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова. Прага, 1936. Т. II. С. 39–57.

**** Лапшин И. И. Опровержение солипсизма. С. 41.

критицизм опасность *солипсизма*? В 1910 г. выходит книга Лапшина «Проблема “чужого Я” в новейшей философии». В ней, как и в статье «Опровержение солипсизма», исследуется с точки зрения критицизма возможность постижения «чужого Я» в различных направлениях философской мысли. Введенский полагал, что признание существования душевной жизни других людей возможно только благодаря «нравственному чувству» и «*метафизическому чувству*», открывающему «нам то, что лежит не только вне нас, но и за пределами возможного опыта»*.

Лапшин не разделяет мнение своего учителя, по которому «для критической теории познания» единственная возможность преодолеть солипсизм заключается «лишь при помощи веры или мистической интуиции». Правда, Лапшин сам признает «вселенское чувство», включающее «*мысль о наивысших ценностях, имеющих постоянное значение для меня и для всех остальных людей*». Следовательно, «вселенское чувство» не оставляет сомнения в существовании «всех остальных людей».

Вместе с тем проблема «чужого Я» решается Лапшиным с позиции критицизма на теоретическом уровне. Хотя «чужое Я» — это реальности, лежащие «*за пределами непосредственного восприятия*», но «с точки зрения критического феноменализма они являются объектами *возможного опыта*». «Я не утверждаю при этом, — продолжает Лапшин, — что объекты возможного опыта суть *трансцендентные реальности* (т. е. “вещи в себе”. — Л. С.), но я должен мыслить их так, как *будто* они обладают непрерывностью бытия, не зависимо от моего сознания постольку, поскольку меня *вынуждает к этому связанное, свободное от противоречий истолкование* всех фактов и процессов в мире, доступных моему наблюдению». По мнению Лапшина, «задача критического феноменализма» заключается в том, чтобы разрешить три проблемы: «проблемы реальности прошлого и будущего моего “я”, реальности “чужого я” и реальности физического мира», «не прибегая ни к какому *метафизическому трансценду*»**.

* Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 4. См. также: там же. С. 83 и Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 111.

** Лапшин И. И. Опровержение солипсизма. С. 19, 29–30.

Проблему «чужого Я» Лапшин рассматривает и на материале художественного творчества, которое немислимо без перевоплощаемости автора в свои персонажи. Такая перевоплощаемость, очевидно, присуща актерской игре, но, по философско-эстетическим взглядам Лапшина, перевоплощаемость присуща всем видам художественного творчества, она проявляется и в поэзии, и в музыке, и в изобразительных искусствах.

Как же, по Лапшину, художник воссоздает «чужое Я»? По словам философа, «материал для своих художественных перевоплощений художник черпает из опыта, не из мистического сверхразумного откровения». «Чужое Я» — «постройка воображения и чувств, сообразная с телесными проявлениями окружающих нас индивидуумов»*. Он убежден в том, что «мы познаем “чужое я” не по частям, но сразу, пользуясь *качеством формы*»**. Лапшин исходит из того, что целостное впечатление от выражения переживания (печальная улыбка, счастливые глаза, злобная усмешка и т. п.) «тесно срослось с телесными проявлениями». Это и позволяет художнику представлять «чужое Я», а зрителю интуитивно его постигать***. В книге К. С. Станиславского «Работа актера над собой» (текст был опубликован в 1938 г.) мы читаем: «В каждом физическом действии есть что-то от психологического, а в психологическом — от физического. Один известный ученый говорит, что если попробовать описать свое чувство, то получится рассказ о физическом действии. От себя скажу, что чем ближе действие к физическому, тем меньше рискуешь насиловать самое чувство»****. Есть все основания предположить, что «один известный ученый», в единогласии с которым Станиславский разработал свой знаменитый «метод физических действий»*****, — это И. И. Лапшин. Прикрытие этого имени формулой «один известный ученый» есть, по-видимому, результат редакторского вмешательства в текст.

* Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922. С. 105.

** Там же. С. 125.

*** См.: там же. С. 106.

**** Станиславский К. С. Собр. соч.: в 8 т. М., 1954. Т. 2. С. 196.

***** По определению театральной энциклопедии, сущность метода физических действий «заключается в создании жизни человеческого духа роли через правильную организацию жизни человеческого тела актера в предлагаемых обстоятельствах» (Театральная энциклопедия. М., 1967. Т. V. С. 461).

На материале перевоплощаемости в художественном творчестве Лапшин рассматривает общефилософскую проблему об отношении «Я» и «чужого Я», «Я» и «Ты»: «ведь познания своей и чужой душевной жизни до того взаимно проникают друг в друга, что едва ли возможно углубленное постижение Я без Ты, как Ты без Я»*; «*Познание чужого Я и своего собственного идут рука об руку*»**. Эти положения, опубликованные еще в 1914 г., предвосхищают обсуждение проблемы Я и Ты в их диалектическом и диалогическом отношении, развернувшееся в 20–30-е гг. как в Западной Европе, так и в России, с различных методологических позиций.

Творческая деятельность человека, как в сфере искусства, так и в области науки, техники и самой философии — основной интерес Лапшина. В сборник «Художественное творчество» помимо работы «О перевоплощаемости в художественном творчестве» включены его статьи о музыке. В 1945 г. он выпустил в Праге книгу о Римском-Корсакове, а в 1948 г. — книгу о русской музыке, изданную на чешском языке. По свидетельству Н. О. Лосского, «в течение долгих лет Лапшин был личным другом Н. А. Римского-Корсакова»***. Предметом философского внимания Лапшина становятся Радищев, Пушкин, Л. Толстой, Достоевский. В 1922 г. в Петрограде выходит в 2-х томах труд Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии» (второе издание этого труда осуществлено в 1924 г. в Праге). В зарубежных периодических изданиях начала 30-х гг. Лапшин публикует ряд статей о научном творчестве, предвосхитивших позднейшие исследования логики и методологии науки: «Бессознательное в научном творчестве», «О значении моделей в научном творчестве», «О схематизме творческого воображения в науке». Этот глубокий интерес к творческой деятельности человека в различных ее проявлениях был не случаен для философских воззрений Лапшина, ибо творчество, по его убеждению, и есть то, что противостоит смерти: «В экстазах творчества и созерцании красоты, в актах деятельной любви мы как бы выключаем себя из временной цепи событий и приобщаемся к вечному»****.

* Лапшин И. И. Художественное творчество. С. 14.

** Там же. С. 82.

*** Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 221.

**** Лапшин И. И. *Ars moriendi* (Искусство умирать (лат.)) // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 124.

Отношение К. С. Станиславского к И. И. Лапшину — одно из свидетельств значимости его философии, плодотворности его эстетических воззрений.

Статья представляет собой незначительно сокращенный и переработанный вариант публикации: Столович Л. Н. И. И. Лапшин и К. С. Станиславский // Вопросы философии. 1999. № 10.

Л. Г. Барсова

И. И. Лапшин об эстетических проблемах литературы и музыки в работах периода эмиграции

Жизнь и деятельность выдающегося русского мыслителя Ивана Ивановича Лапшина в силу исторических причин была поделена на две части: первая — до 1922 г. — в Петербурге-Петрограде, вторая — с 1923 по 1952 г. — в Праге.

В 1922 г. доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского университета И. И. Лапшин был включен в роковой список виднейших деятелей науки и культуры, предназначенных особым постановлением правительства к аресту (что повсеместно произошло в ночь с 16 на 17 августа 1922 г.) и высылке из России, т. е. к тягчайшему для этого поколения наказанию — лишению Родины. Лапшин был абсолютно аполитичен и недоумевал, за что его высылают. Причины для высылки не находили и лица, обратившиеся в Президиум ГПУ с ходатайствами об освобождении и оставлении ученого в Петрограде: нарком просвещения А. В. Луначарский, ректор университета Н. С. Державин, художественный руководитель Александринского театра Ю. М. Юрьев, который, например, писал о Лапшине: «Как специалист по литературе и истории русского театра, проф. И. И. Лапшин является одним из самых компетентных лиц и деятельных членов Совета (Лапшин состоял членом Художественного сове-

та театра. — Л. Б.), от которого зависит плодотворная художественная работа театра»*. Несмотря на этот и многие другие веские мотивы, 10 ноября 1922 г. было вынесено типовое решение «по следственному делу № 1599 гр. Лапшина Ивана Ивановича», в котором указывалось: «С момента октябрьского переворота и до настоящего времени он не только не примирился с существующей в России в течение 5 лет раб.-кр. властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности, при чем в момент внешних затруднений РСФСР он свою контрреволюционную деятельность усиливал. Все это подтверждается имеющимся в деле агентурным материалом, а посему /.../ в целях пресечения разрушительной антисоветской деятельности Лапшина Ивана Ивановича выслать из пределов РСФСР за границу, дело же следствием прекратить и сдать в архив».

Отметим: узнать причины высылки именно этого человека невозможно, можно лишь высказать некоторые догадки. В 1914 г. Лапшин опубликовал исследование «О перевоплощаемости в художественном творчестве» и показательный факт: с 1923 г. имя Лапшина становится в России запретным, однако мимо этого труда не мог пройти ни один серьезный исследователь (психолог, эстетик, искусствовед, музыковед) и, как правило, выдержки из него приводились без указания первоисточника. Главные «обвинения», применявшиеся к его характеристике в различных справочниках (на протяжении более полувека), — идеалист, кантианец. Следует учесть также, что в ранее, в 1918 г., был закрыт объявленный оплотом идеализма журнал «Вопросы философии и психологии», в котором публиковался Лапшин. Его близким другом и коллегой по университету был Н. О. Лосский**, — один из инициаторов издания в Петрограде журнала «Мысль» (в нем также печатались работы Лапшина), но после выхода в свет трех номеров он был закрыт, как ру-

* Здесь и далее материалы дела цит. по: РИИИ. Кабинет рукописей. Ф. 57. № 17.

** С Н. О. Лосским (1870—1965) Лапшина связывали дружеские отношения со студенческих лет. В 1922 г. они были одновременно арестованы и высланы. Дружба их продолжилась и в Праге. В 1943 г. Лосский переехал в Братиславу, в 1945 — в Америку, Лапшин остался жить в Праге до самого конца.

ководимый «буржуазными философами». Таким образом, имя И. И. Лапшина было изъято из культуры России.

Лапшин явно страшился будущей жизни на чужбине, об этом свидетельствует последний пункт ходатайства Н. С. Державина: «Человек уже пожилых лет, проф. Лапшин... совершенно не приспособлен к жизни и беспомощен. Не имея никаких знакомств и связей за границей и, будучи к тому же человеком крайне бедным, он чувствует, что его высылка за границу будет ему гибелью. Оставаясь же в России, он, человек еще полный творческих сил, даст русской науке не один полезный, крупный ученый труд по специальности»*.

В действительности же в Праге Лапшин оказался в родной стихии, так как смог полностью посвятить свою жизнь работе, как педагогической в различных высших учебных заведениях, так и научной. Он продолжает разработку проблем философии, эстетики, психологии, музыковедения, одновременно расширяются его литературные интересы.

Следует обратить внимание на то, что во многих трудах пражского периода Лапшин развивает идеи, заявленные им еще в «отечественный» период, когда он был одинаково увлечен проблемами психологии, философии, педагогики и многосторонним рассмотрением различных аспектов творческой деятельности человека.

Так, особое место среди публикаций Лапшина в России занимает его двухтомный труд «Философия изобретения и изобретение в философии», вышедший в свет в 1922 г. Не случайно, что по прибытии в Прагу Лапшин озаботился немедленным его переизданием**. Центральная проблема текста — специфика «изобретательности» в философии, т. е. собственно философского творчества. Исходным пунктом для него является философская *любопытность* — великая философская страсть удивления человека перед самим фактом своего бытия, перед загадками познания, деятельности и т. д. В философии Лапшина *любопытности* принадлежит важная роль. В одном из итоговых исследований он проецирует это понятие на дискуссионную проблему искусства для искусства: поклонник *искусства для искусства* «большой частью является по отношению

* РИИИ. Кабинет рукописей. Там же.

** Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. Пг., 1922; 2-е изд.: Прага, 1924; 3-е изд.: Москва, 1999.

к нему не *любящим* (здесь и далее курсив Лапшина. — Л. Б.), а поверхностным *аматером*, — считает Лапшин. — В основе учения “искусства для искусства” лежит нравственный *индифферентизм* и отсутствие *подлинной любознательности*, как в основе натурализма лежит *потеря чувства художественной формы...** Отметим также, что с юношеских лет Лапшин настолько увлечен музыкой, что самостоятельно изучает теорию (гармонию) и историю музыки, в студенческие годы близко соприкасается в доме Н. А. Римского-Корсакова со многими выдающимися музыкантами, композиторами и исполнителями (1894–1908 гг.), т. е. буквально живет интересами музыкальной среды. Это было характерно для эпохи Серебряного века (с которой совпало формирование Лапшина-философа): тяготение к музыке у живописцев (наиболее яркий пример — М. Чюрленис), писателей, поэтов, мыслителей. Л. Карсавин, известный в будущем религиозный философ, был увлечен театром, в частности — балетом, А. Белый «пропевал» свои мысли и т. д. В первый период Лапшин не только публикует статьи о музыке, его научные труды также содержат ассоциативные ссылки на произведения тех композиторов, которые он связывает с проблемами философии и психологии творчества.

В эмиграции Лапшин позиционируется как один из ведущих ученых синтетического плана: многие его исследования «пограничны» по содержанию и в целом дают достаточные мотивы, чтобы увидеть в этом русском мыслителе разработчика идей в области синергетики, феноменологии, психологии творчества, литературной и музыкальной эстетики и др. Многие эти идеи исходят из проблемы творчества. Лапшин размышляет о творчестве философа, писателя, историка, географа, актера, композитора, т. е. охватывает всевозможные аспекты научной и художественной деятельности человека, и если у него нет специальных работ, посвященных пластическим искусствам, то ссылки на произведения живописцев, скульпторов, архитекторов в его трудах приводятся постоянно. В центре его внимания оказываются самые разнообразные психологические и социологические факторы, позитивно или негативно влияющие на формирование личности, процесс творчества и его результативность.

* Лапшин И. И. О смысле искусства (машинописная копия) // РИИИ. Ф. 57. Ед. хр. 7. С. 67.

В целом же в наследии Лапшина выделяется целый ряд исследований, тесно связанных между собой общими лейтмотивами. Это — статьи по эстетике русской музыки и литературы, которые он систематически публиковал (и выступал с докладами) в Праге и частично в Белграде. Начало этим линиям размышлений Лапшина было положено еще в России: в 1910 и в 1914 гг. вышли в свет две его статьи по эстетике творчества Н. А. Римского-Корсакова*, далее — статьи о М. П. Мусоргском и А. Н. Скрябине (1917, 1922)** . В пражский период музыка являлась одним из постоянных объектов его размышлений, но по сию пору очерки, научные изыскания Лапшина этого периода в области истории и эстетики русской музыки (от Глинки до Прокофьева), а также чешской, в России малоизвестны.

К исследованиям философских и эстетических проблем русской литературы Лапшин также обратился еще в Петрограде, это — «Философские взгляды Радищева», (1922), «Пушкин и русские композиторы» (1922) и «Эстетика Достоевского» (1922). В Праге он пишет статьи о Достоевском, Пушкине, Л. Толстом, Чехове и других классиках русской литературы, ставит и анализирует вопросы литературных влияний, «религиозности» русских писателей и др. В одном из первых послевоенных писем М. Н. Римскому-Корсакову*** он сообщит (30.XII.1945): «...“Эстетика русских писателей” (Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Тургенева, Достоевского, Толстого, Герцена, Чехова) напечатана отдельными главами, но на разных языках (чешском, сербском, итальянском) — это 450 стр. <...> “Феноменология религиозного сознания русских писателей” — на французском языке»****. Выявленные статьи

* Лапшин И. И. Н. А. Римский-Корсаков. Философские мотивы в его творчестве // Русская мысль. 1910. № 10; Лапшин И. И. Музыкальная лирика Н. А. Римского-Корсакова. Пг., 1914.

** Лапшин И. И. Модест Петрович Мусоргский // Музыкальный современник. 1917; Лапшин И. И. Заветные думы Скрябина. Пг., 1922.

*** С М. Н. Римским-Корсаковым (1873–1951), старшим сыном композитора, Лапшин состоял в переписке в 1923–1950 гг. (с перерывами). Сохранились лишь письма Лапшина (Санкт-Петербург. РИИИ. Кабинет рукописей. Ф. 11. Ед. хр. 99, 125); поиск писем его адресата в архивах Праги пока не дал результатов.

**** Цит. по: РИИИ. Кабинет рукописей. Ф. 11. № 99. Л. 12.

Лапшина объединяются тематически: о метафизике Достоевского и Толстого, о комическом и трагическом в сочинениях Пушкина, Толстого, Достоевского, об эстетике Лермонтова, Гоголя и других писателей. До конца своих дней И. И. Лапшин тщетно мечтает об издании специальной книги*.

К сожалению, эта часть духовного наследия И. И. Лапшина остается, за небольшим исключением, также малоисследованной в России, и в библиографических указателях русских писателей имя Лапшина вообще не упоминается. Правда, в библиографии его трудов в философских справочниках обычно приводится фундаментальная статья «Эстетика Достоевского»**, в которой высказаны многие идеи, развивавшиеся впоследствии в работах авторов разных уровней (не всегда с указанием первоисточника). Фактически именно этот писатель, подобно композитору Н. А. Римскому-Корсакову, является своего рода камертоном философского творчества Лапшина. К образам, размышлениям Достоевского о смысле бытия, о критериях истины, о добре и красоте, о соотношении веры и знания и т. д. философ обращается постоянно, начиная с принципиальной статьи 1900 г. «О трусости в мышлении» и вплоть до последней крупной публикации — книги по истории русской музыки. Вольно или невольно, в исследованиях Лапшина все более явственно выступает диалогизм мировоззрения и мироощущения (диалог — излюбленная форма интеллектуальной «игры» для Лапшина) писателя и музыканта. Один — выразитель конфликта темных и светлых сторон внутреннего мира человека, другой — безусловных нравственных и эстетических ценностей; первый обретает идеал во Христе, другой — в Вечной Женственности (природе). В творчестве Римского-Корсакова — это образы Снегурочки, Волховы, Царевны Лебеди, Февронии, в эстетико-философских эссе Лапшина они являются символами национального представления об идеале — истине, добре и красоте. Подобный идеал он находит и у Достоевского в романе «Братья Карамазовы» — в образе

* Публикация подобной книги Лапшина заполнила бы определенный вакуум: в 1923 г. Ю. И. Айхенвальд переиздал в Берлине свою книгу 1906 г. «Силуэты русских писателей», в 1939 г. К. В. Мочульским была опубликована в Париже книга «Великие русские писатели XIX века».

** Лапшин И. И. Эстетика Достоевского // Достоевский: Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. Сб. 1. Пг., 1922.

старца Зосимы. Для него бесспорна близость нравственных истоков Зосимы и Февронии из оперы «Сказание о граде Китеже и деде Февронии» Римского-Корсакова: их любовь к Богу и природе, примиряюще-просветленное отношение к смерти как к «блаженной кончине», где нет места отчаянию и ужасу, где изображен момент наивысшего духовного просветления и примирения с жизнью.

Одной из наиболее показательных для творчества Лапшина является идея *взаимовлияний*, рассматриваемая им с позиции синтетически мыслящего ученого, обладающего к тому же феноменальной ассоциативной памятью. В этом свете особый интерес представляет его статья «Что такое влияние в истории литературы?» (1939–1941, издана в 2001. — Л. Б.). В ней он обращается к «закрытой» в советской России в течение многих десятилетий проблеме взаимовлияния и взаимопроникновения литератур. В то же время эта статья идейно-эстетически связана с трудами А. Л. Бема* и содержит высокую оценку ученого-достоевиста, много и плодотворно размышлявшего, по мнению Лапшина, о Достоевском и, в частности, о *влияниях* на его творчество. Не единожды в этой статье Лапшин приводит параллельные примеры — музыкальные и литературные: «Истоки многих философских идей надо искать в религиозно-мифологических образах, играющих роль символов, — пишет Лапшин. — Поэтому философским понятиям, занимающим Достоевского в плане *идеологическом*, соответствуют поэтические символы в плане *эстетическом*»**. Так, поясняя, что поэтический возвышенно-спокойный стиль поучений Зосимы и речей Макара Долгорукова навеян чтением св. Писания, житий святых и поучениями оптинского старца Амвросия и тем самым резко контрастирует с беспорядочностью и шершавостью в речах действующих лиц с низкой натурой или с нарушенным душевным равновесием, Лапшин пишет: «Достоевский не внешне подражает этому стилю: он его вполне ассимилировал и так же творчески разрабатывает его, как Римский-Корсаков и Мусоргский разрабатывают раскольничьи напевы, интона-

* Лапшин участвовал в семинарах А. Л. Бема, публиковал статьи в его научных сборниках и т. д.

** Лапшин И. И. Что такое «влияние» в истории литературы? // Достоевский. Материалы и исследования. Сб. 16. СПб., 2001. С. 377.

ции духовных стихов и церковные богослужебные речитативы в “Китеже” и “Хованщине”»*.

Совершенно по-особому относился Лапшин к Пушкину. В упомянутой выше статье «Пушкин и русские композиторы» обозначены основные «точки отсчета» будущих исследований. В частности, он подчеркивает, что необходимо указать на те особенности пушкинского творчества, которые делают его поэзию далеко еще не исчерпанным источником музыкальных вдохновений. Лапшин публикует как отдельные статьи о творчестве поэта, так и размышляет о нем постоянно в работе над книгой по истории русской музыки**. Например, о соотношении литературной основы и либретто в операх «по Пушкину» Глинки, Даргомыжского, Мусоргского, Чайковского, Римского-Корсакова и др. композиторов. Но это — на поверхности текстов, по сути же Лапшин анализирует воплощение в музыке идей добра и зла, красоты и уродства, свободы воли и необходимости, преступления и раскаяния и т. д. Существенно, что Лапшиным постоянно приводятся эстетические оценки, свидетельствующие о равноценном знании им литературного источника и музыки. Так, он, например, приходит к убедительному выводу: «...крайний лаконизм пушкинских маленьких трагедий в связи с музыкальностью языка был причиной того, что они оказались идеальными либретто, давшими повод к созданию таких изумительных опер, как “Каменный гость” Даргомыжского, “Моцарт и Сальери” Римского-Корсакова и “Скупой рыцарь” Рахманинова»***. Анализируя «смелое решение» Римского-Корсакова воплотить в музыке «маленькую драму» Пушкина «Моцарт и Сальери», он приходит к выводу, что композитора «привлек столь любимый им и столь родственный его душе образ “херувима” Моцарта». Проблематичность же замысла заключалась в том, что «пушкинский Сальери любил Моцарта, восхищался его музыкой и тем не менее *отравил его* — задача изобразить такого завистника, который не был просто злобной душонкой, была и для Пушкина, и для Римского гораздо более трудной», — считает Лапшин. И далее подводит читателя к одной из собственных

* Там же.

** Lapsin I. Ruska hudba. Profily skladatelů. Praha, 1947.

*** Лапшин И. И. Трагическое в произведениях Пушкина. Белград, 1937. Цит. по: Заветы Пушкина. Из наследия первой эмиграции. М., 1998. С. 344.

ведущих эстетических позиций: «Пушкинский Сальери, восхищаясь музыкой Моцарта, говорит: *Какая глубина, какая смелость, / И какая стройность!* В этом восклицании Сальери Пушкин удивительно метко оттеняет два основных момента творчества — силу и самобытность экспрессии (глубина и смелость) и совершенство формы (стройность). Равновесие между этими двумя моментами — стихийностью, произвольностью чувства, охватывающего художника в минуты вдохновения, и сознательностью, умышленностью технического мастерства, одним словом, полная гармония формы и содержания в художественном произведении»*. К этой же мысли Лапшин возвращается спустя более четверти века в письме к М. Н. Римскому-Корсакову от 27 декабря 1948 г.: «...отличительной чертой творческой личности Николая Андреевича являются, прежде всего, широта духовного кругозора и полная свобода от каких-либо метафизических предрассудков. В этом отношении он родственен по натуре Пушкину (“Дорогою свободной / Иди, куда влечет тебя свободный ум”***... Но этой свободе в то же время свойственна какая-то мерность — *metrion* — тоже свойственная в высшей мере одному лишь Пушкину. Его творчество — разворачивание какого-то, разумеется, не осознанного заранее, стройного плана, который целостно охватывает высшие духовные ценности»***.

Сравним: Е. В. Спекторский считал, что гармония — одно из самых удивительных свойств гения Пушкина и именно потому, что «шла вразрез и с собственной натурой поэта, и с преобладающим настроением русских писателей /.../ Хотя Пушкин и не переживал таких ужасов, как мы, тем не менее его жизнь была тяжела и протекала трагически... Однако, он был поэт бодрости и даже радости, преодолевающий всякие невзгоды объективным и гармоническим отношением к бытию, а также творческим трудом и блаженством веры»****.

В целом, Пушкин для *духа* Лапшина столь же важен, как и Н. А. Римский-Корсаков. Так, он считает, что через все твор-

* Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922. С. 168–169.

** Из стихотворения А. С. Пушкина «Поэту».

*** РИИИ. Кабинет рукописей. Ф. 11. № 125. Л. 24; цит. по: Неизданный Иван Лапшин. С. 417.

**** Спекторский Е. В. Заветы Пушкина // Заветы Пушкина. Цит. кн. С. 208.

чество композитора проходит пушкинская идея *теургической действительной силы искусства*: только поэтический дар Левко может рассеять злые чары, тяготеющие над бедной Панночкой, магической силой обладают песни Леля и Садко. Один из любимейших образов Лапшина — Царевна-Лебедь в опере «Сказка о царе Салтане», он подчеркивает, что композитор «совершенно в духе Пушкина придал этому образу значение *символа поэзии*, который своей фантазией дает нам возможность преодолевать трагедию жизни. Опера проникнута жизнерадостным оптимизмом»^{*}.

Заметим: о Пушкине в эмиграции в поисках духовной опоры размышляли и писали многие русские мыслители. Судя по высказываниям, Лапшину была близка основная идея статьи К. И. Зайцева^{**} «В сумерках культуры», главным героем которой является Пушкин, но содержание ее, выходя далеко за рамки пушкиноведения, носит программный характер, подобный культурному манифесту: «Лучезарный Пушкин — “наше все”»^{***}, воплотивший в себе всю многогранность русской действительности и в акте творческого преображения возведший ее в перл создания, все понявший и все простивший в русской жизни, совлекший с нее покров будничной пошлости и показавший нам в художественном освещении сокровенные ее тайны... Много горьких упреков можно предъявить русской жизни, много жестоких и тягостных истин можно сказать о ней; недаром такой беспощадной тоской веет от многих лучших страниц нашей литературы и такой мрачный ужас обвеивает многие эпизоды нашей истории. Но... достаточно вызвать образ Пушкина, чтобы замерло на устах присяжных готовое вырваться непоправимое слово приговора»^{****}.

* Цит. по: Лапшин И. И. Н. А. Римский-Корсаков // Неизданный Иван Лапшин. С. 202.

** Зайцев Кирилл Иосифович (1886–1975), философ, правовед, публицист, приват-доцент юридического факультета в Праге, профессор юр. факультета в Харбине, написал около 10 статей о Пушкине, в том числе в 1937 г. в Харбине опубликовал содержательную статью «Пушкин и музыка».

*** Автором этого «крылатого» выражения, приведенного впервые в статье «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» (1859), считается А. А. Григорьев.

**** Зайцев К. И. «В сумерках культуры» // Заветы Пушкина. Цит. кн. С. 18–19. Статья предназначалась для вновь образованного журнала «Но-

Необходимо отметить, что Лапшин был прекрасно осведомлен обо всех областях чешской (и шире — славянской) культуры, прочные связи с которой образовались у Петербурга еще с середины XIX в. Огромная роль в налаживании этих связей, в поддержке молодых чешских ученых и общественных деятелей принадлежала выдающемуся филологу и славяноведа В. И. Ламанскому, на лекциях которого воспитывался Лапшин в Университете, многие годы был неизменным посетителем музыкальных собраний в его доме. Соответственно по прибытии в Прагу Лапшин уже «живую» соприкасается с национальной литературой, музыкой, театром и публикует статьи о чешской культуре и ее отдельных представителях: «Чешско-русское сближение в области музыки» (1928), «О духе чехословацкого искусства» (1931), о Коменском, Масарике, композиторах Дворжаке, Сметане, Суке, Яначеке. Сколь дорога была Чехия для самого Лапшина, можно понять из его статьи «М. А. Балакирев. Жизнь, личность и творчество». Он написал ее в самом конце 1930-х гг. и отправил для публикации в Белград, но рукопись пропала (сгорел во время бомбежки города дом, где она хранилась), и Лапшину пришлось ее восстанавливать для помещения в книгу о русских композиторах (глава VII). Текст этот помимо познавательности отличается особой теплотой авторской речи. Лапшин рассказывает о музыканте, которого хорошо знал не только как замечательного композитора, но и человека, влюбленного в Чехию. В 1866 г. Балакирев сочинил Чешскую увертюру к съезду славянских гостей в Москве, в 1867 г. с большим успехом дирижировал в Праге оперой Глинки «Руслан и Людмила». Тогда же он завязал дружеские отношения с И. Коларжем* и был с ним многие годы в дружеской переписке. Композитор мечтал сочинить произведение на тему о гуситстве, подобно тому, как Мусоргский подумывал об опере «Георгий Подобрад». Образы Гуса и Жижки были глубоко ему симпатичны, по свидетельству Лапшина, в его гостиной висела гравюра, изображавшая Гуса, ведомого на костер, и в последние годы он не разлучался с гуситским крестиком, полученным в дар от И. Коларжа. Однако сюжет, столь душевно близкий

вая Культура» (Симферополь), но к изданию он не был допущен. Впервые статья опубликована в Софии в «Русской мысли», 1921, № 1—2.

* Коларж Йозеф (1830—1911) — чешский музыкальный деятель, переводчик и писатель.

композитору, так и не был воплощен им в музыке. Лапшин поясняет это тем, что Гус и Жижка не были родственны его натуре, которая «была далека от той первозданной цельности, гармонии между волей и интеллектом, какая была присуща героям, борющимся за национальную и религиозную свободу... художественно воссоздать в своей душе крестный путь чешских героев, Гуса или Жижки, он не был способен»*. Подобный сюжет мог бы воплотить Мусоргский с его чуткостью к стихийным душевным порывам народных вождей, но он не был *знаком с жизнью чешского народа*, подчеркивает мыслитель. Он приходит к выводу, что в музыке на подобный сюжет мог бы отозваться основатель чешской музыкальной школы Сметана: «в двух последних частях его цикла симфонических картин “Моя отчизна” — “Табор” и “Бланик” — в живой патетической форме выражено стремление чешского народа к политической и духовной свободе»**.

Из чешских композиторов следует остановиться особо на имени Л. Яначека. Лапшин был первым русским автором, опубликовавшим очерк о его жизни и творчестве, в то время как в России его имя замалчивалось не менее четверти века***. И это вопреки тому, что композитор интересовался русской культурой, изучал русский язык, написал ряд произведений по русским литературным источникам, в том числе оперы «Катя Кабанова» (1921 г., по «Грозе» Островского) и «Из мертвого дома» (1928 г., по запрещенному в советской России роману Достоевского «Записки из мертвого дома»). Не понятна и не приемлема в России была сама эстетика творчества композитора: преобразование и переосмысление в его мелодике моравского фольклора, интонаций чешской речи и др. Лапшина же музыка Яначека поразила богатством, глубиной содержания и особой выразительностью. В своем очерке он приводит подробный анализ оперы «Енуфа»**** (по драме Габриэлы Прейссовой «Ее

* Цит. по маш. копии, находящейся в собр.: РИИИ. Кабинет рукописей. Ф. 57. Ед. хр. 2.

** Там же.

*** Лапшин И. И. Леош Яначек и его «Енуфа» // Русский хоровой вестник. 1928. № 8–9. С. 12–16. Советский музыковед И. Ф. Бэлза напишет о Яначке лишь спустя 23 года (в кн.: Чешская оперная классика. М.; Л., 1951. С. 112–119).

**** Опера Яначека «Енуфа» («Ее падчерица») впервые была поставлена в Брно в 1904 г., в Праге — в 1906, 1916 гг., в 1917 г. в Брюсселе и т. д.

падчерица»), в которой выявляет не только моравские истоки ее мелодики, но и останавливается на влияниях русских композиторов (Мусоргского, Римского-Корсакова и др.) на чешского музыканта. Важно то, что одним из первых Лапшин понял и проникся *красотой* (курсив Лапшина) музыки композитора, в то время как публика увлечена была, по его свидетельству, лишь драматизмом самого сюжета. Но, уверен мыслитель, при многократном прослушивании оперы в театре и проигрывании клавира «опера потрясает слушателя и зрителя, прежде всего, именно музыкальным содержанием»*. Заметим: в России тех драматических десятилетий замалчивалось, кроме Яначека, творчество многих композиторов (не говоря уже о философах, литераторах и др.) либо «подавалось» лишь с остро критических позиций. В силу этого многие из зарубежных публикаций Лапшина, будучи написанными им в России, не были бы допущены к печати — по разным мотивам (статьи о Достоевском, Чайковском, Стравинском, Рахманинове и др.). Догадывался ли об этом сам Лапшин — не известно (в 1946 г. он подал прошение о возвращении ему российского гражданства, но не получил ответа).

В последний период жизни научная деятельность И. И. Лапшина остается интенсивной: в военные годы и следующее за ними пятилетие он трудится над упомянутыми выше книгами по эстетике русской литературы и музыки, пишет ряд статей в новой форме философских диалогов, выступает с докладами по самым разным проблемам, в том числе литературоведения: «Эстетика Чехова», «О влиянии германской философии на русскую литературу в I половине XIX в. (Фихте, Гегель, Шеллинг)», «Философия войны в русской литературе», «Эстетика Лермонтова» и т. д. Представление о логике построения его трудов подобного рода может дать план статьи об эстетике А. П. Чехова (1942)**: 1. Взгляды Чехова на эстетику. 2. Творческая память. 3. Художественный эксперимент. 4. Творческое

В России (в Большом театре) — лишь в 1958 г. при участии как дирижера Зденека Халабалы (1899–1962), руководителя пражского Национального театра (Divadlo).

* Лапшин И. И. Леош Яначек и его «Енуфа». С. 14.

** Приводится по письму И. И. Лапшина В. П. Ляцкой от 16.V.1942 // Литературный архив Музея национальной литературы г. Праги. Ф. Е. А. Ляцко-го и В. П. Ляцкой.

воображение. 5. Чувство целостной концепции. 6. Трагическое. 7. Комическое. 8. Принцип экономии. 9. Фантастика. 10. Художественная перевоплощаемость. 11. Искусство в искусстве. 12. Театр. 13. Пейзаж. 14. Вселенское чувство и пейзаж. 15. Чехов и Пирогов.

В заключение подчеркнем, что в представленной статье дан лишь эскиз развития огромной темы, заявленной в ее наименовании, оценить же в целом многогранные эстетические размышления И. И. Лапшина возможно лишь при полной публикации его научного наследия и переписки с выдающимися современниками.

*Данная статья представляет собой переработанный и сокращенный вариант публикации: Барсова Л. Г. Общеэстетические проблемы в работах И. И. Лапшина о музыкальном и литературном творчестве // *Stavia. Praga*. 2011. № 2/3.*

Хроника жизни и творчества И. И. Лапшина (1870—1952)

1870, 11 октября (24 октября по н. ст.) в Москве, в семье ученого-востоковеда, чиновника Государственного контроля, статского советника И. О. Лапшина (ок. 1825 — 1883) и С. Д. Лапшиной (Друэн, ок. 1850 — 1916), певицы и пианистки, родился единственный сын Иван. Рос в обстановке интеллектуальных бесед и медиумических опытов, участие в которых принимали известные философы, писатели, ученые.

1874—1882 — Иван Лапшин получает многостороннее домашнее образование (благодаря матери свободно говорит на английском языке и учится игре на фортепиано, позже — пению). В его духовном воспитании заинтересованное участие принимает Вл. Соловьев (посещал Лапшиных с 1871 г.). С 6 лет Иван сочиняет стихи, в поощрение Соловьев вручает ему стихотворение Ф. Шиллера в своем переводе (рукопись) «Колеблется воля людей, что волна». В середине 1870-х гг. И. О. Лапшина переводят по службе в Петербург (семья поселяется на Вас. О., 8 линия, д. 39), в их доме бывают П. П. Семенов (Тян-Шанский), А. М. Бутлеров, Н. П. Вагнер и др.

1882—1889 — Иван Лапшин учится в 8-й гимназии (Вас. О., 9 линия, д. 8), директором которой был известный латинист Я. Г. Мор. В списке дисциплин — русский язык, география, история, математика, чистописание, древние языки, французский, не-

мецкий, пение, рисование. Здесь юноша приобретает друзей, в будущем известных деятелей русской науки и культуры (из семей В. И. Ламанского, П. П. Семенова и др.). Продолжаются встречи с Вл. Соловьевым, знакомящим его со своими трудами. В этот период Лапшин увлечен Ренаном, Миллем, Чернышевским, Данилевским, Страховым, посещает оперные и драматические спектакли, концерты.

1883, 17 февраля — кончина И. О. Лапшина (в конце 1880-х гг. С. Д. Лапшина вышла замуж за мирового судью С. И. Богданова).

1885 — начало первой тетради с выписками из книг и журналов по философии, разбором музыкальных сочинений.

1889–1893 — Лапшин учится на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета, где наибольшее влияние на него оказывают А. И. Введенский, А. Н. Веселовский, В. И. Ламанский. Особенно много внимания уделяет изучению истории культуры, психологии, философии; посещает собрания различных студенческих и совместных с профессорами кружков (исторического — С. Ф. Платонова, литературного — Г. В. Форстена и др.). Среди его соучеников и друзей — Н. О. Лосский, А. Е. Пресняков, В. И. Бельский, В. В. Ястребцев.

1892, 14 февраля — на «оперном утренике» в доме А. Н. Молас знакомится с Н. А. Римским-Корсаковым, среди известных деятелей культуры здесь присутствуют также братья В. В. Стасов и Д. В. Стасов и дочь последнего Елена Стасова.

Июль–август — пишет курсовое сочинение «Полемика между Гассенди и Декартом по поводу “Meditationes”».

1893 — по окончании университета оставлен в качестве магистранта при кафедре философии «для приготовления к профессорскому званию».

1893–1894 — прочтено 24 тома (Гамильтон, Дюринг, Ланге, Платон, Виндельбанд, Конт, Лессинг и др.).

1894, 10 марта — Лапшин на «шекспировских чтениях» у К. К. Арсеньева (научно-литературный кружок) читает с большим успехом свой реферат о Канте и Конте. Впоследствии Вл. Соловьев предлагает опубликовать эту работу.

Декабрь — на «домашнем» исполнении «Снегурочки» у Н. А. Римского-Корсакова. В дальнейшем на музыкальных собраниях в доме композитора, своего рода центре музыкальной жизни Петербурга, в процессе музицирования (звучали сочинения замечательных композиторов, можно было услышать ярчайших по дарованию исполнителей) и собеседований по самому широкому кругу проблем складываются предпосылки будущих исследований Лапшина в области психологии и философии творчества.

1895, сентябрь–ноябрь — на стажировке в библиотеке Британского музея, исследует английскую философию.

Декабрь — сдает предмагистерские экзамены по древней и средневековой истории, аналитической геометрии, физике, а также экзамены на степень магистра (по этике и психологии) и остается по рекомендации А. И. Введенского на кафедре философии.

1895–1896 — переводит с английского книгу У. Джемса «Text book of psychology», книга выходит с вводной статьей Лапшина «Философское значение психологических воззрений Джемса».

С **1896** г. ведет на Высших женских курсах предмет «История педагогических теорий», а с **1907** г. подключается к преподаванию там же философии наряду с А. И. Введенским.

1897, 3 марта — читает «пробные» лекции на факультете и производит «самое лучшее впечатление». В **апреле** участвует в дискуссии по проблемам теории исторической науки в студенческом кружке (присутствуют А. С. Лаппо-Данилевский, И. М. Гревс, С. Ф. Ольденбург, А. Е. Пресняков).

Сентябрь — принят на должность приват-доцента С.-Петербургского университета. Читает курсы «История философии в XIX веке», «История педагогических теорий» и др., принимает участие в организации Философского общества.

1897, 22 октября — утвержден «Устав Философского общества при Императорском С.-Петербургском университете», главой Общества был избран А. И. Введенский, И. И. Лапшин — библиотекарем, позже — секретарем, членом-учредителем (1912–1917), готовил статьи о деятельности и составе Общества, выступал на годичных собраниях.

1898 — переводит труд И. Канта «Всеобщая естественная история и теория неба».

Март—апрель — гастроль театра С. И. Мамонтова в Петербурге. Лапшин впервые слушает «корсаковскую» певицу Н. И. Забелу-Врубель в «Садко», «Снегурочке», «Псковитянке», позднее — в «Сказке о царе Салтане». Ее искусство оказало существенное влияние на дальнейшие разработки Лапшиным эстетики музыкального (и актерского) творчества.

Май — отдает в печать (ЖМНП) исследование «О возможности вечного мира в философии. Введение в курс истории философии XIX в.», подготовленное на основе читаемого в С.-Петербургском университете курса.

1898, июнь — 1899, август — по рекомендации А. И. Венденского на стажировке в Лондоне (год) и Берлине (месяц) на основании изученных материалов опубликует статью «Судьбы критической философии в Англии до 1830 г.» (1901).

1899, сентябрь — Лапшин возвращается к педагогической деятельности в С.-Петербургском университете [курсы «История новой философии» (1899—1900), «Педагогика» (1900—1901), «История философии XIX века»]. В качестве пособий использует труды В. Виндельбанда, Х. Геффдинга, К. Фишера. Руководит практическими занятиями студентов по изучению философии Канта (анализ «Критики чистого разума» и «Прологомен»). Читает также лекции для слушательниц Высших женских курсов, готовит к публикации книги по читаемым дисциплинам, напр., «История педагогических теорий» (1899—1900, 1903—1904), «Очерки по истории философии XIX века» (1907). Кроме этого ведет логику в Александровском лицее, педагогику на Военно-педагогических курсах (1900—1905, возможно — и в др. годы), историю в гимназиях.

1900 — Лапшин ведет переписку с Мин. внутренних дел и Петербургским градоначальником о разрешении прочитать публичную лекцию «О трусости в мышлении» на годовом собрании Философского общества. В этом же году публикует статьи «О психологическом изучении метафизических иллюзий», «О трусости в мышлении: Этюд по психологии метафизического мышления». Становится действительным членом Психологического общества при Московском университете.

31 июня — кончина Вл. Соловьева, наставника и вдохновителя Ивана Лапшина.

Июль—август — размышляя о школьном образовании, приходит к выводу о том, что России необходимы миллионы рублей «для создания армии ученых работников по гуманитарным наукам».

1900—1912 — состоит в редакции Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, в **1912—1917 гг.** — Нового философского словаря, опубликовал в них около 40 статей по персоналиям и понятиям философии и психологии.

1902—1922 — проживает по адресу: Кирочная, 7, кв. 20.

1903, 11 сентября — Лапшин присутствует на молебне в честь открытия Женского педагогического института (Гороховая, 20), куда был приглашен С. Ф. Платоновым (первым ректором) для чтения курса психологии. Здесь же преподают Н. О. Лосский, Е. А. Пресняков.

1904—1906 — в записных тетрадях появляются эскизы статей «Миф и диалектика Платона», «О технических изобретениях философов» и др., а также анализ произведений Бетховена, Глинки, Римского-Корсакова.

1904, 9 марта — на собрании у Римского-Корсакова в честь дня его рождения Лапшин участвует в исполнении секстета, сочиненного к случаю И. Стравинским.

2 ноября — на собрании Философского общества И. И. Лапшин читает доклад «Мистическое познание и вселенское чувство» (издан в 1905 г.).

1906 — выходит в свет книга Лапшина «Законы мышления и формы познания» (содержит посвящение: «Труд этот посвящаю дорогой матери моей Сусанне Денисовне Богдановой»). В предисловии указана «признательность учителю А. И. Введенскому, историко-филологическому факультету и друзьям — В. И. Бельскому, А. Е. Преснякову (за прочтение корректуры и замечания)».

1907, апрель—май — первые гастроли МХТ в Петербурге (дают «Три сестры», «Горе от ума», «Драма жизни К. Гамсуна»). И. И. Лапшин знакомится с К. С. Станиславским и артистами театра, что оказывает определенное влияние на осмысление им проблемы перевоплощаемости в художественном творчестве. Его наблюдения продолжаются в периоды гастролей театра в 1908, 1911, 1912 гг.

1907, 21 мая — защита И. И. Лапшиным магистерской диссертации «Законы мышления и формы познания» на заседании Ученого совета историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. По рекомендации оппонентов (А. И. Введенского и Н. О. Лосского) и при единодушном голосовании членов Совета (Н. Г. Дебольского, П. Н. Нижегородцева, В. М. Каринского, Л. Е. Оболенского, П. И. Вознесенского, А. Ф. Лазурского, Б. М. Мелиоранского, К. Ф. Жакова, С. А. Адрианова, М. М. Филиппова), ввиду «особо выдающихся достоинств этого труда», соискателю была присвоена, минуя магистерскую, степень доктора философии.

1908, 8 июня — смерть Н. А. Римского-Корсакова в усадьбе Любенск (под Лугой). Образ композитора и красота его музыки до конца жизни поддерживают веру мыслителя в преобразующую роль искусства. Он первым выступит с публичными лекциями о философии и эстетике его творчества, первым публикует статьи (по следам своих лекций) в России и целый ряд работ — в эмиграции.

1909, апрель — начало переписки и сотрудничества И. И. Лапшина с Н. И. Забелой-Врубель, посещает музыкальные собрания в ее квартире на Екатерининском канале.

9 апреля — обращается с письмом к градоначальнику о разрешении лекции-концерта в Женском педагогическом институте «в пользу недостаточных слушательниц». **12 апреля** в актовом зале института состоялась лекция Лапшина о Н. А. Римском-Корсакове (иллюстратором выступала Н. И. Забела-Врубель).

1910 — публикует исследование «Проблема “чужого я” в новейшей философии» (неоднократно возвращался к этой проблематике в дальнейшем), а также статью «Н. А. Римский-Корсаков. Философские мотивы в его творчестве».

1912, июнь—июль — Лапшин посещает (совместно с А. Н. Римским-Корсаковым) Берлин, Брюссель, Брюгге, Антверпен, Париж (работает в библиотеках и музеях). В **августе** пишет главу 2-й части «Чужого Я» и статью «О перевоплощаемости в художественном творчестве», в которой демонстрирует «синтетический» метод размышлений, включающий данные философии, психологии, социологии, музыки, литературы, пластических искусств и др. Знакомит Станиславского со своей концепцией перевоплощаемости.

1913, май–июнь — Лапшин читает в провинции (Духовщина, под Смоленском) лекции для народных учителей, переписывается с Н. И. Забелой. **22 июня**, по возвращении в Петербург, узнает о скоропостижной смерти певицы.

1913, 2 декабря — избран экстраординарным профессором С.-Петербургского университета. В том же **1913 г.** Лапшин возглавил кафедру философии, сменив на этой должности А. И. Введенского.

1914 — передает в дар библиотечному фонду Университета 1100 книг из собственного собрания.

23 января и 6 февраля Лапшин выступает с лекцией «Лирические мотивы в творчестве Н. А. Римского-Корсакова» в Обществе взаимопомощи служащих в государственных учреждениях Санкт-Петербурга, одноименную статью посвящает памяти Н. И. Забелы-Врубель.

1915–1917 — участвует в издании журнала «Музыкальный современник» как редактор и автор статей.

1916 — вступает в качестве члена-учредителя в «Социологическое общество» им. М. М. Ковалевского, основанное по инициативе П. А. Сорокина. В этом же году — кончина С. Д. Богдановой, матери философа.

1917–1918 — прекращена деятельность Философского общества, ликвидированы историко-филологический и юридический факультеты Петроградского университета. Вместо них образован факультет общественных наук (ФОН), в него входило и философское отделение, расформированное в конце 1921 г. Преподавательский состав был уволен, в том числе — И. И. Лапшин.

1918–1922 — по приглашению В. П. Зубова состоит профессором Петроградского института истории искусств (РИИИ), в **1921–1922** гг. ведет курс истории литературы в Практическом институте народного образования.

1921 — возобновлена деятельность Философского общества, на очередном собрании (21 февраля 1922 г.) Лапшин выступил с докладом «Преодоление солипсизма».

17 августа — окончена статья «Эстетика Достоевского» (опубликована в 1922 г.), положившая начало (в период эми-

грации) целой серии изысканий Лапшина в области философии, психологии, эстетики творчества писателя.

1922 г. — был для Лапшина трагичен и одновременно плодотворен: опубликованы книги «Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии», «Художественное творчество» и целый ряд значимых статей.

Март — Философское общество налаживает выпуск журнала «Мысль». Всего удалось напечатать три номера, в третьем из них была опубликована статья И. И. Лапшина «Мистический рационализм Франка», отмеченная денежной премией Российской академии наук. Тогда же, будучи членом Художественного совета бывшего Александринского театра (**1920–1922**), Лапшин выступает с резкой критикой редакции текста в новой постановке «Ревизора».

22 апреля — участвует в качестве официального оппонента в публичной защите П. А. Сорокиным магистерской диссертации (признанной докторской) по опубликованным в 1920 г. 1–2 тт. «Системы социологии».

С 16 на 17 августа 1922 г. — И. И. Лапшин, подобно многим известным мыслителям (среди них — Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, П. А. Сорокин и др.), был арестован и помещен в камеру на Гороховой улице до **25 августа**, после чего находился в камере на ул. Шпалерной.

10 ноября — Лапшин освобожден с приговором к пожизненной высылке за границу и, как и всем другим арестованным, за возвращение ему грозил расстрел.

15 ноября — прощальный чай у Лапшина, на который был приглашен его учитель А. И. Введенский, оставшийся в России, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, а также А. Н. Римский-Корсаков.

16 ноября — в 7 ч. утра Лапшин вместе с остальными высылаемыми отбывает на пароходе «Preussen» (от Николаевской пристани с Вас. Стороны). **18 ноября** — пароход прибыл в Штеттин, **19 ноября** — Лапшин (поездом) — в Берлине, **13 декабря** — в Праге, селится по адресу: Набережная Легу, 27.

1923, январь — приглашен в качестве профессора на юридический факультет Русского университета (в 1928-м закрыт ввиду надвигающегося кризиса).

Ноябрь — занимает должность профессора новооткрытого Русского Народного университета (РНУ, неоднократно переименовывался), участвует в работе Русского научно-исследовательского объединения (обсуждение на собраниях новых трудов ученых, рекомендация к печати в сборниках и др.).

1923–1928 — участник литературно-музыкального объединения «Збраславские пятницы», член правления Чешско-русской Едноты, выступает на заседаниях, читает вступительные лекции к концертам (в Японском зале гостиницы «Беранка»).

1923–1947 — периодически является профессором Русского педагогического института имени Я. Коменского, Карлова университета, сотрудником Славянского института, а также участвует в работе Союза русских писателей и журналистов, исторического, психологического и музыкального обществ и др. (читает лекции по философии, психологии, литературе, музыке, религиозным проблемам и т. д.). Поддерживает деятельность Исторических концертов, организатором которых был известный петербургский певец-тенор А. Д. Александрович.

1923 — начало переписки с В. И. Бельским (жил в Белграде») и М. Н. Римским-Корсаковым; состоялось двойное переиздание «Эстетики Достоевского» в Берлине (в сборнике статей и отдельной брошюрой).

1924 — при активном содействии Лапшина как члена правления (в него входили также Н. О. Лосский, С. И. Гессен, Д. И. Чижевский, Г. А. Флоровский) организовано Философское общество при Русском университете. В этом же году выступает с докладом «Философия изобретения» на международном Конгрессе по научной организации труда (в Праге).

1924 — в издательстве «Пламя» выходит в свет вторым изданием книга «Философии изобретения...» Дружеские отношения свяжут Лапшина с главой издательства Е. А. Ляцким, позже — с его женой В. П. Ляцкой. В 1930-е гг., за неимением телефона, активно переписывается с ними, как и со многими другими пражанами.

1925 и последующие годы — активный участник семинария по изучению творчества Ф. М. Достоевского (организатор — А. Л. Бем). Кроме этого, на заседаниях естественно-

исторического кружка читает лекции по астрономии, физике, химии, в Народном университете — лекции по русской и чешской музыке. Публикует статью о философских воззрениях Т. Масарика, в планах — статьи о чешских композиторах.

1926 — выступает с докладом о философских «изобретениях» ученых на Конгрессе славянских инженеров в Варшаве.

1926–1934 — участвует в работе Русского психиатрического кружка Н. Е. Осипова.

1927 — публикует статью «“Красный кабачок” Бальзака и “Братья Карамазовы” Достоевского», с которой начинается целая серия статей с доминирующей проблемой влияний и заимствований в самых разных областях творчества.

1928–1934 — публикует в Белграде в сб. Русского научного института и Русского архива статьи по проблемам философии науки, эстетике русских писателей (Пушкина, Достоевского, Толстого и др.) и серию статей о русских композиторах.

1929–1931 — в статьях «Творческая догадка историка», «О значении моделей в научном творчестве», «О схематизме творческого воображения в науке» и многих других развиваются проблемы философии и психологии творчества.

1931 — читает в Белграде в Русском научном институте и Музыкальном обществе просветительские лекции о философии и музыке. Встречается с В. И. Бельским, отказывается от его предложения переехать в Белград.

1932, 23 марта — читает лекцию в ЧР Едноте на тему «О комическом в произведениях Достоевского», темы следующих докладов — «О народном творчестве», «О влиянии германской философии на русскую литературу в первой половине XIX века (Фихте, Гегель, Шеллинг)».

1933 — в статье «Духовная синергия» (издана на фр. языке) исследует вопрос о соотношении между тремя абсолютными ценностями — Истиной, Добром и Красотой. Пишет вводную статью к постановке оперы «Сказка о царе Салтане» в Пражском Национальном театре им. Б. Сметаны.

Май–июнь — читает лекцию «Значение Римского-Корсакова как евразийского композитора» перед концертами, посвященными памяти композитора (25-летие кончины).

1934, 2–7 сентября — в Праге состоялся VIII Всемирный философский конгресс, в организации которого (наряду с Б. В. Яковенко, С. Л. Франком, С. Н. Булгаковым и др.) активное участие принимал И. И. Лапшин.

1937 — участвует как лектор в днях 100-летия кончины Пушкина («Дни русской культуры С. В. Паниной»), публикует статьи о комическом и трагическом в произведениях Пушкина, пишет аннотацию к постановке «Евгения Онегина» в Divadlo им. Б. Сметаны. Изданная в этом же году «Феноменология» Лапшина возглавит целую серию статей по проблемам феноменологии (религии, сознания, творчества, войны, феноменологии дьявола и др.).

1938 — по предложению П. Сорокина включается в состав рабочей группы ученых-эмигрантов (Н. О. Лосский, П. Б. Струве, А. А. Зайцев, П. Н. Савицкий и др.), готовящих материалы для его исследования (по американскому гранту) «Social and cultural dynamics». Публикует статью на французском языке, посвященную памяти К. С. Станиславского (скончался 17 февраля 1938).

1939 — переносит операцию по удалению катаракты.

1940 — переезжает в Профессорский дом по Розовельтовой ул., д. 27, кв. 29, в этом же доме живет семья А. Л. Бема и семьи ряда других русских изгнанников. Публикует на немецком языке статью о Чайковском, в которой анализирует аспекты творческих влияний на композитора, его религиозности, отношения к смерти и др., а также размышляет о восприятии его творчества современниками, в том числе — в России.

Сентябрь — подводит итоги (в письмах друзьям): за время пребывания в Праге напечатано около 1500 страниц различных по тематике исследований. Среди неизданных — книги: «Музыка с социологической точки зрения», «О научном творчестве» (только часть статей опубликована, в связи с чем сожалеет, что книгу «никто никогда не прочтет как целое»).

1941 — с началом войны временно прекращается переписка с М. Н. Римским-Корсаковым (велась с 1923 г.). В этом году пишет статью «Что такое влияние в истории литературы?», в которой рассматривает проблему взаимовлияния и взаимопроникновения литератур, в основном на материале творчества Достоевского.

1942–1945 — выступает с сообщениями в Русском научно-исследовательском объединении: «О народном творчестве», читает 4 философских диалога («Проблема индивидуального», «Искусство умирать», «Познаем ли мы мир в оригинале или в копии (против мистицизма)», «Спор о свободе воли в современной философии»), пишет статьи «Что есть истина?», «Философия войны в русской литературе», «Феноменология нравственного сознания», «Феноменология дьявола», «Философия географии» и др.

1942–1951 — переписывается с Н. О. Лосским (в 1942 г. Лосский переехал в Братиславу, затем — в Америку).

1942, 17 июля — кончина Е. А. Ляцкого, моральную и материальную поддержку продолжает оказывать Лапшину В. П. Ляцкая. Также в последние годы жизнь Лапшина в Праге скрасила дружба с Б. В. Яковенко, С. А. Траилиным, А. Д. Александровичем и с 1945 г. — с М. В. Васнецовым (сыном В. Васнецова), протоиереем церкви св. Николая.

Октябрь — в историческом семинарии, посвященном русской науке (в Карловом университете) читает доклад «История положительных наук в России (математики, механики, физики, кристаллографии, геологии и биологии)».

1943 — выступает с докладами: «О своеобразии русского искусства» (на заседании кружка по истории русской культуры в Русской ученой академии), «Н. А. Римский-Корсаков и его значение в истории русской музыки» (в семинаре по истории русской музыки — там же).

1944 — работает над книгой о русских композиторах, в декабре заканчивает статью «Эстетика Герцена».

1945 — восстанавливается переписка с М. Н. Римским-Корсаковым, обменивается письмами с Е. Д. Стасовой.

1946 — заканчивает книгу о русских композиторах (Ruska hudba. Profily skladatelu). Получает разрешение на ее публикацию от советского консульства. Лапшин ходатайствует о возвращении российского гражданства, но ответа не получает.

1947 — выступает в восточном семинарии Карлова университета, публикует статью «Проблема чужого “я” в индийской философии» в журнале «Archiv Orientalne».

Сентябрь — выходит в свет книга о композиторах (выпущена в числе книг к юбилею Октябрьской революции), в октябре представляет ее в Президиум Славянского института и получает в поощрение 5000 крон.

Ноябрь — пытается добиться постановки в Праге или Брно оперы-балета Римского-Корсакова «Млада», привлекает к содействию Людвика Кубу (художник, писатель и собиратель народных славянских песен), дирижера З. Халабалу и других лиц.

1948, 11 февраля — в Москве публикуется постановление ЦК ВКП(б) о «порочности» и «антихудожественности» оперы В. Мурадели «Великая дружба» (в целом ведется проверка работы всех учреждений культуры и издательств), что положило начало новой волне гонений на деятелей культуры и искусства. Отозвалось это и в зарубежье: в тот же день в еженедельнике культуры и политики «Творба» (Tvorba. Týdeník pro kulturu a politiku, Roč. XVII, č. 6, str. 118) появляется разгромная рецензия М. Барвика «Pozor na gusku hudbu» на книгу Лапшина о русских композиторах. Следствие — невозможность публикации книги, философских статей и др. работ Лапшина и требование его выселения из Профессорского дома и даже из Праги.

1948, май — к злоключениям Лапшина «с горячим сочувствием» отнеслись в Славянском институте и в аттестации указали, что книга написана по заказу института и заполняет существенный пробел в литературе предмета и что выселить его из Праги нельзя «без ущерба интересам науки».

1948, декабрь — Лапшин передает «советскому правительству» чемодан с 1500 письмами к нему Рахманинова, Глазунова, Римского-Корсакова, Лосского, Стасовой и др.

1949 — угроза выселения из Профессорского дома остается; наконец Лапшина «уплотняют», оставив ему для проживания кухню. Продолжает формировать новую книгу из статей прошлых лет и последних, мыслит ее как завершение своей философской деятельности. Передает В. П. Ляцкой для хранения книгу статей «Эстетика русских писателей», так как «при новых условиях» надеяться на ее выход в свет не приходится. Высылает Е. Д. Стасовой заметки о восприятии пражской критикой русских музыкальных произведений (Шостаковича, Прокофьева, Мусоргского), статью «О влиянии итальянской

музыки на русскую» (для публикации в журнале «Советская музыка»).

1950 — окончательно лишившись частных уроков, испытывает материальные затруднения; в марте 1950 г. приступает к наброскам воспоминаний об университетских профессорах Введенском, Васильевском, Форстене. Периодически дают о себе знать симптомы заболевания тромбозом сердца и легких.

1951 — изредка выполняет заказные переводы с чешского на русский небольших статей, а также получает анонимное вспомоществование по почте; тяжело переживает известие о кончине М. Н. Римского-Корсакова (11 марта).

1952, первая половина года — Лапшина навещает В. П. Зубов и поражен бедностью его жития. Тогда же Иван Иванович передает часть своего архива (сборник научных статей в машинописном виде) В. П. Ляцкой с условием последующей его передачи Е. Д. Стасовой (для архива РИИИ).

17 ноября — кончина И. И. Лапшина, похоронен на Ольшанском кладбище в Праге.

Сост. Л. Г. Барсова

Библиография трудов И. И. Лапшина

1. Философское значение психологических воззрений Джемса // Джемс В. Психология / пер. с англ. И. И. Лапшина // Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. СПб., 1896. Т. XXXIX.

2. О возможности вечного мира в философии: Введение в курс истории философии XIX века // ЖМНП. Сентябрь. 1898.

3. История новой философии. Курс лекций. СПб., 1899—1900.

4. О психологическом изучении метафизических иллюзий // Жизнь. 1900. № 1.

5. О трусости в мышлении: Этюд по психологии метафизического мышления // ВФ и П. 1900. Т. 2. Кн. 5 (55); 2-е изд.: Законы мышления и формы познания. СПб., 1906; 3-е изд.: Русская философия: Философия как специальность в России. М., 1992. Вып. 1.

6. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1900—1905. Статьи: Софизм (Т. XXXa); Спенсер Г. (Т. XXXI); Стюарт Д. (Т. XXXIa); Схематизм (Т. XXXII); Таурелл Н., Тезис, Телезий Б., Телепатия, Темперамент, Теософия, Термин, Тетенс (Т. XXXIIa); Трансцендентальный и трансцендентный, Тренделенбург А., Трубецкой С. Н. (Т. XXXIII); Ульрици Г. (Т. XXXIVa); Уэвел В., Уэтли Р., Фейербах Л. (Т. XXXV); Фихте И. Г., Фишер К., Флюгель О., Фолькельт, Фолькманн-фон-Фолькмар В., Фортлаге К. (Т. XXXVI); Фрауенштэdt Ю., Фулье А. (Т. XXXVIa);

Чольбе Г., Чувствования (Т. XXXVIIIa); Шнейдер Г., Шопенгауэр А., Шпир или Спир А. А. (Т. XXXIXa); Эбергард И.-Л., Эгоизм (Т. XL); Эмпиризм, Эмпириокритицизм (XLa);

7. Судьбы критической философии в Англии до 1930 года // ЖМНП. 1902. № 8.

8. История педагогических теорий: лекции проф. И. И. Лапшина (Высш. жен. курсы). СПб., 1902–1903.

9. Мистическое познание и «вселенское чувство». СПб., 1905; 2-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. Прилож. 2; 3-е изд. в: Сб. статей, посв. В. И. Ламанскому. СПб., 1907. Ч. I.

10. Законы мышления и формы познания. С прил. СПб., 1906.

11. Очерки по истории философии XIX века (Для Высших женских курсов). СПб., 1907.

12. Философские взгляды А. Н. Радищева // Полн. собр. соч. А. Н. Радищева: В 2 т. / под ред. проф. А. К. Бороздина, проф. И. И. Лапшина и П. Е. Щеголева. СПб., 1907–1909. (2-е отд. изд.: Пг., 1922.)

13. «Патэмпиризм» Гейнриха Гомперца // ЖМНП. 1908. Ч. I–VIII. № 2; 1911. Ч. IX–XVI. № 10.

14. Эдуард фон Гартманн // Русская мысль. 1908. № 4, 5.

15. История педагогических теорий. Лекции профессора Лапшина (1899–1900 уч. г.). СПб., 1909.

16. Предисловие // Пауль Наторп. Логика: Обоснование и логическое построение математики и математического естествознания (Сжатое пособие к лекциям). СПб., 1909.

17. Вселенское чувство. СПб.; М., 1910; 2-е изд.: СПб.; М., 1911.

18. О любви и ненависти к сверхчувственному // Записки Историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. СПб., 1910.

19. Проблема «чужого я» в новейшей философии // Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета. СПб., 1910. Ч. ХСIX. [Извлечено из Журнала Министерства народного просвещения за 1909 год.]

20. Философские мотивы в творчестве Н. А. Римского-Корсакова // Русская мысль. СПб., 1910. № 10; 2-е изд. в сб.: О музыке и музыкантах. СПб., 1911; 3-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Римский-Корсаков. Два очерка. Пг., 1922; 4-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922;

5-е изд. в журн.: Музыкальная Академия. 1994. № 4; 5-е изд. на нем. яз. в сб.: Nikolai Rimsky-Korsakow, Zugänge zu Leben und Werk. Monographien. Schriften. Tagebücher. Verzeichnisse. Berlin, 2000.

21. Гефлер Алоиз. Основные учения логики // Профессор Алоиз Гефлер. СПб., 1910.

22. Социальная педагогика Наторпа // Очерки по истории педагогических учений. М., 1911.

23. Новый энциклопедический словарь. СПб., 1912. Статьи: Аскольдов С. А. (Т. 4); Бёме Я. (Т. 5); Бергсон А. (Т. 6); Вейнинггер О. (Т. 9).

24. История педагогических теорий. СПб., 1912.

25. Развитие социального сознания у детей // Школа и жизнь. 1913. № 2.

26. Фихте и его философия // Фихте И. Г. Назначение человека / пер. с нем. Т. В. Поссе и В. М. Брадиса. СПб., 1913.

27. Великий философ-педагог (о И. Г. Фихте) // Школа и жизнь. 1914. № 3.

28. О перевоплощаемости в художественном творчестве // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1913. Вып. 5; 2-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922.

29. Музыкальная лирика Римского-Корсакова: Светлой памяти Н. И. Забелы-Врубель // Северные записки. 1914. № 1; 2-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Римский-Корсаков. Два очерка. Пг., 1922; 3-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922.

30. Неокритицизм Шарля Ренувье // Новые идеи в философии. Сб. 13: Современные метафизики. СПб., 1914.

31. Психология эмоционального мышления Гейнриха Майера // Новые идеи в философии. Сб. 16: Психология мышления. СПб., 1914.

32. О музыкальном творчестве. По поводу книги Макса Графа «Die innere Werkstatt des Musikers», 1910 // Музыкальный современник. 1915. № 1; 2-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922.

33. Логика отношений и силлогизм (По поводу книг прив.-доц. С. И. Поварнина: «Логика. Общее учение о доказательстве» и «Логика отношений») // Гносеологические исследования. Пг., 1917. Вып. 1.

34. Модест Петрович Мусоргский // Музыкальный современник. 1917. № 5/6; 2-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922.
35. Мистический рационализм профессора С. Л. Франка // Мысль. 1922. № 3.
36. Пушкин и русские композиторы // Орфей. Пг., 1922. Кн. 1; 2-е изд. в кн.: Лапшин И. И. Художественное творчество. Пг., 1922.
37. Заветные думы Скрябина. Пг., 1922.
38. Н. А. Римский-Корсаков. Два очерка. Пг., 1922.
39. Философские взгляды А. Н. Радищева. Пг., 1922.
40. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. Пг., 1922; 2-е изд.: Прага, 1924; 3-е изд.: М., 1999.
41. Художественное творчество. Пг., 1922.
42. Эстетика Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Пг., 1922. Т. 1; 2-е отд. изд.: Берлин, 1923; 3-е изд. в сб.: Новейшая литература о Достоевском. Берлин, 1923.
43. Берджих Сметана. 1824—1924 // Воля России. Прага, 1924. № 5.
44. Кант и современная философия // Огни. Прага, 1924. № 6.
45. Жизнь Уильяма Джемса // там же. № 8.
46. Профессор А. И. Введенский. Философские очерки // там же.
47. Опровержение солипсизма // Ученые записки русской учебной Коллегии в Праге. Т. 1. Вып. I. Философские знания. Прага, 1924. 2-е изд. на чешском яз. (сокр.) в журн.: *Ruch filosofický*; 3-е изд. в журн.: *Философские науки*. 1992. № 3; 4-е отд. изд. на нем. яз. / *Von der Überwindung des Solipsismus. Aus dem Russ. D. Jakowenko. 1969 (Die Internationale Bibliothek für Philosophie. Besondere Beilagen. Ausgabe 4)*.
48. Творчество Иосифа Сука // Русская мысль. Прага, 1924.
49. Умирание искусства // Воля России. Прага, 1924. № 16—17.
50. Il grande divinatore (Памяти Я.-А. Коменского) // Русская школа за рубежом. 1924. № 7.
51. Отзыв на кн.: Ed. Claparède. *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers*. Paris, 1924 // там же. № 12.
52. Т. Г. Масарик как мыслитель // там же. 1925. № 13—14; 2-е изд. на нем. яз. в сб.: *Der russische Gedanke*. Прага, 1929;

3-е изд. / Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage. Bonn, 1930. Teil II (Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»).

53. История педагогических учений. Конспект лекций. Прага, 1925.

54. Метафизика Льва Толстого // Толстой Л. Н. Прага, 1925; 2-е изд.: Der russische Gedanke. Praga, 1929; 3-е изд. в сб.: L. N. Tolstoj. Sbornik stati a bibliografických prehledu. V generalni komisi akciové společnosti «Orbis». Praha, 1929.

55. О двух «планах» реальности — житейском и художественном // Воля России. Прага, 1926. № 10.

56. Отзыв на кн.: В. В. Зеньковский. Психология детства // Русская школа за рубежом. Прага, 1926. № 17.

57. «Красный кабачок» Бальзака и «Братья Карамазовы» Достоевского // Воля России. Прага, 1927. № 2.

58. Кустарная наука // Родное слово. Прага, 1927. № 3.

59. О значении Н. А. Римского-Корсакова как евразийского композитора // Зодчие русской культуры. Прага, 1927.

60. О русской музыке. Прага, 1927.

61. Достоевский и Паскаль // Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1928. № 1.

62. Памяти Леоша Яначека // Русский хоровой вестник Архангельского. Прага, 1928.

63. Чешско-русское сближение в области музыки // Русские в Праге. 1918–1928. Прага, 1928.

64. Эстетика Толстого // Воля России. Прага, 1928. № 8–9.

65. Философия русской науки // Русский архив. Прага, 1928. № 1.

66. О философском значении русской науки // там же. № 8.

67. «Бессознательное» в научном творчестве // Воля России. Прага, 1929. № 1, № 2, № 3.

68. Как сложилась легенда о Великом инквизиторе: Роман Ф. Достоевского «Братья Карамазовы» // О Достоевском: Сб. статей / под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. Т. 1; 2-е изд. в сб.: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. Сб. статей. М., 1990; 3-е изд. в сб.: Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском. Сборники А. Бема / сост. М. Магидова. М., 2007.

69. Формирование образа Крафта в «Подростке» Достоевского // О Достоевском: там же; 2-е изд. в сб.: Вокруг Досто-

евского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском. Сборники А. Бема / сост. М. Магидова. М., 2007.

70. Памяти Антонина Дворжака // Последние новости. Прага, 1929. Май.

71. Памяти Карла Воронка // Научные труды Русского народного университета в Праге. 1929. Т. II; 2-е изд. на чешском яз.

72. Пушкин и Монтень // Пушкинский сборник. Прага, 1929.

73. Творческая догадка историка // там же.

74. Творческая догадка ученого // Сборник статей, посвященных П. Н. Милюкову. Прага, 1929.

75. Берджих Сметана как выразитель чешского музыкального гения // Научные труды Русского народного университета. Прага, 1930. Т. III.

76. О религиозном начале в русской светской музыке // Русский Хоровой сборник. 1930; 2-е изд. в сб.: Жизнь религии в музыке. Сб. статей. СПб., 2010.

77. Метафизика Достоевского: (к 50-летию со дня смерти Ф. М. Достоевского) // Воля России. 1931. № 1–2, № 3–4.

78. О духе чехословацкого искусства. Прага, 1931.

79. О значении моделей в научном творчестве // Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1931. Т. IV.

80. О схематизме творческого воображения в науке // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5.

81. Эстетика Пушкина // Сборник Русского научного института в Праге. Прага, 1932. Т. II.

82. Комическое в произведениях Достоевского // О Достоевском: Сб. статей / под ред. А. Л. Бема. Прага, 1933. Вып. 2; 2-е изд. в сб.: Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском. Сборники ст. / под ред. А. Бема; сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М., 2007.

83. Комическое в произведениях Л. Н. Толстого // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1935. Вып. 11.

84. Комическое в произведениях Пушкина // Slavia. Прага, 1936–1937. № 14.

85. Ценность красоты // Жизнь и смерть (сб., посв. памяти Н. Осипова) Прага, 1936. Ч. 2.

86. Трагическое в произведениях Пушкина // Белградский Пушкинский сборник / под ред. Е. В. Аничкова. Белград, 1937; 2-е изд. в сб.: Заветы Пушкина. Из наследия первой русской эмиграции. М., 1998.

87. Феноменология. Прага, 1937.

88. Спор о свободе воли в современной философии // Записки Русского научно-исследовательского объединения. Прага, 1941. Т. XI (XVI). № 81.

89. О своеобразии русского искусства. Доклад, сделанный на заседании кружка по истории русской культуры // Доклады и лекции. Русское научно-исследовательское объединение в Праге. 1943. № 2 (на правах рукописи); 2-е изд. в серии: Записки русского научно-исследовательского объединения в Праге. Спец. серия. Прага, 1944.

90. Н. А. Римский-Корсаков и его значение в истории русской музыки. Юбилейный очерк: Доклад, сделанный в семинаре по истории русской музыки // Доклады и лекции. Прага, 1944. № 4.

91. Н. А. Римский-Корсаков. Прага, 1946. 2-е изд. в кн.: *Ruska hudba. Profily skladatelů*. Praha, 1947; 3-е изд. в кн.: Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

92. Проблема чужого «я» в индийской философии // *Archiv Orientalne*. Praha, 1947. Т. XVI. № 1–2.

93. Творческая деятельность в философии // На переломе философии и мировоззрения: Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990.

94. Миф и диалектика в философии Платона // Философские науки. 1991. № 4.

95. *Ars moriendi* // Вопросы философии. 1994. № 3; 2-е изд. в кн.: Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

96. Русская музыка. Портреты композиторов. А. Н. Скрябин. Вступ. заметка, публикация и комментарий Л. Г. Барсовой // Новый журнал. 1997. № 1.

97. Русский модернизм: Игорь Стравинский / публикация, вступ. заметка и комментарий Л. Г. Барсова // Новый журнал. 1998. № 2; 2-е изд. в кн.: Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

98. Духовная синергия // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

99. Феноменология нравственного сознания // там же.

100. Что есть истина // там же.

101. Что такое влияние в истории литературы // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 16 / публ., вступ. заметка Л. Г. Барсовой. СПб., 2001; 2-е доп. изд. в кн.: Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

Работы И. И. Лапшина на иностранных языках

102. Denkgesetze und Erkenntnisformen. Thesen // Kant-Studien. 1909. Bd. 14. H. 1.

103. Siluety ruských skladatel // Kuba L., Orlov S., Lapšin I. Ruská hudba a její tv. rove. Tri studie. Praha, 1927.

104. О философском значају руске науке (1 део) // Руски архив. Београд, 1928. № 1.

105. О философском значају руске науке (2 део) // там же. № 2.

106. Die Metaphysik Leo Tolstojs // в сб.: Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage. Bonn, 1930. Teil I. S. 179–202 (Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»).

107. Како постала легенда о великом инквизитору // Руски архив. Београд. 1929. № 3.

108. Силуете руских композитора (1. М. И. Глинка, 2. А. С. Даргомыжски, 3. А. Н. Серов, 4. А. Г. Рубинштајн) // Руски Архив. Београд. 1929. № 5–6.

109. Силуете руских композитора (5. М. А. Балакирев, 6. Ц. А. Кјуи, 7. А. П. Бородин, 8. М. П. Мусоргски) // там же. № 7.

110. Силуете руских композитора (9. Н. А. Римски-Корсаков, 10. А. К. Љадов, 11. А. К. Глазунов, 12. П. И. Чајковски, 13. С. И. Тањејев, 14. А. Н. Скрјабин) // там же. № 8.

111. Dostojewskij und Pascal // Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie. Bonn, 1929. 1. Jg., H. 2.

112. Th. G. Masaryk als Denker // там же. H. 3. 2-е изд. в сб.: Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage. Bonn, 1930. Teil II (Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»).

113. Th. G. Masaryk als Aesthetiker // там же. 2-е изд. в сб.: Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage. Bonn, 1930. Teil II. (Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»).

114. Die metaphysik Dostojewskijs // там же. 1931. H. 4: 2-е изд. в сб.: Festschrift N. O. Losskij zum 60. Geburtstage.

Bonn, 1932 (III. Ergänzungsband der Zeitschrift «Der Russische Gedanke»).

115. О шеми стваралачке маште у науци // Белешке Руског Научног института у Београду. Издање 5. Београд, 1931.

116. La Synergie spirituelle: (La morale, la science et l'art dans leurs relations reciproques) // Записки Научно-исследователског уједињења у Праге. Section des sciences philosophiques, historiques et sociales. Praha, 1933. № 6; 2-е изд. в сб.: Univ. libre russe. Praha, 1935; 3-е изд. в сб.: там же. 1939; 4-е изд. опубл. по-рус. в кн.: Неизданный Иван Лапшин / пер. с фр. С. В. Миненко. СПб., 2006.

117. Profily skladatelu ruska hudba. Praha, 1933.

118. Chorové skladby Rimského-Korsakova // Tempo. Praha, 1933.

119. Ke dni ruska kultury // Radiojornal 24, Praha, 1933.

120. Тургењев као мыслилац (метафизика и естетика) // Руски Архив. Београд. 1934. № 26/27.

121. Гогољева естетика. I део // там же. № 28–29.

122. Tvůrčoba Грибоједова // там же. № 30.

123. Rimskij-Korsakov jako mistr orchestrace // Tempo. Praha, 1934. № 8.

124. La phénoménologie de la conscience religieuse dans la littérature russe // Записки Научно-исследователског уједињења у Праге. Section des sciences philosophiques, historiques et sociales. Praha, 1937. T. V, VI.

125. A. Spir, sa vie, sa doctrine (1837–1937) // там же. 1938. T. VII.

126. Zapomenutý velikán: Tvůrce symfonie Jan Václav Stamitz (1717–1757) // там же. T. VIII.

127. An Essay on the Russian Actor (A psychological and aesthetical study) // там же. T. IX; 2-е изд. в кн.: Неизданный Иван Лапшин / пер. с англ. И. И. Иванова. СПб., 2006.

128. P. I. Cajkovsky // Slavische Rundschau. Praha, 1940. № 3–4.

129. Ruska hudba. Profily skladatelu. Praha, 1947.

130. Von der Überwindung des Solipsismus. Aus dem Russ. D. Jakowenko. 1969 (Die Internationale Bibliothek für Philosophie. Besondere Beilagen. Ausgabe 4).

131. Philosophische Motive im Schaffen Rimsky-Korsakows // Nikolai Rimsky-Korsakow, Zugänge zu Leben und Werk. Monographien — Schriften — Tagebücher — Verzeichnisse. Berlin, 2000.

Письма И. И. Лапшина

132. И. И. Лапшин. Письма Н. И. Забеле-Врубель // Звезда. 1999. № 12; 2-е изд. в кн.: Человек есть тайна. СПб., 2004.

133. И. И. Лапшин. Письма из Праги / предисловие, публикация, комментарии Л. Г. Барсова // Из фондов кабинета рукописей РИИИ. СПб., 1998. 2-е изд. дополн.: Письма И. И. Лапшина к М. Н. Римскому-Корсакову // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

Библиография работ об И. И. Лапшине

134. Лапшин И. И. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1906. Т. II [дополнительный].

135. Алексеев (Аскольдов) С. А. [Рец.] И. И. Лапшин. Законы мышления и формы познания // ЖМНП. 1906. № 10.

136. Лосский Н. О. [Рец.] И. И. Лапшин. Законы мышления и формы познания // ВФ и П. 1907. Кн. 88.

137. Продан И. С. Ответ г. И. Лапшину на его рецензию Учебника логики И. С. Продана. СПб., 1911 (извлечено из ЖМНП. 1911. Январь).

138. Гессен С. И. Рец. на кн.: Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в новейшей философии. СПб., 1910. 193, V с. (Записки историко-филол. фак. Имп. С.-Петербур. ун-та; Ч. 99) // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1911. Кн. 1.

139. Заметки о заседаниях С.-Пб. Философского общества (докл. И. Лапшина и С. О. Грузенберга). Об избрании историко-филологич. факультетом Петерб. университета на кафедру философии пр.-доц. И. Лапшина // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 1.

140. Введенский А. И. Об ученых трудах Ивана Ивановича Лапшина // Протоколы заседаний Совета Санкт-Петербургского университета за 1913 год (Протокол № 69). Пг., 1915.

141. Поварнин С. И. Ответ проф. И. И. Лапшину // ЖМНП. 1917. № 5.

142. Казанский Б. [Рец.] Проф. И. И. Лапшин. Изобретение в философии и философия изобретения (Введение в историю философии). Т. I. С. 194; Т. II. С. 226. СПб., 1922 // Мысль. 1922. № 3.

143. Кареев Н. И. Рецензия на кн. проф. И. И. Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии» // Педагогическая мысль. 1922. № 3, 4.

144. Лемке М. Рецензия на ст. «Философские взгляды А. Н. Радищева» // Красная летопись. 1922. № 5.

145. Благой Д. Рецензия на «Эстетику Достоевского» // Печать и революция. 1922. № 8.

146. Пиксанов Н. К. Рецензия на ст. «Философские взгляды А. Н. Радищева» // Печать и революция. 1922. № 7.

147. Ловцкий Г. Л. Изобретение в философии и философия изобретения И. И. Лапшина // Современные записки. Париж, 1924.

148. Русские в Праге 1918—1928 гг. Ред. изд. С. П. Постников, Прага, 1928.

149. Яковенко Б. В. История русской философии. Прага, 1939 (по-чешски); 2-е изд.: М., 2003 (перевод).

150. 13. Barvík M. Pozor na guskou hudbu // Творба. Týdeník pro kulturu a politiku. 1948. Roč. XVII. Č. 6.

151. Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1950. Т. 2; 2-е изд.: Л., 1991.

152. Лосский Н. О. История русской философии. Нью-Йорк, 1951; 2-е изд.: М., 1991.

153. Ковалевский П. Е. Наши достижения. Роль русской эмиграции в мировой науке. Мюнхен, 1960. Вып. 1.

154. Малинин В. А. «Университетское» неокантианство // История философии в СССР. М., 1971. Т. 4.

155. Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия: История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920—1970). Париж, 1971.

156. Арнаутова А. А. Критика этических воззрений русских неокантианцев (конца XIX — начала XX в.) М.: МГУ, 1974.

157. Седнев В. А. Критический анализ методологических основ историко-философской концепции «академического» неокантианства в России конца XIX — начала XX в. Киев, 1975.

158. Биневский А. А. Идеалистическая гносеология русского «академического неокантианства» (конца XIX — начала XX в.). Критический анализ. М., 1981.

159. Барсова Л. Г. Из эпистолярного наследия Н. И. Забелы-Врубель // Записки о театре. Л., 1983.

160. Сухарев Ю. Н. Примечания к публикации статьи И. И. Лапшина «Миф и диалектика Платона» // *Философские науки*. 1991. № 4.

161. Лосский Б. Н. Наша семья в пору лихолетья 1914–1922 // *Минувшее: Исторический альманах*. М., 1992–1993. Т. 11, 12.

162. Лосский Б. Н. В русской Праге (1922–1927) // *Минувшее: Исторический альманах*. М.; СПб., 1994. Т. 16.

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

164. Акулинин В. Н. Философское общество при С.-Петербургском университете (1897–1923). Новосибирск, 1994.

165. Сивак А. Ф. Примечания к публикации И. И. Лапшина «*Ars moriendi*» // *Вопросы философии*. 1994. № 3.

166. Чернов С. А. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // *Кант и философия в России* / под ред. З. А. Каменского. М., 1994.

167. Барсова Л. Г. Философ о музыке... // *Новый журнал*. 1997. № 1.

168. Барсова Л. Г. И. И. Лапшин. Жизнь и труды // *Звезда*. 1997. № 10.

169. Абрамов А. И. Кантианство в русской университетской философии // *Вопросы философии*. 1998. № 1.

170. Столович Л. Н. И. И. Лапшин и К. С. Станиславский // *Вопросы философии*. 1999. № 10.

171. Пустарнаков В. Ф. И. И. Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества // *Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии*. М., 1999.

172. Лукьянов С. М. Из воспоминаний И. И. Лапшина о Вл. Соловьеве // *Вл. Соловьев: pro et contra*. СПб., 2000.

173. Vaněk J. Lapšinovo pojetí intuice // *Vztahy české a ruské literární avantgardy. Sborník z kolokvia*. Praha: Klementinum, 15 června. 2000.

174. Барсова Л. Г. Неизвестная статья И. И. Лапшина о Достоевском // *Достоевский. Материалы и исследования*. 16-й юбилейный сборник. СПб., 2001.

175. Евгеньин И. Е., Кудрявцев В. Т. От философии — к психологии творчества. Рецензия на кн.: Лапшин И. И. *Философия изобретения и изобретение в философии*. Введение в историю философии. М., 1999 // *Психологический журнал*. 2001. № 5.

176. Никулина О. В. Философия И. И. Лапшина: проблема классификации русского неокантианства // Русская философия между Западом и Востоком: Материалы V Всероссийского научн. заочной конференции. Екатеринбург, 2001.

177. Румянцева М. Ф. «Чужое Я» в историческом познании. И. И. Лапшин и А. С. Лаппо-Данилевский // История и историки. 2001: Историографический вестник. М., 2001.

178. Хроника культурной, научной, и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике / под ред. Л. Белошевской. Прага, 2000, 2001. Т. 1–2.

179. Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд., переработанное и дополненное. М., 2002.

180. Диаспора. Новые материалы. Париж; СПб., 2002. Вып. 3.

181. Никулина О. В. И. И. Лапшин о законах мышления и формах познания человека // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии. Екатеринбург, 2002.

182. Никулина О. В. Проблема логического начала в критической философии И. И. Лапшина // Человек в историко-философском измерении. Екатеринбург, 2003.

183. Барсова Л. Г. Лапшин, Забела и другие... // Человек есть тайна. СПб., 2004.

184. Корнилов С. В. И. И. Лапшин: на пути к открытию категориальных структур теории творчества и культурологии // Философское приношение А. С. Хомякову. Сб. науч. тр. Калининград, 2004.

185. Andreyev S., Savický I. Russia Abroad. Prague and the Russian Diaspora, 1918–1938. New Haven, L., 2004.

186. Высылка вместо расстрела: Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ 1921–1923. М., 2005.

187. Барсова Л. Г. Научно-общественная деятельность И. И. Лапшина в Праге // Вестник СПбГТУ. 2006. № 4.

188. Барсова Л. Г. Посвящается К. С. Станиславскому // Театральная жизнь. 2006. № 5/6.

189. Иван Иванович Лапшин и Борис Валентинович Яковенко: переключка философов / публ. и прим. А. М. Шитова // Вестник РХГА. 2006. № 7 (2).

190. Барсова Л. Г. Жизненный путь И. И. Лапшина // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

191. Бернюкевич Т. В. Анализ проблемы «чужого я» в работах И. И. Лапшина и Ф. И. Щербатского // Александр Ивано-

вич Введенский и его философская эпоха: К 150-летию со дня рождения. Сб. науч. статей. СПб., 2006.

192. Большакова В. В. И. И. Лапшин о психологии мистического познания и «вселенского чувства» // *Методология и история психологии*. 2006. Т. 1. Вып. 2.

193. Чуманов Л. С. Развитие концепции законов мышления И. И. Лапшиным // *Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: К 150-летию со дня рождения*. Сб. науч. статей. СПб., 2006.

194. Большакова В. В. *Очерки истории русской психологии (XIX в. — начало XX в.)*. (Часть 5: Иван Иванович Лапшин.) Н. Новгород, 2007.

195. Дмитриева Н. А. *Русское неокантианство: «Марбург» в России*. Историко-философские очерки. М., 2007.

196. Барсова Л. Г. Н. А. *Римский-Корсаков в среде университетской профессуры и студенчества: 1890-е годы* // *Музеи театра и музыки в международном пространстве*. СПб., 2008.

197. Бем-Рейзер Татьяна. *Украденное счастье*. Воспоминания // *Новый журнал*. Нью-Йорк, 2008. № 251.

198. Большакова В. В. И. И. Лапшин о психологических основах творческой деятельности личности // *Методология и история психологии*. 2008. № 2.

199. Бродский А. И. *Метафизический конструктивизм*. И. И. Лапшин и философия русской послереволюционной эмиграции // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. 2008. Сер. 6. Вып. 2.

200. «Очистим Россию надолго...» *Репрессии против инакомыслящих*. Конец 1921 — начало 1923 г.: *Документы* / Сост.: А. Н. Артизов и др. М., 2008.

201. Барсова Л. Г. Н. А. *Римский-Корсаков в письмах и текстах И. И. Лапшина пражского периода жизни* // *Наследие. Русская музыка — мировая культура*. М., 2009. Вып. 1.

202. Барсова Л. Г. Н. А. *Римский-Корсаков в жизни и творчестве Лапшина пражского периода (1922–1952)* // Н. А. Римский-Корсаков. *Исследования и материалы*. СПб., 2009.

203. Барсова Л. Г. *Общеэстетические проблемы в работах И. И. Лапшина о музыкальном и литературном творчестве* // *Slavia. Praga*. 2011. № 2–3.

204. Барсова Л. Г. *Вклад И. И. Лапшина в литературоведение* // *Российская эмиграция в славянских странах*. СПб., 2011.

205. Путина Е. М. Феноменология нравственного сознания И. И. Лапшина // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб., 2011. Вып. 22.

206. Барсова Л. Г. Педагогическая и просветительская деятельность И. И. Лапшина (Петербург — Прага) // Источниковедение мировой культуры. Сб. статей. СПб., 2012. Вып. 3.

Диссертации

207. Бабаева Л. Я. Проблемы художественного творчества в эстетике И. И. Лапшина: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1995.

208. Чуманов Л. С. Гносеология и логика в философской системе Ивана Ивановича Лапшина: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2000.

209. Дулаева Л. А. Проблема «изобретения в философии» в концепции И. И. Лапшина: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2005.

Сост. Л. Г. Барсова

Именной указатель

- Абрамов А. И. — 68, 74
Августин Блаженный — 107, 278
Авенариус Р. — 290
Авксентьев Н. Д. — 61
Адрианов С. А. — 323
Айхенвальд Ю. И. — 309
Александрович А. Д. — 326, 329
Алексеев (Аскольдов) С. А. — 110, 118, 119, 128, 148, 151, 208, 209
Алексеев Н. Н. — 66
Алексеев П. В. — 26, 27
Ансельм Кентерберийский — 97
Аристотель — 105, 108, 202, 232, 239, 241, 243, 283
Арсеньев К. К. — 319
Асмус В. Ф. — 114
Астафьев П. Е. — 51, 128, 142, 144, 145, 206
- Баадер Ф.** — 278
Бажанов В. А. — 8, 19, 20, 154, 161
Балакирев М. А. — 314
Барвик М. — 330
Баранец Н. Г. — 8, 154, 161
Баррат А. — 52
Барсова Л. Г. — 9, 10, 226, 304, 307, 310, 317, 331
Бауэр Л. — 251
- Бахтин М. М. — 116, 117, 153, 205, 247
Бёклин А. — 240
Белов В. Н. — 8, 42, 74, 79
Белоус В. Г. — 62
Бельский В. И. — 319, 322, 326, 327
Белый А. — 94, 307
Бем А. Л. — 310, 326, 328
Бергсон А. — 244
Бердяев Н. А. — 36, 112, 118, 211, 247–249, 258, 295
Беркли Д. — 233
Бестужев-Рюмин К. Н. — 192, 202, 203
Бетховен Л. ван — 240, 281
Бехтерев В. М. — 188
Бине А. — 185
Бицилли П. М. — 258
Блок Л. Д. — 65
Богданов А. А. — 246, 248
Богданов С. И. — 319
Болдырев Н. В. — 6, 73, 205
Большакова В. В. — 261, 274, 293
Бонецкая Н. К. — 115
Боровитинов М. М. — 191
Брауэр Л. — 251
Бродский А. И. — 39, 246
Брокгауз Ф. А. — 40, 76, 206, 280, 281, 288, 322

- Бруно Дж. — 238, 284, 290
Брунс И. — 260
Брюшинкин В. Н. — 10–12, 16, 18, 21–24, 86
Бубер М. — 100
Бубнов Н. Н. — 6, 61, 73, 99
Бугаев Н. В. — 142, 206
Бук О. П. — 45
Булгаков С. Н. — 112, 118, 211, 248, 295, 328
Бутлеров А. М. — 225, 318
Бэкон Ф. — 34
Бэлза И. Ф. — 315
Бюхнер Л. — 233
- Вагнер** Н. П. — 318
Вагнер Р. — 240, 281
Валицкий А. — 45
Васильев Н. А. — 177, 249–251, 253, 254
Васильевский В. Г. — 331
Васнецов В. М. — 281, 329
Васнецов М. В. — 329
Введенская В. П. — 201
Введенская З. А. — 203
Введенская О. А. — 203, 211
Введенский И. Г. — 201
Вейдеман А. В. — 6, 73
Вернадский В. И. — 247
Веселовский А. Н. — 319
Виндельбанд В. — 13, 42, 68–70, 75, 77, 78, 83, 106, 282, 299, 319, 321
Владиславлев М. И. — 28, 108, 164, 171, 192, 202, 204, 205
Воден А. М. — 69
Водзинский Е. И. — 114
Водовозов В. В. — 203, 211
Вознесенский П. И. — 323
Волжский В. — 47
Вундт В. — 233, 279
Вухтерль К. — 75, 76
Вышеславцев Б. П. — 209, 211
- Габрилович** (Галич) Л. Е. — 53, 191
Гавронский Д. О. — 45
Галилей Г. — 45, 283
Галич Л. Е. см. Габрилович
Гамильтон У. — 319
Гартман Н. А. — 6, 73
Гартман Э. фон 2–39, 286, 289
Гегель Г. В. Ф. — 13, 44, 57, 83, 136, 144, 232, 233, 238, 240, 241, 245, 270, 288, 316, 327
Гейтинг А. — 251
Гейманнс Г. — 71
Геккель Э. — 233
Геллер И. — 183, 203, 205
Гельвеций К. — 238
Гельмгольц Г. — 41, 44, 68, 75
Георгиевский П. И. — 191
Гераклит — 241
Гербарт И. — 184, 185
Герцен А. И. — 245, 308
Гессен С. И. — 6, 40, 45, 59, 61, 62, 65, 66, 73, 75, 84, 87, 99, 110, 117, 205, 209, 326
Гёте И. В. — 240, 279
Геффдинг Х. — 275, 278, 321
Глазунов А. К. — 330
Глинка М. И. — 308, 311, 314, 322
Гоголь Н. В. — 308, 309
Гомперц Г. — 277
Гордин Я. И. — 6, 62, 73
Гревс И. М. — 258, 320
Григорьев А. А. — 313
Грифцова И. Н. — 11, 25, 42
Грот Н. Я. — 51, 127, 142, 143, 145, 183, 206, 279
Груздева (Введенская) М. И. — 203
Грузенберг С. О. — 201, 205, 209
Гуревич Л. Я. — 297, 298
Гус Я. — 314, 315
Гуссерль Э. — 125, 126

- Гюйо Ж. М. — 233, 240, 282, 291
- Данилевский Н. Я. — 111, 319
- Даргомьжский А. С. — 311
- Дворжак А. — 314
- Дебольский Н. Г. — 208, 226, 323
- Декарт Р. — 92, 107, 129, 146, 153, 208, 225, 233, 238, 319
- Дёмин М. Р. — 42
- Державин Н. С. — 304, 306
- Джемс У. — 52, 275, 320
- Джованелли М. — 45
- Дмитриева Н. А. — 8, 10, 25, 40–42, 45, 66, 79
- Достоевский Ф. М. — 62, 111, 243, 245, 251, 252, 253, 282, 292, 295, 302, 308–310, 316, 324, 326, 327, 328
- Дриль Д. А. — 195, 198
- Дьяконова Е. А. — 65
- Дюринг Е. — 233, 238, 290, 319
- Емельянов Б. В. — 114
- Ермичев А. А. — 8, 51, 109, 126, 163, 182, 200, 207, 208
- Ефрон И. А. — 40, 76, 206, 280, 281, 288, 322
- Жаков К. Ф. — 205, 209, 226, 323
- Жане П. — 284, 285
- Жижка Я. — 314, 315
- Забела-Врубель Н. И. — 321, 323, 324, 334
- Заварзина Н. Ю. — 62
- Зайцев А. А. — 328
- Зайцев К. И. — 313
- Зеньковский В. В. — 88, 94, 95, 98, 99, 224, 227, 228, 230, 234, 235, 295
- Зиммель Г. — 43, 75
- Зиновьев Г. Е. (Радомысльский) — 210
- Зубов В. П. — 324, 331
- Иванов-Разумник Р. В. — 192
- Иванцов Н. А. — 157
- Ильин И. А. — 211, 297
- Каган М. И. — 87
- Каленов П. А. — 142, 146
- Калинников Л. А. — 79–81
- Кант И. — 6, 7, 13, 26, 28, 38, 39, 42–44, 48–52, 54, 57, 58, 64, 66, 72, 74, 75, 77–83, 85, 87–94, 96–100, 102, 103, 107, 111–114, 116, 117, 119, 121, 122, 129, 138–142, 144, 159–161, 173, 182, 202, 204, 205, 209, 229, 230, 232, 233, 238, 240, 241, 249, 263, 266–273, 275, 278, 285, 286, 319, 320, 321
- Кареев Н. И. — 195, 198, 294
- Каринский М. И. — 164, 207, 323
- Карпов В. Н. — 28
- Карсавин Л. П. — 209, 211, 258, 261, 307, 325
- Кассирер Э. — 58, 75
- Кистяковский Б. А. — 41
- Катеринич П. П. — 189
- Клацкин Я. И. — 45
- Клиффорд У. К. — 52, 53
- Кобзарь В. И. — 26, 39
- Ковалевский М. М. — 324
- Коген Г. — 42, 45, 53, 72, 75, 78, 83–87, 89, 92
- Козлов А. А. — 111, 119, 157, 225, 289
- Коларж Й. — 314
- Коменский Я. А. — 314, 326
- Кондаков Н. И. — 27
- Коновалов Д. П. — 191

- Конт О. — 228, 238, 239, 289, 290, 319
Коперник Н. — 283
Корш Е. — 48
Крайнен Х. — 82
Крогиус А. А. — 190, 194, 198, 209
Кронер Р. — 62
Крылов И. А. — 200
Ксенофонт — 105
Куба Л. — 330
Кузен В. — 238
Кузьмин-Караваяев В. Д. — 195, 198
- Лаас Э. — 41
Лавров П. Л. — 111, 245
Лавуазье А. — 233
Лазурский А. Ф. — 188, 323
Ламанский В. И. — 314, 319
Ламарк Ж.-Б. — 233
Ланге Н. Н. — 188, 206
Ланге Ф. А. — 41–44, 46, 66, 68, 69, 72, 75, 78, 157, 319
Ланц Г. Э. — 45, 61
Лаппо-Данилевский А. С. — 148, 151, 208, 260, 320
Лапшин И. О. — 318, 319
Лапшина С. Д. (Друэн) — 225, 318, 319
Левина М. И. — 78
Левицкий С. А. — 126
Лейбниц Г. В. — 119, 146, 204, 232, 239
Лекье Ж. — 52
Ленин (Ульянов) В. И. — 112
Леонтьев К. Н. — 111, 295
Лермонтов М. Ю. — 308, 309, 316
Лесевич В. В. — 111
Лессинг Г. — 279, 319
Либман О. — 41, 43, 75, 78, 240
Липпе Т. — 177
Лихарев И. М. — 201, 209
- Лихарев М. И. — 203
Лобачевский Н. И. — 56, 109
Локк Дж. — 238
Ломова И. О. — 265
Лопатин Л. М. — 111, 118, 120, 128, 142, 146, 147, 206, 297
Лосев А. Ф. — 109
Лосский Н. О. — 8, 12, 19, 22, 28, 32, 36, 59, 81, 109, 110, 113, 114, 116–126, 128, 138, 148, 151, 162–181, 185, 186, 187, 198, 205, 208–211, 224, 226, 229, 256, 288, 295, 297, 302, 305, 319, 322, 323, 325, 326, 328–330
Луначарский А. В. — 304
Льюис Дж. Г. — 52, 53
Ляцкая В. П. — 316, 326, 329–331
Ляцкий Е. А. — 316, 326, 329
- Майер Г. — 99, 228
Майков А. Н. — 184
Маймон С. — 44
Макарьев Л. Ф. — 296
Маковельский А. О. — 228
Максимова Е. И. — 70
Малинин В. А. — 229
Малинов А. В. — 8, 10, 41, 101, 127, 153, 207
Мальбранш Н. — 233
Мамардашвили М. К. — 100
Мамонтов С. И. — 321
Масарик Т. Г. — 314, 327
Мейман Э. — 185
Мелиоранский Б. М. — 323
Мелис Г. — 62
Мережковский Д. С. — 258, 261, 263
Милль Дж. Ст. — 17, 18, 23, 24, 34, 238, 319
Милорадович К. М. — 76, 77–79
Мильтон Д. — 278

- Милюков П. Н. — 256
 Молас А. Н. — 319
 Мор Я. Г. — 318
 Морган де — 232
 Моцарт В. А. — 311, 312
 Мочульский К. В. — 309
 Мурадели В. И. — 330
 Мусоргский М. П. — 308, 310,
 311, 314, 315, 316, 330
 Мюллер Г. — 185
 Мюллер Й. — 41
 Мюнстерберг Г. — 75

Наторп П. — 45, 53, 75, 78, 82,
 84
 Невежина В. М. — 70
 Ненашева С. А. — 51
 Несмелов В. И. — 98
 Нечаев А. П. — 163, 164, 184–
 191, 193–200, 207
 Нижегородцев М. Н. — 190,
 194, 195, 198
 Нижегородцев П. Н. — 323
 Нижников С. А. — 8, 93, 100
 Николай II — 191
 Никольский Б. В. — 191
 Никулин А. Г. — 8, 109, 126,
 208
 Ницше Ф. — 61, 150, 238, 240,
 241, 245, 282, 291
 Новалис — 241
 Новгородцев П. И. — 40
 Новиков А. И. — 114

Оболенский Л. Е. — 226, 323
 Овсянко-Куликовский Д. Н. —
 206
 Ольденбург С. Ф. — 320
 Оршанский Ис. Г. — 281
 Осипов Н. Е. — 299, 327
 Осоргин М. А. — 211

Павлов И. П. — 152
 Панина С. В. — 328
 Паульсен Ф. — 41, 54
 Перминов В. Я. — 122
 Петр I — 208, 244
 Петрушевский Ф. Ф. — 204
 Пирогов Н. И. — 317
 Пирс Ч. С. — 232
 Платон — 84, 105, 107, 225,
 232, 239–241, 319
 Платонов С. Ф. — 319, 322
 Платонова Н. Н. — 69–70
 Плеханов Г. В. — 112
 Плотин — 276, 278, 279
 Поварнин С. И. — 13, 118, 162,
 164, 165, 205, 209, 232, 268
 Повилайтис В. И. — 255
 Пома А. — 89
 Попова В. С. — 8, 10–12, 23,
 86, 162, 163, 166, 223
 Порецкий П. С. — 232
 Прейссова Г. — 315
 Пресняков А. Е. — 319, 320,
 322
 Продан И. С. — 164–166
 Прокофьев С. С. — 308, 330
 Прудон П.-Ж. — 245
 Пустарнаков В. Ф. — 54, 224,
 245
 Пушкарский А. Г. — 166
 Пушкин А. С. — 243, 279, 302,
 308, 309, 311–313, 327, 328

Радищев А. Н. — 302, 308
 Радлов Э. Л. — 40, 51, 109, 128,
 148–150, 164, 166, 195, 198,
 206, 208, 210, 283
 Райковский А. И. — 28
 Рассел (Рессел) Б. — 232
 Рахманинов С. В. — 311, 316,
 330
 Резниченко А. И. — 53
 Ренан Э. — 241, 319
 Ренувье Ш. — 52, 53
 Ренц У. — 75
 Риккерт Г. — 69, 70, 75, 78

- Риль А. — 41, 48, 53, 61, 72, 75, 78
Римский-Корсаков М. Н. — 308, 312, 326, 328, 329, 331
Римский-Корсаков Н. А. — 281, 302, 307–313, 316, 319, 320, 322–324, 327, 329, 330
Римский-Корсаков А. Н. — 323, 325
Роде Э. — 228
Рождественский В. Г. — 204
Розанов В. В. — 183, 295
Ройс Ж. — 61
Рубинштейн С. Л. — 52
Румянцева М. Ф. — 260
Рутковский Л. В. — 163, 164, 170, 171
Руссо Ж.-Ж. — 282, 285
- Савальский В. А. — 40
Савицкий П. Н. — 328
Салагов Л. П. — 71, 72
Сеземан В. Э. — 6, 40, 73, 75, 87, 110, 209
Секретан Ш. — 52
Семенов (Тян-Шанский) П. П. — 318, 319
Сен-Симон А. — 239
Сергеев К. А. — 48
Сивак А. Ф. — 229
Скрябин А. Н. — 308
Сметана Б. — 314, 315, 327, 328
Сократ — 58, 105, 239, 240
Соловьев В. С. — 52, 55, 56, 59–62, 90–92, 98, 108, 111, 137, 138, 181, 206, 207, 225, 240, 253, 282, 291, 292, 295, 318, 319, 321
Солодухина М. Ф. — 73
Сорокин П. А. — 211, 324, 325, 328
Спекторский Е. В. — 54, 58, 312
- Спенсер Г. — 233, 290
Спиноза Б. — 146, 184, 243, 284, 285
Станиславский К. С. — 9, 294–298, 301, 303, 322, 323, 328
Стасов В. В. — 319
Стасова Д. В. — 319
Стасова Е. Д. — 319, 329–331
Степун Ф. А. — 59, 61, 62, 75, 94, 99, 209, 211
Столович Л. Н. — 9, 62, 294, 303
Стравинский И. Ф. — 316, 322
Страхов Н. Н. — 41, 46, 56, 111, 319
Струве П. Б. — 328
Сук И. — 314
- Тихонова Э. В. — 211
Толстой Л. Н. — 56, 111, 243, 251, 253, 302, 308, 309, 327
Топорков А. К. — 67
Траилин С. А. — 329
Тренделенбург А. — 42
Трубецкой Е. Н. — 93, 94, 117, 206
Трубецкой С. Н. — 51, 117, 127, 143–145, 154, 157, 158, 164, 193, 206, 207, 228
Тумаркина М. С. — 61
Тургенев И. С. — 245, 308
Туровский М. Б. — 40
Тэн И. — 262
- Ухтомский А. А. — 247
- Ф**
Файхингер Х. — 42
Фаусет (Фосетт) Е. Д. — 244
Федоров Н. Ф. — 111
Федоров И. В. — 290
Федотов Г. П. — 261
Фейербах Л. — 240
Ферворн М. — 41

- Феррари М. — 45
 Филиппов М. М. — 226, 323
 Фихте И. Г. — 43, 44, 47–53, 57,
 64, 69, 83, 92, 95, 136, 144,
 147, 153, 233, 238, 240, 244,
 286, 287
 Фихте И. Г. мл. — 279
 Фишер К. — 41, 42, 47, 53, 69,
 92, 204, 288, 321
 Флоренский П. А. — 117
 Флоровский Г. А. — 326
 Фойницкий И. Я. — 191
 Фолькельг Й. — 42, 75
 Форстен Г. В. — 319, 331
 Фохт Б. А. — 40
 Франк С. Л. — 110, 117, 138,
 208, 209, 211, 226, 282, 295,
 325, 328
 Фриз Я. Ф. — 75
 Фрошганнер (Фрошаммер) Я. —
 244
 Фуйе (Фулье) А. — 47, 52, 233
- Хайдеггер М.** — 100
 Халабала З. — 316, 330
 Хвольсон О. Д. — 204
- Циммерман К.** — 70
- Чайковский П. И.** — 311, 316,
 328
 Челпанов Г. И. — 29, 41, 94 206,
 209, 267
 Чернов В. М. — 248
 Чернышевский Н. Г. — 319
 Чехов А. П. — 308, 316, 317
 Чижевский Д. И. — 326
 Чистякова Н. А. — 45
 Чичерин Б. Н. — 111
- Чуева И. П. — 126
 Чюрленис М. К. — 307
- Шелер М.** — 126
 Шелли П. Б. — 279
 Шеллинг Ф. В. Й. — 44, 57, 83,
 144, 233, 240, 286, 287, 327
 Шестов Л. И. — 183
 Шиллер Ф. — 318
 Шлейермахер Ф. — 288
 Шопенгауэр А. — 229, 233, 238,
 240, 241, 244, 286, 288
 Шостакович Д. Д. — 330
 Шпенглер О. — 244, 245
 Шпет Г. Г. — 109, 247, 294, 296
 Шпет Л. Г. — 296
 Шредер Э. — 232
 Штадлер Э. — 72
 Штейнберг А. З. — 62
 Штерринг Г. — 185
 Штирнер М. — 150
 Штраус И. — 240
 Шуппе В. — 53
- Эпштейн М.** — 254
- Юбервег (Ибервег) Ф.** — 75, 92
 Юм Д. — 92, 95, 98, 99, 229,
 238
 Юркевич П. Д. — 225
 Юрьев Ю. М. — 304
 Юшкевич П. С. — 111
- Якоби Ф. Г.** — 44
 Яковенко Б. В. — 58, 59, 61, 66,
 67, 71–73, 75, 87, 99, 209,
 224, 328, 329
 Яначек Л. — 314–316
 Ястребцев В. В. — 319

Сведения об авторах

Бажанов Валентин Александрович (г. Ульяновск) — заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор, действительный член Academie Internationale de Philosophie des Sciences, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета. E-mail: *vbazhanov@yandex.ru*

Баранец Наталья Григорьевна (г. Ульяновск) — доктор философских наук, профессор кафедры философии Ульяновского государственного университета. E-mail: *n_baranetz@mail.ru*

Барсова Людмила Григорьевна (г. Санкт-Петербург) — доктор культурологии, профессор кафедры музыкального воспитания Санкт-Петербургской государственной академии театрального искусства (СПбГАТИ). E-mail: *lgbarsova@yandex.ru*

Белов Владимир Николаевич (г. Саратов) — доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского. E-mail: *belovvn@rambler.ru*

Большакова Васса Васильевна (г. Н. Новгород) — доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент Международной Академии психологических наук, профессор кафедры социологии и психологии Нижегородского института управления (НИУ РАНХиГС). E-mail: *Kaf-Sociol@vvpaa.vvags.ru*

Бродский Александр Иосифович (г. Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: *abrodsky59@mail.ru*

Брюшинкин Владимир Никифорович (1953–2012) (г. Калининград) — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии БФУ им. И. Канта.

Дмитриева Нина Анатольевна (г. Москва) — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета (МПГУ). E-mail: *ninadmitrieva@yandex.ru*

Ермичев Александр Александрович (г. Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии. E-mail: *7723516@gmail.com*

Кобзарь Владимир Иванович (г. Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: *kobzarv@list.ru*

Ломова Ирина Олеговна (г. Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета информационных технологий, механики и оптики (НИУ ИТМО). E-mail: *philolom@mail.ru*

Малинов Алексей Валерьевич (г. Санкт-Петербург) — доктор философских наук, доцент кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского университета управления и экономики. E-mail: *a.v.malinov@gmail.com*

Нижников Сергей Анатольевич (г. Москва) — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. E-mail: *nizhnikovs@mail.ru*

Никулин Антон Геннадьевич (г. Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент, начальник учебно-научного комплекса Санкт-Петербургского университета МВД России. E-mail: *antonikul@rambler.ru*

Повилайтис Владас Ионо (г. Калининград) — доктор философских наук, доцент кафедры философии БФУ им. И. Канта. E-mail: *vladas.povilaitis@gmail.com*

Попова Варвара Сергеевна (г. Калининград) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии БФУ им. И. Канта. E-mail: *varyud@mail.ru*

Пустарнаков Владимир Федорович (1934–2001) (г. Москва) — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Столович Леонид Наумович [г. Тарту (Эстония)] — доктор философских наук, профессор, Почетный профессор (Professor Emeritus) Тартуского университета. E-mail: *stol@ut.ee*

Тихонова Элеонора Викторовна (г. Арзамас) — кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Арзамасского государственного педагогического института им. А. П. Гайдара. E-mail: *mit1972@mail.ru*

Содержание

От редакторов 6

Введенский Александр Иванович

Брюшинкин В. Н., **Попова В. С.**

Логика в русском неокантианстве: образ логики
А. И. Введенского 11

Кобзарь В. И.

Специфика логики А. И. Введенского 26

Дмитриева Н. А.

Критицизм или мистицизм? А. И. Введенский
и русское неокантианство 40

Белов В. Н.

А. И. Введенский — родоначальник
русского неокантианства 74

Нижников С. А.

Философия веры А. И. Введенского 93

Малинов А. В.

История философии как философия: приемы
историко-философского исследования А. И. Введенского. 101

Ермичев А. А., **Никулин А. Г.**

А. И. Введенский и Н. О. Лосский: критицизм и интуитивизм
в Санкт-Петербургском университете 109

Малинов А. В.

«Психо-физический закон» А. И. Введенского
и его критики 127

<i>Бажанов В. А., Баранец Н. Г.</i> О способах философской аргументации на рубеже XIX—XX вв. (полемика А. И. Введенского с С. Н. Трубецким)	154
<i>Попова В. С.</i> Логическая дискуссия А. И. Введенского и Н. О. Лосского.	162
<i>Ермичев А. А.</i> О том, как поссорились два ученых мужа. Очерк истории нравов университетской профессуры в России XX в.	182
Хроника жизни и творчества А. И. Введенского (1856—1925) . . .	201
Библиография трудов А. И. Введенского	212
 Лапшин Иван Иванович	
<i>Пустарнаков В. Ф.</i> Лапшин как философ, исследователь научного и художественного творчества.	224
<i>Бродский А. И.</i> Метафизический конструктивизм И. И. Лапшина и философия русской послереволюционной эмиграции	246
<i>Повилайтис В. И.</i> Проблема исторического познания в философии И. И. Лапшина	255
<i>Ломова И. О.</i> Система «чистого опыта» в философии И. И. Лапшина	266
<i>Большакова В. В.</i> И. И. Лапшин о психологии мистического познания и «вселенского чувства»	274
<i>Столович Л. Н.</i> И. И. Лапшин и К. С. Станиславский.	294
<i>Барсова Л. Г.</i> И. И. Лапшин об эстетических проблемах литературы и музыки в работах периода эмиграции	304
Хроника жизни и творчества И. И. Лапшина (1870—1952).	318
Библиография трудов И. И. Лапшина	332
Именной указатель	347
Сведения об авторах.	354



Фонд Олега Дерипаска «Вольное Дело» — одна из крупнейших российских благотворительных организаций, основанная предпринимателем Олегом Дерипаска для реализации благотворительных и социальных программ на территории России.

Уже более 10 лет Фонд Олега Дерипаска «Вольное Дело» следует добрым традициям российской благотворительности, поддерживает отечественное образование и науку, содействует сохранению культурно-исторического наследия России, возрождает и сохраняет духовные ценности, помогает здравоохранению и решает значимые социальные проблемы. Применение инновационных подходов к разработке и реализации программ Фонда позволяют добиваться долгосрочного и устойчивого положительного эффекта.

Фонд является одной из самых динамично развивающихся благотворительных организаций России. За последние семь лет общий бюджет более 400 благотворительных программ превысил 6,2 млрд рублей. Финансирование программ осуществляется из личных средств Олега Дерипаска.

Среди благополучателей Фонда — более 86 000 учеников, 4000 учителей, 8000 студентов вузов и техникумов, 4000 ученых, 1000 ветеранов и пенсионеров, а также более 1 100 учреждений образования, науки, культуры, здравоохранения, спорта, религиозных и иных организаций.

Фонд оказывает поддержку Московскому и Санкт-Петербургскому государственным университетам, Эрмитажу, Большому и Мариинскому театрам, Серафимо-Дивеевскому, Соловецкому, Сретенскому монастырям и многим другим центрам образования, культуры и духовной жизни более чем в 40 регионах России.

Научное издание

Философия России первой половины XX века

**Неокантианство в России:
Александр Иванович Введенский,
Иван Иванович Лапшин**

Ведущий редактор *Н. А. Богатырева*

Редактор *Т. Б. Рябикова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*

Компьютерная верстка *Т. Т. Богданова*

Корректор *Е. Л. Бородина*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 18.03.2013.

Формат 60×90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,5.

Тираж 1500 экз. Заказ

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

127018, Москва, 3-й проезд Марьиной Рощи, д. 40, стр. 1
Тел./Факс 8(499) 685-15-75 (доб. 116 — отдел реализации)