

УДК 1(091)

**РУССКАЯ ВЕРСИЯ НЕОКАНТИАНСТВА:  
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ***М.Ф. Румянцева***Аннотация**

В статье анализируется феномен русского неокантианства как оригинальной рецепции философии Канта. Внимание акцентируется на разработанном основоположником русской версии неокантианства А.И. Введенским принципе признания чужой одушевлённости. Исследуется развитие и применение этого принципа в работах И.И. Лапшина, А.С. Лаппо-Данилевского.

**Ключевые слова:** неокантианство, русская версия неокантианства, принцип «признания чужой одушевлённости», А.И. Введенский, И.И. Лапшин, А.С. Лаппо-Данилевский.

Обратиться к феномену русского неокантианства заставил меня давний интерес к концепции исторического познания, разработанной в начале XX в. русским историком, методологом Александром Сергеевичем Лаппо-Данилевским (1863–1919). Философские взгляды А.С. Лаппо-Данилевского принято характеризовать как неокантианские, хотя некоторые авторы и отмечают их оригинальность [1, с. 65–77]. Неоднократно прибегая к концепции А.С. Лаппо-Данилевского как к эпистемологическому основанию современной историко-ведческой концепции исторического познания и соотнося эту концепцию с немецким неокантианством, в первую очередь Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), я обнаруживала всё большие и большие несоответствия и даже противоречия. Эти противоречия полномасштабно выявлены в монографии О.М. Медушевской (1922–2007) «Теория и методология когнитивной истории», где она, характеризуя актуальное состояние исторического познания, чётко противопоставляет «философию уникальности и идиографичности исторического знания, исключающего перспективу поиска закономерности и видящего организующий момент такого знания в ценностном выборе историка как познающего субъекта», и парадигму истории как строгой науки, стремящейся выработать «совместно с науками о природе и науками о жизни общие критерии системности, точности и доказательности нового знания» [2, с. 15–16]. Первая очевидным образом восходит к неокантианству баденской школы, а вторую О.М. Медушевская возводит к неокантианству же (!?), но уже в интерпретации А.С. Лаппо-Данилевского. Именно это противоречие и спровоцировало желание исследовать феномен русского неокантианства и попытаться выяснить, каким же образом два направления гуманитарного познания, исходя

из одного неокантианского истока, за сто лет разошлись до такой степени, что стало возможным их противопоставление<sup>1</sup>.

Прежде чем поставить вопрос о русской версии неокантианства, необходимо прояснить вопрос о неокантианстве в России. И здесь я столкнулась с первой неожиданностью – отсутствием статьи о русском неокантианстве в фундаментальном издании – энциклопедическом словаре по русской философии [3]. Однако в этом словаре есть статья известного специалиста по истории русской философии XIX – XX вв. А.И. Абрамова (1945–2002) «Кант в России», где он отрицает само наличие этого направления в истории русской философии: «К неокантианству обычно относят таких русских мыслителей, как А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун. Они, скорее, кантианцы, т. е. последователи и продолжатели филос. учения К., чем последователи каких-то школ неокантианства» [3, с. 240]. Не могу согласиться с такой логикой рассуждения. Выходит, что русских философов можно было бы назвать неокантианцами, если бы они заимствовали идеи немецких неокантианцев, а не осуществляли оригинальную рецепцию философии Канта. На мой взгляд, логика А.И. Абрамова неприемлема именно потому, что возникновение русского неокантианства вполне органично – для рецепции философии Канта русским мыслителям вовсе не нужен был импульс из Германии.

Аналогичное направление размышлений мы обнаруживаем в энциклопедической статье В.В. Сербиненко об основоположнике русского неокантианства Александре Ивановиче Введенском (1856–1925): «Хотя ни одна из школ западноевроп. неокантианства и не оказала на В. непосредственного и серьезного влияния, его понимание методол. задач “критической” философии в целом соответствовало общему направлению развития кантианства (в частности, в ряде существенных моментов было близко принципам теории познания Г. Когена и В. Виндельбанда)» [3, с. 85]. Мы видим, что автор, признавая, что идеи А.И. Введенского находились в русле переосмысления философии Канта, всё же счёл необходимым акцентировать внимание на том, что западноевропейское неокантианство не повлияло на становление взглядов А.И. Введенского. И в этом случае создаётся впечатление, что русских философов можно было бы назвать неокантианцами, если бы они заимствовали неокантианство немецкое.

Мне всё же ближе позиция Л.Н. Столовича, который выделяет две линии в русском неокантианстве – «академическое» (университетское – А.И. Введенский, И.И. Лапшин) и «неакадемическое» (Ф.А. Степун, С.И. Гессен, Б.В. Яковенко). Характеризуя первую линию, автор пишет: «Все они были по своим философским убеждениям кантианцами. Поскольку же они продолжали традиции Канта, творчески их развивая и видоизменяя, в этом смысле они были неокантианцами, обновителями кантианства. Однако их неокантианство не находилось в связи с известными неокантианскими школами в Германии. Они следовали учению Канта независимо от других направлений неокантианства и по ряду вопросов придерживались иных взглядов» [4, с. 285].

---

<sup>1</sup> Оставлю за границами рассмотрения свои расхождения с О.М. Медушевской в оценке актуальной познавательной ситуации в сфере исторического познания.

Разделяя это мнение Л.Н. Столовича, всё-таки считаю необходимым уточнить, что первая линия – это фактически оригинальная рецепция философии Канта, взгляды философов этого направления отчасти изложены в журнале «Вопросы философии и психологии». Вторая линия представлена более молодым поколением философов, которые учились в том числе и непосредственно у немецких неокантианцев. Они объединялись вокруг международного журнала «Логос», и их концепции, по-видимому, можно рассматривать уже как в некоторой степени рецепцию именно немецкого неокантианства. Кстати, задача освоения западного философского наследия и современной западной философии рассматривалась как основная для русской версии этого международного издания, что прямо заявлено в редакционной статье С.И. Гессена и Ф.А. Степуна в первой книге «Логоса» (М., 1910).

Таким образом, из названных Л.Н. Столовичем философов к русскому неокантианству можно отнести А.И. Введенского и И.И. Лапшина (1870–1952).

Признанным основоположником неокантианства в России является Александр Иванович Введенский. Философ-неокантианец, историк русской философии Б.В. Яковенко (1884–1949) характеризует А.И. Введенского как «самого близкого к Канту и в этом смысле самого ортодоксального критика в России» и пишет: «Несмотря на то, что он принадлежал к поколению философов, провозгласивших лозунг “Назад к Канту”, известное как неокантианство, его философское мировоззрение нельзя считать простым эпигонством: во-первых, оно было самостоятельно продумано, и, во-вторых, его отдельные составные части отличались подлинной оригинальностью» [5, с. 284].

В наиболее концентрированной форме своё отношение к философии Канта А.И. Введенский высказал, на мой взгляд, в докладе на заседании Санкт-Петербургского философского общества 7 ноября 1908 г. [6]. А.И. Введенский обращается к анализу положения философии Канта: «Никакое учение о вещах в себе, т. е. никакая метафизика не имеет права считаться знанием. Вещи в себе вполне непознаваемы» [6, с. 418]. Это, пишет А.И. Введенский, «как известно, доказывается Кантом посредством очень трудных и запутанных исследований, изложенных им в “Критике чистого разума” и в “Prolegomena-х”» [6, с. 419]. А.И. Введенский, соглашаясь с Кантом в его выводе, предлагает совершенно иное доказательство этого утверждения – на основании логических законов мышления – и «отрицание права применять умозаключения к вещам в себе» выводит как «неизбежное следствие особого характера закона противоречия»: закон противоречия составляет естественный закон одних лишь представлений, а не мышления [6, с. 437]. Но нас в данном случае интересуют не логические построения А.И. Введенского при доказательстве основных положений философии Канта, а тот вывод, к которому он приходит. Философ задаёт риторический вопрос: «...Какая польза для науки из понятия вещей в себе, коль скоро о них нельзя знать ровно ничего?..» И формулирует свой вариант ответа: «Польза та, которую уже указал и Кант, польза, понятия предела, или границы... логически позволительного употребления различных средств, пригодных для расширения знания». И отсюда вывод: «логически позволительно считать знанием лишь математику и естественные науки... но логически непозволительно считать знанием какую бы то ни было метафизику. Зато логически по-

зволительно исповедовать любую метафизику в виде веры без всяких опасений, что она будет опровергнута знанием» [6, с. 439].

Надо сказать, что ещё в 1891 г. А.И. Введенский противопоставлял *научную философию философии критической*: в первом случае «предметом философии служит познаваемый мир, как и поскольку он дан в ряду специальных наук», во втором – «познающий разум (субъект)», а задача состоит в том, чтобы «выяснить априорные формы и нормы знания, определить возможность и состав достоверного познания и уже косвенно уяснить самое бытие... здесь философия есть критика и теория познания» [7, с. 4–5]. Введенский считал оба направления односторонними, поскольку «Метафизика в собственном, историческом смысле этого слова, т. е. наука о мире в целом, в его умопостигаемом единстве и смысле, в сущности и там и здесь отрицается», но признавал значимость этой оппозиции для истории философии всего XIX в.: «...Проследивая исторические преемства идей, мы легко распознаем в первой группе суждений идеи Конта, во второй – Канта. Конт и Кант, позитивизм и критицизм – вот два крайних полюса не современных только, но всех вообще суждений о философии в текущем столетии» [7, с. 5].

Как видим, пока построения философа-неокантианца весьма далеки от того, чтобы лечь в основу *строго научного исторического познания*, а именно, напомню, движением неокантианской парадигмы в направлении истории «как строгой науки» и был вызван наш интерес к русской версии неокантианства.

Заметим, что историки русской философии, обращаясь к русскому неокантианству, не уделяют внимания оригинальным концепциям исторического познания, разработанным в русле этого философского направления. Что вообще парадоксально, поскольку хорошо известно, что проблема исторического познания органична немецкому неокантианству, по крайней мере является одной из основных для Баденской школы. Но это факт, что историки философии практически не упоминают А.С. Лаппо-Данилевского и В.М. Хвостова (1868–1920) – авторов оригинальных концепций исторического познания<sup>1</sup>.

Поскольку я в своем интересе к русскому неокантианству отталкивалась именно от методологии истории А.С. Лаппо-Данилевского, то моё особое внимание привлёк являющийся для его теоретико-познавательной концепции системообразующим принцип признания чужой одушевлённости. В этой связи особое значение приобретает трактат А.И. Введенского «О пределах и признаках одушевления» (1892) [8], который также особо не рассматривался историками философии. В частности, ни А.И. Абрамов, ни В.В. Сербиненко не обращают внимания на разработанный А.И. Введенским принцип признания чужой одушевлённости, который, на мой взгляд, во многом определяет специфику русской версии неокантианства. В.В. Сербиненко лишь мельком упоминает этот принцип и то в критическом ключе: «Категорически отрицая философско-научный статус метафизики, вплоть до признания “чужого одушевления” лишь метафизической гипотезой (сформулированный им “психофизический закон отсутствия объективных признаков одушевления”), В. в то же время видел

<sup>1</sup> Исключением является статья О.М. Медушевой о А.С. Лаппо-Данилевском в энциклопедическом словаре по русской философии [3, с. 298–299], но в этом случае инициатива была проявлена историком, а не философами – составителями словаря.

в метафизике как “морально обоснованной вере” необходимый наряду с подлинным знанием элемент мировоззрения» [3, с. 85].

А.И. Введенский видит свою задачу в том, чтобы «определить, как именно каждый из нас проверяет своё убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь и у других существ, хотя можно наблюдать не её самое, а только сопутствующие ей телесные явления». В результате исследования А.И. Введенский пришёл к выводу, что «вследствие некоторых особенностей в деятельности нашего познания ни одно объективно наблюдаемое явление не может служить признаком одушевления, так что душевная жизнь не имеет никаких объективных признаков», то есть никакие данные опыта (ни внешнего, ни внутреннего) не позволяют решить вопрос «о пределах одушевления» [8, с. 3], и переосмыслил проблему, с одной стороны, как этическую, а с другой – как теоретико-познавательную. Исследуя кантовскую этику, А.И. Введенский формулирует четвёртый постулат практического разума – убеждение в существовании «чужих Я»<sup>1</sup>. Что касается гносеологической составляющей, то, как считает А.И. Введенский, «в теоретическом отношении одинаково позволительно рассматривать всякое тело и как одушевленное, и как бездушное, то есть, ни в том, ни в другом случае не будет никаких противоречий с данными опыта». Но в практическом смысле, по мнению философа, «мы вправе пользоваться тою точкой зрения, при помощи которой нам удобнее расширять своё познание данных опыта, то есть тою, при помощи которой мы можем легче ориентироваться среди изучаемого класса явлений...» [8, с. 71]. А.И. Введенский замечает, что мы «вправе отрицать существование душевной жизни... у всех исторических деятелей и объяснять их поступки и жизнь как результаты деятельности чисто физиологической (бездушной) машины». Эта точка зрения может быть тем или иным образом согласована с фактами, но она не позволяет «ни восстановить исторических событий по их уцелевшим следам; ни предугадать поступков людей, среди которых я живу; ни управлять своею деятельностью относительно их...». Следовательно, такая точка зрения «теоретически возможна, но практически бесполезна» [8, с. 71].

Таким образом, признание чужой одушевлённости (психологическая точка зрения) выступает как регулятивный принцип. Психологическая точка зрения, по мнению автора, «содействует расширению известных видов моего познания: истории, психологии, педагогики, знания окружающих людей (житейская психология) и т. п.» [8, с. 72]. Ещё раз подчеркнём, что «чужую одушевлённость» эмпирическим способом доказать нельзя, но невозможно и опровергнуть, то есть в конкретных исследованиях она, по сути, играет роль базовой гипотезы.

Надо сказать, что построения А.И. Введенского вызвали существенную критику, причём аналогичную по содержанию критике В.В. Сербиненко, и со стороны философов – его современников. В полемике, развернувшейся главным образом на заседаниях Московского психологического общества и соответственно на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», приняли участие П.Е. Астафьев, Э.Л. Радлов, Н.Я. Грот, С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин.

<sup>1</sup> На эту составляющую философии А.И. Введенского обратил внимание Н.О. Лосский в «Истории русской философии» (1951).

В 1893 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» на книгу А.И. Введенского откликнулся кн. С.Н. Трубецкой [9]. Иронично, что впрочем не мешает точности воспроизведения, рецензент прослеживает логику размышлений А.И. Введенского о возможностях постижения «чужой одушевлённости». Признавая, что произведение А.И. Введенского написано «в духе неокантианской философии», С.Н. Трубецкой видит в построениях русского неокантианца продолжение изъянов концепции самого И. Канта: «...Читатель, знающий Канта, встречается здесь со старым знакомым – с “практическим разумом” Канта – этой правой рукой его философии, которая воссоздаёт всё, что разрушила левая – в области “теоретической” метафизики». На мой взгляд, весьма меткая характеристика. И далее: «... г. Введенский, доказывающий отсутствие всяких объективных признаков “одушевления”, подобно Канту ищет спасения в нравственном сознании» [9, с. 99].

Критик выделяет две составляющих концепции А.И. Введенского – «отрицательную, или скептическую», и «положительную, или благонадёжную». Скептическая составляющая – в крайне отрицательном выводе по отношению к «чужому одушевлению», поскольку «мы не только не можем знать или наблюдать чужую душевную жизнь, но в наших чувствах и уме нет ничего, что заставляло бы нас предполагать её». Но с нравственно-метафизической точки зрения «наше нравственное сознание заставляет нас (*не знать, а*) *предполагать* действительность чужого одушевления, т. е., строго говоря, верить и надеяться, что наши ближние не простые автоматы», – воспроизводит С.Н. Трубецкой логику А.И. Введенского. И иронично замечает: «Одушевление наших близких оказывается, таким образом, не объективным фактом, а лишь нашей *благою надеждой*, основывающейся на нашем *благом намерении* или, выражаясь точнее, на самой возможности наших благих намерений и поступков. Ибо нравственное чувство своими приговорами может побуждать нас только к намерениям или поступкам, а никак не к выводам, имеющим теоретическую достоверность» [9, с. 100–101].

Полемика вокруг его работы заставила А.И. Введенского ещё раз вернуться к проблеме и максимально чётко сформулировать свою позицию, заявив её как чисто гносеологическую, а не психологическую [10].

Автор сводит содержание своей работы к трём положениям: (1) «Деятельность нашего познания и наш опыт устроены так, что позволяют всем и каждому без всякого нарушения логики и без всякого противоречия с фактами (*если* при их обсуждении не допускать трансцендентно-метафизических предпосылок) отрицать существование душевной жизни всюду, кроме самого себя... это устройство не допускает существования таких явлений, которые могли бы служить *заведомо эмпирическими* (т. е. констатированными без помощи трансцендентно-метафизических предпосылок), объективными признаками существования одушевления... так что признание существования чужого одушевления есть трансцендентно-метафизическое положение»; (2) в силу «заведомо-эмпирической недоказуемости» этого положения единственную возможность его оправдания даёт нравственное чувство; (3) всё это доказывает прочность обоснования «посредством кантовского метода нравственных постулатов» [10, с. 121–122].

А.И. Введенский и его критики по-разному расставляют акценты: предметом специального интереса для А.И. Введенского служит первое из перечисленных положений, именно его он обосновывает в своём трактате и несколько претенциозно называет «законом отсутствия объективных признаков одушевления», или короче – «законом одушевления», и такая редукция, по мнению автора, возможна, поскольку «ведь пока ещё нет никакого другого закона одушевления» [10, с 122].

«Вторичный вызов» возымел результат – в следующей книжке «Вопросов философии и психологии» на него откликнулись Л.М. Лопатин [11] и Э.Л. Радлов [12].

Э.Л. Радлов воспроизводит три тезиса из «Вторичного вызова...» А.И. Введенского и фактически соглашается с основным, первым из них, полагая, «что только собственное одушевление несомненно, что объективных признаков чужого одушевления нет и быть не может, ибо весь мир для нас есть не что иное, как наше представление, а посему мы, конечно, *можем* с одинаковым правом как отрицать одушевление, так и признавать его всюду вне собственно-го сознания; однако признание чужого одушевления вне нас вероятнее, чем отрицание его» [12, с. 105]. Второй и третий тезисы критик отвергает, таким образом, он «согласен с отрицательной стороной анализа г. Введенского и не согласен с положительной стороной его рассуждения» [12, с. 106].

Общая направленность рассуждений Л.М. Лопатина сходна с вышеприведённой позицией С.Н. Трубецкого. Как о само собой разумеющемся критик пишет: «Я не буду долго останавливаться на том очевидном соображении, что нравственное чувство не есть способность объективного познания, что оно внушает нам обязанности в отношении подобных нам одушевлённых существ, когда мы убеждаемся в реальности последних, но что само по себе оно вовсе не заставляет нас принимать одушевлённость даже и там, где для того нет разумных поводов» [11, с. 71].

Л.М. Лопатин переформулировал исследованную А.И. Введенским проблему как «вопрос о существовании духовной причинности в реальном мире» и охарактеризовал его как «самый коренной и жгучий... в философском мирозерцании текущего столетия» [11, с. 60–61]. Но его полемика с А.И. Введенским носит, на мой взгляд, менее корректный характер. Л.М. Лопатин ставит знак равенства между вопросом «Наша воля, наша мысль, наши желания обнаруживают ли какое-нибудь влияние на физические действия хотя бы нашего собственного тела или совсем не обнаруживают и все физические движения на свете... совершаются автоматически, как в машинах?» и вопросом «...Существуют ли какие-нибудь объективные признаки душевной жизни вне нас или их нет?», который и рассматривал А.И. Введенский. Именно такое совмещение мне представляется не совсем оправданным и, следовательно, обесценивающим приводимые далее Л.М. Лопатиным логические аргументы против позиции А.И. Введенского.

Но один момент этой критики всё же привлёк моё внимание в связи с актуальной для русской версии неокантианства проблемой объекта исторического познания. Л.М. Лопатин указывает на «общие основания», заставляющие не сводить «признание чужой одушевлённости» исключительно к нравственному

чувству: «...С одинаково непоколебимым убеждением мы признаём сознательную деятельность подобных нам существ и в тех случаях, когда дело идёт об отдалённом, давно исчезнувшем прошлом, и когда не может быть речи о непосредственном восприятии или каких-нибудь нравственных обязанностях» [11, с. 71]. Автор приводит классический пример из Фенелона<sup>1</sup>: если мы найдём на необитаемом острове мраморную статую, мы поймём, что на острове были люди, и наша уверенность не будет поколеблена, если нам докажут, что статуя находится на острове давно и скульптора уже нет в живых – «Мы поверим в прошлое существование художника единственно потому, что мы знаем, что эта статуя не могла бы возникнуть без технического умения и творческого гения». При этом, если бы было даже доказано, что на острове никогда не было людей, «мы скорее подумали бы о чуде, чем приписали происхождение статуи простой игре случая» [11, с. 72]. Отсюда, по мнению Л.М. Лопатина, возможен единственный вывод: «...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 независимом» [11, с. 72]. На мой взгляд, это наблюдение Л.М. Лопатина отнюдь не противоречит построениям А.И. Введенского.

Таким образом, бегло и фрагментарно, насколько позволяет формат данной статьи, рассмотрев полемику в связи с исследованным А.И. Введенским принципом признания чужой одушевлённости, мы видим, что данное философское направление пока ещё не приближается к идеалу «строгой научности».

Но А.И. Введенский также обращается к проблеме способов воспроизведения чужой душевной жизни и замечает, что «...Наблюдать саму чужую душевную жизнь мы не можем, а должны лишь заключать об ней по её внешним, материальным, то есть объективным обнаружениям, следовательно, при каждой попытке решать подобные вопросы мы уже должны быть уверены в том, какие именно материальные явления служат признаком, обнаруживающим присутствие душевной жизни, и какие проходят без её участия» [8, с. 7]. Попутно заметим, что это размышление А.И. Введенского нивелирует приведенный Л.М. Лопатиным аргумент – пример из Фенелона.

Для нас этот частный в общем-то момент построения А.И. Введенского принципиально важен в понимании специфики русской версии неокантианства. Хорошо известно, что Г. Риккерт, разрабатывая проблему специфики исторического познания как идиографического, в отличие от естественнонаучного – номотетического, сознательно и последовательно уходил от вопроса об объекте исторического познания, критикуя В. Дильтея и иных авторов за неопределённость используемого ими понятия *дух* в размышлениях о методе исторического познания.

А.И. Введенский, как и В. Дильтей после него (1894), обращает внимание на вовлечение в исследование «предметных продуктов психической жизни», что, по мнению В. Дильтея, необходимо для разрешения задач «описательной психологии» как метода наук о духе. Эта идея впоследствии будет развёрнута

---

<sup>1</sup> Фенелон Франсуа (1651–1715) – французский писатель, автор романа «Приключения Телемаха, сына Улисса».

А.С. Лаппо-Данилевским в эпистемологическую концепцию исторического познания – методологию источниковедения, то есть целостное учение о «реализованных продуктах человеческой психики» – исторических источниках, служащих основанием строго научного исторического знания [13].

И.И. Лапшин, будучи учеником А.И. Введенского, вслед за ним обратился к философскому рассмотрению проблемы «чужого Я», сосредоточив своё внимание сначала на истории вопроса и выявлении типологии подходов к проблеме [14], а затем специально разработал гносеологические аспекты признания чужой душевной жизни в связи с проблемой опровержения солипсизма.

И.И. Лапшин отталкивается от сформулированной в «Критике чистого разума» Канта мысли: «О мыслящем существе я могу иметь представление только путём самосознания, но никоим образом не путём внешнего опыта». При этом И.И. Лапшин признаёт, что Кант «совершенно не затрагивает вопроса о чужом сознании», и кратко формулирует его позицию следующим образом: «...Мы о нём [о чужом сознании] лишь заключаем, но что оно не дано нам непосредственно», Кант «признаёт аналогию, лежащую в основе этого заключения, законной по отношению не только к людям, но и к животным<sup>1</sup>... но этим и ограничивается» [14, с. 176]. А в «Критике практического разума», по мнению русского философа, Кант рассуждает так, «как будто реальность множественности сознаний была уже доказанной».

И.И. Лапшин выделил шесть основных способов решения проблемы «чужого сознания»: наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадология и солипсизм.

В перспективе применения принципа признания чужой одушевлённости в эпистемологии исторического познания в русской версии неокантианства А.С. Лаппо-Данилевским и В.М. Хвостовым наибольший интерес представляет, на мой взгляд, проведённый И.И. Лапшиным анализ концепции немецкого философа и психолога Теодора Липпса (1851–1914) [14, с. 55–59]. Главное, на что обращает внимание И.И. Лапшин, это то, что Липпс связывает познание «чужого Я» с вчувствованием, то есть с тем, что нам приходится выстраивать чужую личность из черт нашей собственной. При этом Липпс, замечает И.И. Лапшин, различает вчувствование «отрицательного или антипатического характера» и «положительного или симпатического». Именно «отрицательное вчувствование», на мой взгляд, близко по сути к процессу воспроизведения «чужой одушевлённости», исследованному А.С. Лаппо-Данилевским в его «Методологии истории». А И.И. Лапшин даёт следующее описание этого процесса: «Отрицательное вчувствование, а не положительное вчувствование является, по Липпсу, источником познания чужого “Я”... только когда я выступаю из полного вчувствования и всегда, когда я чувствую себя лишь отрицательным образом, я в то же время чувствую себя не связанным с внешним объектом, а противостоящим ему... Отсюда-то и возникает деление единого “Я”, а следовательно и множественность индивидуумов “Я”, соединённое с чужим телом, даже после того, как соединение однажды совершилось во вчувствова-

<sup>1</sup> Заметим, что аналогичным образом поступает В. Дильтей в «Описательной психологии», впрочем, ограничивая возможности метода аналогии в применении к пониманию животных несопадением структуры психики человека и животного.

нии, остаётся затем соединённым с ним в воспоминании. Вот откуда происходит знание о чужих психических индивидуумах или о “чужих Я”» [14, с. 59].

Исследовав проблему «чужого Я» в современной ему философии, И.И. Лапшин приступает к рассмотрению её с психологической точки зрения и обращается к исследованию не столько метода, сколько механизма перевоплощения – воспроизведения в себе «чужого Я» [15]. Естественно, что объектом такого исследования он выбирает художественное творчество. И.И. Лапшин выделяет два существующих подхода к проблеме проникновения художника в «чужое Я» – «интеллектуалистический» и «мистический». Изучив огромный материал, в первую очередь дневники, мемуары, письма творческих людей, И.И. Лапшин раскрыл механизм создания художественного образа художниками-объективистами (то есть теми, кто воспроизводит по преимуществу чужую одушевлённость, а не выражает исключительно свой внутренний мир), показал роль различных видов памяти – зрительной, слуховой, моторной, аффективной – и выявил у них «исключительную способность самонаблюдения и целостную память личного прошлого» [15, с. 165].

Память и самонаблюдение дают материал для перевоплощения, но оно невозможно без художественной фантазии и мышления. Под художественной фантазией Лапшин понимает «наклонность выдумывать ситуации и типы правдоподобные и соответствующие действительности» [15, с. 192]. Обратим внимание на то, что художника вполне устраивает «правдоподобие», то есть речь здесь идёт исключительно о художественной убедительности, а не точности воспроизведения реальности.

В результате своего исследования И.И. Лапшин пришёл к выводу об ограниченности как «интеллектуалистического», так и «мистического» подходов к проблеме воспроизведения «чужого Я». Отталкиваясь от концепции А.И. Введенского, И.И. Лапшин показал, что «материал для своих художественных перевоплощений художник черпает из опыта... что “чужое Я” не врожденная идея, но постройка воображения и чувств, сообразная с телесными проявлениями окружающих нас индивидуумов». Однако только из данных опыта, считает автор, невозможно воспроизвести «чужое Я» путем «умственного заключения по аналогии», но это и не интуитивный (в мистическом смысле) способ перевоплощения. И.И. 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 [15, с. 236].

Спустя несколько лет И.И. Лапшин возвращается к проблеме психологии творчества в основном своём фундаментальном труде «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922) и многоаспектно рассматривает различные творческие сферы – философию, науку, искусство. Одним из основных понятий в концепции Лапшина выступает вводимое им понятие «фантасм». От фантастических образов в искусстве фантасм отличается тем, что по своему содержанию они в целом соответствуют действительности и верно схватывают взаимоотношения между её частями. Воспроизведение содержания чужой душевной жизни, таким образом, выступает теперь как частный случай фантасма.

И.И. Лапшин подчёркивает, что научный фантазм формируется на основе объективных данных и не должен подменяться субъективной фантазией учёного.

Если у И.И. Лапшина воспроизведение «чужого Я» – частный случай фантазма, то для А.С. Лаппо-Данилевского – системообразующий принцип его теоретико-познавательной концепции.

А.С. Лаппо-Данилевский вслед за А.И. Введенским исходит из того, что в строгом онтологическом смысле решить проблему «чужого Я» не удаётся и использует принцип признания чужой одушевлённости в этическом и теоретико-познавательном аспектах. Принцип признания чужой одушевлённости принимается им в регулятивно-телеологическом значении, то есть «в качестве научной гипотезы, нужной для объяснения некоторой части действительности». По убеждению Лаппо-Данилевского, признание чужой одушевлённости необходимо «психологу, социологу или историку для того, чтобы объединять своё знание о наблюдаемых им чужих поступках и деятельности» [13, т. 1, с. 340]. В историческом исследовании на основе этого принципа историк «конструирует... перемены в чужой психике, в сущности, недоступные эмпирическому... наблюдению» [13, т. 1, с. 336].

Кроме того, с точки зрения «практического разума» принцип признания чужой одушевлённости принимается «в качестве нравственного постулата, без которого нельзя представить себе “другого” как самоцель, в отношении к которой наше поведение и должно получить нравственный характер» [13, т. 1, с. 341].

Таким образом, А.С. Лаппо-Данилевский на основе разработанного А.И. Введенским принципа признания чужой одушевлённости, естественно, с привлечением разработок западной, в первую очередь немецкой, философии разрабатывает целостное учение об объекте исторического познания – историческом источнике как о «реализованном продукте человеческой психики», что принципиально отличало его концепцию от построений баденских неокантианцев и привело в актуальной теоретико-познавательной ситуации к той оппозиции, с констатации которой и началось настоящее исследование.

### Summary

*M.F. Rumyantseva.* Russian Version of Neo-Kantianism: Formulation of the Problem.

The article analyzes the phenomenon of Russian Neo-Kantianism as a particular reception of Kant's philosophy. Attention is focused on the principle of acceptance of another's animateness formulated by A.I. Vvedensky, who was the founder of the Russian version of Neo-Kantianism. Development and application of this concept by I.I. Lapshin and A.S. Lappo-Danilevsky is studied.

**Key words:** Neo-Kantianism, Russian version of Neo-Kantianism, principle of acceptance of another's animateness, A.I. Vvedensky, I.I. Lapshin, A.S. Lappo-Danilevsky.

### Литература

1. *Трати Н.А.* Теоретико-методологическая концепция А.С. Лаппо-Данилевского: опыт эволюционной реконструкции. – Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 2006. – 160 с.
2. *Медушевская О.М.* Теория и методология когнитивной истории. – М.: РГГУ, 2008. – 361 с.
3. *Русская философия: Малый энциклопедический словарь.* – М.: Наука, 1995. – 624 с.

4. *Столович Л.Н.* История русской философии: Очерки. – М.: Республика, 2005. – 495 с.
5. *Яковенко Б.В.* История русской философии. – М.: Республика, 2003. – 510 с.
6. *Введенский А.И.* Новое и лёгкое доказательство философского критицизма // Кант: pro et contra: Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции: Антология. – СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. акад., 2005. – С. 418–439.
7. *Введенский А.И.* Фурье и метафизика будущего // Вопросы философии и психологии. – М., 1891. – Кн. 10. – С. 1–30.
8. *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления: Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1892. – 119 с.
9. *Трубецкой С.Н.* кн. [Рец.] К вопросу о признаках сознания (А. Введенский. О пределах и признаках одушевления) // Вопросы философии и психологии. – М., 1893. – Кн. 1 (16). – С. 97–109 (2-я паг.).
10. *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // Вопросы философии и психологии. – М., 1893. – Кн. 3 (18). – С. 120–148 (2-я паг.).
11. *Лопатин Л.М.* Новый психофизиологический закон г. Введенского // Вопросы философии и психологии. – М., 1893. – Кн. 4 (19). – С. 60–81 (2-я паг.).
12. *Радлов Э.Л.* Ответ проф. А.И. Введенскому // Вопросы философии и психологии. – М., 1893. – Кн. 4(19). – С. 105–109 (2-я паг.)
13. *Лапто-Данилевский А.С.* Методология истории: в 2 т. – М.: РОССПЭН, 2010.
14. *Лапшин И.И.* Проблема «чужого Я» в новейшей философии // Зап. историко-филол. фак. Императ. Санкт-Петерб. ун-та. – СПб., 1910. – Ч. ХСІХ. – 193, VI с.
15. *Лапшин И.И.* О перевоплощении в художественном творчестве // Вопросы теории и психологии творчества: (непериодическое издание, выходящее под редакцией Б.А. Лезина). – Харьков, 1914. – Т. V. – С. 161–262.

Поступила в редакцию  
2.11.11

---

**Румянцева Марина Фёдоровна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории гуманитарного знания Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва.

E-mail: [mf-r@yandex.ru](mailto:mf-r@yandex.ru)