

Ю.Б. Мелих

### **Поиск трансцендентальных оснований индивидуального и общего в творчестве (философия И.И.Лапшина)\***

Философские искания И.И.Лапшин осуществляет в постоянно присутствующем в его творчестве проблемном поле, заключающем в себе *проведение разграничения и нахождение единства* трех фундаментальных человеческих способностей – разума, воли и чувства – и трех ценностных установок сознания на истину, добро и красоту, находящихся выражение в трех сферах духовной деятельности – науке, морали и искусстве, объединяемых культурой. Поиск универсального в индивидуальном и уникальном преимущественно индуктивным и компаративным методами и составляет стержень, константу философствования Лапшина. Если в начале задача Лапшина состоит преимущественно в том, чтобы найти обоснование творчеству как универсальной установке сознания (ввести его в сферу трансцендентального) и, таким образом, раскрыть его структуру и создать «философию изобретения» и художественного творчества, то позднее его интерес смещается к выявлению индивидуального, *своеобразия* в феноменах культуры, и в первую очередь русской культуры. Свидетельством этому является и его доклад «О своеобразии русского искусства», сделанный в Праге в 1944 г. Такое смещение интереса от универсальных схем творчества к выявлению его своеобразия объясняется, на наш взгляд, не внутренней логикой познания, а объективной иронией, которая заключается в том, что русские кантианцы, западники (С.И.Гессен, Б.В.Яковенко, Ф.А.Степун,

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РФНФ № А.13-03-00-552.

Г.Ланц, Н.Н.Бубнов и др.), попадая из России за границу, становятся открывателями и изобретателями своеобразия русской философии, художественного творчества и культуры.

*«Напряжение в творческой работе и жертвенной любви, которые составляли всю сущность его жизни»*<sup>1</sup> – эпитафией является характеристика, данная Лапшиным Александру Порфирьевичу Бородину (1834–1887), русскому композитору, профессору химии, доктору медицины. Эти слова можно считать жизненным кредо и самого Ивана Ивановича. Обращаясь к рассмотрению творческого наследия И.И.Лапшина (1870–1952), следует отметить, что он в некоторой степени опровергает устоявшееся мнение о несклонности, а скорее нелюбви русских философов к гносеологии, которой преимущественно и занимается Лапшин, и что именно интересом к гносеологии отчасти можно объяснить непопулярность его философии. Лапшин продельывает ход от философии И.Канта к философии неокантианца В.Виндельбанда, при этом он разрабатывает и включает в свою философию специфическую для отечественной мысли того времени проблему творчества, которую в центр философской рефлексии поставил «незабвенный» (характеристика Лапшина) Владимир Сергеевич Соловьев.

Следует остановиться на общем философском контексте в России начала XX в., поскольку философский путь И.И.Лапшина во многом типичен и дает общее представление о философском дискурсе того времени, а также помогает понять специфику его мировоззрения. В конце XIX в. в Европе осуществляется возврат к «большим системам идеализма». В.Виндельбанд констатирует: «То, что мы ожидаем от философии сегодня – это осознание непреходящих ценностей, которые основываются над сменяющимися интересами времен в высшей духовной действительности. В противодействии господству масс, которое придает отпечаток внешней жизни наших дней, возросла сильная и повышенная личностная жизнь, которая хочет снова приобрести и спасти свою внутреннюю духовность. Из таких потребностей мы в Германии вернулись к большим системам идеализма, провозгласившим эту веру в основную духовную сущность всей действительности»<sup>2</sup>.

Вопреки еще господствующему мнению о том, что в России философский дискурс был представлен преимущественно материализмом и идеализмом (мистицизмом) религиозной мысли,

родоначальником которой стал Вл.Соловьев, в воспоминаниях А.Ф.Лосева мы читаем «Неокантианство тогда было всё. Виндельбанд в Гейдельберге считался главным авторитетом»<sup>3</sup>. Возврат к Канту стал возможен только через иррациональное расширение его системы. Н.О.Лосский утверждает закономерность такого развития философии Канта, он пишет: «Кант сделал последнюю оригинальную попытку построить теорию знания, не отказываясь от предпосылки о разобщенности между я и миром. После этого дальнейшее развитие теории знания возможно было только путем углубления в сферу полусознательных основ философии и расширения ее кругозора путем отрицания гносеологического индивидуализма и признания возможности интуитивно-го познания»<sup>4</sup>. И в XIX в., по его мнению, философия действительно ввела этот новый принцип, в России он развивался под влиянием Шеллинга и Гегеля, «а, следовательно, с мистическим идеализмом Соловьева и проф. С.Н.Трубецкого»<sup>5</sup>. Ф.А.Степун – один из самых известных представителей неокантианства, высланный из России на «философском корабле» в 1922 г., – также отмечает расширение философии Канта через иррационализм: «Неокантианство сплоченным фронтом двинулось против этого рудиментарного понятия («вещь в себе». – Ю.М.) и тем усилило иррациональный момент классической системы. ...Оно разомкнуло законченный круг категорий и начало вытягивать его в бесконечную спираль, причем вытягивающим фактором утвердило иррациональное начало самосозидающегося культурного космоса»<sup>6</sup>. Наличие возможности к иррациональному расширению системы мы находим у самого И.Канта, указывающего на «страну чистого рассудка», которая «оказалась островом, самой природой заключенным в неизменные границы. Она есть страна истины (интригующее название), окруженное обширным и бушующим океаном, этим местоположением иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца»<sup>7</sup>. Здесь и открывается простор для фантазии, творчества и изобретений, вероятности истины и бесконечного стремления к идеалу.

В своей работе «Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьев критикует науку, философию и богословие за односторонность и абсолютизацию их оснований и потому неспособность найти безусловное начало истины, которое, как утверждает Соловьев, представляет собой всеединство всех начал: «Отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее ... есть *сущее всеединое*»<sup>8</sup>. Познание всеединства не может быть осуществлено самостоятельно ни наукой, ни философией, ни религией, а «как такое, оно познается первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит *мистическое* (курсив мой. – Ю.М.), или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности»<sup>9</sup>. Познание мира, как всеединства, осложнено его искаженностью, ложностью, мы ощущаем чуждость мира себе. Это, по Соловьеву, означает, что в нашей действительности нет истины, «мы и живем не в истине», а потому мы и не познаем истину. «Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества. ... Эту задачу я определяю как задачу искусства, элементы ее нахожу в произведениях человеческого творчества и вопрос об осуществлении истины переношу, таким образом, в сферу эстетическую»<sup>10</sup>. Эти положения Соловьева станут своего рода манифестом для многих философов и поэтов в России в XX в. Так, по нашему мнению, объясняются обращение и философская разработка Лапшиным сферы творчества. Сам Лапшин определяет свою философскую позицию как критицизм, что означает поиск и проведение различий между сферами человеческой духовной деятельности, а в философии – строгое разграничение философии и метафизики, философского и художественного творчества. И в то же время он будет говорить о поиске гармонии этих сфер, некоего синергичного единства и общей их направленности – идеального состояния, или совершенства.

Лапшин прodelывает свои гносеологические изыскания с целью «показать, что возможна такая *имманентная* точка зрения на мир, одинаково чуждая и всякой рациональной метафизике, и всякой иррациональной метафизике, то есть, мистицизму»<sup>11</sup>, и представляющая собой «реализацию постоянных ценностей», которую «надо понимать не в абсолютном, а в относительном смысле, то есть, понятия абсолютного добра, красоты и т. п. понимать, как идеальный предел, к которому человечество неопределенно приближается»<sup>12</sup>. Таким образом, истина устанавливается как вероятная, а человечество «приближается, хотя и медленно, к предельному идеальному состоянию вещей»: «“Новый Иерусалим” – Апокалипсиса, *mundus intelligibilis* – Канта, *всеобщая гармония* – Соловьева и Достоевского, “царство сверхчеловека” – Ницше, “совершенная константа” – Авенариуса, “царство благодати” – Шопенгауэра, “царство духа” – Гегеля»<sup>13</sup>. Данное утверждение можно считать ядром философии Лапшина, положения которого он сформулирует в своем докладе «О мистическом познании и “вселенском чувстве”», прочитанном в Философском Обществе при Императорском СПб. Университете в 1904 г., и обоснованию которого послужит все его дальнейшее творчество. Лапшин стремится выявить психическое содержание мысли и чувств в разнообразных «технических, специально философских оболочках» такого явления, как «вселенское чувство», и теоретизировать мистический опыт, указывая на то, что «если отказаться от буквального истолкования мистических отрицаний (условий рационального познания. – Ю.М.) и признать их *метафорическими*»<sup>14</sup>, то откроется дополнительное содержание, выходящее за пределы мистического восприятия к «сокровенной сущности религиозного самосознания»<sup>15</sup>. Он приводит множество стихотворных примеров, подтверждающих познавательное значение поэзии, отличное от философского. Лапшин остается в эстетической сфере, тем самым предвзято, как представляется, дальнейший ход философии к философии языка. Понятен и дальнейший интерес Лапшина к философии изобретения и выявлению специфики изобретений в философии, а также и своеобразное завершение систематического изложения его взглядов книгой «Художественное творчество» (1922). Однако, поскольку творчество всегда *индивидуальная* деятельность, Лапшин предвзят эту книгу другой: «Римский-Корсаков», – а затем пишет ра-

боту «Философские взгляды А.И.Радищева». За границу Лапшин увозит рукопись книги «Эстетика Достоевского», которую публикует в 1923 г. в Берлине.

Хотя распространенным мнением о философии Лапшина считается определение ее как неокантианства у В.В.Зеньковского, А.Ф.Лосева, Н.О.Лосского, темы изобретения и творчества предполагают признание определенной «пластичности» действительности, поэтому в ней проявляется сильный крен к прагматизму. Философия У.Джеймса всегда упоминается Лапшиным в восторженных тонах. Прагматизм привлекает Лапшина своим скептицизмом и релятивизмом, истина в прагматизме не «открывается», «не находится», а «случается» как взаимодействие познающей способности человека и действительности. Именно поэтому Лапшин говорит о «вероятности истины» и использует термин не «открытие», а «изобретение мысли», «конструкция нового научного понятия», «комбинационное поле». Одновременно он настаивает на том, что «Кант не нативист, и не генетист, а сторонник *виртуального априоризма*»<sup>16</sup>. Точка зрения «догматического нативизма» резко обособляет «человеческий интеллект, наделенный аппаратом прирожденных форм, от животного царства»<sup>17</sup>, что не согласуется с положением Канта о наличии «акта рефлексии» «у животных, хотя и в чисто инстинктивной форме»<sup>18</sup>, как пишет Лапшин, цитируя Канта. Генетисты же, говоря о всеобщности и необходимости априорных форм суждения, оправдывают их происхождение «психологическим объяснением», что делает невозможным утверждение об их необходимости в силу наличия именно объяснения *психологического происхождения*. Принятие виртуального априоризма делает возможным для Лапшина утверждать идеальное состояние, совершенство, к которому стремится личность, при отсутствии плана. Это опять же обращает нас к философии Канта, к «трансцендентальному объекту», обозначаемому «X», который в неокантианстве преобразуется в систему трансцендентальных ценностей. Лапшин не оставляет без внимания и развитие мысли Канта, связанное с усилением пластичности действительности, он не раз цитирует О.Либманна, который в своей работе «Климакс теорий» сближает фантазию с созданием теории, что в свою очередь сближает взгляды Лапшина с так не любимым им Н.Ф.Федоровым и его проективизмом (но это отдельная тема).

К середине 20-х, в 30-е гг. заметно некоторое отступление Лапшина от разработки критицизма, т. е. различения сфер духовной деятельности, а также поиска общих форм и структур творческой деятельности. Происходит смещение интереса к изучению творчества *индивидуальной* личности в его целостности. В статье «*Arts moriendi*» (искусство умирать), которая была впервые опубликована в 1994 г. в журнале «Вопросы философии» и написание которой относят, предположительно, к периоду между 1943–1945 гг., Лапшин коротко излагает свою концепцию человека. Он вкладывает ее в уста критика, ведущего дискуссию со спиритуалистом (плюралистическим идеалистом), механистическим материалистом и пантеистом (монистическим идеалистом). Словами критика Лапшин утверждает, «что жизнь в известной мере творится нами, но мы должны к этому творчеству относиться сознательно, внося в него разумную планомерность. Но творчество никогда не может быть умышленно планомерным – *план как-то слагается сам собой во время работы* (курсив мой. – Ю.М.), а осуществляя план своей жизни, соотносясь со своими дарованиями, эстетическими вкусами, нравственными идеалами, человек должен не терять времени, творить, родить непрестанно, не упуская, конечно, из виду и возможность смерти... Вживание в жизнь, безмерная любовь к “клеяким листочкам”, к высшим сверхличностным ценностям в жизни ставит нас лицом к лицу с вечностью. В экстазах творчества, в созерцании красоты, в актах деятельной любви мы как бы выключаем себя из временной цепи событий и приобретаем вечному»<sup>19</sup>.

Хотя Лапшин еще и пишет «О схематизме творческого воображения в науке» (1931) и «“Бессознательное” в научном творчестве» (1929) в «Записках Русского научного института в Белграде» или «О двух “планах” реальности – житейском и художественном» (1926) в журнале «Воля России», преобладают такие работы, как «Т.Г.Масарик как мыслитель» (1925 – «Русская школа за рубежом»), «Эстетика Толстого» (1928 – «Воля России»), «Метафизика Достоевского» (1931 – «Воля России»), «Комическое в произведениях Л.Н.Толстого» (1935 – «Записки Русского научного института в Белграде»). В журнале «*Der russische Gedanke*» на немецком языке публикуются «Достоевский и Паскаль» (1929–1930), «О философии Карела Воровки» (1930–1931), «Метафизика Льва Толстого» (1930), «Т.Г.Масарик как эстетик» (1930, Приложение II)<sup>20</sup>.

В осмыслении и передаче материала Лапшин использует преимущественно позитивистскую методологию отбора наличного философско-литературного и научного материала, выявляя в нем константы, схемы и формы. Стилистически он остается очень академичным, его тексты изобилуют чрезмерным изложением разнообразных позиций, школ и направлений, что делает их скучными, тем более на фоне таких блестящих философских работ, как «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» Н.А.Бердяева или «Арабески» А.Белого. Следует отметить еще одну черту в творчестве Лапшина: если в начале предметом его анализа были философские идеи западных философов, а отечественные только вплелись в их канву и контекст (если отвлечься от изначальной причины обращения к теме творчества, эстетике через Вл.Соловьева, о чем речь шла ранее), то за границей его интерес смещается преимущественно к рассмотрению русских и чешских мыслителей. Такой же путь проделывают и русские западники (неокантианцы) Ф.А.Степун и С.И.Гессен и Б.В.Яковенко, которые превращаются в исследователей отечественной мысли. Особенно для двух последних это был явно вынужденный поворот, хотя мы и обязаны первой «Историей русской философии», написанной в эмиграции, Борису Валентиновичу Яковенко. Обобщая философское наследие И.И.Лапшина, можно говорить не об эволюции или изменении его взглядов – в них он остается в комбинационном поле (дискурсе) творчества, фундаментом которому служит выше сформулированное ядро, – а о смещении интересов, или расширении этого поля.

### Примечания

- <sup>1</sup> Лапшин И.И. *Ars moriendi* // *Вопр. философии*. 1994. № 3. С. 124.
- <sup>2</sup> *Windelband W. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1909. S. 119.*
- <sup>3</sup> Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2006. С. 241
- <sup>4</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О. Избранное*. М., 1991. С. 147.
- <sup>5</sup> Там же. С. 192.
- <sup>6</sup> Степун Ф.А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // *Кант: pro et contra*. СПб., 2005. С. 716–717.

- <sup>7</sup> Кант И. Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 2. М., 2006. С. 309.
- <sup>8</sup> Соловьев Вл.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев Вл.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 589.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же. С. 743, 744.
- <sup>11</sup> Лапшин И.И. О мистическом познании и «вселенском чувстве» // Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. Приложение II. СПб., 1906. С. 91.
- <sup>12</sup> Там же. С. 91–92.
- <sup>13</sup> Там же. С. 92.
- <sup>14</sup> Там же. С. 2.
- <sup>15</sup> Там же. С. 91.
- <sup>16</sup> Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 27.
- <sup>17</sup> Там же. С. 26.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Лапшин И.И. Ars moriendi. С. 124.
- <sup>20</sup> Ср.: Ермичев А.А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). СПб., 2012.

## Библиография

- Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Ермичев А.А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). СПб.: РХГА; Вестн., 2012.
- Кант И. Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 // Кант И. Соч. на нем. и рус. языках. Т. 2. Ч. 2. М., 2006.
- Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. СПб.: Тип. В.Безобразова и К°, 1906.
- Лапшин И.И. О мистическом познании и «вселенском чувстве» // Лапшин И.И. Законы мышления и формы познания. Приложение II. СПб., 1906.
- Лапшин И.И. Ars moriendi // Вопр. философии. 1994. № 3.
- Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
- Соловьев Вл.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев Вл.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988.
- Стенун Ф.А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // Кант: pro et contra. СПб., 2005.
- Windelband W. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1909.