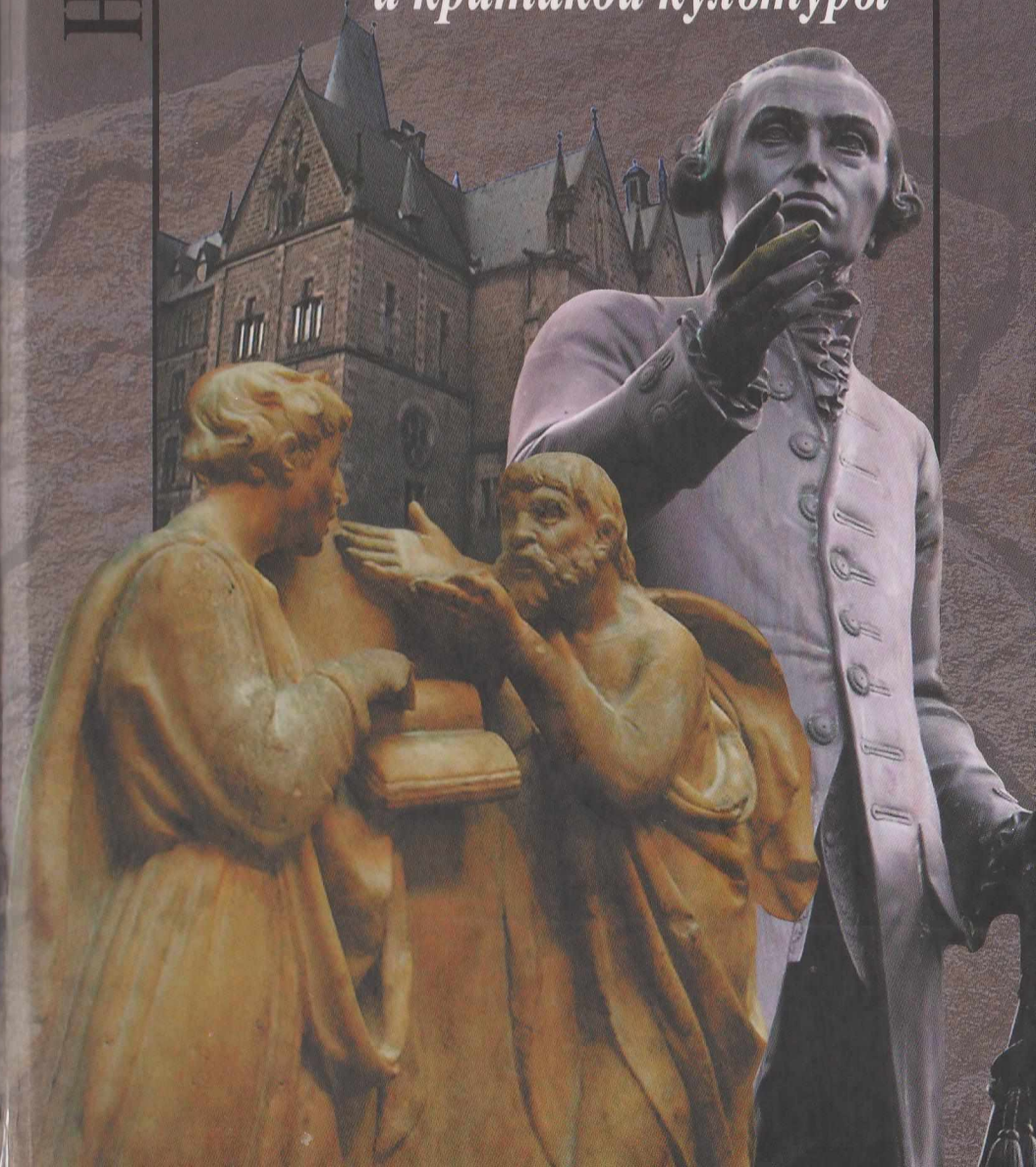


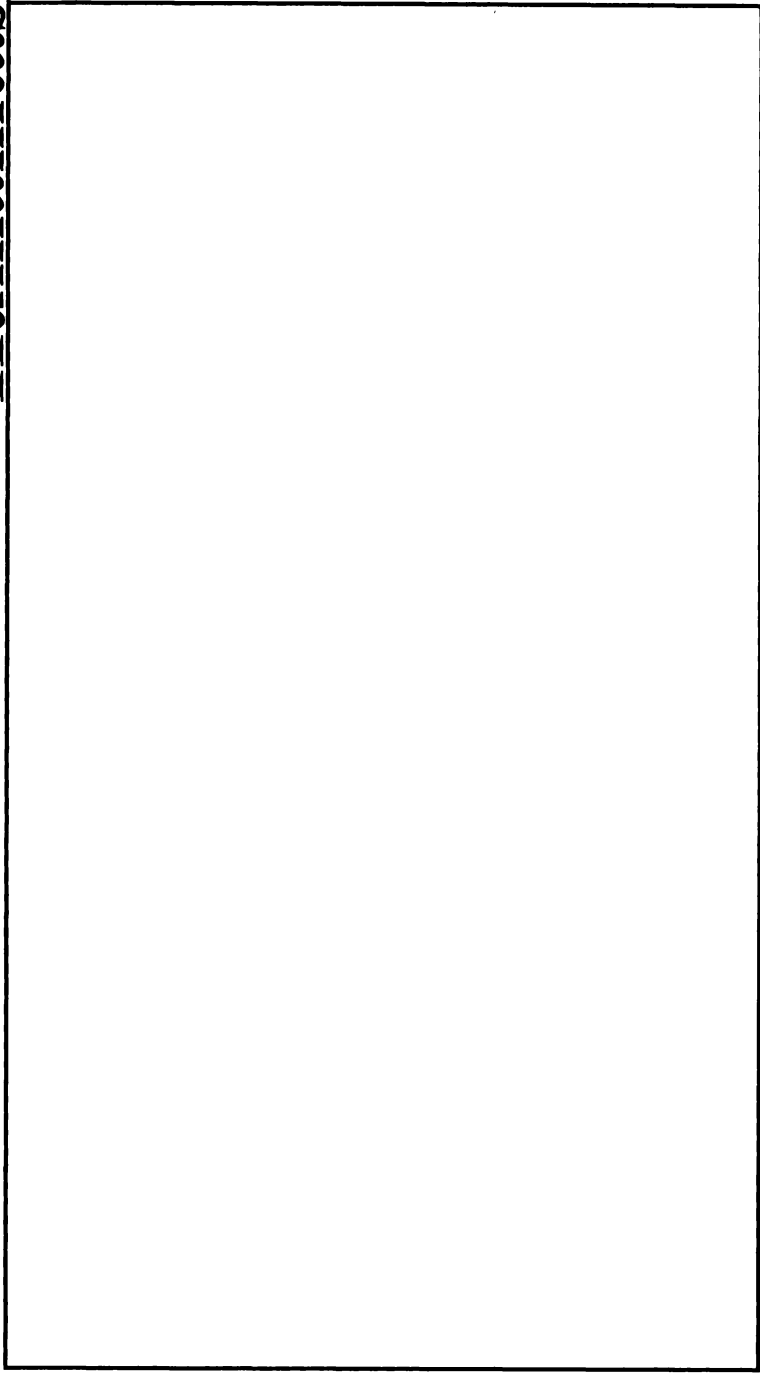
Humanitas

103
H521

Неокантианство немецкое и русское: *между теорией познания и критикой культуры*



Humanitas



Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института всеобщей истории,
Института философии
Российской академии наук

Неокантианство немецкое и русское:

*между теорией познания и
критикой культуры*



РОСПЭН
Москва
2010

УДК 13(082.1)

ББК 87

Н52

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С. Я. Левит
Заместитель главного редактора И. А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л. В. Скворцов (председатель), П. П. Гайденко, И. Л. Галинская,
П. С. Гуревич, В. Д. Губин, Г. И. Зверева, А. Н. Кожановский, И. В. Кондаков,
Л. А. Микешина, Ю. С. Пивоваров, И. И. Ремезова, А. К. Сорокин

Научные рецензенты:

доктор философских наук, профессор В. В. Васильев,
доктор философских наук, профессор В. Н. Садовский

Редактор И. И. Ремезова
Художник П. П. Ефремов



Издание осуществлено при поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
Проект № 09-06-07048

Н52 **Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры** / [под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой]. — М. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 567 с. — (Humanitas).

ISBN 978-5-8243-1458-8

В монографии представлены результаты исследовательской работы интернационального авторского коллектива, в которых обосновывается историческое и актуально-эвристическое значение неокантианства для современной эпистемологии, философии науки, методологии социогуманитарного знания, философской антропологии и философии культуры. Впервые неокантианство рассматривается во взаимосвязи и взаимовлиянии оригинальных философских концепций его немецких и русских представителей, в полемике с оппонентами, что позволяет вскрыть мощный нерастраченный методологический и теоретико-философский потенциал этого, казалось бы, ставшего историей философского течения.

Книга предназначена исследователям современного философского процесса, эпистемологам, методологам, философам науки и культуры, историкам философии, а также всем интересующимся современными проблемами гуманитарных наук.

УДК 13(082.1)
ББК 87

ISBN 978-5-8243-1458-8

© Левит С. Я., составление серии, 2010
© Коллектив авторов, 2010
© Российская политическая энциклопедия, 2010

Предисловие

Предлагаемая вашему вниманию монография — результат совместной работы интернационального авторского коллектива. В ходе этой работы происходил интенсивный обмен идеями, тезисами и текстами как в рамках российских и международных инициативных проектов, семинаров и конференций, так и по всемирной сети Интернет.

Важной вехой в этом процессе стала Международная научная конференция «*Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к «социальной педагогике»*», прошедшая в Российско-Немецком Доме 29—31 мая 2008 г. при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) и Немецкого научно-исследовательского Сообщества (DFG). Инициатором и непосредственным организатором этой конференции выступила кафедра философии Московского педагогического государственного университета при поддержке журнала Президиума Российской академии наук «Вопросы философии», факультета философии и психологии Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского (декан В. Н. Белов), профессора Ю. Штольценберга (Университет им. Мартина Лютера, Галле — Виттенберг, Германия) и Общества Германа Когена (Цюрих, Швейцария).

Дискуссии, состоявшиеся в рамках этой конференции и посвященные актуальнейшим вопросам современного этапа в исследованиях неокантианства¹, показали необходимость заново продумать те или иные позиции и представить читателю не просто сборник

¹О дискуссиях, а также о ходе и содержании конференции см. подробнее: *Дмитриева Н. А.* Неокантианство немецкое и русское в прошлом, настоящем и будущем. Обзор международной научной конференции // *Вопросы философии*. 2009. № 3. С. 165—175. В книгу по разным причинам не вошли два весьма интересных текста: доклад Ю. Штольценберга о композиторском таланте и обширном музыкальном наследии философа-неокантианца П. Наторпа и сообщение Н. А. Дмитриевой о Б. Л. Пастернаке — его юношеском увлечении музыкой, занятиях композицией и встрече с А. Н. Скрябиным. На концерте, состоявшемся в рамках конференции, прозвучали «Пьеса-фантазия № 1 ля минор» (ок. 1875) и «Прелюдия и fuga ми минор» (1907/08) Пауля Наторпа; «Прелюдия ми-бемоль минор» (1906) и «Соната си минор» (1909) Бориса Пастернака, а также собственное произведение исполнителя — лауреата международных конкурсов, пианиста и композитора Ивана Анатольевича Тихомирова — «Диптих для фортепиано: хорал и токката для разных рук» (2000), удостоенное диплома на I Международном конкурсе композиторов и музыковедов им. А. Н. Скрябина.

конференционных материалов или тяготеющих к самостоятельности статей, а методологически выверенное *монографическое* исследование, подчиненное единой логике.

От лица авторского коллектива редакторы благодарят всех, кто всёмерно способствовал успешному сотрудничеству и, соответственно, появлению этой монографии. Мы выражаем искреннюю благодарность ректору, академику РАН и РАО В. Л. Матросову и в целом ректорату Московского педагогического государственного университета, переводчикам П. В. Резвых, А. Н. Круглову и А. К. Судакову, работавшим на конференции, и тем, кто осуществил письменные переводы «препринтов» с иностранных языков на русский и с русского на немецкий или английский, что позволило сделать максимально продуктивной научную коммуникацию, — В. А. Беляеву, О. В. Вышегородцевой, Н. А. Дмитриевой, Т. Мёккель, Д. Мироновой, П. Науману, Л. А. Перевезенцевой, П. В. Резвых, А. К. Судакову, Р. А. Счастливецеву, А. В. Фролову. Мы сердечно благодарны тем сотрудникам кафедры философии МПГУ, кто оказал посильную помощь в подготовке и проведении конференции, — прежде всего Е. Г. Волковой и Е. В. Черкуновой, а также просто друзьям: М. В. Сахаровой, А. Н. Аверюшкину, А. П. Гавриловой, Н. В. Кочеткову, О. О. Куликовой, Е. М. Шемякиной.

За финансовую поддержку конференции мы признательны Российскому фонду фундаментальных исследований (РФФИ) (проект № 08-06-06041г) и Немецкому научно-исследовательскому Сообществу (DFG), а также Российско-Немецкому Дому в лице его директора д-ра И. Хеч и заместителя директора А. А. Медведева за предоставление помещений и оборудования для проведения заседаний конференции.

Мы благодарим Российский фонд фундаментальных исследований, без финансовой поддержки которого эта книга не увидела бы свет. По предварительной договоренности с издательством «Königshausen & Neumann» (Вюрцбург, Германия) она готовится к выходу также на немецком и английском языках под редакцией Ю. Штольценберга и Н. А. Дмитриевой.

И. Н. Грифцова, Н. А. Дмитриева

Долгое время неокантианство считалось перевернутой страницей истории философии, вызывающей в лучшем случае «архивный» интерес. Поэтому когда современная философия столкнулась с *фактом* свершившегося в конце XX в. «переоткрытия» и возрождения неокантианской мысли, перед исследователями возникла проблема, состоящая не только в теоретическом обосновании этого факта, но и в определении дальнейших теоретико-методологических перспектив исторического опыта этого философского течения. Развернувшиеся исследования охватывают широкий спектр философских проблем, разработанных в рамках неокантианства, — от проблемы метода в научном познании, понятий бытия и субъекта и их функции в неметафизической философской теории, проблемы автономной личности и ее значения для обоснования нормативной этики — до проекта систематически выстроенной философской эстетики и антропологии, вопросов о возможности критической философии религии и проблем социального воспитания и общественного устройства, — неожиданно обнаруживая их остро актуальное звучание. Актуализации неокантианства во многом способствуют проекты, благодаря которым состоялось открытие такого феномена российской философии и культуры первой половины XX в., как *русское* неокантианство.

Создать предпосылки для доказательства того, что *роль неокантианства в истории философии еще не сыграна* и что этому течению еще предстоит сказать свое решительное слово в философских дискуссиях недалекого будущего, — такова общая цель и главная тема исследовательской работы участников этой монографии.

С тезисом о том, что неокантианство «не просто стоит на пороге современности, но само осуществляет ее инаугурацию», выступают в книге — в разных главах и, соответственно, в разных тематических направлениях — сразу несколько западных (А. Пома, Г. Эдель) и российских исследователей (В. А. Лекторский, Ю. А. Муравьев, Б. И. Пружинин). Основанием для признания справедливости этого тезиса и российские, и западные ученые называют, с одной стороны, кризис философии, начавшийся в результате длительного ин-

теллектуального господства постмодернизма, а с другой, — противостоящие этому кризису интенции самой неокантианской теории.

Методология доказательства этой мысли представляется, однако, довольно сложной. Необходимо представить не только убедительную схематику философского развития как минимум ста — ста пятидесяти последних лет европейской и российской философской (да и не только философской) истории, но и уделить внимание прояснившемуся в наши дни историческому пути неокантианства — причинам его взлета и падения. Этим вопросам посвящен целый ряд статей в предлагаемой монографии. Они расположены в различных разделах, но именно такая организация материала позволяет наметить и проследить одну из важнейших сквозных линий данного — коллективного — исследования, для выражения которой подходят слова, сказанные некогда В. Виндельбантом и затем повторенные М. Фуко: «Все мы, в сущности, кантианцы».

Тон всему изложению задают тексты, представленные в *первом разделе*, где исследования неокантианства ведутся преимущественно в сравнении и с опорой на философию Канта как своеобразную «точку отсчета» или идейный эталон-ориентир. Выбор Канта как философского ориентира для анализа идейного наследия неокантианства хотя и вполне традиционен, но, тем не менее, по-прежнему методологически весьма продуктивен. Выдвигая намеренно провокативный тезис о необходимости осуществить переоценку, вернее, «переопределение» сущности неокантианства из-за близости неокантианских концепций, включая марбургские, философским построениям Фихте, Л. А. Калининков заостряет и ставит на новый теоретический уровень уже обсуждавшийся некоторое время назад западным неокантиановедением вопрос о *фихтеанском* мотиве. Этот мотив, показывающий продуктивность такого подхода при решении частных проблем философской теории, звучит затем в статьях В. А. Лекторского и Ю. Штольценберга. Ответ же на вопрос Калининкова о праве неокантианства называться кантианством читатель найдет в других статьях этого раздела.

Забегая вперед, скажем, что реализация общей исследовательской установки на реконструкцию философского развития в «длинном» XX веке, — если вести его с момента возникновения неокантианства и до его возрождения в 1990-х годах включительно, — требует рассмотрения сходств и различий в парадоксальном, на первый взгляд, сопоставлении неокантианства и марксизма (см. *девятую главу*). Ведь взлеты и падения свойственны также и истории марксистской философии (здесь речь идет только о *философии* марксизма). Аналогии в сопоставлении этих двух эволюционных линий здесь *mutatis mutandis* прослеживаются далеко — у теории марксизма аналогичная судьба,

хотя и простирающаяся на гораздо более значительные пространства и на более длительные эпохи. Все сближения и контрверзы неокантианства и сначала исторического, а затем и современного марксизма располагаются, как представляется авторам этой главы, на почве универсального критицизма, присущего тому и другому течению.

Ту же исследовательскую задачу приходится решать и тем неокантиановедам, кто для сопоставления с неокантианством выбирает другие философские течения, — например, феноменологию. Компаративный анализ этих двух направлений философской мысли (см. *третью главу*) позволяет ввести читателя в проблематику *второго* — центрального — *раздела*, где раскрывается еще одна — важнейшая — цель нашего проекта. Эта цель, как представляется, состоит в том, чтобы наметить пути и способы использования неокантианского принципиального методологизма в утверждении познавательных идеалов. Реконструкция контекста открытия и филиации неокантианских логико-теоретических и философско-научных идей, а также скрупулезный анализ понятий неокантианской эпистемологии позволяют вскрыть их актуальную эвристическую составляющую. Достойной кульминацией этих исследовательских действий можно считать *шестую главу*, где неокантианское «наукоучение» приводится в непосредственное столкновение с той самой «современной наукой», ради объяснения головокружительных достижений которой и была предпринята неокантианцами систематическая перестройка кантовской философии. Таким образом, здесь на карту поставлено историческое оправдание неокантианского проекта, и о том, насколько удачно оно реализовалось, предоставляем судить читателю. Следует лишь пояснить, что «современную науку» надо понимать здесь в довольно широком временном (но не сущностном!) смысле, т. е. как науку, современную самим представителям неокантианства, а также нам — его потомкам и исследователям. Только в таком понимании современной науки амбиции неокантианцев, фактически взломавших «закрытую» категориальную систему Канта, можно было бы считать как исторически, так и актуально оправданными.

Исследованию соотношения личности, общества и государства в этико-правовой и социально-философской перспективе посвящен *третий раздел* монографии. Не затрагивая широкий спектр новых актуальных проблем, поставленных и разработанных в рамках этого тематического блока, обратим внимание читателя лишь на несколько интересных методологических решений, предложенных в этих исследованиях: социально-философские проблемы в учении Г. Риккерта тематически и методологически анализируются «с оглядкой» на проблематику современной эпистемологии; философская концепция русского неокантианца Б. П. Вышеславцева рассматривается в двойной «обратной»

перспективе по отношению к практической философии Канта и этике Фихте, идеи которых затем преломляются в философской «оптике» немецкого неокантианца Наторпа; а проблематика, заявленная на пересечении этики и истории и, отчасти, науки и мировоззрения, позволяет в разных контекстных плоскостях русского неокантианства эксплицировать современные тематические предпочтения.

Решение проблем, с которыми столкнулась современная философия, средствами неокантианской методологии не только открывает новые тенденции в философском самосознании науки, но и соотносится с нарастающей значимостью философской антропологии. Результаты исследования концепций русских неокантианцев на предмет выявления в них тех принципов и систематических элементов (понятия человека, персональности, проблемы ценности, возможности «прикладной» философии и др.), из которых впоследствии сложилась эта философская дисциплина, представлены в *четвертом разделе* монографии. Особенную сложность для такого рода исследований представляет то, что «классическое» неокантианство не сформировало собственной концепции философской антропологии и применительно к нему можно говорить только об отдельных чертах и «предчувствиях» последующего «антропологического поворота» в философии — «предчувствиях», основанных, однако, на глубоком и тщательном анализе философских понятий.

По логике монографического исследования наиболее острой темой этого раздела монографии должна была бы стать знаменитая полемика Кассирера и Хайдеггера в Давосе. Спешим предупредить, что такая лакуна в данной главе не случайна: все факты, связанные с этой знаменитой стычкой, и многие возможные коннотации этого сюжета уже многократно обсуждены в многочисленных публикациях на эту тему. Вот почему в нашей книге читатель встретит только отголоски и отдаленные аллюзии на обсужденные в Давосе тезисы двух корифеев европейской мысли XX в.

Если бы мы попытались одной формулой обозначить идею, объединяющую последний — *пятый* — раздел монографии, то это, вероятно, могла бы быть формула, в которой бы нашла свое выражение цель, одушевлявшая исследовательский путь основателя Марбургской школы неокантианства Германа Когена: «научно-философское постижение тотальности культуры».

Критический подход к религии как факту культуры, к проблеме субъекта и вопросу о месте разума в философии религии реализуется в монографии через анализ когеновских работ, посвященных этой теме. Это не должно вызвать у читателя недоумения — в глазах своих современников поздний Коген представлялся одним

из значительнейших «религиозных мыслителей» (см. об этом также статью В. Н. Белова). Насколько справедливы были подобные оценки, а также принципиальный вопрос о когеновском подходе к анализу феномена религии и пытаются выяснить наши авторы.

Исследованию соотношения рационального, этического и эстетического понимания действительности в критической философии неокантианства посвящена вся *двенадцатая глава*. Изучение возникающих здесь вопросов ведется на различном материале — от поэзии Серебряного века и философского наследия М. М. Бахтина до новейших романов Э.-Э. Шмитта и Л. Улицкой, но с одной неизменной целью — с целью актуализации неокантианских подходов к эстетике в контексте не только современных философских исследований, но и современного художественного процесса.

Критика философии постмодернизма с позиций критического идеализма, которую представил А. Пома, а также абрис историко-«политической» судьбы неокантианства в XX в., предложенный Г. Эделем, являются своего рода квинтэссенцией теоретико-методологических усилий всего авторского коллектива и одновременно — неокантианской заявкой на будущее.

Результатом совместной разработки тем и проблем, затронутых в монографии, становится формулировка общего убеждения, которое состоит в том, что лишь некоторые позиции в современной философии науки могут стать содержанием последующей рефлексии относительно современного состояния научного знания и его места в современной культуре. К числу этих позиций принадлежат и те (правда, не все!), что некогда были определены и сформулированы в неокантианстве.

Оригинальность предлагаемого издания состоит, на наш взгляд, прежде всего в том, что авторы доводят до очевидности мысль о богатстве и неординарности будущей судьбы неокантианства и о возможной причастности неокантианства к решению целого ряда философских проблем глобального значения. Серьезность поставленных задач потребовала особого подхода к самой методологии и методике написания труда: интернациональный коллектив, в который вошли ведущие мировые специалисты по неокантианству, а также молодые ученые, занимающиеся разработкой новых тем и малоизученных проблем, сумели добиться консенсуса по наиболее важным исходным методологическим вопросам в исследовании обозначенной проблемы. Такой подход обеспечил высокую степень единства, достигнутого при обобщении тематически разнородного материала.

Результаты исследований, нашедшие отражение в монографии, образуют новейший этап в изучении философии неокантианства и

позволяют с полным правом говорить о появлении нового исследовательского направления международного значения — *неокантиановедения*. Процесс выяснения оснований для субдисциплинарной спецификации этого направления может быть условно разделен на три фазы, каждая из которых находит свое отражение в данной монографии. Речь идет, во-первых, о необходимости представить абрис фундаментальных проблем неокантианства, связанных в то же время с актуальными задачами, которые стоят перед современной философией. Особую сложность составляет, во-вторых, увязывание в единую картину разноречивых и многосторонних мнений и споров, продиктованных различием исследовательских позиций. Результатом взаимного согласования мнений должно стать выяснение общей, — по крайней мере, методологически общей — платформы. И, наконец, можно было бы считать задачу нашей монографической работы выполненной, если бы удалось выявить нерешенные проблемы и, если и не решить, то хотя бы зафиксировать их в современном состоянии, а тем самым определить — как знать, быть может на следующие столетия — направления будущего исследовательского поиска.

В свою очередь, амбиции большого авторского коллектива (а в намерение ответственных редакторов входила задача продемонстрировать многообразие подходов к исследованию неокантианства, потому что такое многообразие, наряду с демонстрацией взглядов, свидетельствуют о том *жгучем интересе*, который проявляется сегодня к неокантианству в исследовательском сообществе) простираются достаточно далеко, так что речь идет не только о том, чтобы оживить ненаписанные страницы истории некогда столь блестящего начала неокантианской мысли, но и о том, чтобы показать, что у неокантианских интенций может быть чрезвычайно значимое воплощение для всей мировой науки и философии. Авторы надеются, что своей работой они откроют длинный список последующих проектов, которые так или иначе создадут не просто очередную научную школу или даже направление, но лягут в основу того, что в современной философии науки называется «поворотом» — аналогично лингвистическому, историческому и социологическому — в истории логики научного познания. Со всей определенностью можно сказать, что сейчас еще не время терминологически обозначать характеристику этого поворота, — это дело последующих историков научной мысли, — но уже сейчас можно считать, что в этой терминологической сигнатуре должны присутствовать указания и на неокантианство, и на идущую от него эпистемологическую проблематику.

Раздел I.

Кант и неокантианство

Неокантианство: кантианские сюжеты и мотивы

У. Ренц

Карлики на плечах гиганта? Рецепция Канта в неокантианстве

В наши дни все больше появляется философских исследований, в которых определяющее значение играет обращение к мысли классиков философии. При этом редко кто-то из тех, кто обращается к классикам, просто перенимает их тезисы. Скорее, он осторожно выбирает, взвешивает отдельные понятия на предмет возможного заимствования, анализирует классические аргументы с точки зрения новых перспектив... Короче говоря, классическое наследие используется как каменоломня, из которой черпается строительный материал для собственных систем.

Цели построения системы преследовали и немецкие неокантианцы, когда в шестидесятых-семидесятых годах XIX столетия они обратились «назад к Канту». От сегодняшних ссылок на классиков их рецепция Канта, правда, отличается одним существенным пунктом: они обращались к Канту не просто ради отдельных тезисов, понятий или аргументов, а ради понимания философии, с которым они идентифицировали собственный подход. При этом было абсолютно не ясно, какой именно подход следует считать кантовским: Кант Алоиза Рия, примыкающий к британскому эмпиризму, совершенно иной, нежели Кант из кантовской трилогии Германа Когена, и в то же время сильно отличается от Канта, каким тот предстает в поздней работе о Канте у Генриха Риккерта. Кант репрезентирует не один, а множество вариантов систематического философствования, и который из них следует считать «правильным», объясняется не в последнюю очередь тем, что именно сказал Кант.

На этом фоне мне хотелось бы подробно исследовать два примера рецепции Канта и показать, как, по какой причине и для чего

неокантианцы ссылаются на Канта. При этом выяснится, что даже за знакомыми, казалось бы, изображениями Канта можно обнаружить большие программные расхождения.

Возвращение к оригиналу: возрождение Германом Когеном исторического Канта

С тех пор, как уже с середины 1850-х годов все явственнее становился призыв о возвращении к Канту, в конце 1860-х годов начались острые дебаты в особенности по поводу кантовской теории познания¹. В этой связи заслуживает внимания дискуссия, которая лишь на первый взгляд выглядит как один из обычных академических споров: дискуссия между специалистом по Аристотелю Адольфом Тренделенбургом и фиктеанцем Куно Фишером².

Спорным пунктом в этих дебатах был вопрос о правильном понимании априорного статуса пространства и времени в трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума» Канта. Исходным моментом для спора стало изложение Тренделенбургом кантовского учения о пространстве и времени в своих «Логических исследованиях» (1840)³. В ходе обсуждения вопроса, являются ли пространство и время чем-то субъективным или объективным, Тренделенбург упрекнул Канта в том, что тот не подумал о возможности того, чтобы оба — и объективное, и субъективное — могли существовать вместе, причем его собственный интерес состоял несомненно в том, чтобы показать, что оба — пространство и время — *должны* быть действительно и объективны, и субъективны. Куно Фишер во втором издании своей «Системы логики и метафизики» (1865) отклонил упрек Тренделенбурга в адрес Канта. Кант, согласно Фишеру, не допускает в этом пункте разночтений: то, что пространство и время — лишь созерцания, а никакие не вещи сами по себе, делает «Критику чистого разума» тем, что она есть⁴. Фи-

¹ Выражение «теория познания» часто приписывают Эдуарду Целлеру, который в своем докладе, прочитанном в Гейдельберге в 1862 г., говорит о научных достижениях Канта прежде всего в этой области. А. Димер, между тем, указывает, что это выражение употреблялось уже в 1820—1830-х годах. Ср.: *Diemer A. Erkenntnistheorie, Erkenntnislehre, Erkenntniskritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Basel; Stuttgart, 1972. S. 683—684.*

² См. об исторической оценке этого спора также: *Köhnke K. Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main, 1993. S. 258—260.*

³ Об этом см. подробнее: *Renz U. Die Rationalität der Kultur. Kulturphilosophie und ihre transzendente Begründung. Hamburg, 2002. S. 23—24.*

⁴ *Fischer K. System der Logik und Metaphysik. 2-te völlig umgearb. Aufl. Heidelberg, 1865. S. 175—176.*

шер возражает Тренделенбургу с систематической точки зрения, что допущенные субъективность и объективность пространства и времени взаимоисключили бы друг друга. В адрес Канта Фишер формулирует, однако, другой упрек, состоящий в том, что Канту следовало бы яснее высказаться относительно того, что чистые созерцания — это интеллектуальные созерцания и поэтому зависимы от деятельности разума¹. Таким образом, здесь друг против друга оказались представители реалистической и идеалистической концепций познания, которые, ссылаясь на недостатки кантовской аргументации, пытались перетянуть Канта на свою сторону.

В эту-то, набирающую остроту и враждебность, дискуссию включился в 1871 г. юный, до сих пор никому не известный философ Герман Коген. Коген, рожденный в 1842 г. в Косвиге, единственный сын кантора, вырос в тесном общении с иудейской традицией. Сначала он в течение трех лет учился в иудейско-теологической семинарии в Бреслау (ныне Вроцлав), затем, прервав свое обучение на раввина, записался на философский факультет Вроцлавского университета. Одновременно он готовился сдать экстерном экзамены на аттестат зрелости в гимназии Св. Матиаса. С 1864 г. он учился в Берлине у Адольфа Тренделенбурга, Августа Бёка и Хаймана Штейнталя, посещал, однако, при случае также лекции по математике, медицине и естествознанию, в особенности по биологии².

Коген был, таким образом, разносторонне образован, в том числе и филологически, когда в связи с той позицией, которую он занял в споре между Тренделенбургом и Куно Фишером, впервые приступил к интенсивному изучению Канта. Результатом этих занятий стали, в сущности, два текста: во-первых, метакритическое изложение собственной позиции в этом споре объемом около 50 страниц, которое было опубликовано Штейнталем и Лазарусом в издаваемом ими «Журнале этнической психологии и языкознания»³; во-вторых, его первая книга «Теория опыта Канта», которая в том же году вышла первым изданием и в которой в рамках собственного оригинального истолкования «Критики чистого разума» разрабатывались основные идеи этой метакритики.

¹ *Fischer K. System der Logik und Metaphysik. S. 179—180.*

² См.: *Holzhey H., Röd W. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Bd. 2. München, 2004. S. 42—43.*

³ *Cohen H. Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Berlin. 1871. Bd. 7. Nr. 3. S. 249—296.* Далее цит. по изданию: *Cohen H. Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte / Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Bd. I. Berlin, 1928.*

Оба текста отличаются *prima facie* прежде всего своим требованием максимально возможной интерпретаторской близости к Канту. Не случайно первая книга Когена о Канте в ее первом издании была воспринята сначала именно как филологическое сочинение. Так, например, Фридрих Альберт Ланге во втором издании своей «Истории материализма» писал, ссылаясь на эту работу:

«У нас положено теперь начало кантоведению (Kant-Philologie), которое, вероятно, скоро вызовет подражание, и вполне естественно, что оно, подобно аристотелеведению (Aristoteles-Philologie) тренделенбургской школы, *прежде всего* исходит из того, что понимает объект своего исследования как свободное от противоречий целое»¹.

Таким образом, Коген исходит, согласно Ланге, в своем *филологическом* замысле из систематического единства и продуктивности подхода кантовской критики.

Такое восприятие ранней когеновской интерпретации Канта как филологической соответствует, как кажется на первый взгляд, самопониманию автора «Теории опыта Канта». Задача Когена действительно состоит, как он сам ясно формулирует в предисловии к первому изданию, в том, чтобы «отстоять исторического Канта [...] в его подлинном облике [...] вопреки его противникам»².

Однако внешность этой чисто исторической защиты обманчива, даже если это, вероятно, не сразу заметно. Ибо, во-первых, следует констатировать, что этот «исторический Кант» противопоставляется не просто «неисторическому», а двум совершенно определенным альтернативным трактовкам — *реалистическому* и *идеалистическому* Кантам, нашедшим свое прототипическое воплощение в интерпретациях Тренделенбурга и Фишера. Во-вторых, следует обратить внимание, что историческое суждение об историческом Канте Коген хочет подкрепить, в свою очередь, систематическим суждением. «Историк — это философ», — настойчиво подчеркивает Коген при объяснении своей позиции³. Об этом же он говорит в предисловии к «Теории опыта Канта»:

¹Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящем. Пер. с 5-го нем. изд. под ред. В. С. Соловьева. Т. 2: История материализма со времени Канта. Киев; Харьков, 1900. С. 358. См. об этом также: Edel G. Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Freiburg; München, 1988. S. 27.

²Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung (1871) // Cohen H. Werke. Bd. 1(3) / Hrsg. von H. Holzhey. Hildesheim, 1987. S. IV.

³Cohen H. Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte / Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Berlin, 1928. Bd. I. S. 272.

«Чтобы понять Канта дословно, необходимо различные точки зрения, которые оказались возможными благодаря самому Канту, специально проверить на предмет того, какую ценность они представляют для теории познания: систематически обоснованная партийность [в этом случае] неизбежна»¹.

Таким образом, прилагательное «исторический» и ссылка на «исторического Канта» здесь не эквивалентны «филологически точному». Напротив, Коген тем самым выдвигает требование максимально возможного *систематического* соответствия с предполагаемым оригиналом. На этом спор должен бы был прекратиться, — так сказать, и «по существу вопроса». Ссылка на *исторического* Канта внушает некую однозначную определенность, которая ввиду остроты спора кажется сомнительной. Иными словами, исторический Кант Когена выступает гарантом единственно верного Канта².

На этом фоне суждение Ланге о том, что допущение когерентности кантовской концепции является будто бы естественным условием кантоведения, следует считать неполным. Не может такого быть, чтобы лишь систематически обоснованное допущение непротиворечивости послужило возвращению исторического Канта. Напротив, Коген ссылается на исторического Канта, чтобы вернуть в поле зрения оказавшееся под угрозой или уже утраченное *систематическое* единство кантовской системы.

Можно, таким образом, утверждать, что уже юный Коген сопоставляет современные ему интерпретации Канта с идеалом кантовской системы. Это же он проделывает имплицитно в отношении самого Канта, когда в одном месте противопоставляет согласованность системы предполагаемым пробелам в доказательстве. В чем именно теперь, однако, состоит этот идеал, определяется Когеном в первом издании первой книги о Канте еще довольно расплывчато. Если же этот идеал заимствовать попросту из более поздних сочинений Когена, появляется опять же опасность в раннюю книгу о Канте привнести более поздние замыслы. Однако можно, как мне кажется, назвать некоторые характерные моменты, которые, с одной стороны, нашли выражение уже в ранней когеновской интерпретации Канта, а с другой стороны, — имеют значение для бо-

¹ *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung... S. V.*

² Коген грешит тем самым, в сущности, против того понимания «исторического», которое он следующим образом изложил в своей статье, посвященной полемике Тренделенбурга и Фишера: «Вещи, которые таким насущным образом волнуют нас, мы не имеем обыкновения называть историческими». (*Cohen H. Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte... S. 230*).

лее позднего формирования его собственной системы. Эти моменты таковы:

1) попытка понять кантовское априори в конечном счете *не психологически*,

2) с этим связано заострение кантовской теории познания на понятии *трансцендентальной философии* и, наконец,

3) понимание кантовской «Критики чистого разума» как *теории научного опыта*.

Эти три момента мне хотелось бы прокомментировать более подробно:

1. *Непсихологическое толкование кантовского априори*. То, что это вообще представляет собой вопрос, сегодня может показаться странным, потому что мы, как правило, не воспринимаем психологическое толкование понятия аргюи как подлинно кантовское¹. Но в когеновские времена было по-другому. Коген столкнулся тогда сразу с несколькими различными толкованиями, аргументированными так или иначе психологически. И на его собственном толковании сказывается влияние особенностей психологической интерпретации, хотя в важнейших пунктах он действует на основании традиции, заложенной Гербартом². Так, например, хотя Коген допускает, что априорность может быть приписана понятию на основе своего рода интроспекции, однако он ясно показывает, что этому приписыванию еще не дано тем самым никакого *обоснования*, что скорее для этого, кроме того, требуется трансцендентальное познание возможности этого априори. В этом смысле он может также сказать, что значение или, точнее, семантика априори проясняется только в трансцендентальной сфере³.

2. *Заострение кантовской теории познания на понятии трансцендентальной философии*. Уже в изложении своей позиции в споре между Тренделенбургом и Куно Фишером Коген указывает, что Фишер не прояснил значение термина «трансцендентальный»⁴, отчего

¹ Когда современная исследовательница Канта Патриция Китчер старается снова добиться именно психологического толкования этого понятия, то скорее подтверждает, чем опровергает данное правило.

² См. подробнее: *Schmidt W. de. Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp. Bonn, 1976. S. 19—34; а также: Edel G. Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik... S. 63—65.*

³ В сущности, Коген истолковывает, таким образом, метафизическое рассмотрение пространства и времени как психологическое (см.: *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung... S. 36*), в то же время выдвигая требование, чтобы тем самым априорные моменты выявлялись *опытом* и зависели от трансцендентальной дедукции понятий рассудка (Там же. S. 81).

⁴ *Cohen H. Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte... S. 255.*

он и систематическую связанность кантовской системы реконструировал неверно, а именно — обратившись к пространству и времени как интеллектуальным понятиям¹. Хотя Коген эту систематическую связанность в 1871 г. реконструирует еще довольно *близко* к Канту — по сравнению с тем, как он это будет делать впоследствии, уже здесь назван главный критерий правильного образования системы. Коген, а вслед за ним и вся Марбургская школа неокантианства, занимается философскими исследованиями, опираясь главным образом на понятие трансцендентальной философии, каким бы оно ни было.

Этот момент по его последствиям нельзя недооценивать. Во-первых, именно доминирование «трансцендентальной точки зрения» обусловило дальнейшее развитие неокантианства и выход его за пределы чистой теории познания². Еще в 1860-х годах ссылка на Канта всегда следовала с оглядкой на теорию познания. Все изменится в этом отношении самое позднее с 1880-х годов, так что кантовской философии стали приписывать ведущую роль и в философской критике культуры.

Требование, чтобы настоящая философия была, в конечном счете, трансцендентальной философией в духе Канта, легитимирует, во-вторых, также инвективы в отношении любой формы психологизма. Однако этот антипсихологистский фронт лишь к концу 1870-х годов стал действительно характерен для неокантианства. Но антипсихологизм отличает не только неокантианство — он был также типичен для теории познания Фреге, равно как, — по крайней мере, в определенные периоды — для феноменологии Гуссерля.

Тем не менее можно сказать, что Коген обеспечил этот антипсихологистский фронт эффективнейшим оружием, когда в своей статье, посвященной спору Тренделенбурга и Фишера, написал:

«Собственное идущее вперед мышление (Vorwärts-Denken) должно на всех путях начинаться от той четкой пограничной линии, которой Кант ограничил всякую будущую метафизику и тем самым всякую психологию»³.

Коген идентифицирует здесь психологию с той метафизикой, против которой Кант направлял свою критическую философию, и в соответствии с этим трактует собственное философское мышле-

¹ *Cohen H. Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte... S. 268.* Именно так следует, по моему, понимать возражение Когена Куно Фишеру, что трансцендентальная эстетика не просто «предшествует» трансцендентальной логике, а идет ей навстречу.

² *Renz U. Die Rationalität der Kultur... S. 28.*

³ *Cohen H. Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte... S. 229.*

ние *per definitionem* не только антиметафизически, но и антипсихологически. Отсюда, как мне кажется, становится понятным развитие раннего, якобы «филологического» Когена к позднему Когену периода «Логики чистого познания». Этот поздний Коген все еще считает себя кантианцем, несмотря на то, что резко критикует, например, кантовское учение о двух стволах познания и пересматривает кантовскую систему категорий. Примат, каким он в своей «Логике...» наделяет мышление в ущерб чувственности, мотивирован в значительной степени радикальным различием психологического и философского, соответственно, логико-эпистемологического понятия познания. На этом фоне причина, по которой Коген отказался от концепции двух стволов познания, кажется ясной. Коген, очевидно, опасался, что сохранение этой концепции может привести к тому, что между мышлением и представлением, — соответственно, между философским и психологическим понятием познания — больше нельзя будет провести четкое различие. А это следует предотвратить любыми средствами.

3. *Понимание кантовской «Критики чистого разума» как теории научного опыта.* Коген полагает понятие опыта содержательно наиболее важным в кантовской философии. Кант, как утверждается во «Введении» к «Теории опыта Канта», открыл новое понятие опыта. Тем самым уже в этой первой книге Коген очевидно отдаляется от Канта, что было замечено и подвергнуто критике. Так, Файхингер, например, критиковал когеновскую книгу о Канте за то, что в ней предметом «Критики чистого разума» объявляется доказательство возможности не опыта, а синтетических суждений а priori¹. Кроме того, Когена упрекали в том, что понятие опыта, которое он положил в основание своей книги о Канте, очень специфично. А именно, опыт определяется им как данный в математике и математическом естествознании.

Уже имея в виду усиление понятия трансцендентального, можно сказать, что также и эта тенденция в освоении кантовского наследия имеет большое значение для развития более поздней философии Когена. Вместе с формулированием такого понятия опыта изменяется, в особенности по сравнению с кантовским, и модус данности познания: познание дается теперь не в ощущении, а в истории науки. С одной стороны, это имело странные последствия, в частности в том, что касается понятия бытия: то, что есть, понимается в соответ-

¹ См., напр.: *Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. In 2 Bde. Bd. I. Stuttgart, 1881. S. 189.* См. об этом также: *Holzhey H. Kants Erfahrungsbegriff. Basel, 1970. S. 199—200.*

ствии с тем, что может быть познано научно¹. С другой стороны, вместе с этим смещением познавательного модуса возникает принципиальная открытость к историчности научного познания. Это было особенно важно не в последнюю очередь перед лицом научных достижений конца XIX в. В отличие от кантовского подхода, который в известной степени опирался на предположение об абсолютной правильности ньютоновской физики, трансцендентальной философии Когена реальное развитие естествознания так не угрожало.

Подводя итог, можно констатировать, что ни представление о том, что ранний Коген занимался исключительно «кантофилологией», ни то, что позднего Когена можно упрекнуть в совершенно некантовской позиции, не находят подтверждения. Напротив, в обоих случаях Коген занимался философией «в духе Канта», даже если понимание того, что может называться «кантовским духом», было у него весьма своеобразным.

Преодоление исторического ученичества: «Понять Канта — значит выйти за его пределы»

Как и для Когена, критическое рассмотрение философии Канта образует для Вильгельма Виндельбанда не начало его философской биографии, а лишь переходный этап на пути к собственной позиции, которая сформировалась около 1878 г.² Документируют этот переходный этап, среди прочего, его «Прелюдии» в первом издании. Под этим названием Виндельбандом было представлено собрание эссе, в которых развивались в своих главных чертах наиболее важные понятия его критицизма. Впервые сборник был опубликован в 1883 г. и до смерти Виндельбанда в 1915 г. выходил с дополнениями еще в четырех изданиях. «Прелюдии» принадлежат, таким образом, к числу основных книг неокантианства или, точнее, Баденской школы неокантианства, главными представителями которой считаются Виндельбанд и Генрих Риккерт³.

¹ Когеновскую «Логiku чистого познания» поэтому часто называют гегельянской. Мне этот упрек представляется бьющим мимо цели. Более оправданно указание на лейбницеанскую позицию, в которой утверждается интеллигибельность существующего.

² Так, Кёнке вовсе не без оснований отстаивает тезис, согласно которому ранний Виндельбанд был близок к прагматизму (см.: *Köhnke K. Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus... S. 15*).

³ Х. Хольцхай указывает на то, что лишь марбургское неокантианство, в отличие от баденского, можно считать школой, что соответствует также их самопониманию (см.: *Holzhey H., Röd W. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts... S. 37*).

Сборник выполняет для этого направления такую же функцию, что и книги Когена о Канте для Марбургской школы. «Прелюдии» впоследствии гораздо сильнее повлияли на сегодняшнее представление о неокантианстве, — насколько вообще о нем имеют представление, — чем кантовские книги Когена. Причины этого в основном исторические, поскольку сочинения Когена, которые еще и в 1920-е годы выдержали множество переизданий, пали жертвой политики Третьего рейха¹.

В отличие от Когена в «Теории опыта Канта», Виндельбанд в «Прелюдиях» не предлагает, однако, никакой интерпретации учения Канта. Это только программа: как он разъясняет в предисловии к 1-му изданию (1883), это собрание статей является «очерком философской системы». Эта система, несмотря на отступление от понятийного аппарата кантовских критик, *тождественна* системе кантовской философии. Таким образом, Виндельбанд не претендует, разумеется, ни на какую эксклюзивность. «Все мы», — заявляет он без жеманства, — «все мы, философствующие в XIX веке, — ученики Канта»².

Однако, несмотря на заявление об ученичестве, от требования вернуться к историческому оригиналу Виндельбанд считает себя совершенно свободным. Так, он продолжает:

«Наш нынешний “возврат” к нему [Канту] не может быть простым возрождением *исторически обусловленной* формы, в которой он выразил *идею критической философии* [курсив мой. — У. Р.]. Чем глубже постигаешь антагонизм, существующий между различными мотивами его мышления, тем больше находишь в них средств для разработки тех проблем, которые Кант создал, решая поставленные перед собой задачи. Понять Канта — значит выйти за его пределы»³.

Не имеет значения, хотел ли Виндельбанд этим высказыванием о том, что его возврат к Канту — не простое возрождение исторически обусловленной формы, уже сразу в имплицитной полемике от-

¹ Об этом напоминает Дитер Адельман в своем докладе от 9 июня 1992 г. по поводу основания Общества Германа Когена. Анализируя издательскую деятельность, Адельман опровергает, среди прочего, широко распространенное мнение, что Коген был забыт сразу после Первой мировой войны.

² *Windelband W. Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte.* In 2 Bde. 5. erweit. Aufl. Tübingen, 1915. Bd. I. S. IV. Ср. по-русски: *Виндельбанд В. Прелюдии.* Философские статьи и речи. Пер. со 2-го нем. изд. С. Л. Франка. СПб., 1904. С. VI; *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. 20—293. Здесь: С. 21.

³ Там же.

межеваться от Когена. Правда в том, что для него возврат к историческому Канту больше не представлял методологического идеала. Когда Виндельбанд связывает свое мышление с кантовской системой, то тем самым он принимает во внимание прежде всего идею критической философии — идею, которую он пытается развить в вольной привязке к Канту, не чувствуя себя обязанным подчиняться авторитету кантовских текстов.

Однако и в другом отношении то, каким образом в 1883 г. Виндельбанд ссылается на Канта, отличается от подхода Когена. Виндельбанд рассматривает Канта не с точки зрения *единства* его системы, а с точки зрения *противоречия*, которое якобы присутствует в кантовском мышлении. Это противоречие связано с имплицитно определенным диагнозом: с помощью критического мышления Кант сформулировал проблемы, которые сам же оставил нерешенными, хотя у него имелись средства для их разработки. Программное требование «Понять Канта — значит выйти за его пределы» содержит, таким образом, двойную программу: осознать поставленные и актуализованные Кантом проблемы и раскрыть заложенные в его учении подходы к их решению.

Это следует конкретизировать. Что представляют собой те проблемы, которые создал Кант и которые Виндельбанд хочет преодолеть кантовскими средствами?

Есть два ответа на этот вопрос: один внутренний, философский, а другой внешний, исторический. Внутренний ответ, который можно реконструировать на основе собственных высказываний Виндельбанда, звучит следующим образом: противоречие, заключенное в кантовской философии, состоит в значительной степени в том, что Кант хотя и показал нам, какие необходимы предпосылки, чтобы обосновать возможность познания, нравственности или эстетических суждений, однако он также показал, что саму значимость этих предпосылок нельзя обосновать средствами науки. Виндельбанд говорит в этой связи об аксиомах; при этом аксиомами, по его мнению, следует считать в первую очередь кантовские синтетические суждения *a priori*¹. Но аксиомами он называет и другие нормы образования суждений. Поэтому в дальнейшем кантовские аксиомы можно отождествлять с тем, что сам Виндельбанд называет ценностями. Проблема философии ныне состоит, согласно Виндельбанду, в значимости (*Geltung*) аксиом². Фило-

¹ См.: *Windelband W. Präludien*. Bd. II, S. 108, 111—113; перевод С. Л. Франка. С. 232—233, 236—237; перевод М. И. Левиной. С. 214—215, 217—219.

² Там же. S. 108—109; перевод С. Л. Франка. С. 232—233; перевод М. И. Левиной. С. 214—215.

софия должна предъявить их очевидность. Поэтому она, разумеется, может приписать им телеологическую и ни в коем случае не логическую необходимость. Их значимость в отношении определенных целей должна быть признана безусловной.

Внешний ответ на вопрос о созданных Кантом проблемах я бы хотела здесь лишь обозначить. Его дал К. Х. Кёнке в последней главе своей книги по истории неокантианства¹. Там он отстаивает тезис, что неокантианством можно с определенностью считать тот или иной идеализм собственно только с 1878/1879 г. и что именно с этого времени неокантианство стали впервые по-настоящему интересоваться вопросы практической философии. Виндельбанда Кёнке рассматривает как одного из главных протагонистов этой переориентации. Непосредственным поводом для этого «идеалистического поворота» можно считать покушения на кайзера в мае и в июне 1878 г., а точнее, возбуждение, которое в результате охватило немецкую университетскую профессуру². В ходе этого поворота исторические и психологические обоснования познания и моральных принципов утратили доверие и стали все чаще опровергаться как релятивистские. Именно к этому времени относится начало полемики между двумя главными направлениями неокантианства.

Если соединить оба этих ответа, то можно довольно четко определить проблему, средство для решения которой следует найти в кантовской философии: речь идет о борьбе с любой формой релятивизма, в особенности, однако, с теми его формами, которые хотели бы истолковать значимость аксиом в соответствии с психологической или исторической объяснительной моделью. Именно против таких форм релятивизма выступает Виндельбанд, когда, ссылаясь на Канта, определяет философию как критику, или как обоснование притязаний на значимость³.

Это требование к философии быть критикой, или обоснованием притязаний на значимость, звучит для современного исследователя, казалось бы, довольно привычно. Правда, хорошо было бы сначала для себя прояснить, что под этим понимает Виндельбанд,

¹ Köhnke K. Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus... S. 404—433.

² Там же. S. 410. Оба суждения не подходят для Когена. Как говорит Кёнке (там же. S. 406), Коген был единственным (вместе с Фолькельтом), кто выступил против позитивистской программы Рихарда Авенариуса в возобновленном «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie». Далее следует указать, что уже в 1877 г. под названием «Кантовское обоснование этики» вышла в свет важнейшая книга Когена о практической философии Канта.

³ См., напр.: Windelband W. Was ist Philosophie? // Windelband W. Präludien... Bd. I. S. 25; перевод С. Л. Франка. С. 20; перевод М. И. Левиной. С. 38.

прежде чем с ним соглашаться. Для Виндельбанда здесь важны следующие моменты:

1. Философия отличается от других наук своим методом, т. е. философия — ни объясняющая, или номотетическая, ни описывающая, или идеографическая, дисциплина. В целом, эти методы, согласно Виндельбанду, генетические; вопреки этому философия действует критически в том смысле, что не высказывает никаких окончательных суждений, но лишь критически оценивает.

2. В познавательном акте различаются два компонента: суждение (*das Urteil*), которое раскрывается в основном через синтез субъекта и предиката, и оценивание (*die Beurteilung*), которое состоит в одобрении или порицании суждения. Это различие нам хорошо знакомо по аналогичному различению, проводимому Фреге, — различению схватывания мысли и признания ее истинности. Эта идея, однако, принадлежит не Виндельбанду — она обнаруживается уже у Лотце и Зигварта.

3. Виндельбанд проясняет, что акт оценки состоит по сути в признании нормальным сознанием ценности истины, а при моральных или эстетических суждениях — в признании, соответственно, абсолютной моральной или эстетической ценности.

В свою очередь, эти три момента зависят друг от друга. Так, различие между генетическим и критическим методом точно соответствует различию между суждением и оценкой. Виндельбанд поэтому также утверждает, что философия должна иметь дело не с суждениями, а с оценками, причем их правомерность в значительной степени зависит от того, можно ли в действительности оценку до конца отделить от суждения. Это опять же ориентирует на допущение того, что в оценке начинает действовать нормальное сознание, чьи ценности, которые и сами по себе должны иметь вес, признаются очевидными. В сущности всё зависит тем самым, с одной стороны, от допущения ценностей, трансцендентных сознанию, а с другой, — от допущения восприимчивого к ним нормального сознания.

Теперь, чтобы оценить важность этого утверждения, нужно обратить внимание на следующие моменты:

1. Свой подход Виндельбанд обосновывает историко-философски. Введением концепции «нормального сознания» он историзирует кантовскую концепцию трансцендентального сознания. Эта историзация, или культурализация, довольно существенна: поскольку именно на нормальное сознание ориентированы непосредственная очевидность аксиом и признание ценностей, постольку культура, или определенная стадия в истории культуры, — это условие возможности того, чтобы ценности вообще могли быть признаны.

2. Однако Виндельбанд историзирует нормальное сознание, а не ценности, которые признаются этим историческим нормальным сознанием. Виндельбанд, таким образом, противопоставляет исторически развитой структуре человеческой субъективности вечно значимые, неподвластные никакому историческому изменению ценности.

3. При описании акта оценки Виндельбанд руководствуется особой грамматикой, согласно которой определенные суждения нельзя рассматривать просто как значимые: согласно этой грамматике, ценностью признается нечто, что *должно* быть значимым.

Из всего этого следует, что то, что Виндельбанд понимает под «обоснованием притязаний на значимость», имеет иной смысл, чем тот, что мы обычно с этим связываем. Речь идет не о том, чтобы требовать аргументов для тех или иных утверждений, а, скорее, о том, чтобы требовать признания без дальнейшего обоснования.

В этом пункте Виндельбанд существенно расходится с Когеном. Когда Коген в своей «Логике чистого познания» описывает познающее мышление с помощью метафоры *порождения*, то его цель состоит именно в том, чтобы отклонить подобные представления об абсолютно значимых ценностях. То, что познание порождается в мышлении, понимается поэтому не психологически и не в спекулятивном смысле идеалистически. Это означает только, что и те элементы, которые мы признаем конститутивными для значимости определенных результатов познания, имеют имманентные мышлению первоначала, которые должны быть реконструируемы и допустить вопрос о своей правомерности¹. В противоположность этому, виндельбандовские ценности, в конечном счете, трансцендентны по отношению к деятельности аргументативного мышления. Они не *познаются* — они *должны признаваться*.

Тем самым я подхожу к последнему пункту и одновременно к систематическому центру критического метода Виндельбанда. В концептуальном развитии того, что называется оценкой в смысле признания ценности истины, Виндельбанд все время апеллирует к долженствованию. Так, например, общезначимость, о которой идет речь при признании в процессе оценивания, описывается как нечто, чего не существует в действительности и что, однако, также не просто значимо, а что *должно* быть значимым². Аналогичным об-

¹ См. подробнее: *Renz U. Erzeugen als Vernichten. Hermann Cohens erkenntnistheoretische Funktionsbestimmung des Urteils der Verneinung im Vergleich zu Gottlob Freges Theorie der Verneinung // Negation, Unendlichkeit, Andersheit / Hrsg. von P. Fiorato und A. Poma. Würzburg, 2008. S. 82—84.*

² *Windelband W. Präludien... Bd. I. S. 42; перевод С. Л. Франка. С. 36; перевод М. И. Левиной. С. 51.*

разом Виндельбанд неоднократно подчеркивает, что правильность мышления, о которой идет речь даже в научном мышлении, нормативна по своей сути. Таким образом, он определяет истину как «норму духа», а это значит, что об истине можно говорить и в этике, и в эстетике. Очевидно, Виндельбанд исходит, таким образом, из того, что значимость есть нормативный предикат.

Тем самым теория ценностей Виндельбанда оказывается — даже там, где она имеет дело с теоретико-познавательными проблемами, — практической философией, которая так или иначе подчинена примату практического разума, чего не случалось ни у Канта, ни у неокантианцев Марбургской школы. Когда он определяет теоретическую ценность истины как нечто, что должно быть значимым, то уже в сфере теоретического познания признание долженствования получает конститутивную, а не только, как, например, у Наторпа, регулятивную функцию¹.

Именно об этом вспоминают и представители конкурирующего направления, когда, например, Коген в 1905 г. во введении к «Этике чистой воли» констатирует:

«Бытие и долженствование — это означает не долженствование и бытие. Интерес к этике еще можно ставить так высоко, как ставит же его на самом деле на самую вершину [системы] Кантово выражение примата практического разума, но для этого все-таки нельзя опрокидывать методологический порядок. Тем не менее он [интерес к этике] может образовывать вершину; напротив, начало и фундамент этика не образует. Однако этика неизбежно превратится в фундамент, если на нее, если на волю будет возложено формирование (die Prägung) ценности истины»².

Здесь Коген, полемизируя, очевидно, с баденскими неокантианцами, утверждает, что кантовский примат практического разума нельзя, ссылаясь на Канта, в дальнейшем мыслить так, чтобы этика или долженствование брали на себя еще и трансцендентально-логическую работу по исследованию возможности теоретического сознания. Вопрос о том, прав ли Коген в этом по сути, я вынуждена оставить открытым. Однако мне кажется важным указать на то, что вопрос о том, как следует в дальнейшем мыслить примат практического разума, был в рамках неокантианства предметом серьезного спора.

¹ Holzhey H., Röd W. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts... S. 94.

² Cohen H. Ethik des reinen Willens // Cohen H. Werke. 6. Aufl. Bd. VII. Einleitung von P. A. Schmid. Hildesheim, 2002. S. 23.

Заключение

Сравнение рецепции Канта у Когена и Виндельбанда показывает, 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.

Между тем есть нечто общее. К примеру, все неокантианские подходы предпринимают историзацию и культурализацию кантовской критической философии. Однако не везде историзация и культурализация находятся на равно фундаментальном уровне, и не везде в них одинаковым образом вовлечена кантовская мысль. Если открытость когеновской трансцендентальной философии явлениям культуры — это, скорее, *результат* предпринятой им реконструкции кантовской системы, то в критическом методе Виндельбанда она уже принадлежит имплицитным историко-философским предпосылкам его теории признания нормальным сознанием ценностей, долженствующих быть значимыми.

В заключение мне бы хотелось, однако, указать еще на один момент, который мне, с точки зрения современной дискуссии, кажется гораздо более важным. Коген и Виндельбанд, а вместе с ними и неокантианцы 1880-х годов, сходятся в том, что полагают себя противниками психологизма. Эта враждебность настолько же радикальна, насколько эссенциальна: философией считается только то, что может быть понято как кантовская — в широком смысле — мысль, сфокусированная на вопросе о значимости. Мне кажется, что неокантианство с этим, преимущественно имплицитным, отождествлением кантианства с философией было гораздо более плодотворным и перспективным, чем мы это за ним сегодня признаем. Многие центральные проблемы философии последних пятидесяти лет, как, например, «есть ли синтетические суждения а priori?» и, «если нет, в чем тогда заключается задача философии?», могут быть поняты как стороны одного ключевого вопроса, подобного тому, какой поставила Гретхен перед Фаустом: «Как собственно у тебя обстоит с Кантом?». Этот вопрос — при всех вариантах ответов — важная часть неокантианского проекта возрождения Канта, сохранившаяся до наших дней.

Х. Хольцхай

О метафизических проблемах в марбургском неокантианстве

Проблемы

Общеизвестно, что в начале предисловия к первому изданию «Критики чистого разума» Кант видит человеческий разум обреченным задаваться вопросами, «от которых он не может уклониться, [...] но в то же время он не может ответить на них», так как они, будучи метафизическими вопросами, «превосходят все, на что человеческий разум способен»¹. Менее известно следующее место из конспекта кантовской лекции по метафизике, в котором говорится, что эти вопросы настолько переплетены с природой нашего разума, «что мы не можем от них избавиться». И далее:

«Также и все презирующие метафизику, которые желали бы таким путем приобрести авторитет светлых голов, имели, не исключая Вольтера, свою собственную метафизику. Ведь каждый что-то думает о своей душе»².

По своему содержанию эти вопросы нацелены на проблему существования Бога, на мир как целое и на возможность свободы в этом мире, а также на сущность души. Бог, мир и душа — это понятия, относящиеся к безусловному и, соответственно, абсолютному. Так как мы «никогда не можем представить [...] в образе»³ безусловное или привести адекватный ему предмет в чувствах⁴, Кант считает эти понятия *только* идеями и, соответственно, проблемами. Таким образом, уже сам Кант использует понятие проблемы при критическом разборе главных тем и тезисов *metaphysica specialis*. А именно, в двойном смысле⁵. Во-первых, идеи разума являются для него и *остаются* проблемами, понятыми топико-диалектически, — проблемами, «не допускающими решения», так как в силу метафизической потребности мы «упорно настаиваем» на том, что этим по-

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 2006. Т. 2: Критика чистого разума. Ч. 2. С. 11 (A VII).

² Кант И. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Bd. 29 (1, 2). Berlin, 1980. S. 765.

³ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. Т. 2: Критика чистого разума. Ч. 1. М., 2006. С. 495 (B 384).

⁴ Там же. С. 493 (B 383).

⁵ См.: Holzhey H. Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft // *Mathesis universalis*. Festschrift für Heinrich Schepers. Münster, 1990. S. 27—45.

нениям «соответствует некий действительный предмет»¹, который мы, однако, не можем предуказать («дать») в пространстве и времени. Тем не менее, вместо того чтобы, по обыкновению, отвергнуть эти понятия как неразрешимые, Кант твердо за них держится. Ибо метафизические вопросы для Канта так тесно связаны с человеческим разумом, что он должен принять их вызов, даже будучи неспособным на них ответить. Помощь в этой ситуации обещает второй аспект понятия проблемы, происходящий от применения этого понятия в геометрии, при котором проблема как конструктивная задача противопоставляется теореме. В рамках такого понимания проблемы Кант может надеяться на «решение» проблем, которые влечет за собой спекулятивное употребление разума. А именно, он может объявить безусловное задачей, а еще лучше — предзаданным. Вместо того чтобы рассматриваться как теорема или «аксиома», артикулирующий безусловное спекулятивный принцип, превращаясь в проблему, приобретает статус регулятивного принципа для процесса получения знания². И когда Кант называет это «проблематичное» допущение общего правила «*гипотетическим* употреблением разума»³, это наименование ведет напрямую к понятию разума в марбургском неокантианстве.

Сразу бросается в глаза, что, по сравнению с Кантом, у Когена и Наторпа рефлексия о статусе проблем занимает иное место в системе философского знания. Принимая во внимание две части «Трансцендентальной логики» в «Критике чистого разума», можно сказать, что у неокантианцев имеет место сдвиг от диалектики назад в аналитику. Или, говоря иначе, теперь понятие проблемы выступает *prima facie* как понятие теории *познания*, а не теории *разума*. Особую проблему теперь составляет задача объективации явлений в законах⁴. Если Кант обозначает понятие ноумена как задачу, т. е. определяет его как проблему, состоящую в предположении, что могут существовать «предметы, совершенно независимые от наших чувственных созерцаний»⁵, то для Когена проблема разума предстает только как проблема, уже *разрешенная* в «позитивность» задачи. Критика метафизической видимости считается выполненной или же неактуальной.

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 639 (В 510).

² Там же. С. 829—831 (В 675—676).

³ Там же. С. 829 (В 674—675).

⁴ См.: Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung (3. Aufl., 1918) // Cohen H. Werke. Bd. I(1). Hildesheim, 1987. S. 782.

⁵ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. С. 371 (А 287); Ч. 1. С. 449 (В 344).

Первоначало и *anhypotheton*¹

Однако при более внимательном рассмотрении становится ясно, что в «критике познания» поднимается *метафизическая* проблема, которая развивается в своеобразное учение о принципах. Эта проблема заключается в ответе на вопрос: может ли мышление быть единственным *первоначалом* познания, и если может, то как. Речь идет при этом о метафизической проблеме, поскольку под вопросом находится трансцендентально-философское *обоснование* научного познания. Для Канта чистая математика и чистое естествознание «действительно являются данностью», и философ только спрашивает, «как они возможны»²; марбуржцы же стремятся выяснить, что это значит и чем легитимирована *предпосылка* (*Voraussetzung*, гипотеза), состоящая в том, что существует научное познание, — они, таким образом, стремятся в известной степени проникнуть в сам факт науки. Факт науки раскрывается для философии постольку, поскольку он мыслится как предпосылка, и притом не как фактическая, но как необходимая предпосылка. Если научное познание базируется на высшем основоположении априорных синтетических суждений, то само это основоположение уже не подлежит обоснованию: «Никакой [другой] инстанции над высшим основоположением не существует»; оно принимается или именно предпосылается в своей необходимости, его необходимость следует «из самого факта [науки]»³. Активное предпосылание (*Voraussetzen*) показывает Когену, что мышление и есть первоначало познания. Как это следует понимать? Аристотель считает существенной заслугой Сократа хорошо обоснованное (*eulógôs*) вопрошание о сущности вещей. Интерес Когена направлен именно на эту обоснованность, т.е. на логос, который дает ответ на вопрос «Что есть X?». Коген определяет логос как *идею*, а последнюю — как гипотезу, т.е. как осуществленную в первоначальном мышлении основополагающую предпосылку познания. В вопросе «Что есть X?» работает принцип первоначала: мышление рассматривается как основополагающая инстанция предпосылания.

Основание познания является для марбуржцев *проблемой* в означенном смысле слова. Если Коген понимает проблему познания в конечном счете с точки зрения теоретических принципов и пытается ее решить, предваряя основоположения («суждения») для построения (*Konstitution*) предмета «суждениями мыслезаконов», то

¹ «безусловное», «беспредпосылочное» (*лат.*).

² Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 73 (В 20).

³ Cohen H. Werke. Bd. I (1). S. 185.

Наторп в «Логических основах точных наук» посвящает себя исключительно анализу *предмета* познания. Как проблема познания, как его *X*, предмет вписан в «процесс познания в целом». И так как этот процесс является бесконечным, «предмет становится бесконечной задачей»¹. Несмотря на то, что в этом моменте между Когеном и Наторпом существует расхождение², можно говорить о единой установке Марбургской школы, которая состоит в том, что тематизация факта науки и, соответственно, фактов культуры осуществляется в форме *учения об идеях*, опирающегося на некоторые элементы платоновского учения об идеях, каким оно предстает в особенности в диалоге «Федон». При этом Коген связывает свое видение платоновской идеи как гипотезы с кантовским понятием гипотетического употребления разума; Наторп же ориентируется на идею как *закон*, ставя перед философией вообще задачу обнаружить основание закона всякого опыта в «законе синтетического единства».

Однако будучи усвоено в такой форме, платоновское учение об идеях, как представляется, теряет свои метафизические «шипы», ведь для Платона путь становления философа-диалектика достигает цели только с созерцанием *идеи блага*. Только в этой идее система идей-гипотез находит свое начало, свою основу (*archê*) «по ту сторону бытия»³. Платон называет эту основу «*anhypotheton*» («беспредпосылочное»). Пауль Наторп определенно принимает идею *anhypotheton*'а, идею беспредпосылочной, или безусловной основы⁴, однако объявляет ее «единственно допустимым смыслом», характеризующим «сам логос», «празакон “логического”», говоря языком Наторпа: закон, который «предопределяет» направление процесса познания от обусловленного к обуславливающему в бесконечность⁵, или, в более поздней формулировке, — закон логического заключения вообще⁶. Напротив, Герман Коген вступает в более сложные отношения с платоновским *anhypotheton*'ом и примыкающей к нему системофундирующей идеей безусловного, или абсолютного. Можно сказать, что он нередко, явно или тайно, дистанцируется от этой идеи. Так, в своей «Этике чистой воли» он называет *anhypotheton*, или абсолютное, «выражением отчаянного смирения

¹ Natorp P. Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig; Berlin, 1910. S. 32—34.

² См.: Holzhey H. Cohen und Natorp. Basel, 1986. Bd. 1: Ursprung und Einheit. S. 175 и далее.

³ См.: Платон. Государство (533с) // Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 317.

⁴ См.: Holzhey H. Cohen und Natorp. Basel, 1986. Bd. 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen. S. 12.

⁵ Natorp P. Logischen Grundlagen... S. 15.

⁶ Holzhey H. Cohen und Natorp. Bd. 2. S. 92.

глубочайшего человеческого ума, [выражением] самоиронии разума». С его точки зрения, идея абсолютного возникает вместе с «глубокой потребностью в основании», которое ничего не имеет общего с основоположением в виде гипотезы. Такое, более не гипотетическое, основоположение сводится для Когена в методологическом аспекте к парадоксу отсутствия основания (*anhypothesis*)¹. Принимая во внимание «идею блага», он видит мышление «зажатым в наихудшей альтернативе»: если акцент делается на *идее*, то даже идея блага может претендовать только на значимость основоположения; если ей приписывают бóльшую ценность как идее *блага*, то как основоположение (гипотеза) она теряет свою «главную логическую ценность». Как быть с этой дилеммой? «Проницательный мыслитель», продолжает Коген, сделает из словообразования *anhypotheson* (соответственно, «безосновное») вывод, что Платон не хотел видеть «эту альтернативу решенной в пользу какой-либо из сторон»². Однако для кантианца Когена это значит, что данная альтернатива отражается на соотношении теоретического и практического разума. Как «проницательный мыслитель» он, таким образом, интерпретирует благо как высшую идею, раз уж оно находится «по ту сторону бытия», в смысле примата практического разума³ и рассматривает стремление к высшей ценности, в соответствии с которой следовало бы мыслить идею блага, оправданным тем значением, которое приписывается благу как превосходящему «все природное»⁴.

Лишена ли *идея* тем самым «шипов» абсолютного, а метафизика, устремленная в трансцендентность, своей почвы? У самого Когена на этот счет остаются сомнения. Они питаются от метафизических позиций материализма и спиритуализма, поскольку те втянуты в полемику по вопросу о соотношении материи и сознания и в обсуждение психофизической проблемы. Здесь, и не только здесь, маячит метафизика. Даже у Канта, по ощущениям Когена, *материя*, т. е. схоластическое понятие материи, «не исчезает благополучно, а продолжает жить под различными масками, порой пугая нас своими призраками»⁵. Но также и другой «род» абсолютной субстанции — *душа* — в критическом идеализме марбуржцев обращает на себя внимание, вызывая беспокойство. Нечего удивляться, если Кант ока-

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens* (2. Aufl., 1907) // *Cohen H. Werke*. Bd. VII. Hildesheim, 2002. S. 429.

² *Cohen H. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes "Geschichte des Materialismus"* (3. erweiterte Aufl., 1914) // *Cohen H. Werke*. Bd. V (2). Hildesheim, 1984. S. 33.

³ Там же. S. 107.

⁴ *Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) // *Cohen H. Werke*. Bd. X. Hildesheim, 1996. S. 37.

⁵ *Cohen H. Werke*. Bd. V (2). S. 66.

зался прав, что все, — как я процитировал вначале, — имеют «свою собственную метафизику, ведь каждый что-то думает о своей душе».

Душа

Слово «душа» еще встречается сегодня в повседневной речи, прежде всего в метафорических оборотах; в науке же и философии оно отслужило свой век. А вместе с тем исчезло, по выражению Когена, и понятие всего, относящегося к душе¹. Это положение дел знаменует собой, вопреки некоторым противонаправленным тенденциям (*Gegentendenzen*) современности, конец истории духа, начавшейся в XVI в. Философское употребление понятия души в Новое время обнаруживает в целом тенденцию к ослаблению, даже к упразднению убеждения в существовании души, т. е. того вечно существующего, которому человек обязан своей индивидуальной самостью, которое составляет жизнь его тела и преобразует мир в органическое целое, где всё взаимосвязано. Этот процесс обездушивания философского дискурса можно назвать и более резко — экзорцизмом. Избавляясь от мифов и верований, европейские интеллектуалы работали над формированием концепции человека без души, т. е. стремились изгнать представление о душе из традиционного, определяемого жизненным миром образа человека. Они объявили, что доказать существование души нельзя, что мы можем понять себя — и даже лучше понять — без допущения ее существования. Кантовская критика — последний шаг на пути обездушивания мира и человека, осуществляемый теперь не посредством определенной, скажем, материалистической интерпретации понятия души, а посредством вопроса, продолжающего в критической перспективе аналитическую работу Локка и Юма: достаточны ли наши духовные способности для того, чтобы иметь основание приписать себе существование души и, следовательно, бессмертие? Ответ один: нет, не достаточны. Своей аргументацией Кант разрушает всякую положительную рациональную психологию. Идея души пригодна только лишь как регулятивный принцип «систематического единства всех явлений внутреннего чувства»² и, подобно идее Бога, служит систематическому порядку нашего человеческого знания.

Закреты ли тем самым слушания по делу «душа», — по крайней мере, для кантианцев? Еще в конце XIX в. Коген наблюдает «постоянно повторяющееся заблуждение — впадение в метафизику», осо-

¹ См.: *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis* (2. verbesserte Aufl., 1914) // *Cohen H. Werke*. Bd. VI. Hildesheim, 1977. S. 342—344.

² *Kant И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 869 (А 682 / В 710).

бенно в «метафизическую психологию»¹. Против этого он, во-первых, выдвигает тезис, согласно которому решение психофизической проблемы следует искать в естественно-научной *физиологии*, а не в независимой от нее психологии, и, во-вторых, намечает философскую психологию, которая, как четвертая часть его системы, имела бы своей темой «единство культурного сознания» во всех трех его направленностях. Если я правильно понимаю, Коген тем самым принимает то, что Кант передал в ведение регулятивно используемой идеи души, расширив, конечно, эту идею за счет нравственной воли и эстетического чувства как направленностей сознания². Чтобы обосновать это предположение, я процитирую самого Когена, который пишет:

«Этой задачей плодотворной работы [в рамках учения о единстве культурного сознания. — Х. Х.] становится простая субстанция души, которую искала старая метафизика».

От метафизического тезиса о простоте души приходится отказаться в пользу проблемы единства сознания в разнообразии его направленностей, а метафизическая проблема бессмертия перемещается в этику³.

Рассмотрим этот последний прецедент несколько подробнее. Характерный для Нового времени перевод высказываний о душе на язык понятий, в которых определяется основание того, что известно нам с очевидностью, Коген формулирует следующим образом: «Понятие становится душой человека, поскольку душа признает в логике свое благо»⁴. Однако теоретического понятия самосознания недостаточно для того, чтобы оно могло быть «символом души»; «душа» значит больше: идентичность самосознания должна мыслиться, согласно кантианцу Когену, как *этическое* самоопределение в соответствии со всеобщим законом. «Автономия — определение души»⁵. Душа возвышается до практического самозакондательства, до морального субъекта. Однако настоящая цель этого преобразования в этическое заключается в критическом по отношению к мифу и к метафизике усвоении идеи *бессмертия*, присущей понятию души начиная с Платона. Идею бессмертной души, выведенную за рамки мифологии и метафизики, что соответствует замыслу Когена, можно сохранить только в понятии морального субъекта. В том же духе высказывается и Эрнст Кассирер:

¹ *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag... S. 36.

² Там же. S. 43, 41.

³ Там же. S. 43.

⁴ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 499.

⁵ *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag... S. 52.

«Решающее изменение наступает только тогда, [...] когда она [душа. — А. Ф.] понимается не просто как носитель или причина жизненных проявлений, а как субъект *нравственного сознания*»¹.

Как, однако, нравственный субъект сохраняет в себе условие быть бессмертным? Коген формулирует: «Нравственный субъект — это душа исторического мира»². Бессмертие присуще нравственному субъекту постольку, поскольку он — милостью воли, а не мышления — является «самосознанием вечности»³. «Самосознание вечности», реализующееся нравственным субъектом в ходе истории, становится на место мифического бессмертия. Вечность означает для Когена временной горизонт человеческого бытия, в котором идеальные определения мышления и поступков связаны со своим осуществлением во времени; вечность — это бытие будущего. «Самосознание вечности» составляет душу исторического мира, поскольку оно же — *мессианское историческое сознание*. Последнее находится в ожидании «исполнения времени», — но не в будущем еще-ненаступившего, а *как будущее* — и тем не менее должно «постоянно предоставлять мессианское будущее в распоряжение временному будущему», стремясь здесь к своему осуществлению в истории⁴.

При всем том возникает вопрос, не является ли речь о душе лишь метафорически приукрашенным воспоминанием, или все же в ходе преобразования понятия души в самопознание этического субъекта сохраняется и обращает на себя внимание метафизическая проблема? То, что метафизическое понятие души вопреки его преобразованию в философии Когена вызывает беспокойство, можно наблюдать на примере того, что Коген снова и снова вынужден *сопротивляться* тенденции, с очевидностью присущей разговорам о душе, — тенденции затрагивать проблему *индивида*, т. е. *сопротивляться* соблазну высказаться в духе мифа *индивидуального бессмертия*. Коген так никогда и не избавился от «шипов» мифа о душе, но в известной степени страдал от желаний индивида и их следствий. В своей *философии религии* он, наконец, дает волю этим желаниям. Далее я покажу, как это происходит. Исходный пункт образует болезненная констатация того, что этика в сущности не может удовлетворить запросы индивида. Только в религии, а именно вместе с сознанием греха, речь заходит об индивиде или, соответствен-

¹ Касспер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб., 2002. С. 175—176.

² Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 253.

³ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 413.

⁴ См.: Fiorato P. Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens. Würzburg, 1993. S. 175.

но, индивид заставляет о себе говорить. В его грехе заключается спасение, т. е. в освобождении от греха и примирении с Богом¹. Коген не ссылается при этом на веру в индивидуальное бессмертие или воскресение, так же как и раньше он отклонил кантовское учение о постулатах с его моральной верой разума. Скорее, он объявляет душу субъектом *греха*: «Душа греховна»². Тем самым он делает понятие души средством перехода от этики к религии, от автономии морального субъекта к сознанию греха, посредством которого индивид «приписывает» себе свои грехи. В том, что индивид признает себя грешным, т. е. слабым и уstraшенным, говорит его душа. Но этого недостаточно: покаяние в грехах выражает одновременно *тоску* индивида. Тоска «исходит из души индивида [...] и снова [как тоска по Богу. — Х. Х.] возвращается к индивиду, к самости его души, так что душа не изнывает в своей жажде, [...] но чувствует себя спасенной и освобожденной»³. Тоска составляет душу индивида. Она описывается здесь как своего рода душевная «внутренняя трансценденция», имеющая процессуальную структуру столь важной для Когена «корелляции» между человеком и Богом. Ибо в его понимании религия заключается в стремлении к Богу, т. е. «к сущности, которая находится вне человека, но существует для человека»⁴. Речь о душе касается индивидуального сознания греха с его стремлением к Богу и соответствующей этому стремлению близостью Бога.

Метафизическая проблема души, которая должна была найти свое решение в этике, но в основании которой что-то по-прежнему вызывает беспокойство, воспринимается Когеном в русле философии религии и получает при этом антропологическое рассмотрение, становясь из проблемы смерти проблемой жизни. Для сравнения я коротко обращусь к философии религии Пауля Наторпа и его трактовке понятия души. И он, еще только исторически касаясь понятия души в своей «Всеобщей психологии» (1912), рассматривает его уже с религиозных позиций в своем труде «Религия в пределах человечности» и в книге «Философия», правда, вместе с понятием *чувства* как основы религиозного сознания: чувство «является представителем всей *внутренней сущности* душевной жизни, собственного самобытия (Selbstsein) души»⁵. Душа раскрывается в чувстве. В «безграничных и бесформен-

¹ *Cohen H.* Der Begriff der Religion... S. 57.

² Там же. S. 61.

³ Там же. S. 99.

⁴ Там же. S. 138.

⁵ *Natorp P.* Religion innerhalb der Grenzen der Humanität: Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 2., durchgesehene und um ein Nachwort vermehrte Aufl. Tübingen, 1908. S. 27; см. также: *Natorp P.* Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. 2. verbesserte Aufl. Göttingen, 1918. S. 129.

ных волнениях и переплетениях» или в «приливающей жизни» чувства¹ самость непосредственно узнает себя (*erlebt sich*). Наторп приписывает бесконечности чувства в этом самоузнавании претензию на истину, выражающуюся как беспредметное «требование трансцендентности»². В отличие от Когена, он, развивая свое понятие религии, не прибегает к каким-либо теологически-догматическим или историческим элементам иудейско-христианской традиции. А если прибегает, то только для того, чтобы отбросить их в процессе «очищения религии». В его концепции религии имеет место отказ от «всех *догм* трансцендентного»³, «от всех *вещных представлений* о Боге»⁴ и, что особенно важно, от понятия избавления от греха: «нет *никакого* “избавления” (раз и навсегда), но работа есть и остается человеческим делом, не находящим покоя стремлением к бесконечно далекой цели, даже и именно в отношении его нравственного совершенства»⁵. *Божественное* как «предмет» религии следует искать как раз на границе человеческого опыта, не по эту и не по ту ее сторону⁶. Эта граница каждый раз сдвигается изнутри, возникая из переживания бесконечности доступного в человеческом опыте. Достигнутая и, соответственно, установленная посредством «идеи» граница образует, с одной стороны, «основание субъективности человеческого познания и переживания вообще», с другой стороны; — «конкретную тотальность *содержаний* сознания», с которыми субъективность увязана в своей основе⁷. В эмфатическом, даже исполненном энтузиазма описании Наторпа божественное предстает как «идея идеи, задача всех задач»⁸. Конечный пункт метафизики становится центром религии. В нем находят свое место и идеи Канта: человеческая (религиозная) жизнь движется в «мире» между «сверхчувственным в нас и вне нас», между душой и Богом, она «полностью пронизана божественным, полностью одушевлена»⁹. Метафизические идеи существуют в «междущарствии» границы, точнее говоря, включены в процесс преодоления любой границы, который связан с борьбой, страданием и виной¹⁰. Наторп вменяет нам в качестве религии имманентную сознанию трансцендентальность и религию в качестве философии, которая — в этой фазе его мышления — свела свои метафизи-

¹ *Natorp P.* Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. S. 87.

² *Natorp P.* Philosophie... S. 131—133.

³ Там же. S. 142.

⁴ Там же. S. 145.

⁵ Там же. S. 143.

⁶ Там же. S. 136.

⁷ Там же. S. 138.

⁸ Там же. S. 139.

⁹ Там же. S. 140.

¹⁰ Там же. S. 141.

ческие импульсы в своего рода логику границы. Но они и дальше дают себя знать — в треволнениях его неустанной работы над «общим строем» философской системы.

Коген резко отмежевывается от такой логики. Имея в виду понятие души, он настаивает на *корреляции* человека и Бога: «Жизнь души простирается, воспаряя, в корреляции [...] с бытием Бога»¹. «Воспарение» как осуществление этой корреляции отличается от «волнений» или «приливающей жизни» души у Наторпа. То, что последний не принимает во внимание «основную предпосылку» корреляции и находит основу религии в «непосредственности жизни души»², означает для Когена их расхождение также в понятии религии — расхождение, нивелирующее их согласие относительно того, что метафизический вопрос о душе нельзя поднимать с точки зрения необходимости каким-то образом преодолеть физическую смерть. Даже если у Когена в тоске или стремлении индивида к Богу и у Наторпа в «предупреждении и преодолении всего, что хотело бы задержать нас в границах опыта», можно усмотреть одну и ту же фигуру внутренней трансценденции религиозного сознания, нельзя не заметить того, что «Бог» Когена и «божественное» Наторпа — не одно и то же.

Бог

Рассмотрим теперь, как Коген вводит в философию идею Бога. Следует отметить, что он снова и снова ставит ее в связь с идеей блага. Как и в случае с идеей блага, он так же относительно идеи Бога отвергает ее тождество с абсолютным. Но настоящая связь между обеими идеями устанавливается благодаря вопросу, нет ли для реальности нравственного начала «более высокого ручательства, которое могло бы удостоверить эту идею как гипотезу?»³.

Можно предположить, что такое ручательство дается существованием *Бога*. С Богом на сцену выходят, с одной стороны, религия, с другой — метафизика. Когда Коген во второй части своей философской системы вводит идею Бога, он оказывается между религией и метафизикой. Представление о Боге, трансформированное в идею (в кантовском смысле), должно выступить в защиту идеи единого человечества, чтобы эта идея не была отброшена просто как бредовая. Однако точку, в которой «соприкосновение с проблемой Бога» в рамках этики становится «неизбежным», Коген находит в вопросе

¹ *Cohen H. Der Begriff der Religion... S. 122.*

² Там же. S. 121.

³ Там же. S. 36.

о том, «в какой степени проблема действительности нравственного» получила свое разрешение в работе по «осуществлению идеала», или же «часть этого стремления к действительности еще осталась неразрешенной»¹? Чтобы унять это стремление, этическое понятие человека должно восходить к Богу — аналогично тому, как [платоновская] идея восходит к идее блага. Отклонив кантовский практический постулат существования Бога, Коген все же возвращается к идее Бога в том ее смысле, какой Кант придал ей в «Критике чистого разума», трансформировав в гипотезу систематического единства познания. Однако Коген, ориентируясь теперь на Кантову «Критику способности суждения» (§ 80 и след.), выходит за пределы употребления гипотезы Бога в рамках систематически-телеологического познания природы. Посредством идеи Бога мы скорее *взаимно* обеспечиваем как естественной, так и моральной телеологии — как бытию, так и долженствованию — «интеллектуальные гарантии». Ведь с идеей Бога мыслится «согласие» между обеими сферами. Это согласие природы и нравственности определяется ближайшим образом как «гармонизирующее единство»², в котором любое *противоречие* между природой и нравственностью, пожалуй, может считаться преодоленным, хотя *различие* между ними сохраняется.

Однако следует ли сначала не отождествлять этого Бога с метафизическим абсолютом, чтобы потом отказаться от него в ходе критики метафизики? Иными словами, как удастся Когену ввести Бога в философию и не впасть при этом в докантовскую метафизику? Первый шаг состоит в том, что он ослабляет семантическое тождество между выражениями «абсолют» и «Бог», отдавая должное тем самым влиянию мифологической и религиозной традиции на философское понятие Бога. За это приходится платить свою цену, так как философ попадает таким образом — по крайней мере, в тенденции — из метафизики в историю религии. Однако понятие Бога должно получить в этике рационально, а не только исторически обоснованное место. Поэтому Коген конструирует своего рода «пробел в существовавшей до сих пор методологии основных понятий», который должен быть заполнен введением идеи Бога. В действительности же Бог вводится для осуществления *стремления*, которое, несмотря на эмфатически инсценированное «чувство вечности», осталось неудовлетворенным; пробел сохраняется только при субъективном удостоверении «действительности нравственного». Бог возникает из стремления моралиста к полной уверенности в том, что в конечном счете дело не

¹ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 432.

² Там же. S. 463.

кончается нравственностью. Коген сам проводит параллель между этим стремлением и *религиозным* стремлением индивида к Богу. У религии и этики имеется «один и тот же» Бог:

«Подобно тому, как он [Бог] гарантирует человечеству осуществление добра в этике, так и в религии он осуществляет его относительно индивида»¹.

Хотя это предложение сформулировано в виде утверждения, достоверным оно становится только в связи с вышеуказанным стремлением. *Бог есть и остается объектом стремления*². То, что философ хотел бы унять это стремление рациональным образом, является — говоря по-кантовски — выражением «метафизической потребности» человеческого разума, в которой отражается *condition humaine*³. И какое бы беспокойство ни вызывало это стремление у философа, интеллектуальная честность заставляет его отказаться от какой бы то ни было *метафизической* реализации своего стремления. Только как индивид, который в молитве сознает свою греховность, он может надеяться всего лишь понять свое стремление к Богу. В результате индивид приобретает «религиозный» опыт, в котором он утоляет свое стремление к Богу не благодаря самому себе, а благодаря Богу.

Перевод с немецкого Александра Фролова

В. Е. Семёнов

Функционализм как трансцендентальный принцип в философии Марбургской школы

Термины «функционализм», «функциональный», «функция» имеют только в философии такое количество значений, что каждый, кто приступает к тематизации функционализма как такового, вынужден четко определиться, что именно он будет понимать под этим термином, какой смысл будет вкладывать в это понятие. Поскольку речь пойдет о Марбургской школе, то будет вполне оправданным ориентироваться при использовании этого термина на по-

¹ *Cohen H. Der Begriff der Religion... S. 64—65.*

² См.: *Holzhey H. Gott: die Zukunft einer Illusion. Religionskritik bei Freud und Cohen // Man and God in Hermann Cohen's Philosophy / Ed. by G. Gigliotti, I. Kajon, A. Poma. Padova, 2003. S. 51—62.*

³ «человеческий удел», «условия человеческого существования» (*франц.*).

нимание функционализма И. Кантом и представителями именно этого неокантианского направления.

Предметное определение области функционального

Если суммировать основные смыслы, вкладываемые сначала Кантом, а затем философами Марбургской школы в понятия функции и функционализма, то можно выделить следующие доминирующие значения.

Во-первых, под «функционализмом» понимается такой тип отношений между элементами познания (они могут быть разного происхождения), когда один элемент не может быть определен или понят, или не способен функционировать без другого («функциональная зависимость»). Синонимом этого значения может выступать также понятие «реляционность».

Во-вторых, функциональным является основополагающий для трансцендентальной философии *принцип ряда*: каждый член ряда значим и может познаваться исключительно в совокупности всех элементов ряда; и наоборот: ряд может быть понят только через свои элементы¹.

В-третьих, функциональными являются взаимоотношения, при которых один «предмет» (это может быть также мысль, идея и т. п.) может являться, выступать или пониматься только «в образе» другого, т. е. через «представленность». Частным случаем такого рода отношений является *репрезентация*.

В-четвертых, термином «функция» может обозначаться предназначение (назначение) «предмета», его «функциональные обязанности» (например, «функция рассудка»).

В-пятых, нередко термин «функция», особенно, если речь идет о науке, отождествляется с понятием причинности².

¹ «Связь членов создается в каждом отдельном случае с помощью некоторого всеобщего закона *координирования*, благодаря которому устанавливается всеохватывающее правило следования ряда. Связь элементов ряда a, b, c... создается не благодаря некоторому новому элементу, который как бы спаян с ними внешним образом, но благодаря правилу следования, перехода от одного члена к другим, сохраняемому неизменным для всех членов». См.: *Kassirer Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции / Пер. Б. Столпнера и П. Юшкевича. СПб., 1912. С. 29.

² Г. Коген отмечал, что понятие функции приобрело новое значение в теории уравнений Лейбница. Рассматривая ситуацию, когда U можно мыслить как $f(X)$, Коген утверждает, что в данном случае «подчинение» *игрека* *иксу* есть более точное выражение функциональной зависимости, чем обычно это принято понимать. Только в этом значении категория «функции» может стать в математическом естествознании категорией «причинности», а именно означать «субстанцию соответствующих движений». См.: *Noack H. Hermann Cohen // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer. Basel; Stuttgart, 1972. Bd. 2. S. 1140.*

Наконец, в-шестых, «символическая функция» у Э. Кассирера является своего рода аналогом *действия* априорных конститутивных форм рассудка и регулятивных идей разума, взятых в совокупности. Символическая функция, как своеобразное единство сознания, придает культурным феноменам единство, значение и модальность, помещая их тем самым в функциональную систему символических форм культуры.

«Коперниканский переворот» и функциональное обоснование метафизики

Истоки марбургского функционализма находятся в том знаменитом философском деянии и позиции, которые в совокупности принято называть «коперниканской революцией в способе мышления». Кант совершенно справедливо полагал, что «для философа нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа и соединить таким образом в одно познание все многообразное [содержание] понятий и основоположений, которые прежде, при их применении *in concreto*, представлялись ему разрозненными»¹. Подобное стремление полностью объясняется вполне естественным философским желанием иметь такую философию, которая представляла бы собою «*систематическое единство*». Однако систематическое единство не является самоцелью, «целью самой по себе», но служит решению главной гносеологической задачи — достижению аподиктического, общезначимого, объективного знания, которое, в свою очередь, может выступать только в форме *систематической* науки. Систему понятий, отвечающих указанным требованиям к знанию, Кант называет *трансцендентальной философией*².

Критическая философия *генетически* базируется на принципе функционализма и фундируется им:

«Преимущество, но вместе с тем и долг трансцендентальной философии состоит в том, чтобы отыскивать свои понятия, руководствуясь принципом, так как из рассудка как абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей. Эта связь дает нам правило, согласно которому место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полноте системы таких понятий можно опреде-

¹ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 142 (§ 39).

² Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 2006. Т. 2: Критика чистого разума. Ч. 1. С. 79 (В 25).

лить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело от случая»¹.

Коль скоро функционализм положен в основу трансцендентального идеализма, вся кантовская система приобретает повсеместно функциональный характер. Так, логическим критерием *истины* может быть только *соответствие* знания всеобщим и формальным законам рассудка и разума, стало быть, понятиям и идеям². Отсюда ясно, что истина есть не что иное, как *функциональная система*³. Все, что в нашем познании принадлежит к *созерцанию*, содержит одни лишь *отношения*⁴. Сам *рассудок* представляет собою *функциональное действие*, ибо под его *функцией* Кант понимает «единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление»⁵. *Понятия* функциональны уже по одной своей природе: они полностью зависят от функции⁶, сами являются в своей сути *логическими функциями*, ибо «служат только для того, чтобы определять в отношении всех функций суждения эмпирические положения»⁷ с тем, чтобы придать им (положениям) общезначимость⁸.

Все применяемые нами *суждения* суть «функции единства среди наших представлений»⁹. Если же говорить в целом о рассудочно-синтетической деятельности, то «все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях»¹⁰. *Схема*, «*medium*», или «нечто третье», однородное и с категориями, и с явлениями (многообразным), есть чистый, выражающий категорию синтез, касающийся определения внутреннего чувства по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений¹¹. *Умозаключение* (основоположение) есть не что иное, как суждение,

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 157 (В 92).

² Там же. С. 147 (В 84).

³ Кассирер позже скажет: «“Истина“ познания перестает быть только образом и превращается в чистую функцию». См.: Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна / Пер. Е. С. Берловича и И. Я. Колубовского. Пг., 1922. С. 56.

⁴ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 129 (В 67).

⁵ Там же. С. 157 (В 92).

⁶ Там же.

⁷ Кант И. Прологомены... С. 144 (§ 39).

⁸ «Та же самая функция, которая придает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений в одном созерцании; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка». См.. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 171.

⁹ Там же. С. 159.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 261.

построенное путем подведения его условия под всеобщее правило, т. е. является функциональным по своей сущности¹. Наконец, *разум* требует абсолютной тотальности на стороне условий для данного обусловленного и тем самым превращает категорию в трансцендентальную *идею*, чтобы придать полноту эмпирическому синтезу путем продолжения его до безусловного².

Примеры можно множить, но и без этого очевидно, что принцип функционализма, взятый в качестве основы, будет пронизывать всю систему снизу (от возникновения чувственных ощущений) доверху (включая целиком практическую сферу). Таким образом, вся система трансцендентальной философии есть не что иное, как *функциональная система*³. Функционализм как конститутивный и регулятивный принцип, безусловно, использовался Кантом для создания самообоснованной, аподиктической, логически необходимой *системы* знания. Причем под «системой знания» понимались как метафизика (метафизика как строгая наука), так и математика и естествознание. В сфере практического разума этими системными характеристиками должны были также обладать метафизика нравственности и учение об эстетической и телеологической способности суждения. Следовательно, Кант мог полагать, что создал целостную метафизическую систему, выведенную «из одного априорного принципа»⁴ (на самом деле Кант указывает на три *a priori* своей системы). Подобное систематическое единство («завершенная целостность») как раз и является признаком истинности — возьмем ли мы философию или какую-то другую науку. Философская жизнь, однако, внесла коррективы в основы критицизма.

«Коррекция» И. Канта Марбургской школой

Своими настойчивыми требованиями аподиктической, общеобязательности, объективности и систематической однородности (выводимости из одного принципа) в отношении знания как такового

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 471 (В 364).

² Там же. С. 553 (В 436).

³ Я не буду здесь касаться чрезвычайно запутанной проблемы, насколько правомочно говорить о критической философии И. Канта как о *системе*.

⁴ Кант И. Прологомены... С. 142 (§ 39). Сам Кант утверждал: «Мне непонятна претензия приписать мне мысль, будто я намеревался создать лишь *пропедевтику* трансцендентальной философии, а не *систему* этой философии. Подобное намерение никогда не приходило мне в голову, тем более я сам в “Крит[ике] ч[истого] р[азума]” уже объявил завершенную целостность философии лучшим признаком ее истинности». См.: Кант И. Публичное заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. М. 1994. Т. 8. С. 262.

Кант сам предуготовил себе неизбежную трансформацию в марбургском неокантианстве.

Марбургжцы начали *ab ovo*. Герман Коген в поисках систематического единства обратил пристальное внимание на «инородный» элемент, лежащий в основе теоретической философии Канта, а именно — на вещь саму по себе. Своей причастностью к синтетической деятельности вещь сама по себе, несомненно, разрушала функциональное единство опыта (правильнее сказать, даже не позволяла его достичь). Ибо функциональная система может быть основана только на одном начале, а у Канта их оказалось два, и оба — разнородные¹. Логически строгое «разворачивание» системы знания оказалось нарушенным, а кроме всего прочего, осталась нерешенной до конца проблема соединения чувственности и рассудка. Следовательно,

«двусмысленное совпадение объективного знания с субъективным познанием, наблюдавшееся у Канта, должно быть раз и навсегда оставлено. [...] Ориентируясь на факте науки, философия устанавливает основы познания как необходимые трансцендентальные познания и приводит их в систему научности. Здесь метод феноменологический или аналитический уступает место методу систематическому или методу “порождения”, “непрерывности”, “чистого движения”, “чистой деятельности”»².

Пауль Наторп, говоря о «двух стволах» познания, полагал, что «оставить в таком виде дуализм факторов познания совершенно невозможно, если мы серьезно придерживаемся Кантовской идеи трансцендентального метода»³.

Иначе говоря, нестрогое соблюдение Кантом двуединого требования *функционального и систематического единства* стало, на мой взгляд, главной причиной возникновения Марбургской школы в

¹ Рассматривая философию Г. Когена, В. Э. Сеземан отмечает: «Однако с систематической концепцией критической философии допущение такого дуализма не может быть совмещено. Во всеобъемлющей, самодовлеющей системе знания нет места понятию абсолютной трансцендентности (вещи в себе). Для устранения этого противоречия Когену остаются только два выхода: либо совершенно изгнать из критической философии понятие вещи в себе, либо приписать ему такое значение, которое дало бы возможность вскрыть за противоположностью вещи в себе и явления их внутреннее систематическое единство». См.: Сеземан В. Э. Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913. С. 8.

² Яковенко Б. В. О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б. В. Мошь философии / Сост., вступит. ст., перевод, коммент. А. А. Ермичева. СПб., 2000. С. 429, 430.

³ Наторп П. Кант и Марбургская школа // Наторп П. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М., 2006. С. 128.

качестве философского направления, придающего основоположениям Канта логически более строгое обоснование и выражение.

«Корректируя» «дуализм» И. Канта, Г. Коген, как известно, выдвигает один-единственный источник мышления и, соответственно, научного знания — понятие *первоначала* (*Ursprung*):

«Если, следовательно, познание равнозначно (*gleich*) принципу, то отныне оно обусловлено первоначалом. И если мышление — это мышление познания, то оно имеет своим истоком и причиной мышление первоначала. Насколько долго порожденное (*Erzeugen*) не постигалось во всей своей точности как порожденное первоначалом, настолько же долго мышление как порожденное не могло достичь ясного методического определения. В нем сохранялась иллюзия подобности (*Gleichnisses*) [вещам]. Теперь мы можем позволить себе полностью отбросить образное выражение. *Мышление есть мышление первоначала*. Первоначалу ничто не может быть дано. Этот принцип является основоположением в буквальном смысле. [...] Только как мышление первоначала чистое мышление станет истинным. *Все чистое познание должно состоять из видоизменений принципа первоначала*»¹.

Предложенное Когеном *первоначало* полностью функционально. Можно даже сказать определеннее: первоначало есть *чистая функция*, чистая функциональная деятельность, поскольку фундаментальной задачей *Ursprung* является тотальное установление всевозможных связей и отношений в самом *начале* сознания и создание тем самым мышления как функционально-систематического единства науки. Единство всего, как указывает Наторп, есть единство через корреляцию. Сочетание реляции и корреляции проясняет смысл кантовского «синтетического единства». Таким образом, «первоначало [т. е. происхождение. — В. С.] разнообразия видится в единстве; первоначало есть не что иное, как требуемое окончательное единство, а именно — связанное единство (*Zusammenhangs-Einheit*)»². Законом мышления в таком случае оказывается «связь, двойственное направление мышления на объединение различного и разделение объединенного, которое и в различии все же сохраняется как единство»³. Это первоначало выступает у Когена как бесконечно малая величина, как исчисление бесконечно малой (*Infinitesimal-Rechnung*) и понимается в качестве исходной точки, «перво-

¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1922. S. 36.

² *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig; Berlin, 1910. S. 26—27.

³ Там же. S. 26.

кирпичика» мышления. Другими словами, бесконечно малая — это *бесконечное функциональное действие* мышления. Принцип *бесконечно малого*, убежден Коген, есть «показательный пример триумфа чистого мышления»; а необходимое и незаменимое значение мышления как порождения нужно извлекать из анализа бесконечного¹.

При таком подходе к основам мышления предмет познания уже не является синтезом чувственности и рассудка, как это было у Канта, но оказывается *потенциальным* средоточием, точкой соединения многообразных *отношений* мышления, синтезом *отношений*, иначе говоря — *функциональным центром*. Познание и предмет коррелятивны друг другу, а именно: они соотносятся как путь и цель. В критицизме подчеркивается, что

«предмет — это *только x*, предмет — это *только проблема*, но *никогда не данное*; проблема, целостный смысл которой определен только в отношении к известным величинам уравнения, а именно — нашим фундаментальным понятиям, представляющим собою только основные *функции* познания, законы их *действия*, и в которых заключается само познание. Это, скорее, их можно назвать “данными” в познании, поскольку они вообще и делают познание возможным. Но сам предмет не дан, а, скорее, задан; всякое понятие о предмете, который должен иметь значение для нашего познания, с необходимостью должно основываться, исходя из основных факторов самого познания, вплоть до самых фундаментальных»².

Итак, мышление предстает перед нами как функциональное и систематическое единство разнообразия. В таком облике оно существует не только в критике познания (логике), но и в сфере *практического* познания, т. е. в области исследования того, что *должно быть*, а также и в эстетике, философии религии, психологии, педагогике, одним словом — в культуре³. Такая неокантианская, преобразованная на основе Платона философия уже не является одной лишь логикой, но есть «философия человеческой культуры и в этом смысле представляет собой как бы некоторую высшую педагогику, по отношению к которой сами они [бытие, познание, нравственность, прекрасное, воспитание. — В. С.] есть ее обосновывающая и именно потому — философская сторона: истинная философия имеет свою (конкретную) педагогическую сторону, истинная педагогика, педагогика мировой культуры, — философскую сторону»⁴.

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 35.*

² *Natorp P. Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903. S. 367.*

³ *Наторп П. Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии // Наторп П. Избранные работы. С. 65.*

⁴ *Фохт Б. А. Пауль Наторп // Фохт Б. А. Избранное (из философского наследия) /*

Функциональная система Э. Кассирера

Каким образом Э. Кассирер решает «школьную» проблему обоснования мышления, познания и конституирования предмета опыта?

Кассирер утверждает, что история естествознания и прогресс науки выглядят как процесс неуклонного вытеснения из понятий чувственного содержания. Это вполне закономерное развитие научного знания, коль скоро «ощущение как таковое содержит в себе антропоморфический элемент, поскольку оно необходимо заключает в себе отношение к определенному органу чувств, следовательно, — к специфическому физиологическому строению организма»¹. Кроме того, понятия, содержащие не включенные в *функциональную* систему знания чувственные элементы, могут быть только частными и случайными. Это значит, что, «отказываясь от богатства и пестрого многообразия непосредственного ощущения, наука благодаря этому выигрывает в единстве и стройности то, что она кажущимся образом теряет в содержании»². «Выигрыш» возможен потому, что вместе с индивидуальной особенностью впечатлений исчезает внутренняя неоднородность понятия.

Отныне предмет опыта мыслится как непрерывное бытие, которое в каждый момент времени постулируется как необходимое³. Опыт с возникновением нового типа понятий приобретает архитектуру *общей системы*:

«Каждый отдельный член опыта обладает символическим характером постольку, поскольку в нем разумеется также и общий закон, охватывающий совокупность всех членов. Частное является дифференциалом, не вполне определенным и понятным без указания на его интеграл»⁴.

В такого рода опыте, который в значительной мере строится как замкнутая координированная (функциональная) система, внутреннюю структуру которой формируют взаимоотношения между элементами ряда на основе общей функции (закона ряда), — в таком опыте *вещь сама по себе* будет чувствовать себя абсолютно чужеродной, испытывать крайне враждебное отношение со стороны внутренне ассоциированных функциональных элементов и, следовательно, не сможет прижиться. Но Кассирера это положение дел нимало не заботит: он, как и его марбургские учителя, давно уже

Публ., предисл., коммент. Н. А. Дмитриевой. М., 2003. С. 283.

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. С. 397.

² Там же. С. 397—398.

³ Там же. С. 356.

⁴ Там же. С. 389.

пожертвовал вещью самой по себе, поступив с нею гораздо хуже, чем Коген, — попросту выкинул ее из теории познания и забыл о ее существовании. Теперь он дает такие пояснения:

«Каким образом “вещь в себе” переходит в “представление”, каким образом абсолютное бытие превращается в абсолютное знание, остается, разумеется, неразрешимой проблемой; но с этим вопросом мы нигде не имеем никакого дела в критически уясненной и преобразованной формулировке противоположности между субъективным и объективным»¹.

Обоснование этой новой «формулировки» начинается с концепции математического и естественно-научного понятия с тем, чтобы в дальнейшем распространить трансцендентальный метод на все значимые формы культуры.

Субстанциональное понятие теории Аристотеля характеризуется тем, что его логическая форма образования и определения может быть установлена, только если иметь в виду основные отношения эмпирической реальности. Определение понятия через род и отличительный признак отображает то поступательное движение, путем которого реальная субстанция разворачивает свои частные формы бытия². Такое родовидовое понятие присуще естествознанию, находящемуся на описательной и классифицирующей ступени. Для современного уровня развития науки оно утратило продуцирующий и эвристический потенциал.

Новое — функциональное — понятие уже не опирается в своем действии на реальные *вещи*, на субстанцию, но представляет собой *чистую функцию*: оно дает универсальное *правило* для связывания всего *особенного*. Например, понятие (формула) кривых второго порядка может дать нам частные геометрические образы круга, эллипса и т. д., которые создаются определенным параметром, входящим в общую формулу. Таким образом, — и это крайне важно! — общее понятие оказывается здесь *более богатым* по содержанию (ибо полностью включает в себя все свои «порождения»), нежели бедная содержанием и тощая абстракция Аристотеля³. Сущность функционального понятия заключается не в общности образа представления, а в общезначимости *закона ряда* (функции), которому подчиняются, как элементы ряда, разнообразные проявления этого порождающего закона.

Аналогичным образом обстоит дело и в естествознании. В физике то, что обозначается словом «предмет», должно рассматриваться

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. С. 357.

² Там же. С. 17

³ Там же. С. 32—33.

не как особая, воспринимаемая сама по себе, отдельная вещь, но лишь как соединение и концентрация объективно значимых, измеримых отношений¹. После того, что установлено гносеологией в области естественных наук в отношении смысла и происхождения «таких понятий как масса, сила, атом, эфир, магнитный или электрический потенциалы, даже таких, как давление и температура, едва ли требуется еще доказывать, что они не имеют ничего общего с понятиями о вещах и не могут быть отражениями конкретных, данных в восприятии единичных содержаний»². Напротив, все эти понятия суть «теоретические полагания и конструкции, рассчитанные на то, чтобы просто ощущаемое сделать измеримым и тем самым превратить его в “предмет физики”, т. е. предмет *для* физики»³.

Кассирер делает вполне закономерный вывод о том, что познание некоего содержания есть процесс превращения его в объект. При этом содержание выделяется из стадии данности, и ему придается определенное логическое постоянство и необходимость. Отсюда ясно, что мы «познаем не “предметы” — это означало бы, что они раньше и независимо *определены* и даны как *предметы*, — а *предметно*, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи»⁴.

Для того чтобы «выйти за пределы Канта» и исследовать символические формы культуры, Кассирер обращается за обоснованием этого «перехода» к... Канту и, как это уже бывало в неокантианстве, находит у него поддержку. Она лежит на поверхности:

«Один и тот же чисто интеллектуальный синтез обуславливает и делает возможным, по Канту, и эмпирическое созерцание, и объект ма-

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. С. 215.

² Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. С. 12—13.

³ Там же. С. 13. Принцип конструирования знания как системы отношений (конститутивизм и функционализм) неоднократно подвергался критике с различных философских позиций. Вот что пишет, в частности, Фриц Кауфманн: «Идея конструирования, как общая характеристика духовной жизни в целом, настолько сильна в неокантианстве, что делает также и познание делом исключительно конструирующей или реконструирующей детерминации. Так как отношение и соотношение формы и материи, — как свидетельствует их первоначальное значение у Аристотеля, — являются наиболее близкими по духу этой идее “творящей” (“poietic”) активности, то они доминируют в неокантианской теории познания до такой степени, что это стало, в конце концов, несколько унылым и однообразным и больше походит на иерархию формы и материи, характерную для школы Риккерта и Ласка, нежели для Марбургской школы». См.: Kaufmann F. Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology // The philosophy of Ernst Cassirer / Ed. by P. A. Schilpp. Evanston (Ill.), 1949. P. 815.

⁴ Кассирер Э. Познание и действительность. С. 392—393.

тематического естествознания [...]. Категории, обосновывающие систему математико-физического познания, совпадают с категориями, лежащими в основе нашего “естественного понимания мира” Как кажется, нигде нельзя провести разделительную линию, нигде невозможен принципиальный разрыв — если бы таковой обнаружился, то лишилось бы корней все доказательство, на котором строится трансцендентальная дедукция категорий»¹.

Именно это основоположение Канта закономерным образом позволяет распространить критический (трансцендентальный) метод на познание практически любой сферы *жизни*².

Вся «Философия символических форм» построена на символической функции. Символическая функция представляет собою единство сознания, благодаря которому ощущения чувственного опыта связываются в отношения и тем самым получают нечувственное, а именно — символическое значение. Предназначение символических функций состоит в приведении к единству всего многообразия культурных феноменов внутри одной символической формы. Если обозначить различные отношения (отношения пространства, времени, причинности и т. д.) как «R1, R2, R3...», то каждый из них имеет еще особый “индекс модальности” — m1, m2, m3..., показывающий, внутри какой функциональной и смысловой взаимосвязи его следует рассматривать»³. Именно приписывание «индекса модальности», т. е. установление системы *отношений* внутри формы, и составляет задачу символической функции. Результатом действия символической функции становится то, что «жизнь выходит за пределы бытия, данного природой: она уже не есть часть этого бытия лишь как биологический процесс — она преображается и находит завершение в форме “духа”»⁴.

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. М.; СПб., 2002. Т. 3: Феноменология познания. С. 19.

² От себя замечу, что этот же фундаментальный принцип философии Канта как нельзя лучше нейтрализует все попытки свести интенции и основания критической философии лишь к математике и ньютоновской физике, а всю первую «Критику» представить как философскую *рефлексию* или даже *рецепцию* современных Канту естественных и точных наук. Вряд ли стоит отрицать за естествознанием Нового времени *инспирацию*, мощный побудительный толчок, который в не меньшей степени, чем Юм, разбудил Канта. Но это была лишь причина заняться проблемами познания. Результаты, достигнутые Кантом, имеют непреходящее значение, распространяются на сознание и мышление как таковые и не могут быть «привязаны» к науке определенного исторического периода.

³ Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. М.; СПб., 2002. Т. 1: Язык. С. 32.

⁴ Там же. С. 47.

Несколько заключительных слов

Свое обоснование возможности сознания и мышления (научного знания) И. Кант построил на дедукции синтетической деятельности, акцентировав внимание на том, что в синтезе участвуют два источника человеческого познания — чувственность и рассудок. При этом ему пришлось пожертвовать *последовательным* (до конца проведенным) принципом *функционального (систематического) единства* ради детально разработанного принципа *конституирования*. В остальном система Канта оказалась функционально единой.

Представители Марбургской школы, в первую очередь Г. Коген, поставили задачу более строгой и последовательной реализации принципа функционализма, выведения познания из одного источника. При этом, разумеется, пришлось пожертвовать целостностью конститутивной, синтетической деятельности и, в частности, вещью самой по себе. Только эта причина — неуклонное и последовательное проведение принципа функционализма — лежит в основе отказа от трансцендентной *вещи* и чувственного начала познания.

Постоянно встречающаяся комментаторская сентенция, — что де Марбургская школа дополнила Канта Гегелем, — не совсем верно расставляет акценты. Марбуржцы вовсе не собирались *целенаправленно* дополнять (подправлять) Канта Гегелем. «Школьная» установка на строгую реализацию функционализма привела в итоге к тому, что марбургская философия стала кое в чем походить на гегелевскую, но не только на нее¹.

В заключение хочу затронуть второстепенный, в целом, вопрос. Если бы мы захотели, именно на основании подхода Канта и марбургского неокантианства к реализации принципа функционализма определить *тип* их философского трансцендентализма, то, пожалуй, трансцендентализм Канта уместно было бы назвать *конститутивным*, а трансцендентализм марбуржцев — *функциональным*. В этом мне видится главное отличие родственных направлений.

¹ Не только влияние гегелевской философии можно усмотреть у марбуржцев, но также рецепции учений Платона и Парменида. Однако дело, повторяюсь, не в сознательных заимствованиях. Сходные черты — результат методологической последовательности.

Вокруг Канта: полемика и размышления

Л. А. Калинин

О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта

Уже давно, на мой взгляд, назрела необходимость осуществить *переоценку* неокантианства и в результате определить его, размышляя вместе со многими аналитиками над критерием (с необходимостью — сложным) различения собственно кантианства (системы самого Канта как *трансцендентального идеализма*, или *критицизма*, — как сам он определял свою философию) и неокантианства, которое мною здесь сужается до систематических философских построений Марбургской и Баденской философских школ. Название этих школ *кантианством*, пусть и новым, мотивировано только тем обстоятельством, что обе они в своих построениях, во-первых, отправляются от Канта, а во-вторых, находятся в зависимости от той интерпретации Канта, того понимания его системы, что бытовало в Европе к 70—80-м годам XIX столетия.

Разумеется, ошибочная самоаттестация в качестве кантианства, ставшая традицией, может и сохраняться, но подлинный философский смысл построений как марбургцев, так и баденцев необходимо видеть и учитывать. Условность наименований — хорошо известный факт, условно и название рассматриваемой нами философской школы как школы *кантианской*, где под приставкой *нео-* скрывается смысл, который мог бы быть истолкован, или даже должен бы быть истолкован в соответствии с тем смыслом, что имеет отрицательная частица *не-*: неокантианство — это по философской сути *некантианство*.

Парадоксальность ситуации заключается в том, что сразу же после ее появления, то есть после 1781 года — года публикации «Критики чистого разума», философская система Канта начала рассматриваться как противоречивая и ложная; возникают попытки исправления ее и построения систем в качестве подлинно кантов-

ских. Складывается ситуация, когда Кант — это вовсе и не Кант, а действительным кантианством оказывается *исправленное* кантианство. Остается ли при этом данное *правильное кантианство* именно кантианством, об этом, как правило, не задумывались.

Как раз таковы обстоятельства, что сложились в связи с Марбургской и Баденской философскими школами. Их иногда так и называют — по месту формирования, то есть с большой прописной буквы. И, я думаю, это было бы правильно. Добавлять при этом, что данные школы являются *неокантианскими*, нет никакой необходимости. Ведь когда эта приставка *нео-* добавляется, возникает представление, что предмет улучшен, исправлен, усовершенствован, лишен прежних недостатков. Но так ли это, когда мы имеем дело с неокантианством? Как раз наоборот: кантианство испорчено, ухудшено, лишено своей подлинной силы! Ведь если вдуматься в те изменения, что осуществлены в системе Канта Г. Когеном или В. Виндельбандом, приходится делать вывод, что тот самый догматизм, который представлял собою главного противника кантианства, теперь восстановлен ими под именем кантианского направления: под маской Канта прячутся основные его оппоненты. Этот парадокс прошел мимо внимания философского сообщества конца XIX — начала XX в., как мне представляется, по двум основным причинам, — причем каждую из них можно рассматривать как продолжение и следствие другой.

Первая из них заключается в том, что интерпретаторы системы трансцендентального идеализма изначально восприняли систему Канта как содержащую неустранимые противоречия, среди которых противоречие чистого теоретического разума с антиномичностью его идей и чистого практического разума с его постулатами рассматривалось в качестве определяющего. Во все не было принято во внимание неоднократное прямое указание Канта на *систематический* и *системный* характер его теоретического построения. Он предупреждал, что система сложна сама по себе, но она еще и трудна для восприятия, ибо некоторые ее идеи выражены уклончиво, без должной прямоты, на которую надо было бы решиться¹. Пройти мимо заявления Канта:

¹ См. заключительный абзац 3-й главы «Аналитики чистого практического разума»: *Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 1997. Т. 3. С. 569—571. Я имел случай подробно писать об этом в разделе «Проблема иносказания в стиле Канта, философа и писателя» своей статьи: *Калинников Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории // Кантовский сборник. Вып. 8. Калининград, 1983. С. 12—26. Здесь: С. 13.**

«Да будет мне дозволено [...] обратить внимание [...] на одно обстоятельство, а именно на то, что каждый шаг, который делают с чистым разумом даже в практической сфере, где тонкая спекуляция совершенно не принимается в соображение, тем не менее столь точно и притом сам собой примыкает ко всем моментам критики теоретического разума, как если бы он был сделан с обдуманым намерением подтвердить ее»¹,

— значит, стремиться разобраться в системе, совершенно не обращая внимания на *метасистемный* текст, как раз и призванный обеспечить понимание. Неокантианские критики Канта оказались в числе таких его интерпретаторов.

Вторая же причина — граничившая с предрассудком уверенность, что *правильная*, единственно верная система философии может быть только *монистической системой*, что, конечно же, сопряжено с монотеизмом как базисом всей христианской культуры. В свете такой исходной установки кантианство изначально нуждается в исправлении под догматизм.

Но что же мы имеем в итоге? Философия Канта сохраняет всю свою значимость в XXI в., тогда как неокантианство вызывает в настоящее время, по-видимому, лишь историко-культурный интерес. Конечно, и это немало. К тому же, непреходящее значение получили многие детально разработанные неокантианцами аспекты гносеологии и аксиологии.

Рассматривая этот вопрос о философской аттестации неокантианства, нельзя пройти мимо двух чрезвычайно важных, по-моему, в данном случае указаний самого Канта.

Первое из них находится в «Предисловии ко второму изданию» «Критики чистого разума». Здесь Кант пишет, что всегда надо учитывать специфику предлежащего нам предмета, а именно

«природу чистого спекулятивного разума, истинная структура которого такова, что в ней все есть орган, т. е. целое существует ради каждой части, а каждая часть — ради целого, так что малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при его, разума, употреблении. Я надеюсь, что эта система и далее будет утверждать себя в такой неизменности. Моя уверенность вызвана не сомнением, а единственно очевидностью, вытекающей из того эксперимента, при котором обеспечивается тождество результата восхождения от простейшего элемента к целостности чистого разума

¹ Кант И. Критика практического разума... С. 569 (AA V. S. 105—106).

и нисхождения от целого (ибо и целое само по себе дано благодаря конечной цели чистого разума в практической сфере) ко всякой части, между тем как попытки изменить *самую малую часть* [курсив мой. — Л. К.] тотчас же ведут к противоречиям не только в системе, но и во всеобщем человеческом разуме»¹.

Я обращаю здесь внимание на последствия в изменении «*малейшей части*» (*den kleinsten Teil*) для системы как целого; но, имея дело с системами Г. Когена или В. Виндельбанда, Э. Кассирера или Г. Риккерта, мы обязаны констатировать кардинальность в перестройке системы Канта, отвержение фундаментальнейших положений кантианства.

Второе, что должно быть принято во внимание, — это широко известное «Заявление по поводу наукоучения Фихте», сделанное Кантом в 1799 г.:

«Я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение Фихте* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд»².

Кант, по-моему, недалек от истины, когда, завершая свое заявление, пишет: «Система критики покоится на прочной основе» и «впереди ей ничем не угрожают никакие перемены мнений, упущения или заново созданные построения»³.

Опять-таки, имея дело с неокантианством, можно констатировать, что вскрытая Кантом решающая метафизическая ошибка Фихте полностью может быть отнесена и к неокантианству: трансцендентальный идеализм неокантианства точно такого же свойства: это «чистая логика», мышление мышления, из которого нет пути к «реальному объекту».

И если сейчас суммировать эти две Кантовы позиции, то ясно становится, по-моему, что всё направление Марбургской и Баденской школ философии в многообразных, но и конгруэнтных в сути своей построениях следовало бы квалифицировать в качестве *нео-*

¹ *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. Т. 2: Критика чистого разума. Ч. 1. С. 41 (В XXXVII—XXXVIII).

² *Кант И.* Заявление по поводу Наукоучения Фихте // *Кант И.* Собрание сочинений. В 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 263.

³ Там же. С. 264.

фихтеанства. Неокантианством оно называется лишь по стечению обстоятельств.

Сами неокантианцы особенно охотно сопоставляют свою позицию не с Фихте (возможно, охлаждающим душем служит здесь именно наличие заявления Канта), а с Гегелем, но подчеркивают в качестве недостатка его системы тягу к достижимости абсолюта, к неустранимому догматизму; самим же им кажется, что догматизма удалось избежать. Примером может служить анализ гегельянства П. Наторпом в его докладе «Кант и Марбургская школа», который он завершает так:

«Мы согласны с Гегелем в очень многом: можно было бы сказать, почти во всем: он разделяет истолкованный и развитый в нашем смысле “критический идеализм” во всем существенном, кроме одного — его абсолютизма»¹.

Несомненно, той же тягой к абсолюту обладает и фихтеанство, но у последнего есть одно чрезвычайно важное преимущество, о котором Наторп умалчивает: Гегель не использует идеи Канта о примате практического разума по отношению к теоретическому, напротив — практическая сторона сознания подчинена у него теоретическому процессу как бытийному. Фихте же изначально идет по кантовскому пути, подготавливая почву и для Г. Когена с его «Этикой чистой воли», и для В. Виндельбанда.

Вообще, чем дальше идет развитие науки о Канте, тем все шире и глубже растет пропасть между собственно кантианством и *неокантианством*, тем все менее и менее у нас оснований для характеристики неокантианства пусть и подновленным, но именно *кантианством*. Возрастающая степень непонимания Канта неокантианцами, вскрывающаяся все полнее по мере того широкого и все углубляющегося исследования наследия кенигсбергского мудреца, что ведется со второй половины XX столетия, оставляет все меньше шансов для неокантианства носить это имя по существу, а не просто как дань истории.

Конечно, система Канта не сравнима по сложности ни с одной из известных нам вплоть до настоящего времени систем. Непонимание ее современниками и ближайшими к ним поколениями — это интереснейший и своеобразный феномен истории философии, заслуживающий самостоятельного изучения. Ее более или менее адекватная интерпретация потребовала от сообщества мудрецов

¹ Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С. 137.

всего мира два столетия, — явление беспрецедентное в истории философии, как беспрецедентна и сама система. Можно видеть, что в истории кантоведения даже выработался своеобразный ритм: сначала одно поколение интерпретаторов находит в системе Канта некое противоречие, якобы систему полностью разрушающее. Затем следующее поколение находит способ показать, что этого противоречия у Канта нет и что оно есть следствие непонимания предшественниками подлинных интенций Канта. Однако находится новое противоречие, но и оно обнаруживает свою несостоятельность. И процесс продолжается в том же духе до сего времени, внедряя постепенно в сознание кантоведов *принцип осмотрительности*: если кажется тебе, что Кант в чем-то ошибается, ищи сначала ошибку в своем собственном разуме!

Одним из важнейших расхождений философского сообщества с Кантом, а оно и для кантианства является базовым, было стремление к монизму как истинному базису философской системы. Попытки разрушить дуализм Канта, которые предпринимались неоднократно и до неокантианства, в том числе и Фихте, рассматривались неокантианством всего лишь как *исправление принципиальной ошибки кантианства*, а не как его полное уничтожение в качестве именно кантианства. Как нельзя лучше к этой ситуации подходит поговорка, приведенная великим мыслителем в заключительном пассаже его «Заявления по поводу наукоучения Фихте»: «Боже, спаси нас только от наших друзей, с врагами же мы сами справимся!»

На Канта европейская философская публика конца XIX — начала XX в., — в том числе и русская, разумеется, — смотрела глазами неокантианцев, глазами Когена, Наторпа, Виндельбанда, Риккерта... Не обнаруживало себя то обстоятельство, что зеркало — глаза неокантианства — не прямое, а выпуклое, а в таком зеркале изображение всегда мнимое и уменьшенное, и в итоге великий Кант, Кант-гигант, представал съезжившимся карликом, смешным и нескладным в настойчивом стремлении иметь опорой для своей системы *трансцендентальную эстетику*. Именно на нее и ее решающую роль в системе и обрушивается основная критика, изгоняется присутствие ее отовсюду, но именно *всюдность* трансцендентальной эстетики — отличительная черта кантианства. Без вещи в себе как источника материи, энергии, информации кантианство и впрямь обращается в Фихтев вариант берклианства.

Единственное, что оправдывает название Марбургской и Баденской школ неокантианством, — это отстаивание в борьбе с позитивизмом идеи трансцендентальных синтетических суждений а priori.

В полном соответствии с истинным духом научной методологии, а свою методологическую и методическую суть неокантианцы всячески подчеркивают, неокантианство отстаивает определяющую роль теоретического уровня знания по отношению к эмпирическому, развивая идею рождения научного факта на базе теории. И такая роль рациональной структуры сознания распространяется на все виды и формы культуры. В этом отношении неокантианство заслуживает всяческого одобрения. В ситуации научных революций конца XIX — начала XX в. неокантианская методология сыграла чрезвычайно существенную роль в борьбе не только с позитивистским эмпиризмом, но и с иррационально-агностическими тенденциями, не сумевшими в конечном итоге возобладать над рациональным духом научной, и всякой другой, культуры. Вырастающее отсюда убеждение в бесконечности прогресса науки и культуры в целом, в вечности погони разума за неизменно отстающим трансцендентальным идеалом как сущностью исторического процесса свидетельствует о высоком гуманизме неокантианства. Тут оно идет рука об руку с Кантом.

И все же расхождения с ним у неокантианцев столь велики, что это, скорее, системы с использованием некоторых идей Канта, чем *обновление кантианства*, пока что в обновлении своих *основных не-сущих конструкций* вовсе не нуждающегося. И для неокантианства, как для всех других философских течений после Канта, ситуация совершенно тождественна: наступила послекритическая эра философского развития, когда не обращаться к Канту, не использовать — положительно либо отрицательно — отдельных его идей просто невозможно. С необходимостью это удел всех!

Что же решительно мешает относить Марбургскую и Баденскую философские школы к кантианским, несмотря на весь их трансцендентальный априоризм? Ведь и Фихте был страстным проповедником идеи синтетического а priori, однако это нисколько не помешало Канту совершенно определенно отмежеваться от его системы.

Разумеется, прежде всего препятствует этому отрицание вещи в себе как средства аффицирования чувственности, которая для кантианства представляет собой объективную, т. е. абсолютно не зависящую от трансцендентально-трансцендентного субъекта основу полной совокупности всего возможного опыта. Своими бесконечными потенциями она полностью открыта для субъекта и активного использования им возможного опыта в деле превращения его в мир опыта действительного, в *природу* в узком и точном смысле этого понятия, в антропоморфизированную часть мира вещей в себе.

Антиномия теоретического разума, которая, к сожалению, не эксплицирована Кантом в структуре «Критики чистого разума» (не следует ее путать с *антиномиями космологической идеи чистого теоретического разума*), решается Кантом в том смысле, что вся совокупность всего возможного опыта не познаваема в каком-то конечном акте и процесс ее познания бесконечен, но она познаваема в любой своей части, нет в мире вещей в себе никаких преград для познающего разума.

Преобразование неокантианцами вещи в себе всего лишь в трансцендентальный идеал с регулятивной функцией означает разрыв с интенциями кантианства. Следствием его является полный отказ от трансцендентальной эстетики, на которой базируется вся теория Канта. А ведь только непосредственная чувственность служит для нас критерием реальной действительности бытийствующих сущностей; все остальные критерии могут быть лишь дополнительными, вторичными.

Это первое принципиальнейшее отличие влечет за собой другое, ставящее под вопрос методологическую функцию, которой так кичатся как Марбургская, так и Баденская школы. — Исчезает определенный критерий различения мышления и познания. Если для Канта *мыслить и познавать — вещи разные*, то для этих школ это одно и то же. Ведь критерий различения им приходится искать в самом мышлении, и тут уж не спасает ни ясность, ни отчетливость, ни системность, ни красота, ни экономность, ни простота... — Из круга нет выхода! Реальность абсолютно под власть трансцендентального субъекта. Совершенно неясно, как быть, например, с заявлением В. Гейзенберга о том, что данная идея не годится к тому, чтобы быть истинной, потому что она недостаточно сумасшедшая?! — Так, философия, призванная обеспечить могущество теоретического познания, встает на пути у самой себя.

Не менее принципиальным отличием кантианства от этих его «адептов» является тот факт, что для Канта, для его трансцендентально-антропологической позиции, человек — это деятель, это творческое деятельное существо, конституирующее реальный природный мир из не зависящего от него наличного материала, т. е. существо практическое, что и отличает его от трансцендентного Бога; тогда как для марбургцев и баденцев человек — это мыслитель, ученый, культуртрегер, т. е. существо теоретическое и теоретизирующее, творящее чистой мыслью, *словом*, хотя, конечно, слово лишено теоретической чистоты. Вновь нельзя не вспомнить работ Фихте «О назначении ученого» и «Назначение человека». Если сравнить строение философской теории с тканью и ее структурой, то можно сказать, что фихтеанство для марбургско-баденской философии —

это нити основы, которые часто бывают совершенно не видны, скрытые нитями утка, переплетающего основу и закрывающего ее в некоторых видах тканей так, что основа и не проглядывает вовсе. Однако это совсем не значит, что перед нами нетканый материал.

Но сведение сущности бытия человека к мышлению как саморефлексивному процессу приводит к тождеству всех функций сознания как функций познания. В итоге три качественно самостоятельных и не сводимых друг к другу способности сознания в философии Канта: гносеологическая, праксеологическая и аксиологическая — в марбургско-баденской философии не имеют оснований для различия. Стремление же различить их любыми средствами — во что бы то ни стало! — приводит к разрушению целостности теории: в трансцендентально-субъективный идеализм проникает идеализм объективный. Платоно-сократовское тождество истины, добра и красоты предстает тождеством мышления, воли и «мира ценностей». П. Наторп требует, например, относительно «мира ценностей» как мира долженствования (воли!):

«...пусть докажут нам, что его следует искать где-нибудь в другом месте, нежели там, где ищем его мы вместе с Кантом и Платоном: в сведении всех условных положений разума к последнему безусловному положению и основанном впервые на нем единстве сознания, в котором сохраняется (согласно Спинозе) его истинное “бытие” и не только сохраняется (это ложная точка зрения только теоретической философии), а все более возвышается и объединяется»¹.

То есть теоретическое саморефлексирование трансцендентального субъекта условно и побуждается к непрерывному раскрытию в бесконечном процессе «безусловным положением» *долженствования* — Богом!

К тому же точно приводит и И.-Г. Фихте, завершая свою работу «Назначение человека»:

«Бесконечная Воля является посредницей между им [миром. — Л. К.] и мной, ибо она сама есть первоначальный источник как его, так и меня. — Вот то единственное истинное и непреходящее, к чему стремится моя душа из сокровеннейшей своей глубины, все остальное — только явление, исчезающее и возвращающееся в ином, новом виде»².

¹ Наторп П. Избранные работы. С. 141.

² Фихте И.-Г. Назначение человека // Фихте И.-Г. Сочинения. В 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 203.

Основу *ткани* можно нащупать! Кант прав, что малейшее изменение теории в одном пункте меняет теорию в целом; но и тождество теорий в исходном пункте ведет к тождеству следствий.

Я свел некоторые важнейшие, на мой взгляд, расхождения между Кантом и Марбургско-Баденской философией в короткую таблицу из шести положений.

Кантианство

1. Дуализм, а по существу — моно-триадизм.

2. Строгое различие трифункциональности сознания с признанием качественной специфики гносеологической, практической и аксиологической функций.

3. Принципиальное различие между мышлением и познанием в пределах гносеологии на базе чувственности как способности к непосредственному контакту с объектом. Технически-практические экспериментальные процедуры как средство конечного обнаружения различия между мышлением и познанием.

4. Отрицание Бога как трансценденции в теоретическом отношении и признание его философско-исторической сущности на базе постулатов практического разума.

5. Свобода как мера беспрепятственного осуществления цели субъекта, т. е. отношение цели и условий ее реализации. Телеологический метод и подчинение ему механицизма на основе принципа соответствия (механицизм есть частный случай телеологии). Абсолютная нравственная свобода как пустое ноуменальное понятие (человек ни при каких условиях не может быть ангелом).

Неокантианство

1. Монизм, трансцендентальный субъективный идеализм с пересмотром природы и роли чувственности с ее априорными формами.

2. Нестрогое различие гносеологии, этики и эстетики на базе платонизма, где благо содержит в себе истину, добро и красоту.

3. Отсутствие различия между мышлением и познанием и поиск критерия истины в пределах самого мышления. Технически-практическое экспериментирование полностью подчинено теоретическому мышлению и представляет собою простое логическое следствие теории.

4. Тенденция признания Бога как некой трансценденции, ярче всего проявляющей себя на этической почве.

5. Свобода как безусловное свойство трансцендентального субъекта. Над природой и ее только всякий раз «обусловленным» бытием в качестве ему трансцендентного возвышается безусловное должностное, а вместе с ним совершенно отличная и не вписывающаяся в «природу» область этических явлений. «Эта область на самом деле не вовсе оторвана от логоса, от мышления, от разума, а именно и является их безостановочным раскрытием, не ограниченным более условиями времени, пространства и причинности»¹.

¹ *Наторп П.* Избранные работы. С. 141.

6. Религия в пределах только разума. Бог как следствие морали и моральной сущности человека, как имманентное трансцендентальному субъекту явление.

6. Религия как «первоначальная форма сознания, предворяющая всякое определенное построение объектов и лежащая в его основе», как «чистая субъективность чувства». Религия «открывает нам самую основную внутреннюю сторону душевной жизни, тогда как познание, воля и художественная фантазия представляют собой только способы выражения и доступного для понимания изложения того, что живет в глубине нашего сознания»¹.

Системы, как видим, в принципиальнейших своих моментах лежат в непересекающихся плоскостях, с фиктеанством же философия Марбурга и Бадена соприкасается многими точками. Следствия такого положения, по-моему, ясны.

М. Р. Дёмин

Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера

«Итак, нужно вернуться назад к Канту»², — настойчиво повторял двадцатипятилетний Отто Либман. Этой фразой он заканчивал разбор каждого из выделенных им четырех философских направлений. Согласно классификации, разработанной молодым философом, после Канта немецкая философия была представлена «идеалистическим направлением» (к нему Либман отнес Фихте, Шеллинга и Гегеля); «реалистическим направлением» в лице Гербарта; Фриз оказался представителем «эмпирического направления», а Шопенгауэр — «трансцендентального». Обвиняя этих философов в эпигонстве, Либман утверждал, что дальнейшее развитие философии возможно только при условии возвращения к Канту³. Многократное повторение лозунга, призывающего к воз-

¹ *Наторп П.* Избранные работы. С. 103.

² Ввиду популярности фразы имеет смысл привести ее на языке оригинала: «Also muß auf Kant zurückgegangen werden». См.: *Libmann O.* Kant und Epigonen. Stuttgart, 1865. S. 110, 139, 156, 203.

Любопытно, что название книги Либмана «Кант и эпигоны» вариативно повторяет название программной рецензии Теодора Мунда «Иммельман и эпигоны» (1836), написанной по случаю выхода романа Карла Иммельмана «Эпигоны» (1836).

вращению, эмоциональный стиль книги, — всё это делало незаметной парадоксальность воззвания: критику эпигонства при одновременном к нему призыве. Но несмотря на особенности изложения, а также на юношеский максимализм автора и явную предвзятость в оценках, книга снискала успех и стала одним из символов возникающего неокантианства¹.

Действительно, труд Либмана показателен и может служить хорошей иллюстрацией того, как через взаимные обвинения и упреки в неадекватном прочтении кантовского наследия происходило возвращение к кёнингсбергскому философу. На этом фоне наиболее значимой дискуссией, во многом определившей новое прочтение «Критики чистого разума», стал спор Адольфа Тренделенбурга (1802—1872) и Куно Фишера (1824—1907) о характере пространства и времени в философии Канта. Однако значение полемики, развернувшейся вокруг Канта, не исчерпывается теоретическим содержанием аргументов, выдвинутых в процессе спора. Спор 1860—1870-х годов о правильном толковании Канта может быть рассмотрен в качестве того значимого риторического фона, на котором проходил поиск самоидентификации философского знания.

Ἐν καὶ πάνι или «ни рыба, ни мясо»

Отто Либман с его работой «Кант и эпигоны» (1865) не был первым, кто провозгласил необходимость возвращения к Канту. С подобным призывом за восемнадцать лет до выхода книги выступил Христиан Вайсе в речи, произнесенной в 1847 г. по случаю вступления в должность профессора университета Лейпцига. В ситуации политической радикализации общества, предшествовавшей Мартовской революции 1848 г., в речи с программным названием «В каком смысле сегодняшняя немецкая философия снова ориентируется на Канта»² Вайсе призвал университетских философов сконцентрироваться на теоретико-познавательной проблематике в духе критической философии Канта при одновременном дистанциро-

¹ А. С. Богомолов отметил 1865 год как год одновременного выхода сочинений Дж. Х. Стерлинга «Секрет Гегеля» и О. Либмана «Кант и эпигоны» — книг, «закладающих основу специфических для новой исторической эпохи, эпохи империализма, философских течений» (Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969. С. 4).

² *Weisse Ch. H. In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. Eine akademische Antrittsrede.* Leipzig, 1847; *Holzhey H., Renz U. Neukantianismus // Enzyklopädie Philosophie.* Hrsg. von H. J. Sandkühler. Bd. 1. Hamburg, 1999. S. 939.

вании от публичной политики. В том же году, что и Вайсе, в должность секретаря философско-исторического класса Королевской академии наук в Берлине вступает Адольф Тренделенбург, к тому времени профессор Берлинского университета, автор двухтомных «Логических исследований», и представляет доклад «Об окончательном различии философских систем». Берлинский мыслитель начинает выступление с констатации, по его мнению, печального факта: философия страдает от избытка классификаций. Философские учения объединяют названиями, с которыми «связываются не только неопределенные представления, но и определенные приговоры (Aburteile)»¹. Критикуя таксономические увлечения своих коллег, Тренделенбург, однако, сам формулирует новый принцип классификации. Он предлагает найти два противоположных понятия, «которые обуславливают и порождают другие понятия и благодаря этому являются центральной точкой системы»². Этими ключевыми понятиями, по мнению философа, должны стать «слепая сила» (*blinde Kraft*) и «осознанная мысль» (*bewusster Gedanke*). Определив таким образом искомую пару понятий, Тренделенбург утверждает три возможности их соединения:

«Первая возможность — та, в которой сила предстоит мысли как первоначальная, — относится к *материалистическим* системам. [...] Другая возможность, согласно которой мысль как изначальная предстоит силе, а сила выступает собственно как прислуживающая, осуществляется в *идеалистических* системах. [...] Третья возможность — та, которая мысль и силу разделяет только во взгляде, а не в основе»³.

Доклад демонстрирует попытку Тренделенбурга переориентировать философию и уйти от противопоставления субъективного и объективного, идеального и реального — противопоставления, по его словам, традиционного для немецкой философии, начиная с Канта. Использование для историко-философского описания (для характеристики и оценки той или иной философской системы) понятия силы отсылает к современному Тренделенбургу естественнонаучному контексту. В частности, понятие силы выступает в качестве центрального в программной статье Германа Гельмгольца «О сохранении силы» и в ряде скандально известных работ Роберта

¹ *Trendelenburg A. Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme (1847) / Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1949. S. 20.*

² Там же. S. 21.

³ Там же. S. 28.

Майера¹. Открытие перехода одной формы энергии в другую (механической в тепловую) свидетельствует о наличии единого и, что главное, доступного эмпирическому наблюдению свойства, общего для всех видов явлений. В этом случае понятия «движение», «теплота» и «сила» могут использоваться как синонимы, что, в свою очередь, стирает грань между живой и неживой природой. Тезис, что движение свойственно не только пространственному (телесному) миру, но и духовному, к середине XIX в. приобретает острое идеологическое звучание.

Учет этого идеологического контекста позволяет прояснить важную интенцию доклада Тренделенбурга. Публичная лекция в Академии наук руководителя открывшегося отделения — «философско-исторического класса» — предполагала присутствие представителей остальных отделений, в том числе — представителей «физико-математического класса», тоже недавно организованного. Такой жанр научного выступления налагал определенные ограничения и на выбор темы (она должна была быть актуальной для большинства слушателей), и на стиль изложения (аргументация должна была быть понятной ученым других специальностей). Избрав в качестве темы выступления историко-философскую проблематику, Тренделенбург отнюдь не собирался ограничиться ее узкопрофессиональным анализом. Историко-философский материал должен был выступить лишь фоном, позволяющим Тренделенбургу очертить проблемное поле современной ему философии. В частности, используя для описания истории философии терминологию, семантически связанную как с натурфилософией, так и с актуальными в то время дискуссиями в естествознании, Тренделенбург демонстрирует готовность философии принимать достижения других наук.

Обращение Тренделенбурга к истории философии выступает своеобразной формой саморефлексии. В рамках заявленного подхода к классификации философских направлений идеализм и материализм, уравненные как полярные направления, фактически получают одинаковый статус. Более того, длинные экскурсы в историю не только идеализма, но и материализма (оба направле-

¹ Гельмгольц Г. О сохранении силы. М.; Л., 1934; Майер Р. Закон сохранения и превращения энергии. Четыре исследования 1841—1851. М.; Л., 1933. Показательны выводы, которые были сделаны Энгельсом на основе этих работ: «Движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением» (Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1961. Т. 20. С. 391).

ния берут истоки в Античности) служат легитимации материалистического направления, включая его в «большую» историю философии¹. Это было чрезвычайно важно, если иметь в виду широко распространенное отношение представителей естествознания к философии как дискредитировавшей себя области знания.

По мнению Тренделенбурга, «системы силы» и «системы мысли» должны быть поняты не как отрицающие друг друга направления, а как конкурирующие базовые объяснительные модели. Однако сам Тренделенбург склоняется к третьему направлению, которое в работе одного из его учеников получит название идеал-реализма². В отличие от своего коллеги Вайсе Тренделенбург не предлагает вернуться к Канту:

«Спиноза является собственно всемирно-историческим представителем этой третьей возможности, лежащей во всеобщих соотношениях мысли и силы»³.

Для Куно Фишера 1847 год — это также год, значимый в его интеллектуальной биографии. Именно в этом году он делает первый важный шаг в своей академической карьере: завершает и представляет к обсуждению диссертационное исследование. Диссертация, посвященная платоновскому диалогу «Парменид», заслуживает особого внимания, так как в ней намечаются черты философской концепции уже зрелого Фишера. Исследование античного диалога, написанное по-латыни и содержащее обильные цитаты на древнегреческом, заканчивалось выводами, которые автор формулировал на немецком языке:

«Там, где Платон доказывает необходимость тождества (Identität), он демонстрирует, что *единое не может быть помыслено без много, а много без единого*. Итак, он идет от *понятия единого* к *бытию* и различию и таким же образом от *понятия многого* к *единому*. *Необходимое тож-*

¹ Kühne-Bertram G. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Materialismusstreits in den Philosophien von Schülern F. A. Trendelenburgs // Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 1: Der Materialismusstreit. Hrsg. von K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke. Hamburg, 2007.

² Ueberweg Fr. Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 34 (1859). S. 63—80. О том, что предложенная Тренделенбургом модель типологизации философских учений, где после постулирования двух крайностей предлагался «правильный» вариант, оказалась чрезвычайно востребованной см.: Köhnke K. Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main, 1986. S. 172—175.

³ Trendelenburg A. Über den letzten Unterschied... S. 30.

дество обоих является при этом не *непосредственным*, но *понятийным тождеством*, в котором единое раскрывается во многом через свое понятие, а многое определено в едином. Но это тождество произведено только посредством *диалектического процесса*: так же, как *множество возведено к единству, так и единство развито до множества*¹.

Данное рассуждение кажется примечательным не только как выражение философского кредо самого Фишера, но и как отражение специфических стандартов историко-философской работы.

Понятийное тождество единого и многого, выявленное Фишером в платоновском диалоге, несомненно несет отпечаток гегелевской философии. Под влиянием Гегеля и в духе распространенной в среде младогегельянцев моды на пантеизм Фишер начинает интересоваться философией Спинозы. Идеологический контекст, во многом актуализовавший обращение Фишера к Спинозе, тезисно выразил Л. Фейербах:

«Спиноза — прямой основоположник современной спекулятивной философии. Шеллинг ее восстановил, Гегель ее завершил.

“Пантеизм” — необходимое следствие теологии (или теизма), последовательная теология; “атеизм” — необходимое следствие “пантеизма”, последовательный “пантеизм”»².

Однако если для Давида Фридриха Штрауса и Бруно Бауэра спинозизм как пантеизм обозначал позицию, антихристианские тенденции которой можно вычитать уже в философии Гегеля, для Фишера спинозизм символизировал неограниченные возможности понятийного познания. В исследовании, посвященном Спинозе, Фишер так характеризует близкую ему самому философскую позицию:

«Философия и рационализм, в смысле всеобъемлющего разумного познания, обозначают одно и то же. Рациональное познание требует познаваемости всех вещей, всеобъемлющей и однородной связи всего познаваемого, ясности и отчетливости всякого истинного познания. Оно не терпит ничего непознанного в природе вещей, никакого пробела в связи понятий. Если оно действительно разрешает эту свою задачу, то оно постигает единую связь, которая объемлет собою все, единое, в котором постигается все, [т. е.] всеединое, вне которого нет

¹ Fischer K. De Platonico Parmenide. Pforzheim, 1849. P. 103.

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии (1842) // Фейербах Л. Сочинения. В 2 т. Пер. с нем. М., 1995. Т. 1. С. 70.

ничего и которое поэтому должно быть признано равным совершенству или божественному существу. В этом познании вечный порядок всех вещей постигается в своей последней основе как Бог, а Бог в полном обнаружении своего могущества — как вечный порядок; именно это равенство обозначают словом “пантеизм”»¹.

Пантеизм как философское течение обострил проблемы, связанные с пониманием религии, а развернувшаяся вокруг него полемика приняла вид межфакультетского конфликта². Участие в споре о пантеизме, затронувшем интересы как философии, так и теологии и христианской религии, закончилось для Фишера весьма печально. Как известно, по выдвинутому профессором теологии Даниэлем Шенкелем против приват-доцента Фишера обвинению в проповеди пантеизма философ в 1853 г. был лишен *jus legendi*, то есть права читать лекции. Шумный скандал вышел далеко за пределы академического сообщества. Лишенный возможности преподавать в Гейдельберге, через два года Фишер пытается устроиться на должность приват-доцента в Берлинский университет. Тренделенбург, занимавший в то время должность декана философского факультета, оказывает содействие Фишеру. В конце концов стремление Фишера продолжить академическую карьеру увенчалось успехом: в 1857 г. он приступил к работе в Йенском университете³.

За время, которое Фишер вынужденно провел вне университетских аудиторий, он задумал и начал реализовывать масштабный проект по изданию многотомной «Истории философии Нового времени» («Geschichte der neuern Philosophie»). Второй том этого издания был посвящен Спинозе. Именно в ходе анализа учения Спинозы Фишер впервые формулирует критические высказывания в адрес Тренделенбурга. Он пересказывает основные идеи доклада Тренделенбурга «Об окончательном различии систем» и приходит к следующему выводу:

«[...] основной взгляд Тренделенбурга на Спинозизм [...] обусловлен предпосылкой, что сила, слепая материя или протяженность образуют

¹ Фишер К. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение / Пер. с 4-го нем. изд. С. Л. Франка. СПб., 1906. С. 558—559.

² Подробнее о фигуре Спинозы в историко-философских исследованиях первой половины XIX в., а также о роли пантеизма в философии в этот период см.: Schneider U. J. Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg, 1999. S. 277—281.

³ Подробнее биографию К. Фишера см.: Рукавишников А. Б. Куно Фишер. Биографический очерк // Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. XV—XXVI.

одно и то же понятие. Не так обстоит дело у Спинозы. [...] Мышление и протяженность у Спинозы совершенно сходятся в исключении целей, в осуществлении причинности; поэтому то и другое совершенно самостоятельно производят один и тот же порядок вещей. [...] Нет вообще ни одной системы, которая была бы подобным “ни то, ни се”, каким, по мнению Тренделенбурга, является спинозизм — нечто ни рыба ни мясо (*ein Ding, welches weder Fisch noch Fleisch ist*)¹.

Доклад Тренделенбурга «Об окончательном различии...», а также последующая его работа о Спинозе² предлагали переосмыслить философию Спинозы и вывести мыслителя из-под подозрения в идеологической неблагонадежности. Констатируя, что классификации философских учений 1840-х годов не только допускают крайнюю неопределенность предлагаемых дефиниций, но и ведут к «определенным приговорам», Тренделенбург, по-видимому, имеет в виду случаи со Штраусом и Бауэром³. Порицая практику идеологических репрессий, Тренделенбург стремится к обновлению языка описания истории философии, а вместе с тем и к смене исследовательского интереса. В отличие от Фишера, для которого Спиноза — пантеист, Тренделенбург указывает на Спинозу как на единственного представителя особого мировоззрения⁴, подчеркивая оригинальность его учения о субстанциях. Поэтому вряд ли несогласие Куно Фишера с толкованием философии Спинозы, предложенным Тренделенбургом, и данная этой интерпретации

¹ *Фишер К.* Спиноза... С. 571—572. Перевод сверен по изданию: *Fischer K.* Spinozas Leben, Werke, und Lehre. 4. Aufl. Heiderberg, 1898. S. 562. Последняя часть предложения, где Фишер, характеризуя Спинозу Тренделенбурга, использует идиоматическое выражение «ни рыба, ни мясо», показавшееся С. Л. Франку, видимо, неуместным, была при переводе опущена.

² *Trendelenburg A.* Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg // *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* 1849. S. 275—330.

³ Давид Фридрих Штраус потерял академическое место в 1835 г., после чего получил скандальный отказ от профессуры в университете Цюриха. В 1842 г. и Бруно Бауэр был лишен права преподавать.

⁴ В этом докладе Тренделенбург пользуется термином «Grundansicht» («Основное воззрение»). В то же время, между понятиями «основное воззрение» и «мировоззрение» существует прямая связь. Именно Тренделенбург был одним из первых, кто использовал понятие «мировоззрение» в близком современному пониманию смысле. О влиянии статьи «Об окончательном различии систем» на работу В. Дильтея «Типы мировоззрения и их формирование в метафизических системах» (1911) см.: *Wach J.* Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey. Tübingen, 1926. Исследование трансформации философии как мировоззрения и роли в этом процессе Тренделенбурга см.: *Kreiter B. G.* Philosophy as Weltanschauung in Trendelenburg, Dilthey, and Windelband. Amsterdam, 2007: <http://dare.uvu.vu.nl/bitstream/1871/10750/1/dissertatie.CRC.19032007.pdf>

характеристика могут быть объяснены только текстологическими разночтениями «Этики». Анализ интерпретаций Спинозы, представленных в работах Тренделенбурга и Фишера, позволяет предположить, что полемика между ними могла быть интенсивной и длительной. Однако этого не произошло. В 1860—1870-е годы философия Спинозы как предмет историко-философской полемики оказалась невостребованной. Вакантное место заняла философия Канта.

Предложенное Тренделенбургом новое философское учение, позволяющее, разделяя принципы идеализма, активно использовать результаты современного естествознания, кажется Фишеру неприемлемым именно из-за своей двойственности. Фишер, который непосредственно убедился в существовании границы между философией и теологией и на собственном опыте в период политической реакции почувствовал легкость преодоления рубежей академического пространства, мог себе позволить согласиться только с историко-философской трактовкой учения Спинозы. Позже, в своем исследовании философии Гегеля Фишер поведает читателю о том, что, будучи студентом тюбингенского «Штифта», Гельдерлин впишет в альбом своего друга и сокурсника Гегеля знаменитый девиз — *“Εν και πάν.”* С пафосом историк философии подытожит:

«Для великих дел, которые был призван совершить Гегель, необходимы были два крыла: любовь к эллинскому миру и страсть к философии»¹.

В девизе «Всё и одно» Фишер видит такое соединение: пантеизм для него — путь возвращения к раннеромантической философии. Мифологизируя и идеализируя ее, Фишер не может принять воззрения Тренделенбурга. Стремление последнего к «онаучиванию» философии кажется Фишеру ведущим к аморфизации, к превращению философии в «ни то, ни сё», в «ни рыбу, ни мясо».

От интеллектуального созерцания — к физиологии зрения

В 1865 г., когда Отто Либман выпустил книгу «Кант и эпигоны», его учитель Куно Фишер внес *свой* вклад в реактуализацию кантовского учения. В этом году вышло переиздание лекционного курса Фишера «Системы логики и метафизики или наукоучения», впер-

¹ Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом / Предисл. В. Вандека и М. Тимоско. М.; Л., 1933. С. 11.

вые изданного в 1852 г.¹. Как следовало из подзаголовка к новому изданию, курс был полностью переработан. «Логические исследования» Тренделенбурга, которые в 1862 г., двадцать два года спустя после первого издания, также были переизданы автором, явились главным объектом полемических пассажей Фишера². Во введении Фишер даже специально оговаривается:

«Среди современных работ, которые относятся к логике, для меня оказались очень важными “Логические исследования” Тренделенбурга, и я поставил себе специальную задачу в тех вопросах, где я с ним в истории логики сталкиваюсь, сравнить все тонкости, как в изложении (Darstellung), так и в проверке»³.

И действительно, во второй редакции «Системы логики», которая стала объемнее первой более чем в два раза, изложению и критике Тренделенбурга посвящено значительное количество страниц. Ответ Тренделенбурга не заставил себя долго ждать. Два года спустя он публикует статью «О бреши в кантовском доказательстве исключительной субъективности пространства и времени» (1867)⁴. Фишер, в свою очередь, в острой полемической форме возражает Тренделенбургу во втором издании своего сочинения о философии Канта (1869)⁵, на что Тренделенбург отвечает брошюрой «Куно Фишер и его Кант» (1869)⁶. В полемическом азарте Фишер пишет сочинение «Анти-Тренделенбург» (1870)⁷. Poleмика охватывает все немецкоязычное философское пространство: в общей сложности этой теме было посвящено порядка пятидесяти различных брошюр, приложений и рецензий⁸.

¹ Любопытно отметить, что инициатором последнего переиздания этого труда и автором вступительного слова стал Г.-Г. Гадамер. См.: *Fischer K. Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre / Herausgegeben und eingeleitet von H.-G. Gadamer. Heidelberg, 1998.*

² «Логические исследования» Тренделенбурга цитируются в авторском переводе по изданию: *Trendelenburg A. Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Bd. 1. Berlin, 1862* (сокр.: LU I); *Trendelenburg A. Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Bd. 2. Berlin, 1862* (сокр.: LU II). Дополнительно приводятся соответствующие номера страниц русскоязычного перевода Е. Ф. Корша: *Тренделенбург А. Логические исследования. Т. 1—2. М., 1868* (сокр.: ЛИ I; ЛИ II).

³ *Fischer K. System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre 2. Aufl. Heidelberg, 1865, S.V.*

⁴ *Trendelenburg A. Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und Zeit // Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. 3. Berlin, 1867. S. 215—276.*

⁵ *Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 3. Heidelberg, 1869.*

⁶ *Trendelenburg A. Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung. Leipzig, 1869.*

⁷ *Fischer K. Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift. Jena, 1870.*

⁸ Библиографический комментарий см.: *Vaihinger H. Commentar zur Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1922. Bd. 2. S. 545—548.*

Понять претензии Фишера к Тренделенбургу невозможно без изложения философской позиции Тренделенбурга. «Логические исследования», история создания которых относится к началу 1840-х годов, связаны с критикой гегелевской концепции «Науки логики». В основе метафизической конструкции Тренделенбурга, в архитектуре которой можно увидеть влияния раннего Шеллинга, профессора из университета Киля Эриха фон Бергера и концепции диалектики Фридриха Шлейермахера, лежит постулируемая философом оппозиция мышления и бытия.

В духе философии 1840—1850-х годов Тренделенбург переосмысливает понятия «опосредование» (*Vermittlung*) и «непосредственность» (*Unmittelbarkeit*)¹, что позволяет ему разработать оригинальную концепцию движения (*Bewegung*) как элемента, опосредующего бытие и мышление. Движение, согласно Тренделенбургу, характеризует как «внешний» мир (бытие), так и «внутренний» мир (мышление). Движение мысли получает у него название конструктивного (*konstruktive*) движения, оно сообщается с бытием посредством созерцания:

«Мы называем это движение, в противоположность движению в пространстве, *конструктивным* (*konstruktive*) и познаем его, прежде всего, в созерцании. В созерцании мышление выходит за свои пределы, и происходит это посредством движения» (*LUI*. S. 142—143; *ЛИ I*. С. 129).

Концепт созерцания, противопоставленный понятию «интеллектуального созерцания», используется Тренделенбургом как один из самых важных аргументов в критике «Науки логики» Гегеля. Тренделенбург предлагает строить логику, исходя из факта существования наук². В своей концепции логики, получившей терминологическое оформление лишь во втором издании и обо-

¹Подробнее о том, как трансформируется понятие «непосредственность» в работах Тренделенбурга, позднего Ф. Шеллинга, Л. Фейербаха, младогегельянцев, М. Гесса и К. Маркса (в этом контексте также всплывает имя С. Кьеркегора), см.: *Arndt A. "Neue Unmittelbarkeit" Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz // Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820—1854) / Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg, 1995. S. 207—233.*

²Критика Тренделенбургом диалектического метода Гегеля спровоцировала дискуссию о реформе образа логики и дала «первую ясную перспективу для обновления философии»: *Ströker E. Beziehungen der Wissenschaftstheorie zur Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert // Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie / Hrsg. von W. Marx und E. W. Orth. Würzburg, 2001. S. 18. См. также: Hartwig F. Reform Efforts of Logic at Mid-nineteenth Century in Germany // World Views and Scientific Discipline Formation / Ed. by W. Woodward, R. S. Cohen. Dordrecht, 1991. P. 247—258.*

значенной им как «теория науки», Тренделенбург делает акцент на методологическом структурировании частных дисциплин. Требования, предъявляемые Тренделенбургом к формальной логике, ассоциирующейся для него с именем Канта, следует понимать в контексте изменения места логики в структуре философских дисциплин. Это означает, что, по мнению Тренделенбурга, формальная логика должна ограничить свои претензии на познание сущностных характеристик бытия.

Критика кантовской концепции пространства и времени как субъективных форм является продолжением размышлений Тренделенбурга о познавательной ценности логики:

«Всё кантианское направление исходит из того, что разделяет все познание на независимое от объектов и зависимое от условий созерцающего и мыслящего духа. И так как у Канта господствует противоположность субъективного и объективного, то он пытается научно доказать, что пространство и время должны быть субъективными формами созерцания» (*LUI*. S. 156; *ЛИ I*. С. 142).

Ссылаясь на второй и третий параграфы «Трансцендентальной эстетики» кантовской «Критики чистого разума», сам Тренделенбург оговаривает свое прочтение Канта:

«Разумеется, Кант сильно возражал против высказываний, что провозглашаемая им идеальность пространства и времени превращает весь чувственный мир в пустую видимость. Но мы представляем не то, что Кант хотел бы, мы говорим о том, что получается против его воли» (*LUI*. S. 159; *ЛИ I*. С. 148).

Несмотря на то, что претензии к Канту в «Логических исследованиях» имеют прямое отношение к трансформации образа логики, предложенной Тренделенбургом, Фишер концентрирует внимание только на проблеме пространства и времени, то есть на частном случае критики. Фишер не замечает постулата своего оппонента, утверждающего, что созерцание не может быть приписано ни мышлению, ни бытию. Согласно изложению Фишера, Тренделенбург утверждает существование вещей отдельно от конструирующей деятельности (человеческого) созерцания:

«Движение является производящей деятельностью одновременно в мышлении и в бытии; оно одновременно идеальное и реальное, конструктивное и материальное. Поэтому пространство и время оба одно-

временно являются необходимыми и первыми продуктами движения: чистое созерцание в нас и реальные факты (Realitäten), независимые от нашего созерцания, вне нас»¹

Хотя Фишер и указывает на существенные недостатки в аргументативной базе Тренделенбурга, такая интерпретация идей последнего представляется неадекватной. Закончив излагать позицию своего оппонента, Фишер пускается в рассуждения о недопустимости интерпретации Канта, предложенной берлинским профессором:

«“Логические исследования” могут оспорить это доказательство, однако они не могут сказать, что он [Кант. — М. Д.] ошибся, ибо тогда в “Критике” ошибочно абсолютно всё, на чем она основывается. Иначе всё предусмотрел в своей “Критике” Кант: он знал, что пространство и время должны быть созерцаниями, изначальными созерцаниями; что они должны быть лишь созерцаниями (bloße Anschauungen), только этот взгляд делает “Критику” тем, что она есть»².

Дискуссия о том, как понимать «трансцендентальную эстетику» Канта, — как реалистическую или как идеалистическую теорию опыта — образует то пространство, на котором делается возможным обсуждение вопросов о месте и статусе философии, о ее программе. Апелляция к наукам для Тренделенбурга выступает в качестве важного аргумента в пользу собственного философского построения. Убеждая в необходимости принять его точку зрения, Тренделенбург прибегает к методу доказательства от обратного:

«Если науки имеют в себе столько достоверности, сколько им удалось подчинить (unterwerfen) своему наблюдению, расчету и конструированию (Construction), то эта достоверность окажется сомнительной, когда будет учитываться только субъективный принцип пространства и времени» (LUI. S. 161; ЛИ I. С. 148).

А для большего риторического эффекта Тренделенбург вопрошает: «Возможно, они как раз потому необходимы для духа, что он необходим для вещей?» (LUI. S. 162; ЛИ I. С. 149).

Тренделенбург уподобляет логику с ее задачей понять процесс познания физиологии или оптике, которые изучают процесс зрения. По мнению берлинского философа,

¹ Fischer K. System der Logik und Metaphysik... S. 174.

² Там же. S. 175—176.

«зрение можно определить только через зрение, точно так же, как мышление только через мышление» (*LUI*. S. 131; *ЛИ I*. С. 116). «Если должно быть показано, как образ (*Bild*) внешнего предмета может возникнуть на сетчатке, [...] то это познание окажется возможным только с помощью и посредством видения опосредующей конструкции (*durch das Gesicht vermittelten Constructionen*). Мысль находится в основе зрения, и сама она возможна только посредством зрения» (*LUI*. S. 131; *ЛИ I*. С. 116).

Тренделенбург полагает, что зрение уже изначально сформировано согласно априорным структурам, которые неотделимы от самого процесса зрения¹. Такое новое представление Тренделенбурга о созерцании формируется благодаря исследованию зрения, предпринятому его современником, берлинским физиологом Иоганном Мюллером².

Действительно, на основании экспериментов Мюллер приходит к выводу об отсутствии причинной связи между стимулом и реакцией в области восприятия. Например, нажатие на глазное яблоко при закрытых веках вызывает такое же ощущение света, как если бы на веки был направлен световой луч. Однако в данном случае речь идет не об эпистемологическом скептицизме³, а о новом позитивном реструктурировании восприятия и его объектов, в рамках которого предлагается иное представление о способностях субъекта⁴. Спор Тренделенбурга с Куно Фишером об априорности пространства и времени, хотя непосредственно и не касается проблем, связанных с адаптацией новых зрительных стратегий, но содержательно их затрагивает. Любопытно, что рассуждения Гельмгольца об истории философского понимания ощущений могут быть соотнесены с трактовкой Тренделенбургом трансцендентальной эстетики Канта:

¹ Исследование влияния открытий в области физиологии зрения в середине XIX столетия на изменение «культуры взгляда» были произведены Джонатаном Крери. См.: *Crary J. Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge, 1990. Крери проводит мысль, что в 1830—1860-е годы убежденность в объективности зрения сменяется утверждением концепции субъективного зрения, что приводит к отделению смысла от видимого. Это отделение стимулирует интерес к изучению различных форм визуальных иллюзий.

² В период написания «Логических исследований» и подготовки так и не вышедшего сочинения по психологии Тренделенбург посещал лекции Мюллера, с которым был дружен. См.: *Bratuscheck E. Adolf Trendelenburg* (1873). Leipzig, 2005. S. 89, 213.

³ *Crary J. Techniques of the Observer...* P. 89—95.

⁴ Однако, как справедливо подмечает М. Ямпольский, Крери приуменьшает роль логических построений, которые призваны упорядочить хаотичность восприятия. Они разрабатываются, в том числе, и самими физиологами, например, Г. Гельмгольцем (*Ямпольский М. О близком*. М., 2001. С. 109—111).

«Наиболее существенный шаг к правильной постановке вопроса был сделан Кантом в “Критике чистого разума”, где он выводит все действительное содержание знания из опыта, но отличает это знание от того, что в нашем восприятии и представлении обусловлено специфическими способностями разума. Чистое мышление *a priori* может приводить лишь к формально верным утверждениям, которые по существу являются необходимыми законами всякого мышления и отображения, но не имеют никакого реального значения для действительности, т. е. никогда не могут привести к какому-либо заключению относительно фактов возможного опыта»¹.

Метафора виденья в подчеркнуто повседневном, а не философском словоупотреблении присутствует и у Куно Фишера, когда он принимается рассуждать о месте философии в системе знания. В своем исследовании о Канте Фишер объясняет значение трансцендентальной философии в категориях «близкое — далекое»:

«Я могу рассматривать Айзенах из двух положений (Standpunkten): из ограниченной точки зрения — нижнее положение, и высокой — той, что я могу занять на Вартбурге. Оттуда я могу видеть положение, занятое мной ранее, и утверждать, что я этого не мог, пока я его занимал. Используя этот образ, можно сказать, что трансцендентальное положение — это взгляд с Вартбурга, с которого открывается вид на занятую ранее точку зрения. Таким образом, слово “трансцендентальность” хорошо обозначает также то, чем должна быть философия: *она должна возвышаться!*»²

Обращение к этому примеру оказывается вовсе не случайным и будет использовано Фишером в рассуждениях по поводу истории философии:

«Глаз художника, погруженного в работу, видит иначе, чем глаз художника, критикующего, опускающего кисть, отступающего от своей работы и обзирающего целое из удачно выбранной точки наблюдения»³.

¹ Гельмгольц Г. О восприятии вообще // Психология ощущений и восприятия. Хрестоматия по психологии / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. В. Любимова, М. Б. Михалевской. М., 2002. С. 45.

² Fischer K. Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre: drei Vorträge. Mannheim, 1860. S. 99.

³ Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. 13.

Homo akademikus: предварительные итоги

Борьба 1860—1870-х годов за правильное понимание Канта имела своей предысторией дискуссию 1840 — начала 1850-х годов о верном понимании Спинозы. Накал спора вокруг интерпретации спинозовского учения определялся прежде всего факторами идеологического характера. Понимание Спинозы Тренделенбургом было неприемлемым для Фишера из-за опасения, что компромиссная точка зрения — уступки как материализму, так и идеализму, — предложенная Тренделенбургом, приведет к размыванию философии. Подобную логику можно проследить у Тренделенбурга не только в отношении Спинозы, но и в прочтении им Канта. Берлинский философ отстаивает необходимость достижения компромисса между двумя крайними характеристиками пространства и времени. По его мнению, пространство и время должны быть не только объективными или только субъективными, но одновременно и субъективными, и объективными условиями опыта. В данном случае оценка Фишера схожа с вердиктом, вынесенным им в случае спора о Спинозе: если признать предложенный Тренделенбургом вариант, философия Канта потеряет всякий смысл.

Спор о Канте отсылает к сороковым годам еще и потому, что позиция одной из сторон была сформулирована уже в 1840 г. в первой редакции «Логических исследований». Несмотря на то, что Тренделенбург, выступая в 1847 г. в Академии наук, призывает равняться на Спинозу, его доклад по своим интенциям может быть соотнесен с идеями Вайсе, говорившего в том же году о необходимости возвращения к Канту. Оба доклада связывали стабилизацию философии внутри университета с ее ориентацией на теоретико-познавательную проблематику, призыв к которой проходил на фоне обращения к истории философии. Тема нового места философии артикулируется не напрямую, а связывается с историко-философскими экскурсами. Вряд ли причину такого умолчания можно найти в механизмах самоконтроля и списать, выражаясь словами К. Маркса, на «лакейскую природу немецких профессоров», чей образ мысли способен устыдить даже русских крепостных¹. Кажется сомнительным, чтобы члены берлинской Академии наук, бывшие слушателями доклада «О последних различиях... увидели в историко-философских сюжетах Тренделенбурга блестящие примеры эзопова языка. Исследования по истории фило-

¹ Маркс К. Подлость немецких профессоров [30 ноября 1848] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1961. Т. 6. С. 87—88.

софии, в которых сейчас можно проследить попытку рефлексии о месте философии, современникам казались вполне самодостаточными, так как представляли переплетение философских размышлений, риторических практик и поведенческих моделей.

«Факт наук — вот основание логической проблемы. Науки с различных пунктов проникают в мир. В случае ошибки поступательное движение наук и их взаимосвязь сообщают о ней. При применении [на практике] они утверждают и испытывают друг друга. Это является счастливой работой сообщества душ (Geister), которая поколениями проходит через тысячелетия. Науки противопоставляют скепсису факт, обеспокоенному сомнению — растущее творческое дело» (*LU I. S. 130—131; ЛИ I. С. 115—116*),

— эмоционально заявляет Тренделенбург. Философия, согласно его концепции «теории науки», должна методологически упорядочивать другие дисциплины и согласовывать полученные ими результаты. Если в основе философского знания лежат факты, полученные другими науками, то, делает вывод берлинский профессор, само философское творчество может быть организовано в соответствии со стандартами других наук.

«В данных исследованиях обсуждается чужое и предлагается собственное. Последнее было бы невозможно без первого. Ибо собственное должно сначала создать свободное пространство, чтобы иметь возможность двигаться, только тогда можно утверждать что-либо, когда оно отграничит себя от другого» (*LU I. S. III; ЛИ I. С. I*),

— так начинает Тренделенбург предисловие к первому изданию и продолжает:

«Жизнь науки, как и вся жизнь, состоит в борьбе и притом в борьбе не только с противоположными мнениями (Meinungen), но и фактами (Thatsachen), не желающими поддаваться (ergeben) мысли. Да покажет предлагаемый здесь труд, что, служа делу (Dienste der Sache), я предпринял двойную эту борьбу без страха, да и без желания себя выставить» (*LU I. S. III; ЛИ I. С. I*).

Тренделенбург не ограничивается лишь заявлением о намерениях. Результаты реализации этой программы можно заметить в организации самой структуры «Логических исследований». Двухтомное произведение Тренделенбурга не разбито, как это было принято,

на параграфы, но состоит из глав, которые, в свою очередь, разбиты на пункты. Большинство из них посвящено (критическому) обсуждению концепций других философов, как уже давно вошедших в историю философии, так и современных Тренделенбургу¹. Нужно отметить, что если раньше примечания использовались для пояснения сказанного в основном тексте параграфа, то у Тренделенбурга примечания представляют собой лишь ссылки на соответствующие места произведений обсуждаемых им авторов. Таким образом берлинский философ организует процедуры верификации заявленных им тезисов. Poleмика оказывается одним из главных инструментов получения нового философского знания, что объясняет готовность Тренделенбурга вступать в дискуссии по различным философским вопросам. Не меньшее место, чем в философской программе Куно Фишера, в творчестве Тренделенбурга занимали историко-философские исследования. При всей разнице теоретических установок двух этих мыслителей исследования по истории философии в их философских построениях выполняют схожую функцию, организуя определенным образом процесс познания.

Свою диссертацию о платоновском «Пармениде» Фишер заканчивает написанным с красной строки утверждением: «Поэтому *“Парменид”* является диалектическим шедевром (*Meisterwerk*) Платона»². Этот заключительный вывод создает впечатление, что целью работы Фишера был ответ на вопрос, является ли «Парменид» диалектическим шедевром. Однако, как известно, «Парменид» Платона получил высокую оценку уже к двадцатым годам XIX в. Собственно об этом во введении написал и сам Фишер, ссылаясь на работы Шлейермахера, Гегеля и Целлера³. Получается, что диссертация посвящена доказательству заранее очевидного положения. Однако не следует этот парадоксальный ход списывать на неловкость молодого автора или воспринимать его как дань ритуальным условностям, которыми обставлена защита диссертации. В выводе о диалектической гениальности платоновского диалога как итоге стостраничного исследования можно опознать основную процедуру историко-философской программы Фишера. Весь его проект многотомной «Истории философии Нового времени» можно свести к процессу закрепления за предметом исследования, то есть за учениями философов, изначально утвержденного

¹ Тренделенбург даже специально оговаривает, что структура книги такова, чтобы читатель мог пропустить обсуждения чужих трудов и беспрепятственно проследить ход рассуждения автора (LU I. S.V; ЛИ I. C.VI).

² Fischer K. De Platonico Parmenide... S. 103.

³ Там же. S. 2.

статуса. Способ формирования канона истории философии у Фишера может быть соотнесен с его убеждением, что «близкое лучше видно издалека», подразумевающим элиминацию пространства между исследователем и предметом исследования. Пройдя процесс утверждения, изучаемое философское учение становится фактом философии подобно тому, как в концепции Тренделенбурга факт науки, будучи соотнесенным с целым, становится фактом философии. Несмотря на свои декларации, Тренделенбург не занимается специальным осмыслением научных открытий, а его философская деятельность вряд ли соответствует стандартам современной методологии науки. Тренделенбург как философ сосредоточивается на исследовании истории философии, видя в ней, как и К. Фишер, материал для производства нового философского знания.

Учение любого «великого» философа при таком подходе само по себе становится фактом. Доклад Тренделенбурга «Об окончательном различии...» оказывается в этом отношении показательным. В нем Тренделенбург критикует названия философских школ, образованные от ключевых теоретических понятий, так как в этом случае имеет место слишком большая смысловая неопределенность (например, идеализм, эмпиризм и др.). Стремясь к точности определения, Тренделенбург, наряду с классификацией на «системы силы» и «системы мысли», предлагает образовывать названия школ и направлений от имен собственных, т. е. от имен философов-основателей (например, платонизм, демокритизм и др.). В этом случае, по мнению Тренделенбурга, история философии выступит хорошей эмпирической базой, позволяющей легко осуществлять проверку, а обращение к истории стабилизирует положение философии в системе наук¹.

Таким образом, историко-философские исследования должны были сконструировать традицию и показать преемственность современной философии. Формирование философских школ, развитие академических жанров, — всё это свидетельствовало о том, что философ становился наследником традиции, в развитие которой должен был внести свой посильный вклад. «Малые» жанры — статьи и рецензии, возможности публикации которых расширились с появлением новых периодических изданий, — хорошо подходили для этой цели.

Как справедливо указал Клаус Кёнке, отличительная черта спора Тренделенбурга и Куно Фишера о Канте заключалась в том, что

¹ «Философия никогда не достигнет своего прежнего влияния, не обретет занимаемого ранее положения, пока она не станет расти таким же образом, как растут другие науки, пока не будет развиваться непрерывно, без того, чтобы в каждой голове заново начинаться и снова заканчиваться, но исторически принимать и продолжать исследования проблем» (*LU I. S. X; LI I. C. IX*).

он не выходил за пределы круга профессионально образованных философов¹. Выбор такой «целевой группы» определил то значение, которое этот спор имел для дальнейшего развития философии. В отличие от дискуссии вокруг Спинозы, спор о Канте был направлен не на установление внешних границ философского знания, а на консолидирование самого философского пространства. Poleмика Тренделенбурга и Фишера способствовала формированию новых поведенческих и риторических моделей, характерных для профессиональных философов. Случай Германа Когена в этом отношении является хорошим примером²: молодой исследователь, одно время учившийся у Тренделенбурга, получил широкую известность, опубликовав в берлинском «Журнале этнической психологии и науки о языке» статью «К спору между Тренделенбургом и Куно Фишером». В том же году вышла и первая монография будущего лидера Марбургской школы неокантианства.

П. Фьорато

«Естественное чувство системы ради единства разума»: Герман Коген как читатель кантовской философии истории

Философию истории Канта Коген наиболее подробно разбирает в последней главе второго издания своей книги «Обоснование этики Кантом» (1910)³. Ядром этой главы является довольно обстоятельный комментарий к работам, написанным Кантом по этой теме. Они располагаются в хронологическом порядке, начиная с появившейся в 1784 г. «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» до вышедшей в 1798 г. в «Споре факультетов» статьи «Находится ли род человеческий на пути неуклонного прогресса к лучшему»⁴.

¹ Köhnke K. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus... S. 258.

² О содержательной близости Когена и Тренделенбурга см.: Orth E. W. Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum // Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie. Hrsg. von W. Marx und E. W. Orth. Würzburg, 2001. S. 49–61; Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 47–53.

³ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 2., erweiterte Aufl. (1910) // Cohen H. Werke. Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey. Bd. 2. Einleitung von P. Müller und P. A. Schmid. Hildesheim; Zürich; N. Y., 2002.

⁴ См.: Кант И. Спор факультетов / Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной; отв. ред. Л. А. Калинин. Калининград, 2002. С. 188–222.

Исходный пункт и подлинная причина моего исследования состоит, однако, в том, что в когеновском тексте имеют место аномалии, и это бросается в глаза даже при беглом прочтении: Коген в конце своей работы ссылается на несколько сочинений Канта, которые, кажется, не имеют непосредственного отношения к проблеме истории и замечательным образом находятся не в томе «Малые антрополого-практические произведения»¹ используемого им издания Розенкранца, а в томе «Малые логико-метафизические произведения»² этого издания. Так, за рассмотрением сочинения «К вечному миру» из тома «антрополого-практических» произведений следует разбор текста под названием «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии» из тома «логико-метафизических» произведений. И если в этом случае — так же как и в случае появившейся в том же 1796 г. статьи «О недавно возникшем барском тоне в философии» — сохраняется, по крайней мере, принцип хронологического расположения, то и этот принцип нарушается в случае третьего сочинения из «антрополого-практического» тома: перед завершающим анализом второго раздела «Спора факультетов» Коген переключает внимание читателя на появившееся еще в 1786 г. сочинение «Что значит ориентироваться в мышлении?».

Как можно понять эти аномалии? Можно ли их вообще рассматривать как продуктивные для понимания когеновского подхода? Важность этих поначалу поражающих и даже запутывающих указаний неоднократно подчеркивается соответствующими когеновскими комментариями. С точки зрения аргументации, применяемой в этой главе, они должны были иметь для него, очевидно, большое стратегическое значение. Поэтому мне кажется уместным попытаться прояснить здесь эти моменты.

Понятие истории как проблема

Примечателен в этой связи прежде всего тот факт, что Коген ссылается, в особенности, на сочинения, в которых Кант высказывается о природе и статусе критической философии. В этом отношении особенно важны несколько замечаний Когена о кантовском понимании философии, что нашло выражение во вступлении Когена к четвертой части «Обоснования этики Кантом». Здесь Коген обсуждает во-

¹ См.: Immanuel Kant's sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rozenkranz und F. W. Schubert. Th. 7. Abth. 1: Kleine anthropologisch-praktische Schriften / Hrsg. von F. W. Schubert. Leipzig, 1838.

² См.: Immanuel Kant's sämtliche Werke. Th. 1: Kleine logisch-metaphysische Schriften / Hrsg. von K. Rozenkranz. Leipzig, 1838.

прос, «в каком методологическом единстве Кант свел воедино эти [...] три сферы культуры»: право, религию и историю¹. Важность этого вопроса для проблемы истории основывается на положении, что три упомянутые сферы культуры «не могут мыслиться просто как координируемые друг с другом», так как история, скорее, «охватывает» две другие сферы. Таким образом могла бы возникнуть мысль, добавляет Коген, «а может ли, например, в истории, которая систематически не разработана, находиться основание *единства* для всех этих сфер[?]»². «Такая единая связь для удостоверения в культуре его этики» была Кантом, однако, не только не найдена, а даже, — так, по крайней мере, думает Коген, — никогда и не становилась объектом поиска, поскольку — так звучит наиболее важное для постановки нашего вопроса обоснование — «для Канта оставались преобладающими методологические размышления, в которых *острота различия между теоретическим и практическим познанием* ему представлялась *признаком настоящей философии* [курсив мой. — П. Ф.]»³.

Лишь то, что Коген здесь называет кантовским «естественным чувством системы ради единства (*Einheit*) разума», должно было оказать определенное сопротивление этим размышлениям и привести к мысли, что «разнообразные явления культуры хотели бы выражать *единство (Einheitlichkeit) истории* в попытках осуществления нравственного»⁴. Кант не только неоднократно возвращался к этой идее, но она ни в коем случае не оставалась у него, по словам Когена, «также вне связи с основной *теоретической* мыслью учения об опыте»: «Но только, — так гласит итог этих вводных замечаний, — остается это в таких *намечах*, которые не дотягивают до магистральных размышлений»⁵.

Коген говорит, что Кант делал лишь «попытки» «обосновать» философию истории⁶. Вместе с тем, он хочет подчеркнуть два момента: с одной стороны, как мы еще увидим, «до Канта никакая философия истории в точном и ясном смысле возникнуть не могла»⁷; однако, с другой стороны, ее обоснование должно было состояться как раз только частично — и это не только из-за проблематичности истории как таковой, но также из-за несообразностей, которые можно встретить у Канта при реализации его системы.

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 377.*

² Там же. S. 376.

³ Там же. S. 377.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. S. 505.

⁷ Там же. S. 502.

В центре когеновских рассуждений стоит проблема «методологии» истории. Основываясь на признании, что «наивысшее благо», согласно Шлейермахеру, может проявиться, собственно, только как «политическое благо», третья часть «Обоснования этики Кантом» заканчивалась положением, что «при завершении чистой этики [возникает] вопрос о методологии истории»¹. «Проблема методологии истории», поставленная таким образом, соответствует, согласно Когену, проблеме «истории как науки»². С этим связаны для Когена большие надежды, которые он выражает в конце введения ко второму изданию:

«Нужно проверить, возможно ли, чтобы понятие истории как науки в своем основании опиралось на понятие этики, [и,] таким образом, история как наука в действительности представляла собой важную сферу применения нравственного закона. Тем самым нравственность нашла бы свое применение, а чистота этики сохранила бы в этом применении свое универсальное значение»³.

Однако при более близком рассмотрении история в этом отношении сразу оказывается особенно проблематичной сферой. Кант не случайно не оставил «ни одного литературно законченного фрагмента» об истории в рамках специального исследования. «Можно с некоторой достоверностью предположить, что причина заключается в кантовском свойстве ориентироваться на значимость познаний», — пишет Коген. Если именно право представляется ему «*фактом*» в юриспруденции и ее истории, а «также сама религия, которая, правда, не является наукой и не может быть удостоверена таким фактом, может рассматриваться все же, по крайней мере, по книгам и документам, которые апеллируют к *авторитету*, соразмерному науке», то «история [...], которая из нравственной перспективы теперь предстает как *всемирная история*, [...] еще ни разу не удостоивалась таких книг». Продолжение этого звучит так:

«Само ее понятие — прежде всего проблема; хотя и совсем в другом смысле, чем тот, в каком право как наука и религия как вид познания также остаются всегда проблемой. Для истории проблема существует как по литературным, так и по фактическим основаниям»⁴.

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 369.*

² Там же. S. 499.

³ Там же. S. 21.

⁴ Там же. S. 375.

Для философии, которая всюду, в соответствии с трансцендентально-методологическим подходом, ориентируется «на опыт, изложенный в выпущенных книгах и действительно состоявшийся в истории»¹, положение о том, что для «самой истории»², для «истории вообще»³ нельзя указать ни одной книги, имеет черты проблемы, которую едва ли можно переоценить. В особенности, если вспомнить, насколько высока ставка в этой игре:

«Согласно праву и религии, это само по себе, к сожалению, еще вопрос, являются ли люди только животными или же еще чем-то другим. Это другое зависит как раз от того, *следует ли и в какой мере применять нравственные принципы к человеческому роду* [курсив мой. — П. Ф.]. А эта применимость обуславливается, в свою очередь, понятием человеческой истории, всемирной истории, или, как выражался в духе своего века Кант, “истории во всемирно-гражданском плане”»⁴.

Коген целиком и полностью отдавал себе отчет в том видимом парадоксе, который здесь появляется. Так, он пишет:

«Может возникнуть мысль, что к этой проблеме можно было бы попытаться применить непосредственно трансцендентальный метод, именно поскольку история как *исследование* и изложение является *наукой*. Ибо признание факта науки, из которого исходит трансцендентальный метод, основывается по сути на истории как критерии, а именно на “уверенном” или, как это еще называется, “непрерывном” ходе науки. [...] Между тем понятие математического естествознания с резкой отчетливостью оказывается здесь против распространения истории естествознания на проблему истории вообще. Даже *критерий* уверенного, непрерывного дальнейшего хода науки здесь не срабатывает»⁵.

Формулируя коротко и несколько утрированно, история как критерий не применима к самой истории как науке. Это соображение основывается на том, что Коген обсуждает теперь вопрос о «методологии» истории и пытается его разрешить, чтобы в этой связи критически осмыслить также вклад, сделанный Кантом.

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 35.*

² Там же. S. 21.

³ Там же. S. 498.

⁴ Там же. S. 375.

⁵ Там же. S. 498.

Двусмысленность в значении

Коген начинает свои рассуждения с замечания, что уже с древних времен для обозначения такой методологии используется слово «развитие». Для проблемы истории важны при этом, полагает Коген, прежде всего «двойственность» и «двусмысленность», которые сопровождают это выражение с самого начала. Однако совершенно очевидными они становятся, по Когену, лишь тогда, когда история рассматривается не только как история идей и устройств, а когда сами люди, «чьими творениями являются как идеи, так и устройства, отделяются от них [своих творений. — Перев.] и выступают как собственное содержание истории»¹. Поскольку история должна критически исследовать вопрос, «следует ли и в какой мере применять нравственные принципы к человеческому роду», она оказывается для Когена в первую очередь *человеческой* историей: это затертое мнимой самоочевидностью выражение должно снова получить буквальную четкость.

«С человеком, — пишет Коген, — двусмысленность в понятии развития вступает в свою методологическую остроту»². Вопрос в этом случае состоит теперь не только в том, «куда они направляются, эти люди со своими творениями [курсив мой. — П. Ф.]? а возникает также вопрос: откуда прибывают эти люди со своими изделиями [здесь курсив мой. — П. Ф.]?». Идеальным «творениям» посредством второго вопроса противопоставляются материальные «изделия»; и только таким образом «развитие приобретает двусмысленность в своем значении: во-первых, обозначая становление идей, а во-вторых, одновременно обозначая формирование устройств и диспозиций, какие вызывают и требуют сплошь естественно-научных аналогий»³. Без точного понимания значения этого второго момента и ясного определения его отношения к первому моменту любой разговор об истории остается для Когена в общем-то абстрактным и бессодержательным. «Методологическое преобладание», которое он, как известно, ссылаясь на Канта, признает за первым моментом, и его постоянная полемика с материализмом и натурализмом не могут в этом смысле дезориентировать. «Куда» и «откуда» обозначают для Когена два противоположных, находящихся в понятии развития «направления», между которыми с самого начала существует спор, а именно «не только о превос-

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 499.*

² Там же. S. 501.

³ Там же. S. 500.

ходстве, но даже об исключительном праве»¹. Однако возможность истории основывается как раз на сохранении обоих направлений одновременно. Поэтому Коген пишет, что «философия истории [...] с первым своим появлением должна была удовлетворять этому двойному значению; потому же она [должна была] *содержать в себе эту двойственность*»². Критическое исследование упомянутой здесь двойственности в этом смысле конститутивно для любой философии истории: она не может окончательно преодолеть подобную двойственность, не лишившись при этом одновременно собственного предмета, т. е. самой истории. Более того, философия истории должна будет тогда рассматривать изобретение соответствующих методологических средств как свою задачу, чтобы достичь «четкого обозначения» проблем, которые будут неизбежно снова и снова проистекать из этой двойственности.

Именно в этой связи Коген теперь привлекает к рассмотрению вклад Канта в обоснование философии истории. «*Та же двусмысленность в направлении*», «что обременяет понятие *развития*», появляется у Канта снова в сфере «*телеологии*». Тем, однако, что цель при этом преобразуется Кантом «в самоцель и конечную цель», совершается решающий шаг в прояснении методологии истории:

«Связь обоих видов телеологии будет еще все так же ощущаться в истории; но теперь методологическое преобладание должно оставаться бесспорным для идеального, этического направления»³

Именно на основе этого решающего преимущества, основанного на «ясном различении» бытия и долженствования, Кант может рассматриваться, согласно Когену, как настоящий основатель философии истории: «до Канта никакая философия истории в точном и ясном смысле возникнуть» не могла⁴.

Однако вопрос «методологии» этим еще не решен: хотя здесь впервые открылась возможность философии истории человечества, но для ее конкретного осуществления не хватает еще соответствующего методологического средства, которое, не покидая двойственную почву истории, могло бы достичь отчетливого понятийного определения ее проблем. Таким средством оказывается для Когена право.

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 500.*

² Там же. S. 501.

³ Там же. S. 502.

⁴ Там же.

Известное и уже в «Этике чистой воли» (1904; 1907) подробно обсужденное обстоятельство, что «Кант не принял и не признал один [единственный] факт во всей области гуманитарных наук, аналогичный математическому естествознанию; что, в частности, это базовое для методологии значение он не придал юриспруденции»¹, повторяется здесь вместе с новым акцентом. В то время как именно в «Этике чистой воли» в соответствии с вопросом об отношении этики к учению о государстве в поле зрения оказалась юриспруденция², здесь поначалу, вопреки кантовскому одностороннему «государственному обоснованию права»³, замечательным образом подчеркивается как раз нередуцируемость истории к этике, чтобы право, на которое теперь следует ссылаться, освободить от слишком тесной связи с государством.

Государство, правда, представляется Когену по-прежнему «прообразом нравственной личности», и поэтому Коген полагает, что человечество должно мыслиться в первую очередь как «союз государств»⁴.

«Всё это остается, — гласит, однако, теперь его комментарий, — если речь идет о будущем, об идеале истории. С этой точки зрения, однако, история оказывается скорее этикой. *Что отличает историю от этики, это временное содержание как таковое.* Поэтому недостаточно вести начало философии истории только от государства, которое образует идеал этического человечества»⁵.

Получается, что право вводится как «более скромное и, по-видимому, безразличное средство», которым нужно пользоваться для соответствующего рассмотрения исторической проблемы. «Более скромным» право представляется Когену потому, что оно «уступает в этической силе обоснования [...] государству». Как «русло движения», право должно, однако, одновременно заботиться — и в этом состоит его, «по-видимому, безразличная» природа — о «порядке и укреплении» тех «больших образований в изменяющейся истории», которые как раз представляют собой «труд, хозяйство и транспорт»: да, при этом право должно «само [...] нести ответственность» за конкретные содержания образующихся в этих

¹ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 503.

² Cohen H. Ethik des reinen Willens // Cohen H. Werke. 6. Aufl. Bd. VII. Hildesheim, 2002. S. 63.

³ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 503.

⁴ Там же.

⁵ Там же. S. 504.

сферах прав, в то время как государство держится «латентно» и «на заднем плане»¹.

Хозяйство представляет собой в этом отношении, как пишет Коген во «Введении с критическим приложением» к «Истории материализма» Ф. А. Ланге, «материальную, природную основу права»². И как раз благодаря этой тесной связи с хозяйством здесь, наконец, право, — как заметил Х. Хольцхай, — может проявиться как «искомый шарнир»³, соединяющий «нравственные идеи» и «материальные экономические отношения», и оправдать себя, таким образом, как «*связующее звено истории*»⁴.

С рассмотрением *труда* как «последнего источника для всякого содержания хозяйства» Когену удается лучше всего понять в этом смысле «все эти двойственности», «которые в понятии развития и в понятии человека будут для права и потому для истории неизбежны»; однако как раз здесь право должно доказать тогда яснее всего также и свою методологическую продуктивность:

«*Трудовой договор* дает увеличенное изображение этой неоднократно рассмотренной двойственности и двусмысленности. Договором право связывает рабочего человека с целями хозяйства и транспорта; а так как договор методологически предполагает этическую свободу, то право, опираясь на эти свои базовые средства, выводит рабочего человека на сцену *истории*»⁵.

В противоположность государству, «чья идея имеет непосредственное отношение к народам», право может, таким образом, «иметь дело непосредственно с человеком как индивидом», что позволяет признать индивида «субъектом истории». В этом смысле право не только в своих понятиях и институтах составляет «содержание истории», но обнаруживает также и прежде всего «проблемы, без четкого обозначения которых понятие истории остается пустой, бесплодной, ложной и ненаучной абстракцией, которая не способна одушевить игру словом стоимость»⁶.

¹ *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. S. 504.

² *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag zur «Geschichte des Materialismus» von F. A. Lange // *Cohen H.* Werke. Bd. V (2). Hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1984. S. 114.

³ См.: *Holzhey H.* Kants Geschichtsphilosophie im Neukantianismus // Kulturkritik nach Ernst Cassirer / Hrsg. von E. Rudolph, B. O. Küppers. Hamburg, 1995. S. 97.

⁴ *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. S. 505.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Политическое воспитание ради культуры и проблема нравственного познания

Тогда, ссылаясь прежде всего на седьмое положение «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», Коген делает критическое замечание, что «точка зрения права [была бы здесь] содержательнее, чем господствующая здесь одна-единственная точка зрения государства»¹. Критика Когена касается в этой связи «руссоистского настроения» в кантовском предположении, что мы «в высшей степени *культивированы* искусством и наукой», хотя мы не можем считать себя уже поэтому «*морализованными*». Коген полагает, что обязан возразить против этого: «понятие культуры [...] не идентично понятию истории». «Для понятия истории, — пишет он, — здесь отсутствует еще один важный, решающий момент»². Против абстрактной точки зрения культуры должна, по Когену, утвердиться именно точка зрения «политического воспитания ради нее», [т. е. ради культуры. — *Перев.*], иначе различие между этими двумя моментами рискует войти в противоречие с «идеей человечества»³. У Канта одна-единственная господствующая «точка зрения государства», напротив, маскирует «неравенство прав в государстве» и, в частности, не позволяет проявиться тому факту, что «во всех государствах мы обнаруживаем искусство и науку распространенными лишь на *исчезающе малую часть людей*». Однако, согласно Когену, таким фактом, собственно, «ослабляется и искажается *само понятие познания* [...], в особенности понятие нравственного познания, которое скатывается вследствие этого на уровень *внешней культуры (Scheinkultur)*»⁴.

Заявляющая о себе таким образом тема познания оказывается в дальнейшем изложении крайне важной для точного опреде-

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 511.* Будучи убежден, что из-за выражения «всемирно-гражданский» «*проблематическое понятие истории*» соотносится здесь с космологической идеей, «которая согласно как каузальности, так и свободе навязывает *историческую антиномию*» (там же. S. 505), Коген предложил интерпретацию всех первых положений кантовского сочинения вплоть до этого пункта. Его размышления особенно сильно подчеркивают драматическое напряжение между этими двумя моментами: причинностью и свободой. С введением идеи о «плане природы» «проблема истории» сначала перестает «односторонне» рассматриваться с точки зрения «отношения к этической свободе человека» (там же. S. 506), а потом сам этот план природы определяется как «план, *данный индивиду*». Через полученное таким образом «согласование между планом природы и человеческой волей» (там же. S. 507) Кант должен был в конце концов прийти к такому представлению, в котором «*само развитие*», «освобожденное от односторонности проблемы природы», «*превращается в идею*» (там же. S. 510).

² Там же. S. 511.

³ Там же. S. 521—522.

⁴ Там же. S. 511.

ления проблематики истории философии. При этом с самого начала значительную роль играют когеновские возражения против того «принижения всякого морального познания по отношению к теоретическому»¹, которое такого известного представителя «истории как науки», как Генри Томаса Бокля, не случайно здесь упомянутого, могло привести к убеждению, «что вообще нет никакого теоретического прогресса в морали; что теоретические успехи могут быть только в науках»². Против предубеждения, «что прогресс истории зависит вовсе не от морали, а только от научного познания»³, должно быть, считает Коген, причем именно в философии истории, выдвинуто требование, «чтобы этическое познание было бы достижимо во всех обычных звеньях культурного человечества как познание»⁴.

Чтобы точнее определить философско-историческую важность, которую, как думает Коген, должна иметь эта тема, нужно исходить из его комментария к работе Канта «К вечному миру». Примечательен в этой связи прежде всего тот особенный интерес, который Коген здесь проявляет к добавлению, появившемуся только во втором издании этой работы, а именно — к «тайной статье договора о вечном мире». Прежде всего, в утверждении Канта о том, что королям так же, как и народам «необходимо [...] для внесения ясности в их деятельность» дать «классу философов» «возможность выступать публично»⁵, Коген удивительным образом надеется найти важные для философии истории элементы. При этом его комментарий принимает тон торжественного провозвестия и гласит:

«Здесь обнаружено ядро философии истории. В своем самом глубоком основании она обусловлена самой философией»⁶.

Если бы Коген не повторил неоднократно одну и ту же мысль, и всегда с огромным пафосом⁷, то в общем-то можно было бы по-

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 512.*

² *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 450.*

³ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 547.*

⁴ Там же. S. 482.

⁵ *Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 1994. Т. 1: Трактаты и статьи (1784 — 1796). С. 429.*

⁶ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 541.*

⁷ «На философии, на методически самостоятельной философии, и только на ней в конечном счете базируется истинная философия истории человечества», — повторяет Коген, например, в своем комментарии к работе Канта «О недавно возникшем барском тоне в философии» (там же. S. 549).

началу поддаться искушению не принимать всерьез это несколько помпезно звучащее утверждение. В пояснении, которое он здесь сразу же дает, сначала делая акцент на незаменимой ценности философии для познания вообще, Коген подчеркивает сущностное отношение философии к истории:

«История людей без философии — это история без познания, даже если бы ее наука [т. е. историческая наука. — *Перев.*] по содержанию была достаточно богата и могущественна. История науки, правда, учит, что такое состояние науки было бы невозможно, но даже если бы оно и было таким, то ему бы вместе с философией не хватало познания; таким образом, *история людей была бы без самопознания*, а значит, она бы не была человеческой историей»¹.

Вопрос, является ли история людей также человеческой историей, т. е. вопрос, существует ли, соответственно, может ли существовать вообще что-то вроде *человеческой* истории, — это, как мы уже знаем, — решающий вопрос всей главы. Будучи убежден, что философия истории «в своем самом глубоком основании обусловлена самой философией», Коген надеется теперь, однако, отыскать дальнейшие указания для разработки этого тезиса также в кантовских сочинениях, не связанных непосредственно с проблемой истории.

Необходимость обратиться к этим текстам проистекает, с одной стороны, из того обстоятельства, что в работах Канта об истории отсутствует один существенный момент. Ссылаясь на «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии», Коген в связи с этим пишет:

«Здесь, наконец-то, *теоретическое ядро собственно всемирной истории*, которого нам всегда не хватало, находит свое, даже если еще не всегда достаточно центральное, выражение. Но ведь все-таки устанавливается связь философии с понятием человека [и], даже если это не совсем очевидно, с его историей»².

С другой стороны, комментарий Когена к этой работе Канта имеет значение для постановки нашего вопроса также постольку, поскольку тот факт, что «теоретическое ядро» находит здесь «еще не всегда достаточно центральное выражение», связан, согласно Ко-

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 541—542.*

² Там же. S. 546.

гену, главным образом с предложенной Кантом характеристикой критической философии. Эта характеристика не дается «с методологической точностью и меткостью, какие необходимы для [установления] мира [в философии]»; ибо, — так звучит когеновский диагноз, — «даже здесь этике отводится главенствующее положение; а о теоретическом, методологическом основании едва упоминается»¹.

Здесь, в когеновском возражении против «главенствующего положения этики», снова проявляются сомнения в «примате практического разума», которые были высказаны уже в его «Этике чистой воли». Как известно, Коген никогда не отдавал этике предпочтения:

«Если в избытке нравственного чувства логика принижается по отношению к этике, то в результате может торжествовать религиозная нравственность; этике же и этической истине содействие этим не оказывается»².

Вопреки заострению Кантом «различия между теоретическим и практическим познанием как символа настоящей философии»³, признание, что «проблема этики [должна означать] знание [...], строгое, точное познавание», приводит в «Этике чистой воли» к «ясному снятию» «противоположности», «которая существует между теоретическим и практическим разумом»:

«То, что нужно различать два вида интереса, не подлежит сомнению; это и означает различие между бытием и должествованием. Одно — теоретический интерес к бытию природы; другое — практический интерес, интерес к поступку и воле. А поскольку этот последний — также *интерес разума*, значит, также вид *теоретического* интереса [курсив мой. — П. Ф.]»⁴.

На основе этой, в конечном счете, рационально-теоретической постановки вопроса, которую, как мы уже видели, можно проследить у Канта только в намеках, а именно в силу его «естественного чувства системы ради единства разума», может быть осмыслено также и то «*настоящее, методологическое обоснование философии*

¹ *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. S. 546—547.

² *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 88. См. об этом: *Niewöhner F.* «Primat der Ethik» oder «erkenntnistheoretische Begründung der Ethik»? Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie // Judentum im Zeitalter der Aufklärung. Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, im Auftrage der Lessing-Akademie hrsg. von G. Schulz. Bd. 4. Bremen; Wolfenbüttel, 1977. S. 119—161. Здесь см. особенно: S. 127—129.

³ *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. S. 377.

⁴ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 47.

истории», которое Коген надеется, наконец, обнаружить в сочинении Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?». «Здесь установлено и зафиксировано теоретическое основание», — провозглашает Коген в своем комментарии уже при введении Кантом понятия веры разума¹. Однако это еще не последнее его слово. Лишь в кантовском примечании о «самостоятельном мышлении» и связанной с этим «максиме самосохранения разума»², полагает Коген, можно наконец-то найти искомое обоснование философии истории: «Ибо здесь история основывается в первую очередь не на вере разума, а на чистом теоретическом разуме»³.

Методологическое решение

В какой форме разум, согласно Когену, может удовлетворять трудной задаче собственного «самосохранения» в истории, можно понять из рассуждений, изложенных на последних страницах и посвященных «Спору факультетов».

В центре здесь снова находится «большой вопрос», в котором Коген раньше, ссылаясь на Якоба Буркхардта, признал «последний и самый глубокий смысл философии истории», а именно вопрос о том, «как нужно оценивать революции, “кризисы” [...] в контексте всемирно-исторической жизни»⁴. Выдвинутое здесь положение, что «лишь революция приводит к открытию истинного понятия истории»⁵, имеет, однако, главным образом методологическую ценность. Это «открытие» касается как раз того факта, что «даже теоретическое познание, а вместе с ним и философия все еще не представляют проблему истории в ее последнем систематическом основании»⁶. При этом революция рассматривается как «иррациональный момент», который может оказаться методологически продуктивным в общем-то только благодаря собственному «разрешению» (*Auflösung*). В этой связи Коген пишет, что «только иррациональный момент напоминает о мистике в понятии истории, и без ее разрешения (*Auflösung*) самый глубокий смысл проблемы всемирной истории раскрыт не будет»⁷.

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 550.*

² *Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. С. 235.*

³ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 550.*

⁴ Там же. S. 529.

⁵ Там же. S. 554.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Такое «разрешение» представляет собой трудное предприятие, затрагивающее и философию, и сам разум. «Можно ли постигнуть и решить эту проблему проблем с помощью всей *методологии* человеческого ума — или же только трансформировать ее?» — вопрошает Коген¹. Путь методологического «разрешения» открывается, по Когену, только если признать, что идеи в их наличном состоянии не ограничиваются «нормами, которые уже достигли рационального исторического существования; а включают в себя также те методологические проекты, которые остаются *задачами человеческого разума*, даже если *рационально еще не решены*»². «В их определении», т. е. «в непрерывно изменяющемся решении и формулировании этих вечных задач», осуществляется для Когена «*понятие истории*» «как *проблема* культурного человечества [курсив мой. — П. Ф.]»³.

Ссылаясь на вопрос, «следует ли и в какой мере применять нравственные принципы к человеческому роду», Коген в своих вводных замечаниях утверждал, что «*понятие истории*» само есть «*лишь проблема*». Теперь проблема, о которой там шла речь, найдет собственно в утверждении, что «*понятие истории*» осуществляется как «*проблема культурного человечества*», не простое подтверждение, а свое единственно возможное «разрешение», т. е. такое, которое по образцу трансцендентальной диалектики осуществляется путем превращения *проблемы* в *задачу*. Даже в такой диалектике происходит движение мышления, и в этом движении разум сначала примысливает себе «ради своего самосохранения неразумный момент, из которого он [разум. — *Перев.*] снова восстанавливается [но уже] как задача»⁴. Проблематичность, которую открывает в себе при этом разумное мышление, относится, как по Канту, так и по Когену, в первую очередь к систематическому устройству разума. *Проблематическое единство разума* может держаться и, соответственно, сохраняться только как *единство проблематического разума*: часто подчеркиваемая, со ссылкой на марбургское неокантианство, связь теоретической и практической философии, вероятно, найдет здесь с помощью понятия задачи свой самый глубокий смысл.

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 554—555.* И здесь снова вдруг начинают скапливаться вопросы и проблемы. Как загадка, поставленная «сфинксом истории», всплывает, например, еще раз тема трудового договора: «Что стало с рабством в другой проблеме, связанной с трудовым договором?» (там же. S. 555). См. об этом также размышления в кн.: *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 309—310, 607—611.*

² *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 555.*

³ Там же. S. 556.

⁴ *Holzhey H. Il bisogno metafisico // Annuario filosofico. 1992. № 8. P. 59.*

В поле напряжения истории находит себе пищу «естественное чувство системы ради единства разума», в силу чего разум ищет самосохранения прежде всего в открытии соответствий и аналогий, которые проистекают из «двусмысленности в значении» развития, — а точнее, в том «узнавании», о котором говорится в «Этике чистой воли»:

«Этика должна привести себя [...] в логическое согласие с историей, чтобы она свои собственные идеи, пусть в незрелом и искаженном, но все-таки узнаваемом виде, могла находить в структурах экономического мира [курсив мой. — П. Ф.]».

Это — единственная возможность, которая еще предоставляется разуму, если он не хочет, чтобы «нравственные задачи [...], словно постисторические силы, грозно засверкали в существовавшем до сих пор мраке истории»¹.

Перевод с немецкого Нины Дмитриевой

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 38.*

Раздел II.
Логика познания
и философия науки

Неизбежные контакты: Гуссерль и неокантианство

Н. В. Мотрошилова

Ранний Гуссерль и неокантианство: Размежевание с Ф. А. Ланге в «Философии арифметики»

Ранний период творческого развития Э. Гуссерля, который, как известно, длился с 1887 по 1901 г., протекал в Галле, куда будущий основатель новой феноменологии прибыл для габилитации и где потом трудился в качестве приват-доцента Университета Галле — Виттенберг. Хорошо известно также, что в конце этого периода Гуссерль опубликовал свою двухтомную работу «Логические исследования», которую Б. Рассел по праву назвал одним из самых выдающихся философских произведений XX в. Но вот путь, ведущий к открытию новой феноменологии — одного из самых грандиозных философских открытий конца XIX — начала XX в., — даже в западной литературе исследован очень мало (я бы сказала: лениво), да и проделанные исследования, по моему мнению, отягощены предрассудками и стереотипами. В России же по этой теме не сделано почти ничего.

Моя общая цель (которая, конечно, не может быть реализована в рамках одного короткого раздела в коллективной монографии, посвященной прежде всего философии неокантианства) состоит в тщательном, детальном изучении жизни, идей и сочинений Гуссерля названного периода, в решительном пересмотре оценок их содержания и философской значимости. К числу важнейших проблем, которые я пытаюсь проанализировать в книге, в настоящее время подготавливаемой мною к печати, принадлежит вопрос об очень сложном, многомерном философском контексте, в котором возникла и формировалась феноменология Гуссерля. С методологической точки зрения весьма интересной представляется следующая непростая исследовательская линия — выяснение того, как в фило-

софском «пространстве» последних десятилетий XIX в. рождались те новые парадигмы, более четкое оформление и распространение которых совершилось уже в XX столетии. И это касается не только феноменологии, но и неокантианства, которое начинало — только начинало — играть свою значительную историческую роль.

Можно выявить две главные перспективы возможного исследования переключки идей Гуссерля и неокантианцев и, соответственно, определить две группы несходных историко-философских методов.

Первая линия — это изучение прямых ссылок раннего Гуссерля на еще более ранние идеи и работы авторов, впоследствии причисленных к неокантианству. Методы здесь наиболее освоенные и распространенные.

Вторая линия — попытка установить ту непрямую (чаще всего без цитат и ссылок) объективную, содержательную переключку идей, которую немецкий автор Рудольф Отто назвал «спонтанной параллельностью». Эта методология пока освоена очень мало.

Из-за обилия материала, который трудно уложить в рамки одного раздела, я ограничусь первой линией исследования, но и ее буду рассматривать на частном примере полемики Эдмунда Гуссерля в его книге «Философия арифметики» с известным неокантианцем, одним из основателей этого направления — Фридрихом Альбертом Ланге (1828—1875). О второй линии, которая должна была бы касаться подробного сопоставления идей Гуссерля с творчеством его неокантианских коллег по университету г. Галле — Бенно Эрдманна, Ганса Файхингера, Алоиза Рилия, — здесь придется умолчать. Я постараюсь представить результаты такого исследования в будущей книге.

Постановка проблемы

Ныне почти забытая книга Ф. А. Ланге «История материализма и критика его значения в современности» (1866), в особенности во втором и третьем ее изданиях, в свое время для целого поколения служила входными воротами в изучение философии Канта. Но Гуссерль, во-первых, не испытывал по отношению к этой популярной тогда книге никакого воодушевления, сравнимого с тем, которое пережил, например, молодой Г. Файхингер. А главное, Гуссерля интересовали более специальные исследования Ланге, относящиеся к актуальным для будущего автора «Философии арифметики» темам числа и к занимавшему самого Ланге размежеванию с Кантом по проблемам пространства и времени. Существенно и то, что достаточно интересную критику Ланге в адрес Канта Гуссерль со своей стороны воспринимает и оценивает в высшей степени критически,

что не мешает ему осуществить собственное, достаточно тонкое размежевание с кантовской концепцией времени и пространства.

В «Философии арифметики» (1891) — первом крупном произведении Гуссерля, достаточно высокую теоретическую значимость которого мне хотелось бы отстоять (вопреки оценкам, бытующим в литературе), из ранних неокантианцев в поле внимания автора больше всего попадают Г. Гельмгольц и Ф. А. Ланге.

Полемика Гуссерля против Ланге ведется во второй главе «Философии арифметики» — в особом исследовательском контексте, восстановить который во всех деталях в кратком изложении не представляется возможным. Достаточно сказать, что Гуссерль — в соответствии с тематикой всего произведения, особенно его первой части под заглавием «Собственные понятия множества, единства и натурального числа» — ведет спор с рядом концепций, пытаясь вообще «убрать» их из концептуального поля (вспомним о впоследствии сформулированном методе редукции).

Гуссерлевская полемика с Ланге носит весьма конкретный, детальный характер и касается как будто бы частной, но для всего исследуемого им контекста (а возможно, и для дальнейшей переклички идей более поздних феноменологии и неокантианства) принципиальной проблемно-содержательной сферы.

Проблема, над которой именно здесь бьется Гуссерль, для философии математики является достаточно общей: речь идет об истоках и характере специфического объединения тех представлений (*Vorstellungen*) сознания, благодаря которым возможно образование и употребление всеобщих математических, а также философских понятий. Она специфицируется в двух более конкретных вопросах. Первый касается отношений понятия числа к *представлениям* пространства и *представлениям* времени. Второй затрагивает центральное для Канта и кантианцев понятие синтеза (в частности, *синтеза представлений*). И в их исследовании, предпринимаемом Гуссерлем, уже можно наблюдать если не прямое рождение, то «почти» рождение некоторых принципиальных структур будущей феноменологии.

Представления пространства и представления времени

Подраздел, посвященный полемике с Ланге, называется «Коллективный и пространственный синтез». Во второй главе первой части «Философии арифметики» Гуссерль, цитируя Ланге, пишет:

«В то время как Кант связывает число с отношением к представлениям времени, Ф. А. Ланге полагает: все, что у Канта обеспечивается обра-

щением к проблеме времени, куда проще и вернее было бы выводить из *представления пространства*. “Уже Бауман, — говорит Ланге, — показал, что число куда прочнее объединяется с представлениями пространства, чем с представлениями о времени. Самые старые слова, применяемые для обозначения чисел, насколько мы знаем их смысл, везде обозначали предметы в пространстве с определенными свойствами, которые и выражались числами; например, четырехугольник соответствовал числу 4. Отсюда мы видим, что число первоначально возникает не из систематического прибавления единицы к единице и т. д., а благодаря тому, что каждое из малых чисел, лежащих в основе позднее образующихся систем, формируется благодаря особым актам синтеза созерцания; и уже на этой основе впоследствии познается отношение чисел друг к другу, возможность сложения и т. д.”¹.

Вопрос, который поднимает здесь Ланге, а вслед за ним и Гуссерль, достаточно интересен и релевантен характеру и смыслу глубоко обсуждаемых Гуссерлем в «Философии арифметики» сложных философско-математических, гносеологических, логических (а не только и не столько чисто психологических, как считают некоторые современные гуссерлеведы) проблем.

В отличие от Канта, Ланге полагает, что не представления о времени надо положить в основу философии (в том числе и в проблеме числа), а более «изначальные и фундаментальные представления о пространстве». Гуссерль воспроизводит аргументацию Ланге весьма обстоятельно. Возражения же Гуссерля в адрес Ланге, если их суммировать, состоят прежде всего в следующем: да, представления о пространстве играют свою роль в исторических процессах развития человеческого сознания и в опыте ребенка, но в деятельность зрелого человека и зрелого общества они уже не вносят особого вклада, если речь идет об определении содержания всеобщих понятий, скажем, понятия числа².

Главное возражение Гуссерля как будто бы восстанавливает равновесие аргументов в пользу Канта. Автор «Философии арифметики» напоминает: в практике зрелого человечества (что, видимо, относится уже к достаточно ранним историческим стадиям,

¹ Husserl E. Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten, 1890—1901 / Hrsg. von L. Eley. Den Haag, 1970. S. 34 (10—26). — (Husserliana: Gesammelte Werke. Bd. XII). Здесь и далее при цитировании «Философии арифметики» первая цифра означает страницу, цифры в скобках — соответствующие строчки. Гуссерль цитирует: Lange F. A. Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der Formalen Logik und der Erkenntnisstheorie. Iserlohn, 1877. S. 140—141.

² Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 36.

например, к греко-римской истории) люди производят счетные операции, т. е. применяют всеобщие-математические понятия не только к физическим, зримым предметам в пространстве. Ведь с равным успехом мы можем сосчитывать также идеальные, непространственные «единицы», каковыми являются предпосылки, следствия, психические акты, состояния, добродетели и т. д. Не получается ли всё «по Канту»: действительно «универсальное» понятие времени имеет преимущество перед понятием пространства? Но Гуссерль тут же отмечает, что Ланге вряд ли испугают подобные возражения¹, ибо он изначально возводит и математические, и логические «объекты» к некоей их пространственной локализации, что Гуссерль, однако, считает «совершенно несостоятельным».

Особенно серьезный недостаток рассуждений Ланге Гуссерль усматривает в том, что они не могут обеспечить даже «неустраняемые психологические предварительные условия для возникновения понятия числа»², не говоря уже о сущностных условиях, поисками которых он и занят в данной части своей работы.

Пусть и не занимаясь конкретно и прямо представлениями пространства, Гуссерль считает необходимым различить здесь два процесса, две процедуры:

- 1) мы представляем (*vorstellen*) пространственно определенные содержания;
- 2) мы представляем содержания как пространственно определенные³.

И вот применительно к числовым понятиям Гуссерль высказывает сомнение в том, что представления пространства вносят скольконибудь весомый вклад в определение *содержания* понятия числа⁴. Он предлагает порассуждать над этим, обратившись к примерам и задавшись такими, скажем, вопросами: обращаем ли мы особое внимание при сосчитывании каких-либо предметов на их специфическое положение и порядок в пространстве? Гуссерль дает отрицательный ответ. Если мы считаем яблоки и говорим: «два (три и т. д.) яблока», то как для численного результата, так и для существа процедур счета безразлично, каково именно их положение в пространстве — лежат ли яблоки совсем рядом или на расстоянии друг от друга, какое из яблок находится слева, а какое справа, наверху или внизу и т. д. Порядок и положение, правда, *тоже* даны в представлении (*mitvorge-*

¹ Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 36.

² Там же. S. 36 (21).

³ Там же. S. 36 (26—27).

⁴ Там же. S. 36 (28—30).

stellt), но даны лишь имплицитно¹, да и применительно к числам и счету не имеют принципиального значения.

В этом месте я хотела бы оценить смысл, значение и оправданность (или неоправданность) полемики Ланге против Канта, а соответственно и специфику гуссерлевского подхода в данной части «Философии арифметики».

Гуссерль, полагаю, прав в том, что рассуждения, соответственно, представления о времени имеют в составе (и стратегии) кантовской гносеологии (а также логики, метафизики) более широкий смысл и значение, чем рассуждения, соответственно, представления о пространстве. И вот Ланге, — по крайней мере, применительно к проблематике числовых понятий — предложил пересмотреть смысловые акценты и акценты значимости в пользу пространства и представлений пространства. Конечно, Ланге было хорошо известно, что у Канта и тематика пространства, и представления пространства тоже играют свою роль, в определенных отношениях изначальную, можно сказать, моделирующую. Как известно, в «Критике чистого разума» осмысление характеристик пространства и времени сначала идет рука об руку, как бы в едином смысловом блоке: то, что Кант говорит о пространстве как одной из всеобщих форм чувственности, повторяется применительно ко времени — за исключением одного, но важнейшего пункта: формы пространства «организуют», по Канту, *внешние* представления, а формы времени — *не только их, но и «внутренние» представления*, т. е. относятся не только к объектам материально-пространственным, но и к духовным «единицам» опыта². Итак, время у Канта родственно пространству, но является, если можно так выразиться, «более широкой» (действительно всеобщей) формой чувственности, чем пространство, ибо оно организует *весь* чувственный опыт, а не только его «внешнюю» часть, относящуюся к собственно «пространственным», материально-физическим предметам.

Поскольку же в непосредственно анализируемых в «Философии арифметики» (и в заинтересовавших Гуссерля) текстах Ланге речь идет о числовых понятиях, т. е. о достаточно высоком «этаже» именно духовного опыта, постольку преимущество, согласно смыслу и букве учения Канта, здесь должно было бы отдаваться формам времени, а не пространства. Как мы видели из гуссерлевского рассмотрения, Ланге вознамерился оспорить не просто эту идею, а

¹ См.: Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 36 (30—37)—37(1—6).

² См.: Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: Критика чистого разума. Ч. 1. С. 109—111 (В 50—51).

саму сугубо ориентированную на проблематику времени стратегию кантовского анализа и чувственности, и рассудка.

В чем Ланге был отчасти прав? А чего в своей оживленной и по-своему интересной полемике он не учел? Определенная правота Ланге (если не применительно к тем текстам Канта, в которых непосредственно затрагивается проблематика чисел и величин, то по отношению к самой проблематике) состоит в том, что представления о пространстве на каких-то этапах исторического и индивидуального становления числовых понятий в сознании играют очень важную роль и, быть может, более «изначальную», чем представления о времени. Если взять приводимые у Ланге примеры (соотнесение числа 4 со сторонами четырехугольника или чисел 5 и 10 — с пальцами рук, да и многих других чисел с предметами в пространстве, выражаемыми через представления о них¹), то идея реальной значимости представлений о пространстве для формирования числа как будто не вызовет особых возражений. Однако, как сказано, не только к ним могут быть отнесены числа, числовые понятия, операции счета и измерения. И не только, так сказать, «пространственно» ориентированная «чувственность» (назовем ее чувственностью первого рода), но и чувственность, предполагающая некоторое «усмотрение» уже не пространственных, а иных «предметностей» (назовем ее чувственностью второго рода), должна быть привлечена к рассмотрению. Кант по существу предполагает, что оба типа чувственности как бы организуются всеобщей формой времени, почему время, во многом родственное пространству, с точки зрения Канта, приобретает перед последним свои преимущества. А они особенно важны, когда речь идет о формировании понятий, подобных числу (и другим «числовым» понятиям). И прежде чем люди научились относить операции счета и числовые понятия не только к пространственно локализованным физическим предметам, их частям, отношениям, но и к непространственным по своей сути «единицам», они должны были и исторически, в опыте человечества, и в индивидуальном опыте оставить позади стадии, на которых количественные представления остаются однозначно, «узко»-пространственно детерминированными.

Кстати, геометрический пример, приводимый у Ланге в пользу преимущественного, фундаментального значения формы простран-

¹ См., напр.: «Любое число мы получаем первоначально как чувственно определенный образ группы предметов, будь это наши пальцы, или пуговицы, или костяшки на счетах». См.: *Lange F. A. Geschichte des Materialismus. Jn 2 Bde. 3. Aufl. Iserlohn, 1877. Bd. 2. S. 26.*

ства (соответствие между числом 4 и четырьмя сторонами четырехугольника), говорит как раз о том, что в сознании выработались совершенно специфические, а именно абстрактные, обобщенные геометрические представления, которые уже были связаны с формированием идеальных и лишь в переносном смысле «пространственных» предметов, а также совершенно специфических, совсем не данных человеку «от рождения» представлений о пространстве. Поэтому понятно, почему Кант придал преимущественное, в полном смысле этих слов *всеобщее значение* не форме пространства, а форме времени, весьма интересно и глубоко рассмотрев ее не только в учении о чувственности, но и в учении о рассудке. Он вплел ее, в частности, в анализ, в выведение *всех* категорий рассудка, а не только чисто «числовых», количественных понятий. Рассматривать здесь в подробностях этот ход мысли Канта я не могу. Да это и не столь необходимо, если учесть, что Гуссерль не вдается в данной части «Философии арифметики» в конкретное исследование теории времени Канта.

Из рассуждений Гуссерля понятным становится не то, в чем суть обращения Канта к категории времени (в частности, не то, какую роль время играет в формировании понятий числа), а лишь то, почему на эту роль не годятся представления пространства. Но замечания, благодаря которым автор «Философии арифметики» отводит критику Ланге в кантовский адрес, считаю совершенно правильными, соответствующими внутреннему смыслу, логике рассуждений Канта. И Гуссерль, как мы видели, напоминает Ланге о широком, универсальном (начиная с «определенных» исторических этапов) значении процедур, задач, содержания числовых операций и понятий, часть которых, правда, не покидает почвы пространственно определенного мира, но очень большая часть уже увязывается с «новыми», созданными человеком и человечеством «идеальными» мирами.

Отчетливо видно: хотя Гуссерля интересуют *представления* (Vorstellungen) и процессы «представливания» (das Vorstellen), разворачивающиеся в сознании, он — как и Кант — *здесь* (и в других местах «Философии арифметики») имеет в виду ту «чувственность», которую я назвала «чувственностью второго рода» и специфика которой еще подлежит выяснению. И совсем не случайно обращение и Ланге, и Гуссерля ко второй кантовской теме, а именно к уже упомянутой проблематике «синтеза представлений», которую Кант разбирает на той стадии своего анализа, где речь идет о *спонтанной деятельности рассудка*, отнесенной к чувственности. Эта тема важна и для кантианской философии, и для понимания перспектив развития гуссерлевской мысли.

Проблема синтеза

Главный упрек Гуссерля в адрес кантовского учения о *синтезе представлений* (и всяких других актов, содержаний сознания) состоит в следующем: это учение у Канта (и у Ланге) есть продолжение «метафизических тенденций»¹. Что это означает в контексте гуссерлевского анализа? Предоставим слово Гуссерлю:

«Термин “синтез” (связывание, *Verbindung*) Кант употребляет в двойном смысле: во-первых, в смысле единства частей целого, все равно, будут ли это части протяженности, свойства вещей, единство некоторого числа и т. д., во-вторых, в смысле духовной деятельности (“деятельности рассудка, *Verstandeshandlung*”) по объединению, связыванию (*des Verbindens*). Здесь есть смешение (*Äquivokation*) [...]. Синтез у него означает, следовательно, связывание (акт установления отношений) и результат связывания (содержание отношения)»².

При этом Кант, согласно Гуссерлю, то понимает связывание «в смысле первичного акта представления», то характеризует его такими (поистине высокими, торжественными, именно метафизическими, добавлю я) словами, как «акт самодеятельности» (сознания), как выполнение рассудком его обязанностей, функций, предназначения (*Verrichtung des Verstandes*)³.

И вот тут — соответственно общефилософскому, замечу, *со всем не психологистическому* (!) стилю рассуждения Канта, а вслед за ним и Гуссерля, — обрисовываются позиции обоих философов по одному из самых фундаментальных общефилософских вопросов. Приводятся знаменитые слова Канта о том, что объединение заключено не в предметах и не заимствуется от них благодаря представлениям, но что оно и есть установление (*Verrichtung*) рассудка — причем и сам рассудок есть не что иное, как априорная способность объединения, синтезирования⁴. Есть у Гуссерля в «Философии арифметики» и другая цитата из Канта, где говорится:

«Мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть един-

¹ *Lange F. A. Geschichte des Materialismus. Bd. 2. S. 40 (12—13).*

² Там же. S. 38 (5—16).

³ Там же. S. 38 (20—21).

⁴ *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 203—207 (В 131—136, § 16).*

ственное, что не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо [установление связи] есть акт его самодеятельности»¹.

Здесь заключена проблема, очень важная для понимания различий между ранней и более поздней философией Гуссерля. Ведь тут, в «Философии арифметики», фиксируются, цитируются положения, в которых выражена суть *кантовского трансцендентализма* — учения и позиции, к которым Гуссерль в более позднее время будет активно примыкать и которую, преобразовав, он поставит в центр своего учения уже в «Идеях». А в «Философии арифметики» еще нет явного, настойчиво и последовательно пропагандируемого трансцендентализма — и вот, видимо, по какой причине.

Молодой Гуссерль тонко подмечает слабости кантовского учения о синтезе. С одной стороны, Кант, по Гуссерлю, «опускается» здесь в сферу «анализа и абстрагирования», относящихся к «первичным», более простым содержаниям. Тут, рассуждает Гуссерль, мы действительно можем проследить (с помощью специальной рефлексии), как осуществляется соединение (*Verbindung*) тех или иных частичных содержаний. Например, мы наблюдаем, как *соединяются* представления об окрашенности и о протяженности вещи. Но мы отнюдь не улавливаем и не в состоянии уловить в этом случае именно «психическую активность», которая имеет форму и смысл *синтезирования* в собственном смысле слова, т. е. прочного, обоснованного со-единения. Иными словами, говоря о простейших операциях сознания, проходящих, скажем так, пассивно, чуть ли не бессознательно, Кант непосредственно придает им высочайшее «метафизическое» свойство — быть воплощением «самодеятельности рассудка», откуда в кантовской философии тянется нить к *широкомасштабному философскому трансцендентализму*.

Более поздний Гуссерль (начала и середины 1910-х годов) уже не будет столь строг к философскому трансцендентализму, на позиции которого он уверенно встанет, разделяя и тщательно обосновывая их до конца своей жизни. Но и тогда, что удивительно, он будет высказывать *сходные* критические соображения в адрес философии Канта. Здесь, в «Философии арифметики», обнаруживается не просто критическая строгость, а даже запальчивость молодого автора. И это, в чем я глубоко уверена, имеет здесь (и будет иметь впоследствии) свои основания и оправдания. Учение о синтезе образует один из важнейших и ценнейших элементов концепции Канта. Но упускать из виду его слабости было бы неверно. Полагаю, что Гуссерль спра-

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 201 (В 130).

ведливо отметил определенный дефицит (у Канта и других авторов) конкретных аналитических разработок, касающихся тех опосредствующих структур сознания, которые должны были бы «располагаться» между исследованием более элементарных, массовидных, стихийных процессов объединения представлений и раскрытием действительно синтезирующих (*zusammensetzenden*) процессов и процедур, благодаря коим деятельность сознания, в самом деле, приобретает характер творческой «само-деятельности». Поздний Гуссерль, дополняя и «поправляя» Канта, займется как раз такими разработками, создаст, в частности, богатую расчлененную картину переплетения нозматических и нозэтических структур сознания. Это знаем мы сегодня. И пусть в конце XIX в. об этом еще не ведали и не могли ведать ни сам Гуссерль, ни его философские современники, первое осознание молодым автором упомянутого «дефицита» в кантовском (и не только в кантовском) учении уже возникло, сохранилось и впоследствии, видимо, оказало свое воздействие.

Интерпретация понятия синтеза у Канта, представленная Ланге, также окажется для Гуссерля неудовлетворительной. Ланге говорит о «всеохватывающем синтезе» представлений пространства, который выдается им за «первообраз (образец, *Urbild*) всех синтезов», и в особенности тех, которые создают, как выражается Ланге, «прообраз всех дискретных величин»¹, — а как раз к ним и принадлежит число.

Из всего сказанного понятен общий вывод автора «Философии арифметики», касающийся теории синтеза и Канта, и его интерпретатора Ланге:

«Учение о синтезе, с которым мы познакомились, является несостоятельным и покоится на существенных недоразумениях. Кант упускает из виду, что нам даны многие содержательные объединения, относительно которых невозможно разглядеть именно деятельность, создающую содержательные соединения. И Ланге снова же не обращает внимания на такие случаи, где синтезированные (*zusammengesetzte*) представления обязаны своим единством исключительно синтетическим актам, в то время как в первичных содержаниях объединение не имеет места или оно не рассматривается»².

Для Гуссерля такая констатация особенно важна потому, что Ланге выводит понятие числа из «соединения» пространственных представлений. «Это ошибочное [понимание], — пишет Гус-

¹ *Lange F. A. Logische Studien.* S. 141.

² *Husserl E. Philosophie der Arithmetik.* S. 41 (18—27).

серль. — Именно понятия множества и числа сопротивляются такой трактовке»¹. Ибо упомянутая концепция Ланге не отвечает специфике числа.

Но и общие философские, можно сказать, метафизические предпосылки и следствия учения Канта и его «исправления» в духе Ланге не удовлетворяют Гуссерля. Соответственно этим теориям, «само сознание и тем самым субъективность должны впервые возникать из неосознанных впечатлений благодаря процессу высшего синтеза»². Что касается Ланге и абсолютизации им представлений о пространстве, Гуссерль доказывает несостоятельность этого шага и на уровне объяснений априорного знания: у Ланге получается, что «все логическое и математическое мышление — это мышление в пространственных образах, причем пространство везде приводит к “происхождению априорного”»³. Гуссерль же — в противовес Ланге — дает свои первые формулировки, касающиеся сути названных наук:

«В действительности в априорных науках (формальной логике и математике) всегда идет речь о продвижении внутри цепи взаимосвязанных отношений. Всякая аксиома оценивает отношения между отношениями»⁴.

Один из аспектов гуссерлевской критики в адрес Ланге (а отчасти и Канта) касается важного и перспективного для более поздней феноменологии понятия *акта* (представления или мышления). Его значение вытекает из того, что Гуссерль в известном смысле согласен с Кантом: суть *объединения*, синтезирования заключена, скорее, не в характере содержаний, а в *самом характере объединяющих актов сознания*. Но тут, настаивает Гуссерль, сразу возникают новые вопросы, например, такой: «откуда мы должны почерпнуть *понятие* синтезирующих актов»⁵, если в разбираемых теориях они непонятно каким образом рождаются из первичных, почти что бессознательно полученных содержаний сознания?

Гуссерль решительно выступает против того в рассуждениях Ланге, что он называет «Unding», нелепостью, — скажем, против апелляций к неким высокопарным философским словам, которые, полагает Гуссерль, рассыпаются на глазах, когда пытаешься связать с ними сколько-нибудь ясный смысл. Так, Ланге говорит о пред-

¹ Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 41 (29—30).

² Там же. S. 40 (13—15).

³ Там же. S. 40 (27—29).

⁴ Там же. S. 40 (29—33).

⁵ Там же. S. 42 (23—24).

ставлениях пространства, что они в качестве «прочной и определяющей первоформы (Urforn) нашей духовной сущности» представляют собой «конститутивные свойства нашего рассудка», являются «истинным объективным противочленом нашего трансцендентального “я”»¹. Эти и подобные псевдокантианские пассажи о «творческой деятельности», «творческих актах», якобы создающих некое новое содержание, Гуссерль называет «psychologische Undinge», т. е. бессмыслицами с точки зрения психологии.

«Правда, в совершенно всеобщем смысле духовная деятельность, фиксирующая отношения (beziehende Geistestätigkeit), отличается от самих отношений (сравнивание отличается от равенства). Но ведь там, где говорят “о” таких видах деятельности, разумеют либо понимание соотносящихся содержаний, либо интерес, вычленяющий и охватывающий соотносящиеся точки, — все это образует необходимое предварительное условие для того, чтобы таковые содержания могли быть замечены. Но как и всегда, здесь никак нельзя утверждать, будто соответствующий акт творчески создает свое содержание»².

Критический анализ Гуссерля в этой части «Философии арифметики» направлен, следовательно, на освобождение от привычек философии подменять конкретное, по возможности точное и верифицируемое исследование сознания произнесением «высоких», торжественных метафизических заклинаний.

Заключение

Откликаясь на частное замечание Ланге о том, что старейшие выражения, применяемые для числовых понятий, указывают на предметы пространства³, Гуссерль утверждает:

«Отсюда никак нельзя сделать вывод, будто человеческий интеллект при операциях счета с необходимостью ограничен пространственностью, если ближе имеются другие объяснения. Люди находят в примитивных культурах всего лишь поводы для исчисления групп пространственных объектов, и тогда их числовое понятие может соответствовать тому, что мы теперь можем обозначить совокупным именем “число (Anzahl) пространственных объектов” Развивающаяся да-

¹ Husserl E. Philosophie der Arithmetik. S. 43 (прим.).

² Там же. S. 43 (2—11).

³ См.: Lange F. A. Geschichte des Materialismus. S. 26.

лее культура переняла старые слова, но между тем их значения на пути метафизического, в переносном смысле, употребления вышли далеко за пределы пространственной области. Подобно большинству понятий, числовые понятия уже пределали свое историческое развитие»¹.

Это уточнение тоже чрезвычайно важно для понимания позиции раннего Гуссерля. Когда он обращается к поиску происхождения, истоков математических понятий, прежде всего понятия числа, то лишь в самых редких случаях упоминает о реальных исторических процессах их становления. Эти понятия берутся в их развитой форме — после того, как они уже «проделали свое историческое развитие». Дело здесь не только в Гуссерле. Ибо когда понятия вообще, числовые понятия в частности, обычно рассматриваются в теории познания, логике, философии математики, даже в психологии — все эти дисциплины отправляются от исторически сформировавшегося, в каком-то смысле «зрелого» оперирования подобными понятиями. Конечно, и гносеологи могут обращаться, как это — очень редко — делает ранний Гуссерль, к сохранившимся фактам истории, в частности, истории языка, к научным описаниям опыта чудом сохранившихся примитивных народов. (К слову, Кант в «Критике чистого разума» этого не делает; он твердо встает на путь априорного, «чистого» логико-гносеологического или вообще метафизического исследования, заранее и заведомо редуцировав все исторические измерения анализа). В историческом же опыте, действительно, есть немалая «привязанность» слов, уже обозначающих числовые понятия, например, понятия натуральных чисел, к пространственно-телесным предметам и их пересчету. Но ведь даже и история языка, в чем прав Гуссерль, демонстрирует постепенное исчезновение такой привязанности или, во всяком случае, уже чисто метафорический, переносный смысл сохранившихся остатков «пространственного» числового языка.

Необходимо учесть, что разбираемая здесь полемика с Ланге (и, добавлю, другими неокантианцами, например, Г. Гельмгольцем) ведется в начальных, предварительных и критических главах «Философии арифметики», где «высвобождается место» для позитивных философско-математических разработок Гуссерля в этой его первой крупной работе. Анализ последующих разделов «Философии арифметики», разумеется, не мог быть задачей краткой статьи. Мне, скорее, хотелось на конкретном примере (*exemplarisch*, как говорят немцы) продемонстрировать способ работы раннего Гуссерля. И показать, что здесь уже намечаются, но только намечаются, контуры того от-

¹ Lange F. A. Geschichte des Materialismus. S. 43 (26—33) — 44 (1—5).

ношения к идеям Канта и неокантианцев, которые более четко оформились в гуссерлевской феноменологии. А именно: с одной стороны, Гуссерль, опираясь на Канта, остается в пределах *анализа*, в частности, *сознания* и особенности его представлений; с другой стороны, он обнаруживает и в кантовском учении, и в рассуждениях неокантианцев дефицит дифференцированных исследований многих звеньев и механизмов деятельности сознания (в данном случае ведущих к формированию количественных понятий, включая понятие числа). Тому, кто знает более позднюю феноменологию, сразу будет ясно, что обе линии противоречиво соединяются в работах Гуссерля уже после создания им феноменологического проекта, когда среди решения прочих задач он снова и снова предпринимал уточнение своей позиции по отношению к разным сторонам наследия великого Канта.

С. Люфт

Конструкция и конституция, или Каково содержание опыта? Гуссерль vs. неокантианцы

С тех пор как вышла в свет первая кантовская «Критика», философы ломают головы над значением и целью этого предприятия. Размышления об истинном значении кантовской философии часто идут рука об руку с творческими решениями, полученными той частью оригинальных мыслителей, которые объявили, что они наконец-то «поняли Канта правильно». К тем, кто лелеял эту надежду, можно отнести немецких идеалистов, а также неокантианцев и зрелого Гуссерля. В неокантианстве именно Марбургская школа, получившая свое методологическое основание в трудах Германа Когена, предложила наиболее оригинальное прочтение кантовской критической системы. Эта интерпретация влияла на восприятие философии Канта после крушения немецкого идеализма и одновременно служила объектом ожесточенной критики со стороны целого ряда философов — в особенности тех, кто принадлежал к феноменологическому движению. Можно даже сказать, что феноменология развивалась как непосредственная критика неокантианского прочтения Канта, потому что тоже пыталась вершить правосудие в деле об истинной движущей силе кантовской системы. Феноменологическое понятие *опыта* было, по-видимому, наиболее решительной антитезой когеновской интерпретации кантовской философии, поскольку именно Коген предложил новую теорию и

понятие опыта. Поэтому, если кто-то выбирает Когена как философа, которому противостоит Гуссерль, он делает это не случайно; тем самым он отправляется в самый центр неокантианского движения, на фоне которого феноменология завоевывала философскую сцену.

Согласно Когену, наиболее революционным положением кантовской критики разума было предложение нового понятия *опыта*. Это понятие соответствует и, собственно, представляет собой реакцию на факт объективного познания, обнаруженный в науке Нового времени — в математической (ньютоновской) физике. И *это* тот факт, которому необходимо найти объяснение в философской рефлексии. Объективное познание, однако, обнаруживается только в чистой мысли, которая не может прибегнуть к интуиции и опыту или к какой-либо другой человеческой способности. «Опыт», следовательно, получает в когеновской трактовке совершенно иное значение. Действительно, он тождествен данным, экспериментально полученным учеными. Законы, имеющие отношения к фактам природы, — объекты этого опыта. Метод, который Коген развивает в процессе такой интерпретации, — «трансцендентальный метод», подразумевающий реформированный метод Канта. Одновременно Коген дистанцируется от отправной точки Канта, т. е. от признания существования двух стволов познания. Трансцендентальный метод у Когена принимает форму чисто формального, конструктивистского метода, в котором познание сконструировано и генерировано в чистую мысль. Коген в результате преподносит свой критический идеализм, называемый также «критикой познания», как истинную реализацию намерений Канта обеспечить и оправдать объективное априорное познание, осуществляемое прежде всего в науке. Не удивительно, что эта критика была распространена на всякую деятельность в рамках культуры.

Несмотря на то, что имя Когена едва ли когда-нибудь упоминалось Гуссерлем, и несмотря даже на личную враждебность, существовавшую между ними, на основе некоторых случайных замечаний можно сделать вывод, что Гуссерль с большим уважением относился к Когену как философу и прекрасно разбирался в сути его трансцендентального метода. Действительно, он был хорошо знаком с этим методом, когда приступил к разработке своего собственного метода — феноменологического. Это обстоятельство в большинстве случаев просто игнорируется, а главное место в философском развитии Гуссерля отводится влиянию идей Brentano.

Между тем я *не* собираюсь утверждать, что имело место прямое влияние со стороны Когена на действительные притязания или принципы Гуссерля, или что Гуссерля можно считать неокантианцем с обратным знаком. Вместо этого хотелось бы, во-первых, осветить

темный участок того этапа в творческой биографии Гуссерля, когда происходило становление Гуссерля как философа, и при этом прояснить, как в непосредственной критике трансцендентального метода сформировались некоторые черты феноменологии. То есть, в некоторых случаях Гуссерль как бы сознательно делал прямо противоположное тому, что делал Коген, ставя тем самым под сомнение часто повторяемые соображения о том, что феноменология «преодолела» неокантианство. Во-вторых, хотелось бы показать, что некоторые элементы трансцендентального метода проникли в зрелую, развитую феноменологическую теорию Гуссерля. Это даст богатую панораму возможностей трансцендентальной феноменологии Гуссерля и действительных достижений его предшественников, о чем мы можем судить по ряду намеков, полученных от них. Это позволит также прояснить гуссерлевские заявления в период, когда его философское учение окончательно сложилось, — согласно этим заявлениям, он считал, что продолжает истинно кантовские интенции.

Трансцендентально-конструктивный метод Когена

Когеновская интерпретация кантовской первой «Критики» имеет характерное название: «Теория опыта Канта»¹. Оно отражает суть когеновской интерпретации: в своей критике разума Кант открыл новое значение *опыта*. Кант разрабатывает это новое понимание, размышляя над значением ньютоновской физики, — объясняет Коген. Ньютон заложил основы современной математической физики в канонизированной системе математических законов, в соответствии с которыми функционирует природа. Метод обнаружения этих постоянных законов состоял в формулировании гипотезы и ее последующей проверке экспериментом. Опыт, который использовала ньютоновская физика — а только его она и могла использовать — для формулирования законов природы, — это не опыт из дофилософской сферы (из так называемого «жизненного мира», или обыденной жизни). Напротив, опыт — это наблюдение, осуществляемое ученым в его лаборатории, *экспериментирование* в своем изначальном смысле. Вопрос Канта, согласно Когену, состоял в следующем: как результаты этого наблюдения, т. е. законы природы, могут быть обоснованы как существующие a priori

¹ Эта книга была опубликована в 1871 г. и в своем первом издании была, скорее, комментарием, чем независимым исследованием, каким она стала, изрядно расширенная и исправленная, в 1885 г. при довольно фрагментарном обращении к кантовскому тексту.

(т. е. как всеобщие и необходимые)? Это трансцендентальный вопрос, касающийся *quid facti*¹: как возможно познание а priori? Кантовская критика предоставляет оправдание этим требованиям, предъявляемым к априорному познанию (*quid juris*²). Этот вид познания и принципы, согласно которым оно осуществляется, должны получить философское «удостоверение» (*Beglaubigung*). Это и есть задача трансцендентальной философии, задающая этой философии тон. Основное положение трансцендентальной философии гласит: опыт в эпистемологически релевантном значении этого термина — не что иное, как опыт ученого, а *объекты* этого опыта — законы природы, полученные с помощью метода современной науки³.

Коген, отдавая предпочтение кантовскому аналитическому способу изложения (как он представлен в «Пролегоменах»), мыслит трансцендентальный вопрос *регрессивно* исходящим из установленного факта. Следовательно, *факт*, из которого должна брать свое начало трансцендентальная философия, — это именно *факт* науки. Аналитический метод показывает, как эти *факты* становятся возможными, иными словами, как возможны законы, которые управляют объектами из сферы деятельности научного субъекта, — в данном случае законы природы. Природа — это реальность, которая понимается благодаря науке как то, что *управляется априорными законами*. Реальность как таковая поэтому закономерна и *понятна* лишь *настолько*, насколько открыты эти законы⁴. Открытие совершается в ходе экспериментов, которые конституируют научный опыт и, далее, наше знание природы. Следовательно, опыт *конструирует* реальность как постоянно возрастающее в познавательном отношении овладение миром в ходе прогрессивно развивающегося исследования, поскольку природа находится в соответствии с априорными законами. Природная реальность не *дана*, — вернее, она *дана как задача*, подлежащая решению (*discovered*); иными сло-

¹ «вопрос о факте» (*лат.*).

² «вопрос о праве» (*лат.*).

³ «Не звезды на небе есть те объекты, которые учит наблюдать тот [трансцендентальный] метод, но астрономические расчеты; те факты научной реальности есть, так сказать, то действительное, что подлежит объяснению, на что обращается трансцендентальный взгляд. На чем основывается та реальность, которая дана в этих фактах? Каковы условия той достоверности, из которой это очевидно действительное получает свою реальность? Те факты законов есть объекты, — не звезды (*Sternendinge*)». См.: *Cohen H. Kants Begründung der Ethik*. Berlin, 1877. S. 20—21.

⁴ «Что такое природа, нас не касается, если мы хотим философствовать, а не фантазировать». См.: *Cohen H. Biographisches Vorwort // Lange F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Jn 2 Bde. 5. Aufl. Hrsg. von H. Cohen. Leipzig, 1896. Bd. 1. S. XI.

вами, она не *дана*, а *задана*. Опыт конструирует реальность, а аналитический метод устанавливает законы, в соответствии с которыми это конструирование осуществляется в рамках науки¹.

В то время как наука имеет дело с конструкцией реальности (и, соответственно, законов), философия сосредоточивается на *познании* закономерности этой конструкции и «обеспечении»² этой закономерности в объективных построениях, т. е. законах в их систематическом расположении. Науки — это эмпирические продукты человеческого бытия в культуре. Но их достижения нельзя редуцировать к эмпирическим результатам (общим положениям и понятиям); они должны быть априорными, иначе мы уже имеем дело не с математически управляемой наукой, которая на законных основаниях предписывает априорный статус своим результатам. Ее результаты, хотя и полученные эмпирическими средствами, должны быть априорными. Как это может быть обосновано? Действительно, априорные законы не могут быть редуцированы к эмпирическим актам. Поэтому трансцендентальный метод — метод несомненно антисубъективистский, или антипсихологистский. Коген исключает любое психологическое понимание сознания именно по той причине, что такое понимание подвергает опасности априорность научных истин. Трансцендентальный метод — это обоснование уже существующего априорного познания без учета той или иной эмпирической субъективности. Психологические объяснения *эпистемологически нерелевантны*. Поэтому когеновское понятие сознания в высшей степени формализовано, но не потому что он не верит, что психология возможна, а потому что рассмотрение «ноэтической» стороны сознания угрожает раздробить чистое познание на психологические эпизоды человеческого мышления. Это антисубъективистское, конструктивное понятие сознания характерно для Марбургской школы, так что становится понятным, почему ее представители приветствовали гуссерлевское опроверже-

¹«Природа — это опыт, который представляет собой математическое естествознание, чья возможность заключается во “всеобщих природных законах” синтетических основоположений. В этой возможности опыта заключена, таким образом, вся необходимость природы. Это — сумма трансцендентального постижения (Einsicht) априорных условий опыта. И это постижение удовлетворяет научному сознанию (Sinn), для которого природа не вещь, данная в чувствах, но, скорее, большой знак вопроса, который устанавливается чувствами, и который рассудок должен постепенно разрешить». См.: *Cohen H. Werke. Bd. 1 (1): Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Einleitung von G. Edel. Hildesheim; Zurich; N. Y., 1987. S. 638.*

²*Holzhey H. Cohen und Natorp. Bd. 1: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens. Basel; Stuttgart, 1986. S. 54.*

ние психологизма, хотя в то же самое время утверждали, что в этом опровержении нет ничего, чего бы они не знали¹.

Теория познания становится, следовательно, критикой априорного познания. Вот почему Коген настаивает, что трансцендентальная философия — это не теория познания (*Erkenntnistheorie*), а критика познания (*Erkenntniskritik*). Когеновская версия идеализма называется также «научным идеализмом», поскольку его трансцендентальная функция состоит в выяснении условий возможности объективного познания (объекта строгой науки). Сознание, таким образом, как формальная и законодательная структура чистого мышления конструирует реальность такой, какой мы ее постигаем («постижение (knowing)» = априорное познание). Сознание, будучи конструктивным, суть продуктивно; в своей научной активности оно порождает законы, которые и есть истинные объекты науки, т. е. не «звезды на небе», а законы, по которым они существуют. Законы познания не создаются *ex nihilo*, а обнаруживаются в ходе постоянной научной работы. Научный прогресс, таким образом, можно измерить только конструкциями новых объектов. Однако наука — это только один из видов деятельности человечества, хотя и наиболее известный и благородный. Человеческая деятельность — «культура» — вообще продуктивна, поскольку конструирует новые оригинальные формы. Как объяснял Наторп:

«Такое продуцирование объекта и есть “опыт”, когда он осуществляется в подлинной науке, в подлинной человеческой деятельности, во всей культуре в ее никогда не прерывающемся прогрессивном развитии»².

Это продуцирование, осуществляемое эмпирическими средствами, можно найти в «изданных томах» — ведь именно там встречаются эти объекты. Их источник находится не в эмпирическом субъекте, а в мышлении как таковом, в «чистой мысли». Следовательно, пока эти объекты встречаются в эмпирической интуиции и в мышлении, они не *растворяются* в действиях, в которых себя

¹ Как еще в одной своей работе говорит Коген: «Реальность есть сознание, но не материальное содержание сознания, а законное основание (Grundgestalt) научного сознания, форма единства сознания, принцип познания. Таким образом, с психофизической проблемой покончено благодаря критико-познавательному определению реальности». См.: *Cohen H. Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*. Frankfurt, 1968. S. 229.

² *Natorp P. Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* (Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. Unter Mitwirkung von H. Vaihinger und M. Frischeisen-Köhler hrsg. von A. Liebert. N. 21). Berlin, 1918. S. 8.

манифестируют. В этой манифестации в процессе их открытия они могут модифицироваться, но сам объект — это закон, даже если его открытие совершается постепенно. Таким образом, Коген создает в высшей степени оригинальную интерпретацию вещи самой по себе: это предельное понятие объекта чистого познания, который суть закон и в конечном счете — общая закономерность мира. Следовательно, опытно-продуцирующему агенту закон кажется явлением, но явлением самого закона.

«Опыт, мыслимый как особый случай закона, есть как таковой вещь сама по себе [курсив мой. — С. Л.]»¹.

Закон, поэтому, — это свойственное человеку толкование вещи самой по себе, которой мы сами так или иначе соответствуем. Мы только тогда обладаем истинным познанием мира, когда постигаем законы, которыми он управляется, тотальность же [постижения] этих законов простирается в бесконечность. Мир законов как тотальность вещей самих по себе — это реальность в качестве *объективной* реальности, которую мы никогда не сможем полностью раскрыть, но которая представляет собой *terminus ad quem*² культурной деятельности. Процесс познания, поэтому, — процесс, постоянно функционирующий и развивающийся, причем не только касательно открытия новых законов, но и всё более глубокого постижения сути законов, которые ранее уже были частично открыты.

Это постижение сути достигается в наблюдении, размышлении и других видах интеллектуальной деятельности, а точнее — во *всех* видах интеллектуальной деятельности в той мере, в какой они участвуют в открытии и конструировании своих объектов. Рассмотрение различных интеллектуальных «сил» должно быть делом психологии и не может иметь места в критике познания как логике чистой мысли. Различные типы интеллектуальных «сил» — только направления человеческого ума и занимают нас лишь настолько, насколько они участвуют в открытии объектов. Поэтому Коген отказывается от канонического различения чувственности и рассудка как двух *отдельных* стволов познания. Кант запутался, считает Коген, между психологическим и эпистемологическим подходами. Любые различия подобного рода, касающиеся конструирования объектов, искусственны и релевантны только с точки зрения своей методологической функции как выражения различных интеллектуальных «направлений».

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 28.*

² «конечный пункт» (*лат.*).

«Интуиция и мышление — это *упрощения*, используемые для научных методов, то есть эти методы независимы от соответствующего содержания исследования, на которое они направлены, так что они только образуют *общие исходные предпосылки для всего научного исследования*»¹.

То, что с психологической точки зрения можно определить как различные виды интеллектуальной деятельности, — из перспективы *критики познания* не что иное, как формы или направления чистой мысли. Чистая мысль есть основа и опора для всего познания; у нее не может быть никакого источника вне ее самой. Опыт, поэтому, всюду и всегда суть конструктивный и «понятийный», или «логико-мыслительный».

Коген называет свою трансцендентальную философию «логикой первоначала» (*Ursprungslogik*), так как любое познание должно иметь основание в чистой мысли. Коррелятом вещи самой по себе как закона является, поэтому, — в качестве *terminus a quo*² — полагание основания закона в чистой мысли. Законы обнаруживаются в мышлении путем формулирования гипотезы, которая затем подтверждается, трансформируется или опровергается. Чистое мышление связано не с обоснованием знания — это дело спекулятивной метафизики, — а с *полаганием оснований* в чистой мысли в форме гипотезы, антиципирующей чистые законы. Следовательно, философия, по Когену, — не основообразующая дисциплина, *отделенная* от прогресса науки и находящая свое разрешение в спекуляции. Философия, напротив, — часть самого научного прогресса. Поэтому трансцендентальная философия — дисциплина *основополагающая*: полагаемые ею основания подтверждаются или опровергаются научным экспериментом. А если в ходе научного прогресса законы, открытые науками, модифицируются и впоследствии уточняются, то и основания и категории, которые мы обнаруживаем, осмысливая научные результаты, оказываются предметом постоянного пересмотра и трансформации. Философия, занятая основаниями чистого мышления (категориями), признает «необходимую неполноту и принципиальную незавершенность системы категорий, с тех пор как [Коген] пришел к осознанию того, что новые научные проблемы сделают необходимыми также и новые категории»³. Философия, таким образом, предстает не как дисциплина со своей собственной сферой деятельности, а как мета-

¹ *Cohen H.* Das Prinzip der Infinitesimalmethode. S. 45.

² «исходный пункт» (*лат.*).

³ *Ollig H.-L.* Neo-Kantianism // Routledge Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E. Craig. London, 2006. S. 1.

теория существующих наук, задача которой — заложить основания чистого мышления, соответствующие прогрессу наук и открытым этими науками законам, уточняющие эти законы и дающие начало новым, которые, в свою очередь, требуют новых категорий и новых оснований. Как проницательно заметил Гуссерль, в неокантианстве «природа постулируется исключительно как коррелят требований мышления [...] То, что философская мысль мыслит конструктивно, абсолютная мысль обдумывает (*nachdenkt*)»¹.

Хотя Коген развил эту программу только в отношении научно-го познания, тот же самый конструктивный процесс происходит во *всех* сферах культурной деятельности. Но только науки несут идеал априорного (необходимого и универсального) познания, что делает их парадигмальными для всего культурного прогресса в целом.

Трансцендентально-конститутивный метод Гуссерля как критика трансцендентального метода Когена

Далее мне хотелось бы обратиться к зрелому периоду философского творчества Э. Гуссерля и его критике трансцендентального метода, которую Гуссерль предпринимает, исходя из своей, уже устоявшейся позиции. Направленность критики может кое-что сказать *ex negativo* и о собственных философских взглядах Гуссерля. Некоторые элементы гуссерлевского метода, которые иной раз воспринимаются как очевидные и доказанные, получают большее значение, когда в этом контексте воспринимаются лишь как набросок. Хотя Гуссерль решительно отклоняет трансцендентальный метод Марбургской школы, становится ясным, что он, судя по его критическим замечаниям, хорошо знал его и не был свободен от его влияния. Так, однажды он написал, что «только марбургское неокантианство оказалось способным избежать дегенеративности мощных кантовских интуиций»².

Когеновский метод представляет собой чрезвычайную формализацию и объективизацию опыта и познания. С тех пор, как Гуссерль заявил, что его феноменология — это форма *трансцендентальной* философии, можно видеть, как чаша весов у него начала перевешивать в сторону «субъективности» (психологичности) сознания. Это можно рассматривать как почти саркастичную реакцию на когеновские комментарии, обосновывающие отказ от психологического толкования

¹ Архив Гуссерля в Лувене (Лёвене). В IV 9, 11b.

² *Husserl E. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919 / Hrsg. von M. Weiler. Dordrecht, 2002. S. 193 (прим.). — (Husserliana: Materialien. Bd. IV).*

сознания. Причиной, по которой Коген высмеивал психологию, было то, что стоило только один дюйм уступить психологическому толкованию, как тут же появлялся призрак психологизма, угрожавший априорному статусу познания. Гуссерль попытался учредить феноменологию как «строгую науку», *несмотря* на присутствовавший в ней акцент на интуицию. Нельзя сказать, что гуссерлевская критика метода Когена откровенно неверна, но она недостаточна и нуждается в дополнении «психологическим» объяснением. Она некорректна настолько, насколько рассматривает себя как *исключительно* «трансцендентальный метод». Гуссерль настаивает, что нельзя называть когеновский метод «трансцендентально-логическим», и добавляет, что он «протестует против того, чтобы этот метод был одним-единственным методом для решения всех проблем, имеющих отношение к теории разума»¹.

Гуссерлевскую критику Когена, таким образом, можно резюмировать в следующем тезисе: марбургский метод не имел никакого отношения к трансцендентальной редукции. Выдвигая на первый план редукцию, которая образует подлинный исходный пункт трансцендентальной философии, мы обнаруживаем себя в естественной установке, жующими в до-философском жизненном мире. Жизненный мир — это локус существования культуры, фокус всех размышлений марбуржцев, понятый как кристаллизация конструкции. *Критика разума* становится *критикой культуры*, где главное место занимает наука как высшая форма культурной деятельности. Действительно, нет никакого специального локуса для философии, кроме как в прояснении и обосновании конструктивных видов деятельности, что входят в объективный мир культуры. Философия и наука формируют единство, где философия может только тогда начать свою реконструктивную работу (по обоснованию), когда ученый закончил работу конструктивную. Такая концепция философии, где философия выступает как «сова Минервы» или «служанка наук», была *единодушна* раскритикована Шелером, Гуссерлем и Хайдеггером, что стало импульсом для выявления и утверждения *собственного и подлинного* смысла, метода и предмета философии.

Согласно Гуссерлю, марбургский метод, таким образом, занимает место в пределах этой естественной установки, рассматривая ее как единственно возможную. Принципиальные соображения запрещают обращать внимание на что-либо субъективное, например, на те или иные точки зрения. Трансцендентальный метод реконструирует законы, в соответствии с которыми реальность конструируется в различных культурных артефактах, но он не предусматривает другой роли

¹ Husserl E. Natur und Geist. S. 198.

для философии, а также не признает необходимости в совершении рефлексивного поворота, чтобы увидеть эту область такой, какова она на самом деле, т. е. как пункт кристаллизации *субъективных действий*. Он не принимает во внимание достижения субъективности, потому что сознательно исключает эту «сферу» как *только* психологическую. Неокантианская боязнь психологизма, таким образом, настолько преувеличена, что заставляет избегать любых психологических толкований как подвергающих опасности априорный статус познания. Вот почему необходима трансцендентально-эйдетическая редукция: субъект в феноменологии — не человеческая субъективность, но субъективность *как таковая* со своими *собственными* законами. Только после осуществления этой редукции можно ввести в поле зрения субъективные действия, которые достигают объективности без помощи психологистского рассмотрения. Когеновский трансцендентальный метод ведет к истокам познания в чистой мысли, но останавливается на принципах мышления — основаниях, — которые *сами* нуждаются в «оживлении» в опыте субъекта. Следовательно, трансцендентальный метод не ошибочен, а просто недостаточен.

В тексте, где возникает тема неокантианства, Гуссерль размышляет о значении «регресса к первоначалам познания», что является сферой когеновской *логики первоначала*, которая возвращается к «принципам, в соответствии с которыми находится весь [научный] процесс, представляющий собой разъяснение основных результатов, основных аксиом, методологических принципов [...]». Это — осуществление объективной логики, анализ метода подлинной науки во всех главных научных направлениях». Всё это хорошо и можно считать любезностью в адрес Когена, но Гуссерль добавляет:

«*Эти* первоначала познания, логические первоначала, требуют дальнейшего регресса к истокам [...]: к истокам объективности в трансцендентальной субъективности, к истокам относительного существования объектов из абсолютного [существования] (в смысле сознания)».

Итак, есть *два типа последовательных* первоначал:

«первоначала в первом значении — это все главные основоположения [...], первоначала во втором значении — это формы сознания [...] и их основные законы. О таком методе ни Кант, ни все неокантианцы, зависимые от него, не задумывались»¹.

¹ *Husserl E. Erste Philosophie (1923/1924). T. 1: Kritische Ideengeschichte / Hrsg. von R. Boehm. Dordrecht, 1956. S. 382. — (Husserliana: Gesammelte Werke. Bd. VII).*

Итак, Гуссерль не отрицает ценность первого значения. Но исключение Когеном *второго* значения приводит трансцендентальную философию в состояние незавершенности; второе значение — на самом деле первое, показывающее значение феноменологии как *первой* философии. Метя непосредственно в неокантианцев, Гуссерль пишет:

«Дух в природе, приспособление духа к своей природе, развитие познающих духовных сил, развитие наук и культурных деяний человечества как таковых — это также имеет свои философские аспекты, — но не имеет эпистемологических, — которые принадлежат *Первой Философии*; я бы даже сказал, они принадлежат не первой, а “последней философии”»¹.

Но первая философия — это не просто расширение или дальнейшее изучение принципов «объективных» источников познания. Напротив, это совершенно новая *область*, которая становится достижимой благодаря трансцендентальной редукции, в которой поворот к «субъективной» стороне означает возвращение не к опыту человеческой души, а к субъективности как таковой, в которой любой опыт должен прежде всего обосновать сам себя. «Удостоверение (*Beglaubigung*)», на котором настаивает Коген, может иметь место только *в* действиях, которые придают значение познанию, априорному или нет; это, таким образом, удостоверение, чей субъективный коррелят — подтверждение (*Bewährung*). Феноменология как первая философия суть также строгая наука; как наука эйдетическая она имеет дело с законами, но не с законами конструирования реальности, а с законами *опыта* этого конструирования. Чтобы достичь этой сферы, необходима новая установка, ориентированная более не на объекты и их объективную закономерность, а на чувствующего (*experiencing*) субъекта. Вот и вся новая сфера. Утверждение Гуссерля, что локус трансцендентальной субъективности — это сфера, всецело подчиненная самой себе, может быть воспринято только как радикальный контр-концепт по отношению к когеновскому объективно-конструктивному методу и его заявлению, что всякое психологическое рассмотрение бесплодно при решении проблем эпистемологии как критики уже ставшего познания. Ответ Гуссерля состоит в том, что такого рода рассмотрение имеет *очень* важное значение в эпистемологических вопросах, в смысле устанавливаемой здесь «первичности», *если* утверждать, что субъект, с которым мы имеем дело, — это не просто еще один объект в мире, а субъект, *воспринимающий* (*experiences*) мир как свой коррелят

¹ *Husserl E. Erste Philosophie... S. 385.*

лят. Универсальное соотносительное а priori, поэтому, — это осуществляющееся отношение, в котором только и может быть установлен трансцендентальный метод, предложенный Когеном.

Влияние метода Когена на генетический метод Гуссерля

Во многих смыслах гуссерлевская феноменология может быть рассмотрена как инверсия марбургского метода с самыми различными фокусными точками, которые также можно интерпретировать как инверсные для неокантианцев. Внимание Когена было почти полностью устремлено на объективность, на априорное познание и его обоснование путем философского оправдания научного познания посредством трансцендентального метода. Последний проясняет тот факт, что мир, истинная реальность, имеет характер закона. Истинный опыт — это опыт, соответствующий законам, как они конструируются в чистом мышлении, которое постулирует гипотезы как основы познания. Именно по этой причине марбургский метод был увязан Гуссерлем, как, впрочем, и другими, с абсолютным идеализмом Фихте.

Внимание Гуссерля сосредоточено целиком на субъективной стороне всего познавательного аппарата. Но гуссерлевская феноменология не только добавляет к трансцендентальному методу некую составляющую, пренебрегаемую Когеном, — такую, например, как наторповская психология¹, но и в качестве критики этого метода утверждает, что любое познание находит свое подлинное основание и обоснование единственно в субъекте, которым осуществляется само это познание. Именно субъект оказывается тем, для кого результаты познания должны представляться значимыми. Таким образом, можно сказать, что вопрос о факте (*quid facti*) должен быть дополнен вопросом о праве (*quid juris*), который в свою очередь должен быть дополнен вопросом о значимости (*quid valoris*)². Именно в этом смысле феноменология Гуссерля является поистине первой философией, поскольку она возвращается к первоначалам всякого познания в удостоверяющем субъекте, т. е. субъек-

¹ О сравнении Гуссерля и Наторпа см.: Luft S. Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie // Phänomenologische Forschungen. 2006. Bd. VI. S. 97—133; Luft S. Reduction and Reconstruction: On the Dispute Between Natorp and Husserl Regarding the Question of Subjectivity // Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy / Ed. by R. A. Makkreel and S. Luft. Bloomington; Indianapolis, 2010. P. 59—91.

² О понятии «quid valoris» см.: Luft S. From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl // International Journal of Philosophical Studies. 2007. Vol. 15 (3). P. 367—394.

те, понятом не как человек или какой-либо другой эмпирический субъект, а как противная сторона — сторона трансцендентально-эйдетическая — по отношению к объективному познанию.

Но признав и приняв, что трансцендентальная философия у Гуссерля радикально «субъективизируется», приходится также констатировать, что в его концепции остаются некоторые элементы или пережитки трансцендентального метода, наследуемые им вольно или невольно. Они касаются трех взаимосвязанных в генетической феноменологии Гуссерля тем: 1) отказ Гуссерля от кантовской доктрины двух стволов познания; 2) конструктивный характер опыта; 3) вещь сама по себе в качестве предельного понятия и динамический характер как научного, так и философского познания.

1. Когеновское конструктивистское понятие «чистого мышления», в котором раскрывается необходимый прогресс чистого познания, приводит Когена к отказу от кантовской доктрины двух стволов познания. Трансцендентальная эстетика представляется пережитком докритического Канта, который всё еще интересовался, каким образом интуиция, или созерцание, может участвовать в научном познании, вместо того чтобы сфокусировать свое внимание на эпистемической критике существующего априорного познания. Совершенно по иным причинам Гуссерль, чья феноменология представляет собой описание того, как чувствующему (*experiencing*) агенту даются сущности, также отказывается от дуалистического рассмотрения интеллектуальных способностей как искусственного, с точки зрения феноменологического исследования. Гуссерлю подобное разделение представляется в равной степени «абстракцией» основного факта, который служит отправным пунктом для феноменологии и в соответствии с которым существовать — значит быть *данным сознанию*. «Интуиция» и «данность» как основные факты, как принципиальные феномены, из которых берет начало строгая наука сознания, занимают у Гуссерля место когеновского «чистого мышления» и «факта науки». «Умственную» способность схватывать данность Гуссерль называет «изначальной интуицией», у которой нет эмпирических коннотаций, но которая должна быть понята в широком смысле, что «все изначальное (так сказать, в его “персональной” актуальности), открытое нам в “интуиции”, должно быть принято просто как то, что представлено как существующее»¹, — в

¹ *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.—3. Aufl. / Neu hrsg. von K. Schuhmann. Dordrecht, 1976. S. 43—44. — (Husserliana: Gesammelte Werke. Bd. III. T. 1).*

соответствии с «принципом всех принципов». Эту интуицию, несомненно, следует анализировать с точки зрения ее сущности, но в своем основном значении она не содержит эмпирической или какой-либо иной коннотации. Интуиция берется во всеохватывающем смысле когеновского чистого мышления. Перестраивая интуицию и данность генетически, можно показать, как опыт на уровне опыта культуры вплоть до научного исследования складывается из более «примитивных» уровней. В этой «генеалогии логики» можно выделить примитивную, пассивную интуицию и более сложный опыт логических пропозиций, но дистинкции такого рода — это «абстракции» единого процесса опыта, который распадается на различные уровни, *только* если смотреть из генетической перспективы. Так же и у Когена разделение на интуицию и пропозициональное мышление есть результат (а не исходный пункт) критического исследования природы познания.

2. Не вызывает сомнений наличие конструктивных элементов в генетической феноменологии Гуссерля. Однако не совсем ясно, что это за элементы. Вместе с тем, взгляд на когеновское понятие конструкции может разъяснить «конструктивизм» Гуссерля. Конструкция предстает у Когена в форме гипотезы, лежащей в основании объективной истины. Объективная истина, или истинная реальность, есть вещь сама по себе, к которой мы приближаемся и которая требует преобразования нашего концептуально-категориального аппарата (динамическое *a priori*) и возможного преобразования самой истины. Конструктивная работа заключается в доказательстве и подтверждении гипотезы путем конструирования законов, которые будут поддерживать ее. В сущности, Коген предвосхитил современную модель научного прогресса, сформулированную Поппером. Научная истина — только до тех пор истина, пока не доказано иное, но это «иное» не может быть полной отменной существующей истины, а лишь ее модификацией и уточнением. Это конструктивное построение теперь можно применить к построению опыта с точки зрения феноменологии.

Возьмем знаменитый анализ восприятия. Я вижу нечто, что мне дается, и немедленно осознаю это как X. Это, в определенном смысле, гипотеза, которая должна подтвердиться в дальнейшем опыте. Дальнейший опыт конструирует объект, когда дает мне дальнейшую «информацию» об объекте. Эта информация «оседает» в моем «хранилище» знаний о нем, заполняя далее мою гипотезу. Таким образом, я «конструирую» для себя объект по мере того, как собираю все больше информации о нем; опыт «индуктивен», тогда как научная работа — идеализирующая. Речь не идет о концептуальном построении

объекта, как если бы были кирпичи, которые бы устанавливались друг на друга. Объект «конституирует себя» в сознании, но конституция в этом смысле — это дальнейшая конкретизация исходной гипотезы, которая не была сформулирована эксплицитно, как это делается в научной мысли, а имеется «пассивно». Здесь также имеет место вечно действующий процесс. Вещь оказывается не зданием, а опорой сцены. Гипотеза рушится, но немедленно замещается новой; в то же самое время, кое-что из отжившего сохраняется, другое устраняется. Предшествующая гипотеза «поглощается» и «снимается» в новой гипотезе. В этом постоянном и никогда не завершающемся процессе объекты конструируются моими конститутивными действиями, которые подтверждают, модифицируют и отвергают существующие гипотезы. Процесс опыта, следовательно, — всецело конструктивный процесс, выступающий как процесс динамичный, постоянно продолжающийся, конструирующий богатство смысла, даже если всё это происходит «автоматически», пассивно. Процесс опыта отражает прогресс науки как процесс идеально, асимптотически приближающейся бесконечности, которую он, однако, никогда не достигнет из-за диспропорции между ограниченностью наших поисков истины и априорностью самой истины. Это ведет нас к третьей теме.

3. Для Когена истинная реальность как вещь сама по себе — это предельное понятие. Наука непрерывно движется по направлению к ней, что требует постоянного регулирования и совершенствования ее концептуального арсенала, но достижение истины как подлинной реальности (“*ontôs ón*”) лежит в бесконечности. Как мы видели, Гуссерль в основном принимает этот взгляд на научный прогресс, но в его реконструкции современной науки можно усмотреть и черты *кризиса*. Следовательно, критика современной науки становится очевидной: она основывается на том факте, что безудержная идеализация в форме математизации забывает о жизненном мире как своем источнике. Более того, современная наука замещает реальный мир математическими моделями, скрывая жизненный мир под «покровом» идей. Это отзвуки той самой критики неокантианской методологии, с которой Гуссерль начинал свой путь в философии, — критики, помещенной теперь в более широкую перспективу. С этой точки зрения, трансцендентальный метод суть философское благословение этого гипертрофированного процесса современности, поскольку противоядием этому может служить только трансцендентальная феноменология как «эпистема презренной доксы», наука о естественной установке, соотносенной с донаучным жизненным миром.

Однако вещь сама по себе как предельное понятие удерживается в гуссерлевском понятии опыта, тем самым выдвигая на первый

план другое значение феноменологии — трансцендентальный идеализм. Вопреки Канту, у Когена вещь сама по себе не является недостижимым, неизвестным объектом. Она является, однако, таким объектом, который полностью и всесторонне определен как идеал, лежащий в бесконечности. Вещь сама по себе — это закон, который полностью раскрыт в соответствии с идеалом в бесконечности. Та же структура теперь присуща объекту опыта в гуссерлевском анализе восприятия. Объект, значит, тоже предельное понятие. Объект, который дается из определенной перспективы и в своих проекциях, всегда остается открытым другим перспективам. Это необходимо; объект с необходимостью должен обнаруживать те перспективы, которые прежде остались незамеченными. Увидеть их все сразу невозможно, хотя и мыслимо. Таким образом, вещь сама по себе как *ноумен* — это вещь, понятая как данная во всех своих перспективах и образах сразу. Таково особое значение трансцендентального идеализма у Гуссерля: мы находимся непосредственно в соприкосновении с объектом и думаем о нем как о независимом от нас — это и есть естественная установка, — но, с точки зрения феноменологии, мы осознаем, что видим только одну перспективу из каждой позиции. Вещь сама по себе есть равным образом предельное понятие, лежащее в бесконечности, и мы все больше приближаемся к ней, зная о ее изменениях, даже об ошибочности, — зная, что мы ее никогда не достигнем, не потому что нам не хватает интеллектуальных способностей, а по принципиальному основанию, состоящему в том, что в каждый момент времени мы можем занимать только одну позицию, а это дает нам ограниченное число образов вещи. Но эти образы есть аспекты *самой* вещи. Приближение к ней — это бесконечный процесс, асимптотически порождающий все более богатое знание вещи, которая всегда может обернуться чем-то совершенно иным.

Генетическая феноменология *реконструирует* законы генезиса, вовлеченные в дальнейшее открытие истинной природы вещи. Сами законы, как законы, зафиксированы (эйдетичны), однако их открытие равным образом динамично и могло бы привести к увеличению «совокупности» этих эйдетических законов как новых объектов, вошедших в наше поле зрения. Таким образом, динамическая структура применяется не только к самому опыту, но и к феноменологическому открытию законов этого опыта в ходе генетической работы феноменологии. Сама феноменология как наука — это бесконечно продолжающаяся работа, развивающаяся асимптотически в направлении ее полной реализации, лежащей в бесконечности.

В этих трех темах — и, вероятно, не только в них — можно усмотреть «конструктивное» влияние неокантианского трансценден-

тального метода — влияние ощутимое, несмотря на гуссерлевскую критику и расширение «объективистских» границ Марбургской школы. Несмотря на все возражения Гуссерля, можно сделать вывод, подтверждаемый заявлением Кассирера, что существует «глубокая общность»¹ между неокантианством и феноменологией Гуссерля. Эта общность выражается в их особом внимании к методу как главной теме трансцендентальной философии и признании необходимости удержать смысл трансцендентальной философии как строгой науки, независимо от того, сколько следует всего перестроить, чтобы сохранить ее значение «будущей метафизики, будущей возникнуть в смысле науки».

Перевод с английского Нины Дмитриевой

А. В. Фролов

Гуссерль vs. Кассирер: жизненный мир или символический универсум культуры?

Сравнительный анализ теорий социокультурной реальности Э. Гуссерля и Э. Кассирера², проведенный в перспективе *онтологии смысла*³, позволяет, на мой взгляд, выявить новые аспекты в рассмотрении человеческого мира как мира, конституированного произведенными человеком смыслами и значениями, как интерсубъективного универсума культуры, имеющего свои границы и заключающего в себе рамки возможного самоосмысления человека. Именно

¹ *Husserl E. Briefwechsel / Hrsg. von K. und E. Schuhmann. Bd. V: Die Neukantianer. Dordrecht; Boston; London, 1994. S. 6. — (Husserliana: Dokumente. Bd. III. T. 5). См. в русском переводе: Гуссерль Э. Избранная философская переписка. М., 2004. С. 149.*

² Прежде всего рассматриваются работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерля и «Философия символических форм» Э. Кассирера.

³ Остается открытым вопрос, проводился ли прежде подобный анализ в данной перспективе. В статье Х. Мёккеля анализируется отношение «Философии символических форм» к гуссерлевским «Идеям I» (см.: *Мёккель Х. «Символическая выразительность» — феноменологическое понятие? Об отношении философии символических форм Эрнста Кассирера и феноменологии Эдмунда Гуссерля // Логос. 1994. № 6*). См. также статью Э. В. Орта: *Orth E. W. Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers // Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls / Hrsg. von Ch. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main, 1989. S. 332—351*. С оглядкой на эту статью можно сказать, что данный анализ, помимо *онтологии смысла*, лежит в перспективе *культурной антропологии*.

такое самоосмысление представляется актуальным в современной социокультурной ситуации, для которой характерно постмодернистское смешение и размывание смыслов. Перефразируя экзистенциалистское определение человека, можно сказать, что человек — это человек плюс его границы, если понимать их как границы смысла в пространстве жизненного мира.

В чем близки и в чем расходятся концепции Гуссерля и Кассирера — концепции, созданные в одну эпоху и в рамках одной — европейской — философской традиции? Попытаюсь ответить на этот вопрос, ориентируясь, прежде всего, на принципиальное различие в толковании Гуссерлем и Кассирером двух важных для данного анализа понятий — понятия конституирования и понятия трансцендентального.

«Жизненный мир» как гуссерлевская парадигма культуры

Для начала следует определить круг основных понятий, которые используются в обеих концепциях. Как известно, Гуссерль и Кассирер выделяют в качестве структурных элементов социокультурной реальности отдельные сферы культуры — «частные миры» (*Sonderwelten*), по Гуссерлю, или символические формы культуры, духовные формы выражения, конституирующие свои особые миры, по Кассиреру. Термин «частный мир» служит исходным пунктом в гуссерлевской онтологии смысла. При этом ключевым для Гуссерля является понятие *цели*, тогда как для Кассирера — понятие *символа*.

«Мы живем, — пишет Гуссерль о человеческом существовании в мире культуры, — согласно нашим, сознанным как горизонт, целям — целям (*Zwecken*) лишь преходящим и меняющимся или же одной, постоянно нас направляющей, цели (*Ziel*)»¹.

Это может быть цель, которую мы или сами избрали как путеводную для своей жизни, — продолжает свои размышления Гуссерль, — или с которой мы оказались связаны посредством воспитания. Эта цель организует смысловое поле нашей жизни, делая его единым *целым*. Таким образом конституируется замкнутый смысловой горизонт: то, что остается в рамках него, является *тематическим* для моей деятельности, то, что лежит вне его, является *нетематическим*, иррелевантным данной цели.

¹ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana). Den Haag, 1954. Bd. VI. S. 459.*

«Мы живем тематически только в этом частном мире (под управлением высшей цели, которая и “составляет” этот мир), тогда как жизненный мир остается нетематическим, и поскольку он остается таковым, мы имеем в качестве тематического только наш частный мир (*unsere besondere Welt*) как горизонт наших интересов»¹.

Путеводная цель может быть целью, организующей жизнь целого сообщества, тогда мои частные цели встраиваются в общее, интересубъективное целеполагание. Такой целью, например, может быть познание истины — эта цель задает формообразование научного познания. Цель интересубъективной жизни может быть направлена и на внешнюю организацию общества — на поддержание общественного строя и государственной системы. Телосы культуры организуют человеческую жизнь в различные смысловые сферы, которые как бы надстраиваются над предданной реальностью жизненного мира. Последнюю Гуссерль определяет как сферу первоначальных допредикативных очевидностей, как мир «чистой природы», которая представляет собой мир «голового» (*bloßen*), т. е. не нагруженного идеальными значимостями, чувственного восприятия. Природа в жизненном мире — «телесная природа, которая знакома каждому в сфере повседневности и с которой каждый должен “ближайшим образом” познакомиться», — является «предданной сферой бытия», относительно которой человек «хочет сотворить нечто новое»². Индивид никогда не остается наедине с этой чистой природой, никогда не пребывает в чистом созерцании, поскольку в любой момент своего существования оказывается вовлечен в ту или иную сферу жизненного мира, в творении или воспроизведении которой он участвует. Индивид руководствуется тем или иным интересом и установкой, определенным образом направляет свое внимание, «вживается» в тот или иной контекст или частный мир, который в каждом данном случае составляет горизонт его сознания и существования.

Гуссерль концентрирует внимание особенно на сфере научного познания, телос которой бесконечен, как бесконечно познание ис-

¹ Там же. О тематическом и нетематическом см. также: *Gurwitsch A. Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston, 1966. P. 203—205, 267—269. Гурвич вводит понятие тематического поля, которое он определяет как «контекст “объектов”, внутренне связанных материальной принадлежностью друг другу» (там же. P. 203).

² *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften...* S. 461. «Следует различать, [с одной стороны,] “область”, *предшествующую* всем целям и высшей, единой направляющей целевой идее (*Zweckidee*), как то, на что последняя нацелена, с чем она имеет дело, что она заранее целиком намечает (*ins Auge faßt*), чтобы ради этого, в отношении к этому целесообразно действовать и создавать произведения; а с другой стороны, — *область целей, [область] уже достигнутого и подлежащего достижению в его собственной универсальности*» (там же).

тины. Проблема для него, как известно, состоит в том, что научный мир, по его мнению, превратился в мертвую идеализацию, структуры которой препятствуют живому протеканию опыта в жизненном мире. Однако мир научного познания — это только один из «частных миров» культуры, который вместе с ними встраивается в охватывающий все эти миры жизненный мир как мир, составляющий всю полноту возможного смысла. Гуссерль пишет в уже цитированном манускрипте, опубликованном как приложение к «Кризису европейских наук»:

«Мир науки [...], подобно всем остальным целевым мирам (Zweckwelten), сам “принадлежит” к жизненному миру, так же как к нему принадлежат все люди и человеческие сообщества вообще с их человеческими, индивидуальными или общими, целями и соответствующими им произведениями. [...] Каждый из этих “миров” благодаря специальной цели (Berufszweck) имеет свою особенную универсальность, каждый имеет свой бесконечный горизонт известной “всеобщности” Но все эти всеобщности встраиваются в мир, который охватывает всё сущее и все существующие всеобщности вместе с соответствующими им целями, а также людей и сообщества, реализующие эти цели»¹.

Таким образом, осуществляется переход от «частного мира» как отдельной культурной сферы, надстраивающейся над первичным допредикативным слоем опыта, к охватывающему все частные миры *универсуму культуры*, жизненному миру *в его полной, универсальной конкретности*. Эта конкретность (Konkretion) содержит в себе, наряду с «чистой природой» как своим компонентом, всевозможные целеобразования, контексты и «миры» культуры, переплетенные друг с другом, скоординированные, субординированные или существующие независимо друг от друга, и «простирается, стало быть, дальше, чем конкретность “вещей”»².

Эрнст Кассирер: культура как символический универсум

Кассирер в своей философии культуры использует сходные понятия. Подобно Г. Зиммелю и М. Веберу, он говорит о «мирах» теоретического познания, мифа, языка, искусства, нравственного созна-

¹ Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften... S. 460.

² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 178. Э. В. Орт называет жизненный мир в полной конкретности «конкретной трансцендентальной intersubjectивностью», которая представляет собой «совокупность всех возможных мыслимых интенций в их взаимосвязи» (Orth E. W. Einheit und Vielheit der Kulturen... S. 309).

ния, о сферах «объективного духа»¹. Согласно Кассиреру, каждая сфера «не просто запечатлевает налично-данное — в ней сокрыта самостийная энергия духа, придающая простому наличному бытию определенное “значение”, своеобразное идеальное содержание»². Каждая духовная форма — только «одно из направлений, выбираемых сознанием при построении духовной действительности»³.

По Кассиреру, реальность никогда не дана сама по себе, в своем наличном бытии, но всегда выступает по отношению к нам как преобразованная в смысл, как несущая на себе печать смысла. Она всегда уже просвечена идеальным, формой, смыслом, несет на себе отпечаток нашего представления:

«Не отдаваясь пассивно во власть внешнему наличному бытию, мы накладываем на него свою печать, в результате чего оно распадается на различные сферы и формы действительности. Миф и искусство, язык и наука являются в этом смысле формами *чеканки* бытия; они — не просто отпечатки наличной действительности, а директивы движения духа, того идеального процесса, в котором реальность конституируется для нас как единая и многообразная, как множество форм, спаянных в конечном счете единством смысла»⁴.

Кассирер ставит вопрос о том, можно ли говорить о систематическом единстве форм культуры, в котором каждая форма руководствовалась бы свойственными ей законами⁵. Предпосылку такого единства он видит в категории *символа*, которая различным образом преломляется в той или иной культурной сфере: в языке символ — это словесное выражение, в искусстве — чувственный образ, в естествознании — это математическая формула. Объективные

¹ См.: Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. М.; СПб., 2002. Т. 2. С. 7, 9, 17, 32; т. 3. С. 352.

² Там же. Т. 1. С. 15.

³ Там же. Т. 2. С. 32.

⁴ Там же. Т. 1. С. 41. См. также: Т. 3. С. 11: «Когда мы обозначаем язык, миф, искусство как “символические формы”, то этим выражением, кажется, уже предполагается, что все они, как духовные образования, восходят к какому-то первичному, глубинному слою действительности, просвечивающему сквозь них, словно через некую [...] среду-медиум [...]. Те же самые основополагающие функции, что придают миру духа его определенность, четкость и специфику, оказываются вместе с тем многообразными преломлениями единого и единственного бытия».

⁵ См.: Там же. Т. 1. С. 20—21. Символический универсум культуры мыслится «не как всего лишь агрегат, а как духовно-органическое целое» (Т. 2. С. 8). Кассирер в духе Гегеля пишет, что имеет место «систематическое восхождение, идеальный прогресс» духовных форм (Т. 2. С. 38), «целостность возможных ступеней объективации духа» (Т. 3. С. 52). См. также: Т. 3. С. 8, 47, 70—71, 353—354.

культурные смыслы и значения оказываются стянутыми в символе, в его чувственном бытии. Идеальное, таким образом, связано с реальным, оно имеет только относительную самостоятельность, оставаясь привязанным к чувственному субстрату, но в своем идеальном бытии, взятое в своей целокупности, оно образует своего рода умопостигаемый космос, универсум символизируемых значений, символический *универсум культуры*¹. Именно этот идеальный, умопостигаемый космос культуры имеет в виду и Гуссерль, когда говорит о жизненном мире в его полной конкретности.

Сфера чувственного восприятия у Кассирера, так же как и у Гуссерля, лежит в основе формирования как научного мышления, так и прочих духовных форм: по его словам, достоверность и истина мира восприятия являются «до-мифологическими, до-логическими и до-эстетическими; она образует ту общую почву, на которой произрастают все эти образования и к которой все они прикреплены»².

Итак, основное сходство подходов Гуссерля и Кассирера к концептуализации социокультурной реальности выражается прежде всего в принадлежности обоих мыслителей к трансцендентальной парадигме: и в гуссерлевской феноменологии, и в кассиреровской теории символических форм действительность не дана «сама по себе», но конституируется в смысловых формах, которые становятся условием возможности ее раскрытия. Однако налицо существенное различие между гуссерлевским и кассиреровским пониманием конституирования.

В кассиреровской теории каждая смысловая форма является лишь символом, который открывает и преломляет некоторый реальный коррелят как превосходящий содержание символа. Реальность не дана в своей обнаженности, но дана всегда уже только как преобразованная в смысл, в символ, будь то научное понятие, художественный образ или языковое выражение.

«Необходимо искоренить последнюю видимость какого-либо опосредованного или непосредственного *тождества* действительности и символа, *напряжение* между ними должно быть доведено до последнего предела — и это для того, чтобы именно в этом напряжении можно было увидеть специфическую функцию символического выражения и содержание каждой отдельной символической формы. [...] не в *близости* к непосредственной данности, а в последовательном *отдалении* от

¹ Хотя статус производства значений эксплицитно признается Кассирером только за научным познанием: символические формы мифа и языка сводятся к феноменам выражения (экспрессии) и представления (репрезентации) (см.: Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 3. С. 355).

² Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 3. С. 73. См. также: Т. 3. С. 21.

нее и заключается ценность и своеобразие языкового формообразования, равно как и ценность и своеобразие художественного формообразования. Эта *дистанция* от непосредственного наличного бытия [...] составляет условие его зримости, его духовной осознанности»¹.

Реальность конституируется как расчлененная на отдельные вещи только в процессе символизации. Кассирер утверждает своеобразную корреляцию между смыслом и действительностью: «Универсальный закон всякой духовной формы», по Кассиреру, гласит, что «ее содержание и ее задача заключаются не в простом отображении наличной предметности, а в создании новой *связи*, своеобразной корреляции между “я” и “действительностью”, между сферой “субъективного” и сферой “объективного”»². Тем не менее, несмотря на эту корреляцию, несомненно, что в концепции Кассирера реальность сохраняет свой бытийный статус «по ту сторону» значений и репрезентаций. Напряжение между символом и реальным коррелятом только усиливает эту уверенность в бытийном статусе реального. Понятие действительности как таковой, «наличного бытия», служит здесь тем пределом, к которому отсылают все смысловые формы и конституируемый посредством них универсум культуры. Действительность служит условием возможности, пространством конституирования этого универсума.

Совсем иначе дело обстоит с Гуссерлем, в чем сказывается базовое различие представленных версий трансцендентализма. Гуссерль также постулирует «универсальное априори корреляции» между формами представления и представленными содержаниями, между *intentio* и *intentum*³. Однако это априори носит гораздо более «сильный» характер, чем у Кассирера, и это имеет место прежде всего в силу феноменологической редукции. Для Гуссерля на ступени феноменологической редукции символическая проблема утрачивает твердую почву, дистанция между действительностью и символом снимается, нивелируется, поскольку вся реальность претворяется в коррелят сознания, деонтологизируется: «за» явленными феноменами не стоит ничего реального, если и имеет место что-то не-данное — то только потенциальные феномены: действительная вещь не дана как таковая, дан лишь ее феномен со свернутым в нем горизонтом потенциальности. Вещи не даны в своей действительности: пусть и преломленные в символе, они даны только как бесконечные идеи, как свернутые в себе горизонты.

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 119.

² Там же. Т. 1. С. 145, см. также: Т. 3. С. 264.

³ См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук... С. 214—215.

Если для Кассирера действительность как таковая, пусть и открывающаяся только в корреляции с культурными символами, постулируется как *превосходящая* символический универсум культуры по своему онтологическому содержанию, то для Гуссерля вследствие его базовой феноменологической установки жизненный мир «в полной конкретности», мир «трансцендентального “мы”», уже включает в себе действительность, смысловые формы потенциально вбирают в себя все возможные онтологические содержания. Гуссерль всеми силами старается избавиться от трансценденции мира как такового и объявить (интер)субъективность единственным источником конституирования жизненного мира.

«Объективный мир уже не *трансцендирует* в собственном смысле эту сферу и ее собственную intersубъективную сущность, но принадлежит ей как *имманентная трансцендентность*»¹,

— пишет Гуссерль. Однако окончательно избавиться от этой трансценденции мира ему не удастся, и он объявляет ее идеальностью:

«Абсолютный, безотносительно существующий мир есть не что иное, как бесконечная идея, имеющая свой смысловой источник в горизонтности жизненного мира, так же как и конечные вещи, относительным универсумом которых является окружающий жизненный мир, в свою очередь, становятся бесконечными идеями»².

Отношение между жизненным миром и наличной действительностью переворачивается: теперь не объективная действительность является условием возможности конституирования в ней и *из* нее жизненного мира, а, наоборот, реальное, онтологическое объявляется идеальным, действительность — бесконечной идеей, что было бы невозможно в рамках концепции Кассирера³.

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 211—212.

² Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften... S. 499. Поправка на то, что intersубъективная сфера «сама конституирована в идеальной бесконечной открытости» (Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 212), не меняет сути дела: мир оказывается замкнут на intersубъективность.

³ Это теоретическое расхождение хорошо показано П. Рикёром на примере сравнения гуссерлевской и кантовской версий трансцендентализма (см.: Рикёр П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Пер. с франц. / Под ред. В. А. Суровцевой и Е. А. Наймана. Томск, 1998. С. 163—193). Тем не менее, и у Кассирера можно встретить деонтологизирующие акценты, как, например, в самоцитате из более ранней работы «Понятие субстанции и понятие функции»: «Единая действительность может указываться и определяться только как идеальная граница множества изменчивых теорий; но само полагание этой границы осуществляется не произвольно — оно является неизбежным, поскольку без него нет *непрерывности опыта*» (Философия символических форм. Т. 3. С. 373).

Заключение

На основе проведенного анализа можно сделать следующий вывод. Трансцендентальная онтология смысла, будь то в гуссерлевской или в кассиреровской версии, свидетельствует о том, что человек существует прежде всего не во вселенной природы, а во вселенной культурных значений и форм, которые творит он сам, будучи членом некоторого сообщества, и эта вселенная смысла, вселенная идеальных целей и форм является определяющей для его бытия. В свою очередь, бытие этой идеальной, символической вселенной, умопостигаемого космоса культуры увязано на существование некоторого интерсубъективного сообщества и без него отмирает. В этой связи на вопрос, где существовали греческие источники, когда сама античная цивилизация прекратила существовать, можно ответить, что их существование имело чисто вещественный характер, утратив характер символический, идеальный: как источники, как смысловые единства они не существовали, пока их снова не открыли и не начали читать.

Можно констатировать, что в том случае, когда жизненный мир уже не подпитывается смыслонадевающей активностью со стороны людей, существующих в его границах, предметы культуры теряют взаимосвязь значимостей, в которую они были вплетены, и представляются «осколками», «реликтами» прошлого: «С существованием тех людей, которые жили “в” нем, кончается и их “мир”, остается только отдельное “внутримирное”»¹. Так, например, для нас еще «наличествуют» предметы керамического искусства античного мира, хотя культовые или повседневные взаимосвязи, которым они принадлежали, давно уже утратили свою конститутивную роль, как бы растворились в прошлом. Мир культуры, таким образом, — это мир эфемерный, идеальный, он возникает в истории и растворяется в ней же, оставляя нам свои шифры и загадки. Чудо заключается, возможно, в том, что мы можем хотя бы отчасти реанимировать ушедшие в прошлое миры.

¹ *Welter R. Der Begriff der Lebenswelt: Theorien vortheoretischer Erfahrung. München, 1986. S. 139; см. также: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 380; Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 74.*

Неокантианство и наука в философии А. Рилья

Д. Миронова

Особенности философского критицизма Алоиза Рилья

«Как же один богатый может накормить так много попрошайек?!

Когда короли строят, найдется дело и подсобным рабочим».

И. В. Гёте, Ф. Шиллер. Кант и его толкователи¹

Алоиз Риль (1844—1924) относится к числу тех представителей неокантианства в Германии и Австрии, о которых сегодня почти не говорят. Вместе с тем, его жизнь и творчество вполне заслуживают нашего внимания, не только под углом зрения истории философии, но и с точки зрения логики и методологии научного познания.

Алоиз Риль родился в г. Боцене (Больцано) в Южном Тироле, был профессором философии в Граце, позже во Фрайбурге (с 1882 г.), где он по должности занимал то место, которое после его отъезда занял Вильгельм Виндельбанд. Дальнейшими остановками его научной деятельности были университеты Киля (1896), Галле (1898), а с 1905 г. — Берлина, где он оказался преемником Вильгельма Дильтея. Его главное произведение, о котором здесь в основном пойдет речь, — «Философский критицизм и его значение для позитивной науки» (в трех томах, 1876—1887), второе, переработанное издание которого вышло незадолго до его смерти. Кроме того, хотелось бы назвать и другие важные для понимания его философской концепции сочинения: «Главные черты реализма. Философское рассмотрение общих и необходимых понятий опыта» (1870), «О научной и ненаучной философии» (1883), «Фридрих Ницше. Художник и мыслитель» (1897), «О введении в философию современности. Восемь

¹ *Goethe J. W., Schiller F. Xenien // Deutsche Epigramme aus vier Jahrhunderten. Leipzig, 1975. S. 214.*

докладов» (1903). Во время своей деятельности в различных университетах он был, в частности, научным руководителем диссертационного исследования О. Шпенглера, принимал кандидатский экзамен у Роберта Музиля, у него учились русские студенты, в числе которых были и будущие видные деятели партии эсэров Н. Д. Авксентьев, А. Р. Гоц, В. М. Зензинов. Алоиз Риль умер в 1924 г. в Берлине.

В своих представлениях Алоиз Риль исходит из того, что философию надо разрабатывать как общее учение о науке и практическое учение о мудрости. Поэтому теория познания и теория науки выступают главными моментами его научной деятельности. Будучи наукой, философия является «наукой и критикой познания», и, таким образом, опыт как таковой должен рассматриваться как ее предмет. Вообще метафизика оправданна только в кантовском смысле как критическая дисциплина, даже как теория пограничных понятий опыта, система принципов познания.

«Наследственный порок метафизики всех времен заключается в том, что она исходит из безусловного равенства между наукой и действительностью, что для нее всё бытие — насквозь осознанное бытие, короче, что она систему принимает за мир»¹.

Данный недостаток метафизики необходимо преодолеть, если мы хотим получить философию, как учение о науке и о мудрости.

Итак, что такое теория познания? Согласно Риллю, это — теория всеобщего опыта, которая проверяет источники наших знаний и устанавливает, могут ли они указать причины своей оправданности, и какие это причины. В познании необходимо использовать критический метод, то есть принципиально отделить идеальный фактор познания от логического. Философы при этом не должны впадать в заблуждение психологизма, но не следует в этой связи переоценивать и логику, поскольку она анализирует только то, что мы мыслим, посредством принципа тождества. Логика занимается отношениями между объектами мышления, — таким образом, ее следует рассматривать как «своего рода метафизику познания». При применении критического метода следует учесть, что заслуга критицизма состояла в том, что он показал, чем является «философия и что она значит, и какое теоретическое место остается за ней и в эпоху позитивных наук»².

¹ *Riehl A. Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. 2. veränd. Aufl. Leipzig, 1925. Bd. 2. S. 322.*

² *Riehl A. Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. 3. Aufl. Leipzig, 1924. Bd. 1. S. 1.*

В первом томе своего произведения о философском критицизме, который посвящен истории критицизма, Риль отмечает, что следы критицизма мы можем обнаружить уже в древности, следовательно, речь не идет о явлении Нового времени, как это часто утверждают. Но все же «то, что тем не менее мешало древним мыслителям критически осмыслить проблему знания, было смешение ее с проблемой бытия, и, в конечном счете, философия познания древности сводилась к скептицизму»¹. Но уже в древности вырисовывается тенденция, характерная для всех критических учений, а именно — противостояние традиционной метафизике.

«Борьба с метафизическим псевдознанием проливали все более яркий свет на значение подлинного знания и пределов его оправданности. И, таким образом, критицизм, который изначально представлял собой лишь внутреннее дело философии, своими последствиями выходит за пределы области чистой философии. Критика познания становится теорией познания, основоположением науки»².

В более новой философии, согласно А. Рилью, можно выделить три ступени развития критицизма, связанные с именами Локка, Юма и Канта. У Локка исходной точкой выступала психологическая рефлексия о содержании понятий, т. е. анализ содержания понятий. Юм, напротив, переходит к проверке понятия опыта, и так как он проводит свою проверку под углом зрения эмпирического происхождения всего познания, он приходит к скептическим результатам не только в отношении разума, но и в отношении самого опыта. Впоследствии Кант, обращаясь к новому рассмотрению понятий, доказывает, что опыт есть познание, а также то, что познание ограничено опытом. Так как вопрос соотношения опыта и познания именно для неокантианцев, как и для представителей других философских направлений того времени, представлял решающий интерес, возникает необходимость вернуться к Канту, еще раз проанализировать его критический метод. Это необходимо и потому, что именно вслед за Кантом было сконструировано множество «объясняющих мир» философских систем, которые претендовали на то, чтобы производить знания, стоящие выше науки. Конечно, это привело к тому, что естествоиспытатели отрицательно отнеслись к такой форме философии. Тем более велика, по мнению Рилья, заслуга Гельмгольца, который понял, «что раскола, который

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 3. Aufl. Bd. 1. S. 3.

² Там же. S. 5.

разделял философию и естественные науки, во времена Канта еще не существовало»¹.

Лозунг «Назад к Канту» не следует, однако, понимать таким образом, что необходимо вернуться к Канту и на этом остановиться,

«ведь и наука после Канта не остановилась. Течение научного развития вновь так, пожалуй, приблизило к нам его философию, будто нас от нее не отделяет столетие; но мы не забываем обо всем том, что из нее относится к прошлому, и что во многом вытекало из другой постановки проблем. Мы научились отличать в его учении исторически обусловленное и обуславливающее от того, что обладает в нем [в учении. — Д. М.] постоянной ценностью; мы объясняем первое и пытаемся упростить и развить второе»².

Согласно Рилью, наиболее важным элементом в критицизме выступает вопрос о методе, и потому постоянный анализ и исследование методов относится к существенным задачам критической философии. Не случайно Кант говорит о своем творчестве в «Трактате о методе», то есть понимает его прежде всего как метод. Кантовская постановка вопроса поэтому относится не к вопросу о содержании науки или о том, каким образом мы получаем научные знания. Вопрос Канта — это вопрос о познании: Кант исследует те условия, при которых опыт является познанием. Именно поэтому вопрос для Канта заключается не в том, как возникает познание, а в том, что включено в познание. Исходя из данной постановки вопроса, Кант обращается, в конечном счете, не к непосредственным способностям к познанию, а к исследованию и различению видов познания.

«Методологическое достижение Канта заключается в том, что он нашел и применил способ, который позволяет независимо от всякого дальнейшего допущения о возникновении чистого познания показать условия и границы его действительного использования»³.

Поэтому, подчеркивает Риль, Канту удастся избежать всякого психологизма и показать, что решение вопроса не следует искать в области психологии.

В своем труде о философском критицизме Риль анализирует также особенности языка и стиля изложения Канта, называя их «тяже-

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 3. Aufl. Bd. 1. S. 7.

² Там же. S. 8.

³ Там же. S. 10.

ловесными», «излишне подробными» и «именно поэтому темными». Сам Кант знал, однако, об этом и пояснял, что это происходит по пропедевтическим соображениям, ибо «за школой первоочередное право»¹. Научение требует погружения в особый мир языка, и обучающийся философии должен изначально к этому привыкать. Кроме того, необходимо иметь в виду, что кантовская терминология взята во многом из произведений Баумгартена, учебники которого во времена Канта считались образцовыми. Вопрос о языке философии был и остается наиболее дискутируемым, ибо языковое пространство философии наполняется как фрагментами сугобо теоретического языка, так и фрагментами обыденного, привычного всем языка. Уже Локк указал на то, что некоторые опасности могут возникать в том случае, если смешивать понятия научного языка с понятиями обыденного. Слово имеет некоторую обратную силу воздействия в отношении того понятия, которое оно представляет. И Гегель, анализируя античную философию, также ярко показывал, что в основе языковых игр софистов и мегариков часто лежало именно сознательное смешение теоретического и обыденного, во многом на этом строились и знаменитые античные апории.

Проблема вскрытия специфики языка важна для понимания различных философских произведений. Еще в большей мере это относится к такому виду *философского творчества*, как философский перевод, сутью которого выступает в большей степени передача философского смысла и значения текста, чем его формы. А это в свою очередь включает механизмы интерпретации переводимых на другой язык смыслов не только, так сказать, по горизонтали, у одновременных культур, но и по вертикали, когда следует учитывать и их временное различие. Можно привести массу примеров в рамках русско-немецкого и немецко-русского переводов, когда из-за различного культурного восприятия переводимые формально-дословно языковые фрагменты фактически теряли свой смысл, и, напротив, внешне ушедшие от формального перевода фрагменты более точно передавали смысл понятий. Всё это создает особые условия для этого особого типа творчества, который, к сожалению, недостаточно оценивается или даже не понимается философским сообществом. Даже в культурах, тесно связанных одна с другой, существуют слова и словосочетания, звучащие почти идентично, но обладающие, тем не менее, различным содержанием или различным объемом понятий. Приведу ставшие почти классическими примеры перевода текстов немецких философских произведений на русский язык. Кант

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 3. Aufl. Bd. 1. S. 11.

пишет: «Ich musste also das Wissen aufheben...»¹. Слово «aufheben» уже в немецком языке имеет несколько значений. В принятом в течение долгого времени русском переводе оно получило значение «ограничивать». В результате мы получили следующее смысловое выражение: «Поэтому мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»². Однако данное слово имеет в немецком языке и другой смысл, явно противоположный, а именно: «поднять» или «возвысить», а также «снять». Согласитесь, что смысл выражения становится совершенно иным: «Поэтому мне пришлось возвысить [устранить] знание, чтобы получить место для веры»³.

Ещё один перевод известного всем высказывания Маркса в тезисах о Фейербахе, который по-русски выглядит следующим образом: «Философы лишь различным образом объясняли мир; но дело заключается в том, чтобы изменить его». Однако в немецком языке это выглядит так: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern». То есть слову «interpretiert» был придан смысл «объяснять», для которого в немецком языке есть иное слово — «erklärt». Но объяснение всегда подразумевает проникновение в сущность вещей, познание сущности вещи, а интерпретация — это более свободная деятельность, не обязательно связанная с ориентацией на истинное положение дел. Какие разные выводы можно сделать из такой неточности (и они были сделаны!), — каждый может проанализировать сам. Можно было бы привести много таких примеров, но это выходит за рамки нашей темы.

Что касается языка Канта, то Риль указывает на то, что его терминология

«в высокой степени способствует точности и строгости мыслей и тем самым создает хорошее средство философского образования. Кроме того она, отвлекаясь от отдельных исключений, в своем применении обладает образцовой показательностью, и в этом отличается в свою пользу от позднего философского смешения языков. Шопенгауэр, подлинный писатель среди немецких философов, находил возможным охарактеризовать стиль Канта как блестящую сухость. Остается открытым вопрос, насколько и всегда ли выгодны полнота и привлекательность выражения для точности научного изложения, но Кант выбрал намеренно сухой тон»⁴.

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 32 (В XXX).

² Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1964. Т. 3: Критика чистого разума. С. 95—96.

³ Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 31. См. также: Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 33 («Итак, я должен был приподнять, отодвинуть знание, чтобы [свое] место заняла вера»).

⁴ Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 3. Aufl. Bd. 1. S. 13.

Обращение к языку Канта и анализ его специфики важны ещё и потому, что значение многих понятий, которые философ в свое время ввел как искусственные понятия, тем временем изменилось. Поэтому, во всяком случае в отношении центральных понятий, необходимо учитывать их изначальный смысл, чтобы интерпретировать произведения Канта в соответствии с тем, что он имел в виду. Риль указывает, в частности, на то, что такое важное понятие, как «возможность познания» воспринимается в субъективном смысле, тогда как Кант использовал данное понятие в объективном смысле, что и подтверждается тем, что он параллельно использовал словосочетания «возможный опыт» и «возможный опыт вообще». Но так как, согласно Рилью, метод критической философии заключается в том, чтобы отличить идеальный фактор познания от эмпирического, данные ссылки на язык философии у Канта безусловно обладают особым значением.

Алоиз Риль исходит из того, что между формами познания и основными отношениями, как мы их находим в действительности, существует конгруэнция, позволяющая нам познавать вещи. Здесь речь идет о познании границ вещей, но не о познании вещей самих по себе. Формы созерцания и формы мышления являются условиями объективного познания и одновременно — объектов опыта. При этом Риль отмечает, что «идеализм внешних вещей» исходит из неверного представления отношения внутреннего и внешнего опыта, подчиняя внешний опыт внутреннему. Внутренний опыт является изначальным, а внешний им только опосредствуется. Материализм допускает противоположную ошибку,

«он делает явления внешнего опыта причинами внутреннего и допускает создание представлений из движения молекул мозга. Воистину нет двух опытов, из которых один должен происходить от другого, есть только *один* опыт с двумя противоположными направлениями, которые сходятся в единстве мыслящего сознания, и этот опыт имеет своим содержанием, своим коррелятом явления вещей — самих вещей в той мере, в которой они являются. Подлинная, а не просто воображаемая действительность внешних вещей, их бытие, независимое от нашего сознания, превращает именно познание в проблему. Возникает задача отыскать и обосновать те условия, в которых наше знание обладает реальным значением, а именно — действенностью в отношении самих объектов»¹.

В своем произведении о философском критицизме Алоиз Риль уделяет особое внимание таким формам созерцания, как простран-

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 2. Aufl. Bd. 2. S. 4—5.

ство и время. Во втором томе вся вторая глава посвящена происхождению и значению представлений о пространстве и времени в понимании Рилья, а в первом томе подробно анализируются кантовские представления о пространстве и времени. Пространство и время, по Рилью, являются «эмпирическими пограничными понятиями». Их содержание в одинаковой степени действует в отношении как сознания, так и самой действительности. Вообще вопрос о пограничных понятиях обладает особым значением для Рилья в отношении развития познания и науки вообще. Понятие границы у него является метафорическим:

«Как в геометрии линии и плоскости являются границами, принадлежащими в одинаковой степени как внутренней, так и внешней стороне определенного ими пространства, так аналогичным образом понятия чистого разума следует рассматривать как границы между сознанием и действительностью, лежащей в основе явлений. Только для данного пограничного случая данные понятия обладают строгой значимостью»¹.

Данные точные пограничные понятия существуют также в естественных науках, например, понятие атома.

Таким образом, пространство и время являются «эмпирическими пограничными понятиями»: эмпирическая основа пространства заключается в сосуществовании ощущений, его логические свойства, т. е. однородность и постоянство вытекают из идентичности самосознания. В отличие от этого, представление о времени вытекает из того, что идентичность самосознания связывает себя с последовательностью явлений, так как «я» сохраняет свою идентичность независимо от последовательности представлений. Таким образом, сознание приобретает осознание длительности. Риль подчеркивает, что помимо понятий пространства и времени понятие «вещей в себе» также обладает методологическим значением для философского критицизма. Риль отличается от других представителей неокантианства тем, что подчеркивает значение «вещи в себе», в то время как другие занимают в ее отношении все же критическую позицию или позицию сомнения.

«Понятие “вещи самой по себе” является переводом локковских *things themselves* (*res ipsae*); оно не означает вещей, которые находятся вне всяких отношений друг с другом, [...] оно означает вещи, абстрагируясь от их отношения к виду созерцания субъекта. Мы нуждаемся в

¹ *Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 2. Aufl. Bd. 2. S. 24.*

данном понятии, чтобы выразить таким образом, что непосредственные объекты чувственного созерцания являются явлениями вещей, и поэтому оно относится к методу критики. Различение самих вещей от их явлений относится к критике чувственного познания, раздвоение объектов под этим не подразумевается. Критика, напротив, учит, что *один и тот же объект* следует принимать в двойном значении: как явление в своем отношении к устройству и форме чувственного созерцания и как вещь саму по себе, невзирая на данное отношение»¹.

Таким образом, в данном отношении понятие «вещи в себе» уже заключается в явлении, и без него явление остается односторонним.

«Вещь сама по себе является противоположной стороной вещи в явлении. Мы должны “*мыслить* эти предметы как вещи сами по себе”, даже если мы их не можем познавать как таковые. “Ведь в противном случае отсюда вытекало бы бессмысленное положение, согласно которому *явление* существует без того, что через него является”»².

Таким образом, если действует понятие явления, то тем самым доказано и существование вещей. Данный момент Рилья подчеркивает особо, ибо он в нем усматривает, в частности, основу возможности конкретных наук. Вообще можно было бы сказать, что философия возможна только как критическая наука, если она хочет обладать значением для науки. Но при этом всегда следует учитывать, что познание в конкретных науках носит исторический характер, и что оно не только развивается, но и совершенствуется, так как, отмечает Рилья, в науке развитие означает усовершенствование, — знание более ранних эпох уже носит в себе зародыш дальнейшего развития. Говоря о науках, следовало бы отдельно упомянуть математику, так как она является единственной наукой, результаты познания которой не требуются утверждать посредством опыта.

По мнению Рилья, опыт имеет не только психологический, но и *социально-психологический* характер. Изначально сознание индифферентно, оно не знает ни объекта, ни субъекта. Однако оно ограничено действительностью, которая не является им самим. Когда мы свое сознание, свое «я» переносим на вещи, существующие в действительности, т. е. вне сознания, в сознании возникает мысль о по-

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 3. Aufl. Bd. 1. S. 400.

² Там же. S. 553. Здесь Рилья в сокращении цитирует известное место из «Предисловия» Канта к «Критике чистого разума» (В XXVI—XXVII). Во втором случае курсив Рилья.

стоянном существовании вещей. Свою полную убедительность наши мысли получают благодаря мыслительному общению с нашими собеседниками, и в этом смысле познание внешнего мира является социальным продуктом. Сознание — нематериальное образование. Оно не энергия, а нечто специфическое: оно не обладает величиной, которую можно было бы измерить. Его можно было бы назвать неэнергетическим событием в природе. Вслед за эмпириокритицистами Риль признает, что существует некоторый параллелизм между физическим и психическим, но в отличие от них полагает, что оба ряда событий никогда не принадлежат к опыту одного и того же субъекта.

Могло бы возникнуть впечатление, да и в литературе мы находим подобные оценки, будто Алоиз Риль был более или менее типичным представителем позитивизма. Однако с данной характеристикой не согласны¹ японские философы, которые были его учениками в Берлине и способствовали, к стати говоря, переводу некоторых его произведений на японский язык. В своем предисловии к японскому изданию «Введения в философию современности», профессор Г. Куваки пишет, что Рилья в самом деле можно было бы назвать позитивистом:

«Действительно, его теорию в том отношении, что она стремится к тому, чтобы утвердить основу позитивных наук, можно было бы обозначить как позитивизм. Однако было бы большим недоразумением рассматривать позитивизм Рилья в одном ряду с французским, начиная с Конта, и нельзя его путать с немецкой естественно-научной философией. Рилья можно, скорее, [...] назвать неокантианцем [...]. Риль никогда не освободился от горизонта Канта, он никогда не отстаивал позицию, согласно которой *понять Канта значит выйти за его пределы*»².

Для подтверждения данного тезиса можно было бы привлечь теорию самого Алоиза Рилья, который указывает на то, что действительное охватывается не только разумом, но и посредством ощущений, нрава и чувств, причем свободная воля также играет свою роль. Таким образом формируются идеи или ценности. В этом смысле задача философии заключается не только в том, чтобы быть теорией или критикой познания, но и в создании ценностей, она представляет собой также искусство управления духом.

¹ Подобной точки зрения придерживается П. В. Тихомиров в своей статье «Гносеология Рилья. (Характеристика)», опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1903 г. (Кн. 68, с. 433—491): «Очевидно, что просто, без всяких оговорок, характеризовать его как позитивиста нельзя» (с. 439—440).

² Цит. по: *Gülberg N. Alois Riehl und Japan*. См.: <http://www.f.waseda.jp/guelberg/publikat/riehl.htm>

«Мир и жизнь никогда не могут быть сведены только к науке [...] Кроме царства науки существуют царство нравственной деятельности, царство художественной деятельности и религиозного возвышения нрава. Ни одно из этих царств не только не может вмешиваться во внутренние дела другого, но и даже желать мешать тем орбитам, по которым они движутся; так как каждое из них на самом деле представляет собой ту или иную сторону *одной* действительности, охватывающей природу и дух»¹.

Завершая здесь рассмотрение философского критицизма Алоиза Рилья, можно проинтерпретировать мысль Гёте и Шиллера таким образом, что именно «подсобные рабочие» определяют место королей в истории, оценивая и анализируя их построения, именно они дают новые импульсы для развития философской мысли.

Э. В. Орт

Алоиз Риль и культура знания в неокантианстве

То, что познание и знание так или иначе связаны с культурой — как со своим базисом или же как со своим продуктом, — представляется сегодня общепризнанным. Достаточно только вспомнить о ставшем уже общим местом тезисе, согласно которому мы живем сегодня — и это проявляется всё очевиднее — в обществе знания. Правда, оказывается, что этот тезис несколько неточен, так как не только наше сегодняшнее, современное общество является обществом знания. Это вообще свойство человеческих обществ — древних и молодых, экзотических и привычных, родных, — быть обществом знания (так же, впрочем, как любое человеческое общество — это общество коммуникационное, информационное и медийное). Таково общество по определению; а поскольку знание представляет собой конститутивный фактор любого человеческого общества, то, следовательно, ту же роль оно играет и в любой культуре. Что требует прояснения — и что в наши дни в разговорах об обществе знания и передаче знаний, скорее, не артикулируется, — это как раз значение знания, а также, например, многообразие и единство его структуры и воздействия (*Wirksamkeit*). Эта тема стала предметом исследований уже в начале

¹ *Riehl A. Der philosophische Kritizismus. 2. Aufl. Bd. 2. S. 322.*

XX в., что совпало с попыткой сформулировать нечто вроде теории культуры знания. То есть это произошло еще до того, как Эрнст Кассирер в 1923 г. выдвинул лозунг: «критика разума» (стало быть, теория знания) должна стать «критикой культуры»¹.

Юный Эдуард Шпрангер в 1914 г. опубликовал большую статью под названием «Жизненные формы», которая появилась в 1921 г. в виде внушительного тома и к 1927 г. вышла уже шестым изданием (книга, кстати, имела подзаголовок «Гуманитарная психология и этика личности»)². Здесь *формы знания* (позднее — «топос» у Шелера) понимаются как формы человеческих ориентаций относительно самого себя и мира и поэтому обозначаются как «жизненные формы». При этом Шпрангера волнуют прежде всего две проблемы: 1) отношение между единством и множеством знания (как бы внутренняя, взаимная модализация видов знания); 2) отнесенность человеческой личности (как тип ответственного ориентирования) к многообразию надличностных социальных взаимодействий, в которые личность постоянно вовлечена и в которых она как таковая себя впервые манифестирует и оправдывает свое существование. Тематизируемые при этом взаимосвязи понимаются Шпрангером как функциональные; и их конкретная в каждом случае совокупность означает для него культуру.

Шпрангеровское истолкование «жизненных форм» можно вполне рассматривать как ранний опыт, который впоследствии уже в разработанном виде предстает в проекте философии «символических форм» Кассирера. Но и проект юного Шпрангера, непосредственного ученика Дильтея, возник не без влияния неокантианства. «Жизненные формы» появляются впервые в 1914 г. в юбилейном сборнике в честь семидесятилетия Алоиза Рилия. Хайнрих Шольц и Эдуард Шпрангер выступают редакторами и одновременно причисляют себя к «друзьям и ученикам» неокантианца Рилия. Замысел Шпрангера в «Жизненных формах» состоял, веро-

¹ *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. М.; СПб., 2002. С. 17; см. также: *Cassirer E.* Critical Idealism as a Philosophy of Culture (1936) // *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935—1945.* Hrsg. von Ph. Verene. New Haven; London, 1979. S. 64—91; а также: *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм (1910) // *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. Пер. с нем. М., 1995. С. 7—19.

² См.: *Spranger E.* Lebensformen // *Festschrift für Alois Riehl von Freunden und Schülern zu seinem siebenzigsten Geburtstag dargebracht (im Namen der Freunde und Mitarbeiter Heinrich Scholz und Eduard Spranger).* Halle, 1914. S. 413—522. Более поздняя публикация «Форм жизни» отдельным изданием посвящена также Алоизу Рилию и его жене Софии: *Spranger E.* Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Halle, 1921 (3. Aufl. 1922, 6. Aufl. 1927).

ятно, в том, чтобы для более точного категориального определения метода наук о духе плодотворно использовать идеи Рилья. Это означает, говоря словами Шпрангера, «научиться структурно правильно видеть духовные явления»¹.

Я не собираюсь здесь подробнее обсуждать отношения между Шпрангером и Рилем, а попытаюсь, по-возможности, показать, как в гносеологических и научно-теоретических размышлениях Рилья намечается *внутренне необходимый* поворот к культуре. Этот вопрос тем более интересен, что Риль — в противоположность другим неокантианцам — далеко не так часто и охотно использует понятие культуры. Ведь не только у баденцев, которые с особым вниманием занимались разработкой теории культуры, но и у «логицистски» ориентированных марбуржцев, интересующихся якобы исключительно естественно-научной проблематикой, речь постоянно идет о «культурном сознании», «культурной работе» и тому подобных вещах (как у Когена, так и у Наторпа).

В 1913 г. с темой «Науки о духе и философия» во вновь появившемся, но, правда, недолго просуществовавшем еженедельнике «Науки о духе» выступил Герман Коген. Он толкует философию как *такую* «науку о духе», которая со своей стороны разрабатывает предпосылки «наук» о духе (т. е. гуманитарных наук) и о природе (т. е. естественных наук), — разрабатывает в смысле некоторого культурного события, которое у Когена в обиходе называется также «жизнью духа»².

Итак, Риль далеко не так часто и охотно говорит о культуре, но, представляя «знание» и «сознание» развертывающимися как процесс «опыта» в мире интерактивного человека, он описывает не что иное, как культурный процесс. Это означает, что кантовская «теория опыта» при помощи Рилья может быть прочитана и понята как «теория культуры», так как опыт и культура здесь оказываются взаимно конвертируемыми и, соответственно, одинаково первоначальными.

Чтобы более детально это показать, я буду ссылаться на трехтомное (вернее, двухтомное) сочинение Рилья «Философский критицизм и его значение для позитивной науки» (Лейпциг, 1876, 1879, 1887), прежде всего на две части второго тома (том II, часть 1 «Чувственные и логические основания познания», 1879; том II, часть 2

¹ *Spranger E. Lebensformen...* 3. Aufl. S. VII (Vorwort).

² *Cohen H. Die Geisteswissenschaften und die Philosophie // Die Geisteswissenschaften. Wochenschrift. 1. Jg. (1913), N. 1. S. 2—4.* См. по-русски в переводе В. Н. Белова: *Коген Г. Науки о духе и философия // Кантовский сборник. Научный журнал. Калининград, 2008. № 1 (27). С. 82—86.*

«О теории науки и метафизике», 1887)¹. При этом одновременно должна возникнуть перспектива последующего прочтения Кассирером Наторпа, которое равным образом сводится к культурологическому осмыслению сознания, знания и опыта.

* * *

Совсем так же, как Наторп, который, например, в своей «Всеобщей психологии согласно критическому методу»² понимает (яйное, *ichliche*) сознание, или *сознаваемость* (*Bewußtheit*), как «первоконкретное» и вместе с тем как «основу являвания», Риль формулирует:

«Сознание — это фундаментальнейший факт, какой мы вообще знаем, [он] проще даже, чем факт ощущения, который мы должны рассматривать как модификацию и содержание сознания»³.

Ключевую функцию, по-видимому, здесь выполняет слово «модификация». Сознание — это модификация и, соответственно, модализация в различных отношениях, проявляющаяся прежде всего в унификации и дифференциации различных видов самого знания, в котором Риль различает здесь «созерцание», «ощущение», «рефлексию» и «мышление», указывая вместе с тем на то, что уже в ощущении как в простой психической деятельности имплицирована «выносящая суждение рефлексия»⁴. Знание, сознание как таковое — даже взятое в качестве сингулярного факта или явления — представляет собой некий способ связи (*ein Modalitätsverhalt*). Оно должно быть неким *способом*, т. е. способом того, как существует бытие или, другими словами, как бытие выражается и проявляется.

Однако следует говорить о модализации еще и в другом смысле, поскольку, собственно, сознание — это то место, где находятся явления, т. е. сознание само обнаруживает явление, в котором раскрывается и оформляется то, что является (*Erscheinen*). Риль пишет:

¹ *Riehl A. Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig. Bd. I, 1876; Bd. II. T. 1, 1879; Bd. II. T. 2, 1887.* Далее цитируется первое издание этого сочинения, выдержавшего с 1908 по 1926 г. несколько изданий (с изменениями и дополнениями), которые появились не без участия Эдуарда Шпрангера. О Риле см.: *Geschichte der Philosophie Bd. XII: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. T. 2 / Hrsg. von H. Holzhey und W. Röd. München, 2004. S. 270—275.*

² *Natorp P. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen, 1912.*

³ *Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 1. S. 10*

⁴ Там же. S. 24; см. также об этом у ученика Рилия Хёнигсвальда с его формулой «Я знаю, чтобы знать, что я знаю»: *Hönigswald R. Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen. 2. Aufl. Leipzig; Berlin, 1925. S. 106—108.*

«Нам следует понимать сознание как носитель не только внутреннего опыта, но опыта вообще. Опыт — это совокупность явлений действительного в сознании; сознание, следовательно, — это коррелят опыта. Сознание не удастся вывести из опыта или из взаимодействий опыта, так как опыт — это само деятельное сознание»¹.

Здесь трансцендентально-философская позиция Рилья, которую он вполне разделяет с марбургскими неокантианцами, становится очевидной. Уже в предисловии к первому тому «Философского критицизма» («История и метод философского критицизма») Рилья поясняет, что возвращение к сознанию вовсе не означает психологизма:

«Это — метод разрешения теоретико-познавательных вопросов независимо от какого бы то ни было психологического допущения; метод не критики внешнего опыта через внутренний, а проверки основных понятий любого опыта вообще, следовательно, как внешнего, так и в особенности внутреннего, на истинностное содержание, т. е. на его объективную значимость (Gültigkeit). [...] Основные формальные понятия познания происходят из закономерности сознания, охватывающего внешний и внутренний опыт»².

Опыт, понятый как опосредование действительности сознанием, означает, что действительность (как совокупность явлений) — это, собственно, модальное понятие, особенно если речь идет о том, чтобы познать действительность или хотя бы только тематизировать. «Чем был бы опыт *до* или *вне* сознания?»³, — вопрошает Рилья. И продолжает:

«Если очевидно, что бывает только сознательный опыт, то любой опыт должен быть подчинен условиям сознания, которые по отношению к нему, соответственно, априорны»⁴.

С точки зрения Рилья, сознание с его своеобразным и сложным характером модализации не производно,

«ибо *явление* всех тех процессов, которые мы хотели бы полагать причинами сознания, с необходимостью включается в синтез сознания. Сознание — это атрибут всех предметов опыта; “Я мыслю” — это самое про-

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 1. S. 9. Это понятие коррелята особенно подробно разрабатывал, как известно, Э. Гуссерль.

² Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. I. S. V.

³ Там же. Bd. II. T. 1. S. 13.

⁴ Там же.

стое и наиболее полное выражение, правда, не трансцендентальной, но эмпирической реальности. Сознание и опыт соразмерны (koextensiv)»¹.

Если эмпирическая реальность, реальность опыта должна пониматься однако только как сознаваемая — и именно поэтому как взятая в определенной модальности, тогда эта изначальная модализованность действительного означает вместе с тем его причастность культуре (Kulturalität). Поскольку культура — это модализация действительного, именно постольку культура, так или иначе оценивающая или осмысливающая, оказывается тематизацией действительного. Тезис Рия «теория познания — это теория всеобщего опыта»² делает возможным тем самым такое его прочтение, согласно которому эта теория опыта может быть в равной мере теорией культуры. У Рия это становится отчетливее в его попытке сделать не только «сознание» в целом, но и «человека» в особенности носителем опыта и явлений. Когда Риль пишет: «Таким образом, я допускаю, что сознание само есть явление и одновременно носитель производных от него явлений»³, — то кажется, что явление сознания находит свое осуществление впервые в том, что мы называем «человеком».

Для Рия «явления поэтому имеют большее значение, чем их корреляты, мыслимые за вычетом сознания только абстрактно; для нас, — продолжает Риль, — имеет значение действительность явления, *потому что* она как наличное бытие (Dasein) более высокого, а не более низкого уровня зависит от сознания. Мы знаем, насколько простирается сам опыт в соответствии с его возможностью, что нет ничего более высокого, чем человек с его силами, черпаемыми из прошлого, и его идеальными стремлениями, спешащими навстречу будущему. Эта оценка (Wertschätzung)[!] явления, очевидно, отнюдь не второстепенный вопрос для теории познания»⁴.

С тематизацией человека в качестве агента сознательного опыта, т. е. в качестве того, кто отмечает и оценивает явления, конституируется и тематизируется и причастность культуре. Впрочем, формально это выражено в формулировке, напоминающей о Гербарте:

«Понятие “я” лишь относительно — по отношению к своим представлениям. “Я” — неделимое, но подвижное средоточие изменчивых

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 1. S. 10.

² Там же. S. 11. При этом нужно обязательно обратить особое внимание на различие теории познания и теории науки. Риль интересуется и той, и другой теорией.

³ Там же. S. 18.

⁴ Там же.

представлений, понятие, которое полностью лишено своего смысла независимо от того, полагаем ли мы «я» абсолютным или делимым»¹.

Это, так сказать, лишь формула, которая осуществляется, очевидно, только человеком.

Правда, полное понятие человека как агента опыта и культуры будет, согласно Рилью, достигнуто лишь тогда, когда человек будет понят как личность, которая необходимо обнаруживается в социальном взаимодействии. Во второй части второго тома книги о критицизме, к которой мы теперь обратимся, утверждается: «Опыт — это социальное, а не индивидуально-психологическое понятие»². А это в свою очередь означает, «что только человек получает опыт в собственном смысле слова»³. Риль здесь ссылается на кантовское различие «восприятия» и «опыта», о котором известно из сопоставления суждений восприятия и суждений опыта. «Восприятия» представляют собой только индивидуально-психологические события, которые только путем общеобязательной, регулируемой правилами переработки превращаются в опыт (ср. знаменитое изречение Канта, которое охотно цитирует Кассирер⁴, о «разборе явлений по складам, чтобы их можно было читать как опыт»⁵). Риль формулирует: «Восприятия в опыте прекращаются и сами рассматриваются как вещи», т. е. некритически гипостазируются. Риль продолжает:

«Они превращаются в явления вещей; различие восприятия и предмета осуществляется следующим путем: первое относят к сознанию вообще, делая его, таким образом, независимым от индивидуального сознания»⁶. «Таким образом обстоит всё в опыте: вследствие отношения восприятия к общественному сознанию значимы всякие единичные явления и всякое правило связи явлений»⁷.

Это общественное сознание нельзя, конечно, понимать социологически. Из того обстоятельства, что сознание структурно связано

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 1. S. 19. В связи с понятием «я» здесь также можно было бы упомянуть Р. Г. Лотце.

² Там же. Bd. II/2, S. 64.

³ Там же. S. 52.

⁴ См., напр.: Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. М.; СПб., 2002. Т. 3: Феноменология познания. С. 151.

⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 132 (§ 30); см. также: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. С. 479 (В 370—371); Т. 2. Ч. 2. С. 401 (А 314).

⁶ Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 2, S. 65.

⁷ Там же. S. 63.

с сознанием, проистекает отношение, которое обнаруживается, согласно Рилью, в «потребности к сообщению (Mitteilung)» и оказывается чем-то вроде взаимной соизмеримости человеческих сознаний.

Риль поясняет:

«Проистекший и всегда заново проистекающий из сообщения представлений опыт как продукт общественного интересубъективного мышления необходимо подчиняется законам, которые управляют этим мышлением. Он подчиняется логическим, а не психологическим категориям»¹.

Что касается значимости интересубъективного опыта, то речь здесь идет, можно сказать, не просто о социологических явлениях, а скорее о культурных или культурологических структурах. Риль лаконично констатирует: «Возможность опыта и прогресс познания основывается на замещении причин основаниями»². Можно добавить, что основания осознанны, а причины бессознательны, в буквальном смысле лишены самости. Риль уточняет:

«Несмотря на то, что логические принципы впервые осознаются в ходе мышления, создаются они вовсе не им. Они не изобретаются, а открываются познающим субъектом. В этом смысле они предшествуют опыту не по времени, но, пожалуй, по порядку. Они представляют собой априори опыта, а не его следствие»³.

Различение «по времени» и «по порядку» не означает, что следует пренебрегать процессами (Entwicklungen) (в отличие от принципов). Согласно Рилью, «сознание понятий единства всеобщего мышления», а значит и интересубъективной ориентации, должно быть «в некоторой степени развито, опыт же в отличие от простого восприятия должен быть возможен»⁴. Это означает, что «теория опыта», наука вообще (или какая-нибудь еще более взыскательная ориентация) лишь тогда возможна, когда опыт, в том числе фактически, достиг определенной высоты интересубъективной культуры⁵.

На фоне этих размышлений становятся понятными нижеследующие описания Рилья:

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 1. S. 64.

² Там же. S. 65—66.

³ Там же. S. 66—67.

⁴ Там же. S. 65.

⁵ Эта проблема инкультурации и «дополнительного» априори ставится также у Кассирера.

«Та потребность [сообщения], которая пробуждается, однако, лишь благодаря общей жизни, является результатом социального, сформировавшегося и укрепившегося в борьбе за существование (*Dasein*) влечения. Лишь социальные животные вырываются за границы индивидуального сознания, с помощью психических связей со своими товарищами они расширяют его до коллективного сознания. Тем самым впервые подготавливается почва для подлинного опыта: для коллективного познания коллективных объектов. Но и простой фактичности общественной жизни еще не достаточно, чтобы получить опыт. Сверх того должно иметься сознание правил, которым подчинено мышление в этой общности, и этого, насколько нам известно, нет ни у одного животного [так же, как нет понимания различия между “причинами” и “основаниями” — Э. О.]. Где недостает сознания общезначимости созерцания, там еще не может быть и речи о подлинном опыте»¹.

Опыт означает установление значимостных сфер и, следовательно, притязаний на объективацию. Опыты — это методы обращения с миром и действительностью в процессе — именно методического — структурирования явлений, (структурирования, которое должно более или менее интерактивно следовать цели регулирования сознания). Для ученика Рилья Хёнигсвальда это *a limine*² одно из событий культуры. «Да, — пишет Хёнигсвальд, — членение методов — это в сущности членение самой культуры»³. Но и Риль характеризует в общем-то культурный процесс, когда пишет: «Теперь, однако, я одновременно нахожусь в мыслительном общении с другими субъектами». Это обстоятельство он противопоставил конструирующему методу, который начинает «с психологического возникновения опыта» и к которому относятся «первые впечатления смысла». В противовес этой концепции об абстрактном, в сущности, происхождении опыта из «ощущений» Риль приводит следующие аргументы:

«И каким образом я соединяю мое стремление и волю с стремлением и волей общности, таким же образом я связываю мое восприятие с представлением коллективного сознания и тем самым мыслю в восприятии предметное как объект (общезначимый предмет) опыта. [Восприятие в качестве опыта представляет собой, следовательно,

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 2. S. 63—64. О необходимости в человеческом мире превзойти с помощью культуры общественную фактичность см.: Виндельбанд В. О принципе морали (1883) // Виндельбанд В. Избранное... С. 231—253.

² «Сразу же» (лат.)

³ Hönigswald R. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. VII: Die Grundlagen der allgemeinen Methodenlehre. T. I. Bonn, 1969. S. 98.

культурный акт. — Э. О.]. Таким образом, условия, при которых мое мыслительное общение с другим и проистекающее[!] из этого общения всеобщее сознание только и возможны, — это одновременно условия, в соответствии с которыми должны находиться предметы опыта, потому что понятие такого предмета впервые берет начало из отношения восприятия, которое, взятое для себя, всегда индивидуально, к тому всеобщему сознанию»¹.

Если здесь имеются в виду условия опыта в сознательном взаимном общении людей, которое, разумеется, на самом деле должно осуществляться, тогда опыт — это событие культуры. И на самом деле по аналогии с кантовским тезисом (об условиях опыта, которые суть условия предметов опыта²) можно сказать, что условия нашего опыта и его содержаний одновременно являются также условиями культуры и *vice versa*³.

Примечательно здесь то, что понятие культуры, если мои рассуждения верны, может быть развито из теоретико-познавательных и научно-теоретических размышлений, — следовательно, из теоретической философии. При этом и практическая философия, видимо, должна в гораздо большей степени притязать на факт (Befund) и понятие культуры. Возможно, наши трудности здесь заключаются в том, что при случае мы слишком лихо обходимся с различием между теоретической и практической философией.

Вместо того чтобы здесь и сейчас пуститься в обсуждение этого вопроса, я лучше сошлюсь на замечательную мысль Германа Когена, которая также, — как это только что мы обнаружили у Рияля, — по-своему касается роли человека в культуре знания.

В «Этике чистой воли» Когена, которая, впрочем, согласно предисловию к первому изданию (1904), как этика превращается в «позитивную логику наук о духе», обнаруживаются следующие высказывания о связи человека и понятия:

«Как учение о человеке этика представляет собой учение о понятии человека. Открыв в человеке этику, Сократ одновременно открыл понятие. В понятии человека он обнаружил понятие [как таковое]. До и вне этики понятия человека не существует; равно как прежде не было вообще никакого понятия»⁴.

¹ Riehl A. Der philosophische Kritizismus... Bd. II. T. 2. S. 67.

² См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. С. 161 (A 111).

³ «наоборот» (лат.).

⁴ Cohen H. Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin, 1907. S. 3.

Сама реальность человека понимается здесь, у Когена, как понятийная, а не как вещественная реальность. Это означает, что человек представляет собой реальность ориентации (*Orientierungs-Realität*), по отношению к которой все другие ориентации (например, естественно-научная) являются производными. Это *теоретико-познавательное* и *опытно-теоретическое* положение, поскольку им объясняется факт и успех человеческого само- и миропонимания. Это вовсе не сциентистски-интеллектуалистский тезис, поскольку самые разные виды миро- и самопонимания как раз остаются доступными (*offenbleiben*). Но все они сходятся в человеке (или же они вовсе не находят выражения и не проявляются). И, таким образом, речь идет одновременно об *этическом* положении, поскольку реальность человека оказывается своего рода обязанностью самоформирования (*Selbstformierung*), из которого впервые может развиваться что-то вроде миропонимания (*Weltformung*)¹.

Эта концепция впоследствии повлияет на кассиреровский замысел критики разума как критики культуры. Для прояснения этого замысла следует исходить из кантовской и неокантианской концепции сознания. Но это сознание при всей его уникальности и масштабности как явления, что Наторп подчеркивал в своей «Всеобщей психологии», следует все-таки понимать конкретизируя как, то или иное жизненное (*gelebte*) миропонимание². Такие жизненные миропонимания получают потом у Кассирера название «символических форм». В них проявляются разнообразие и многогранность знания, которые нельзя симулировать и которые, напротив, следует черпать из богатства самого культурного опыта, т. е. из истории. Культурный опыт следует теперь понимать не как опыт одних предметов культуры в противоположность другим; культурный опыт — это сознание того, что опыт представляет собой просто факт (*Befund*) человеческой истории.

Кассирер попытался определить структуру этого знания с помощью двух теорем о «символическом запечатлении», с одной стороны, и о «трех символических функциях», с другой, чтобы тем самым удовлетворить требованию единства в многообразии³. Существенным является то, что знание, всегда того или иного рода,

¹ В XIX в. подобную позицию занимали такие философы, как Тренделенбург и Лотце.

² Об интерпретации Кассирером концепции «всеобщей психологии» Наторпа см.: *Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. С. 50—54.*

³ См. об этом: *Orth E. W. Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Würzburg, 1996 (1. Aufl.); 2004 (2. Aufl.).*

можно соответствующим образом понять и описать без помощи какого бы то ни было овеществления, несмотря на требуемую конкретизацию, ибо его нельзя охарактеризовать как некий «аналог объективной действительности»¹, потому что со своей стороны оно прежде всего является измерением возможной действительности.

Обсуждение всего этого, т. е. философия, само больше не является при этом, согласно Кассиреру, символической формой². Философия движется *между* символическими формами. В сборнике статей, который вышел в 1942 г. в шведском изгнании под названием «Логика наук о культуре», Кассирер говорит об «области, которая не может быть исчерпывающе познана даже всей наукой в целом»³. Это область того, что постигается при обращении со знанием, в рамках чего критически опробуется множество форм знания по всем возможным направлениям, не прибегая при этом к овеществляющему гипостазированию знания. Тем самым знание остается способным к разговору, выступая как ученая дискуссия об основаниях, а не как процесс, протекающий в соответствии с причинами и следствиями, который больше никакое не знание, потому что этот процесс — ничейное знание.

Таково необходимое для этой области чувство, которое позволило также Рилу, этому сциентистски и строго научно ориентированному неокантианцу, написать отнюдь не полемическую, а по-настоящему пронизательную книгу «Фридрих Ницше. Художник и мыслитель»⁴.

Перевод с немецкого Романа Счастливецва

¹ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. T. 3: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt, 1958. S. 61; см. также в русском переводе: Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. С. 50.

² Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 1: Zur Metaphysik der symbolischen Formen / Hrsg. von J. M. Krois. Hamburg, 1995. S. 265.

³ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 24.

⁴ Riehl A. Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Stuttgart, 1897; 6. Aufl. 1920.

Взгляд из России

В. Н. Брюшинкин, В. С. Попова

Логика в русском неокантианстве:
образ логики А. И. Введенского¹

Наше исследование роли и места логики в философской системе русского неокантианца А. И. Введенского основывается на понятии «образ логики», предложенном И. Н. Грифцовой² 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 весьма значимы 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 *философии 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 од-

¹ В статье нашли отражение результаты исследований, выполненных при поддержке РФФИ, проект № 09-06-00092а «Логика И. Канта: реконструкция и современное значение».

² Грифцова И. Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. К вопросу о соотношении формальной и неформальной логики. М., 1998.

ним из авторов этого раздела¹ для выявления черт психологизма и антипсихологизма в философии логики. С целью исследования авторских образов логики перечень указанных параметров был дополнен другим автором².

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) 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...»³ и даже 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 веков. 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 мно-

¹ Брюшинкин В. Н. Психологизм на пороге XXI века // Логическое кантоведение — 4: Труды международного семинара. Калининград, 1998. С. 84.

² Попова В. С. Логика в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века (дискуссия А. И. Введенского и Н. О. Лосского). Автореф. дис. на соискание ученой степени кандидата филос. наук. Калининград, 2006. С. 15.

³ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. Третье, вновь перераб. издание. Петроград, 1917. С. 228.

гих более современных авторов. Кроме этого, 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 независимое (конечно, логически, а не генетически) от критицизма, доказательство неосуществимости метафизического знания»¹. 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 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»².

Учение о логических законах входит в аппарат логики как норма для логических правил.

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

² Там же. С. I.

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»¹. 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»², — 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 использует 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»³.

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

¹ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 19.

² Там же. С. 20.

³ Там же.

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»¹.

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, недоступно 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.

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 процессами². 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.

¹ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 37.

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

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 года («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»¹. 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»². 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 переживаний. 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»³.

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

¹ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 4.

² Там же. С. 4—5.

³ Там же. С. 11.

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 психологистской 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, исключаящих 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 его отрицание — различные феномены, причем один всегда присутствует там, где другой отсутствует. Я усматриваю правило в обобщении из этих фактов»¹.

Введенский же, критикуя психологизм, подразумевает, вероятно, психологистское видение логики в миллевском варианте и показывает, что на вере как психологическом факте нельзя основывать логических оценок 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.]»². Психологический взгляд на разделение аналитических и синтетических суждений основан на

¹ Mill J. S. A System of Logic. London, 1973. P. 277—278.

² Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 90.

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 нём 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»¹.

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.

Несмотря на это, ученик А. И. Введенского Н. О. Лосский предпринял обширную критику позиции учителя, обвиняя его именно в психологистской 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 [...]?»², — 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 себе³. Получается, что логика распространяется только на представления.

«Вещи в себе, или истинное бытие, должны считаться исключительно трансцендентными, а отнюдь не имманентными»⁴.

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)⁵. Но описание элементов сознания, необходимое для такого разграничения (как

¹ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 266.

² Лосский Н. О. Логика профессора А. И. Введенского. М., 1912. С. 16.

³ См.: Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 263.

⁴ Там же. С. 373.

⁵ Лосский Н. О. Логика профессора А. И. Введенского. С. 18.

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»¹. Основываясь на рассмотренных 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»².

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 — непригодное для этой цели»³. Интересно, что в лекциях по логике, читанных студентам Императорского историко-филологического института в 1891/1892 гг., Введенский определяет логику как «науку о приемах,

¹ Бажанов В. А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995. С. 48.

² Там же.

³ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 1.

употребляемых мышлением при развитии познания»¹. 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 попытки определять логику как науку о правильном мышлении:

«Это определение логики страдает тем недостатком, что им пробуждается ложное представление, будто нормативные законы неестественны»².

Получается, на момент чтения лекций 1891/1892 гг. 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.]»³. В «Логике, как части теории познания», как мы видели, пытаясь 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 законы достаточного основания и противоречия — нормативные. Норма может быть исполнена, а может и не исполняться, естественный же закон диктуется самой природой.

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.

² Там же. С. 2.

³ Там же. С. 8.

Степень отрефлектированности логической концепции и ее оснований

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

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 независимой от гносеологии и не имеет права основываться на ней»¹.

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»².

Наряду с этим в другой части этой работы Введенский указывает на зависимость логики от гносеологии:

«Теория познания должна раньше всего выяснять условия правильности мышления»³. 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.]»⁴.

Вывод о гносеологизированности логического учения Введенского также вытекает из того статуса, который он придает логиче-

¹ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 5.

² Там же.

³ В *определении* же логики как науки Введенский предоставлял решение этой задачи самой логике. — В. Б. и В. П.

⁴ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 37.

ским законам, т. е. Введенский хочет дать логике независимые 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 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»¹ (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 мышления², 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»³.

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 части теории познания» Введенский обращается к вопросу о «значении силлогизмов и ошибочности мнения Милля об их значении»⁴. Известно, что в «Системе логики» Дж. С. Милль

¹ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 2.

² См.: Там же. С. 1.

³ Там же. С. 100.

⁴ Рассмотрению этого фрагмента учения А. И. Введенского посвящена статья: 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.

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 относительно каждого частного случая данного рода. А если это так, то что же остаётся доказывать силлогизму?»¹

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»². 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»³. Из наличия этого ценного свойства силлогизма он заключает, что «силлогизмы составляют наиважнейшую часть всякого доказательства»⁴. 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, если исходить 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.

¹ Mill J. S. A System of Logic. P. 184.

² Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 205.

³ Там же.

⁴ Там же.

В логическом учении А. И. Введенского можно обнаружить части, выражающие установки, которые подтверждают явно фиксируемые в теории положения. Например, у Введенского в 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»¹. 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.»². 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 примеры из физики, математики, химии, можно сделать вывод о том, что логика представляется Введенскому ближе к точным наукам. Это подтверждает его антипсихологистскую интерпретацию логики.

И. Лейтмане

Учение о бесконечном суждении Якова Гордина

Яков Исаакович Гордин (1896, Двинск, Россия³ — 1947, Лиссабон, Португалия, похоронен в Париже) — неокантианец младшего поколения, один из инициаторов возобновления исследований в области иудаизма во Франции накануне и в период Второй мировой войны. Семья Гординых переселилась из пограничного Двинска⁴ в Петербург в 1899 г. Образование Яков Гордин получил в Петербурге в русской гимназии, а потом в Петербургском университете на отделениях востоковедения и философии. Вместе с рядом российских ученых в 1923 г. он оставил Россию и продолжил образование в Марбурге и Берлине⁵. Его книга и диссертация «Исследования по теории беско-

¹ Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. С. 16.

² Там же.

³ Ныне: Даугавпилс, Латвия.

⁴ Двинск-Даугавпилс находится на границе исторической Курляндии и Инфлянт. Курляндия была форпостом еврейской Просвещения, а Инфлянт образывала зону пересечения литвакской ортодоксии и хасидизма.

⁵ Более подробные биографические сведения см.: Лейтмане И. Яков Гордин (1896—1947). Биографический и библиографический обзор // *Komparatīvistikas institūta raksti*. Daugavpils, 2009.

нечного суждения»¹ вышла в свет в 1929 г. в Берлине в рамках программы поддержки молодых еврейских ученых, проводимой Академией иудистики, и оказалась единственным трактатообразным сочинением мыслителя². По-видимому, появилась только одна рецензия на эту его работу: теория суждения Гордина заинтересовала учеников Франца Brentano — Альфреда Кастиля (1874—1950) и Оскара Крауса (1872—1942)³. Впредь Гордин будет пользоваться формами еврейской экзегезы и устного учения, работая преподавателем в системе еврейского образования во Франции. Он будет размышлять, в первую очередь, над сочинениями средневековых авторов — М. Маймонида, Х. Крескаса, А. К. де Эрреры, Леоне Эбрео и интерпретировать многочисленные *мидрашим*. Свои научные занятия Гордин продолжит во Франции, в Париже, куда эмигрирует в 1933 г. и откуда уедет на Юг в неоккупированную часть страны, участвуя в моральном Соппротивлении (*resistance morale*)⁴. Более широкой публике Гордин станет известен благодаря замечанию в книге Эммануэля Левинаса «Трудная свобода. Эссе об иудаизме», где его сочинение по проблеме бесконечного суждения — его *opus magnum* — будет названо книгой «неумолимой строгости», в которой Гегель встречается с Когеном и где противопоставлены друг другу едва уловимые различия двух диалектик: взаимообратимость (*Reziprozität*) двух терминов у Гегеля и примат единого (т. е. первоначала) у Когена⁵.

¹ *Gordin J. Untersuchungen zu der Theorie des unendlichen Urteils*. Berlin, 1929. К контексту появления этой книги см.: *Simon H. Wissenschaft vom Judentum in der Geschichte der Berliner Universität // Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa / Hrsg. von J. Carlebach. Darmstadt, 1991. S. 153—164; Völker H.-H. Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1900—1942 // Bibliographie und Berichte. Festschrift für Werner Schochow / Hrsg. von H. Walravens. München, 1990. S. 196—230.*

² В дальнейшем Гордин планировал работать над трудом, посвященным философской системе: «[...] рассмотрение структуры системы философии на основе диалектики первоначала я оставляю для другого труда». См.: *Gordin J. Untersuchungen...* S. 168.

³ Рецензия О. Крауса вышла в 1931 г. (см.: *Deutsche Literaturzeitung. Wochenschrift für Kritik der internationalen Wissenschaft*. 1931, Н. 30. S. 1398—1402) и сохранилась в архиве Кастиля в доме Brentano в Шенбюле (Австрия).

⁴ См.: *Лейтмане И. Переосмысление одной мыслительной фигуры в еврейской философии XX столетия (Э. Левинас, Я. Гордин) // Евреи в меняющемся мире. Материалы 3-й Международной конференции, 25—27 октября 1999 г. / Под ред. Г. Г. Брановера, Р. С. Фербера. Рига, 2000. С. 59—69; Aslanov C. Jacob Gordin en France: transfert de savoir ou malentendu culturel? // Archives Juives. Paris, 2005. P. 43—55.*

⁵ *Lévinas E. Jacob Gordin // Lévinas E. Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris, 1976. P. 219—224. Как сообщил современный исследователь Левинаса *Зеев Леви* автору статьи в личном разговоре, Гордина и Левинаса связывала близкая дружба, что, однако, не означало принятия Левинасом философского кредо Гордина, сформулированного в его *opus magnum*. Левинас и Розенцвейг сперва считали неокантианство

Исследователи, обращавшиеся к этому произведению, не раз отмечали его тесную идейную связь с философской концепцией Когена, но цели, поставленные в нем Гординым, ни современники, ни большинство последующих критиков детально проследить не смогли. Однако можно видеть, что уже в начале своего исследования Гордин постулирует однопорядковость двух задач: разработки структуры трансцендентального метода в форме трансцендентальной диалектики первоначала и обсуждения вопроса о качестве суждения применительно к бесконечному суждению. Гордин стремится восполнить пробел между предикационно-логическим прочтением суждения и пост-предикативным прочтением бесконечного суждения, для чего предпринимает реконструкцию «прадиалектической корреляции первоначала порождения [...] и метода порождения»¹. Для того чтобы реконструировать когеновскую трактовку проблемы бесконечного суждения с точки зрения Гордина, необходимо коснуться, по крайней мере, четырех ключевых, хотя и не единственных² дискуссионных вопросов в его труде: попытки внутреннего преодоления Гегеля с помощью его же учения о суждении — попытки гораздо более основательной, чем у других критиков Гегеля, включая критическую рецепцию гегелевской логики у Бетти Хайман; интеграции в идейный строй сочинения маймоновского учения о суждении³; рецепции Гординым русских гносеологов (С. Л. Франка, Н. О. Лосского, И. А. Ильина); и начатого еще Когеном прояснения процесса возведения бесконечного суждения к «отрицанию привации» у Маймонида. Все четыре вопроса относятся к различным этапам работы Гордина над книгой⁴.

«старым мышлением», отдав предпочтение «новому мышлению», которым считали феноменологию и учение Хайдеггера. В давосской дискуссии Кассирера и Хайдеггера оба были на стороне Хайдеггера. Об изменении этой оценки свидетельствует более позднее сочинение Розенцвейга «Поменявшись фронтами» (1930). О Левинасе см.: Poirie F. Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous? Lyon, 1987. S. 78.

¹ Gordin J. Untersuchungen... S. 163.

² Более детальное обсуждение этих и других вопросов см.: Leitane I. The Infinite Judgement in Jacob Gordin (в печати).

³ Исследование Гордина даже включено в библиографический обзор важнейших трудов о С. Маймоне, см.: Jacobs N. J. Schrifttum über Salomon Maimon. Eine Bibliographie mit Anmerkungen // Judentum im Zeitalter der Aufklärung. Hrsg. von I. Wiesbach. Bremen, 1977. S. 361.

⁴ С работой Б. Хайман «System und Methode in Hegels Philosophie» (1927) Гордин, видимо, познакомился позже, а русских гносеологов он, вероятно, превосходно знал еще до своего приезда в Германию в 1923 г. Над Маймоном Гордин усиленно работал весь период своего творчества. А изучение средневековых источников по-настоящему начинается только во время работы над диссертацией и будет в фокусе его философских занятий во второй половине 1930-х годов.

Трудность обсуждения этих вопросов состоит не в последнюю очередь в том, что Гордин в своей работе привлекал множество различных источников, хотя и не все из них рассматривал детально. К тому же Гордин старался преодолеть гетерогенность проблем, связанных с широким спектром вопросов, а также стремился различать собственное и несобственное употребление термина. Он и сам, в итоге, колебался относительно того, насколько его толкование бесконечного суждения все еще зависит от предикационной проблемы и явно использовал ее в значительной части своего труда¹.

Поэтому в предлагаемом здесь исследовании хотелось бы, во-первых, представить наиболее важные источники и компоненты учения Гордина о бесконечном суждении, а также точки соприкосновения его учения с современными ему подходами; во-вторых, показать динамику его мысли, обнаруживая моменты скрытых или явных дискуссий в его тексте; и, в-третьих, указать на наиболее проблематичные аспекты его учения².

Постановка проблемы

Как известно, проблема бесконечного суждения обсуждалась Кантом, Фихте, Гегелем и Маймоном³, но свое происхождение она ведет из философии Античности и Средневековья. доэций,

критики недоумевают, то замечая логическую постановку вопроса, то жалуясь на метафоричность и, соответственно, ненаучность его рассуждений (О. Краус, Ю. Штольценберг). Так как Гордин в последней фазе своей работы над диссертацией одновременно писал статьи для Еврейской энциклопедии, то возник некий промежуточный жанр, имеющий большую ценность для исследователя, а именно — ряд длиннейших постраничных комментариев, иногда между собой перекликающихся (отсылка от одного комментария к другому), и два приложения, значимость которых также понятна по ссылкам в энциклопедии именно на эти части его сочинения. См. комментарии на стр. 78—81, 84—89, 105—113, 119—122. Позже возникли комментарии на стр. 3, 9, 16 и др. О том, что это является следствием его работы над статьями для Еврейской энциклопедии, свидетельствует тот факт, что в энциклопедии он ссылается преимущественно на эти места, указывая на волновавшие его проблемы. При этом энциклопедические статьи содержат подчас более развернутые формулировки отдельных комментариев. Значительную часть текста Гордин писал по-русски и потом переводил, особенно это касается главы, посвященной Гегелю и Маймону, что, вероятно, связано с использованием русскоязычного труда Ильина о Гегеле.

²Здесь, к сожалению, придется отказаться от подробного разбора различий в подходах Когена и Гордина к бесконечному суждению. Такую попытку представляет собой статья Х. Видебаха: *Wiedebach H. Schutz des Ursprungs: Jakob Gordin über die Vernichtung des Falschen // Komparatīvistikas institūta raksti. Daugavpils, 2009.*

³Гордин находит обсуждение этого понятия, — правда, под другим названием — также у В. Т. Круга (Krug), см.: *Gordin J. Untersuchungen... S. 79—81.*

опираясь на выражения «неопределенное имя» и «неопределенный предикат» у Аристотеля¹, предложил выражение *infinutum* (*nomina infinita, verba infinita, subiectum infinitum, predicatum infinitum*) и ввел особый вид суждения — *propositio infinita*², а Дунс Скот активно пользовался выражением *verba infinita*³.

Гордин, однако, лишь бегло ссылается на классические источники⁴, но вслед за древними философами сам имплицитно проводит классификацию суждений. Бесконечное суждение с так называемым нерелевантным, или кажущимся, предикатом он строго отделяет от дизъюнктивного суждения, располагающего так называемым возможным, или настоящим, предикатом. Бесконечное суждение для Когена и Гордина, таким образом, не похоже на обычное суждение, и в связи с ним трудно говорить о предикации, разве что о «кажущейся», и притом всего лишь о ее «попытке»⁵, так как само бесконечное суждение не имеет ни субъекта, ни предиката⁶. Это обстоятельство связано с тем, что на самом деле парадигматическим случаем такого суждения является высказывание о Боге. Так как все высказывания, касающиеся веры, должны иметь вид логических суждений (Маймонид), и предметом высказывания в данном случае должна явиться абсолютная простота Бога (субъекта высказывания), исключаяющая любую множественность, в том числе субъекта и атрибута, возникает реальная логическая сложность. Это, по-видимому, то, что Гордин вслед за Когеном называет «логической судьбой суждения», подлежащей преодолению в когеновском и в его собственном учении. Тем не менее указание на связь бесконечного суждения с проблемой атрибутов Бога является фоновой и, скорее, более поздней. Эксплицитно же Гордин заявляет, что бесконечное суждение устанавливает тесную взаимосвязь с точными науками («развитие и углубление точных наук»⁷), для которых решающим поворотом является учение Николая Кузанского об «ученом

¹ О неопределенности (*ariston*) см., в особенности: *Аристотель. Метафизика*. Т. 1. М., 1976. С. 128—131 (Г IV, 1007a, 1 — 1007b (30)).

² См.: *De interpretatione: Boethius' Bearbeitung von Aristoteles' Schrift peri hermeneias: Konkordanzen, Wortlisten und Abdruck des Textes nach dem Codex Sangallensis 818 / Hrsg. von E. S. Firchow*. Berlin; N. Y., 1995. S. 259, 253, 539, 272, 172.

³ *Duns Scotus J. Quaestiones in secundum librum Perihermeneias*(qu. 1). См.: *Gordin J. Untersuchungen...* S. 3 (прим. 4).

⁴ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 2—3, 79—81.

⁵ Там же. S. 3.

⁶ *Cohen H. Logik der reinen Vernunft // Cohen H. Werke*. Bd. VI. Hildesheim; N. Y., 1977. S. 98. «Чем менее вопрос построен в форме высказывания, тем больше его значение как вида суждения». (Там же. S. 84).

⁷ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 4.

незнании». Сферой применения «бесконечного суждения» является метод бесконечно малых в роли «движущего нерва научного познания в целом»¹.

Решающий поворот «без серьезного продвижения»: Кант и Маймон

Кантовскую теорию бесконечного суждения Гордин признает в корне правильной. Кант постиг подлинную структуру и значение бесконечного суждения, что объясняется «латентной диалектической основой кантовской системы»², — пишет Гордин, приводя цитаты из «Критики чистого разума» и писем Канта о значимости и изначальности именно третьей категории (бесконечное суждение также является третьим в таблице суждений). Однако кантовский пример «душа бессмертна», подлинным решением которого должна была бы быть «инфинитизация понятия смертности», что означало бы «полагание корреляции между смертностью и бессмертием как “первоначалом” смертности», оказывается у Канта ничем иным, как дизъюнктивным суждением: «частица отрицания» относится к предикату³. Вывод: Канта слишком интересует предикация⁴. Но «подлинную роль бесконечного суждения, которая видна и в кантовской концепции, эта критика не в состоянии поколебать»⁵, считает Гордин. Сама системность кантовского философского проекта предполагает изначальный синтез понятий, выходящий за пределы отрицания и утверждения как качественных характеристик суждения⁶, что удовлетворяет даже гегелевскому требованию внутреннего (невнешнего) синтеза понятий⁷.

Маймон резко отделил качественные суждения («суждения в узком смысле») от бесконечного и охарактеризовал последнее как «произвольное», не допускающее применения принци-

¹ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 4.

² Там же. S. 11.

³ Там же. S. 123

⁴ О несостоятельности кантовского понятия «бесконечного суждения» см.: *Menne A. Die Kantische Urteilstafel im Lichte der Logikgeschichte und der modernen Logik // Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie.* 1989. Bd. 20. N. 2. S. 317—324. В последнее время эта проблема обсуждалась Беккерманом и Вольфом. См.: *Zeitschrift für philosophische Forschung.* 1998. N. 52. Гордин, в свою очередь, был также знаком с критическими замечаниями Больцано по отношению к Канту. Ссылаясь на его «Наукоучение» (см.: *Bolzano F. Wissenschaftslehre.* Bd. 2. S. 269—275), Гордин называет критику, предпринятую Больцано, «убедительной» (*Gordin J. Untersuchungen...* S. 123).

⁵ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 123.

⁶ Там же. S. 11—13, а также прим. 13 на S. 11.

⁷ Там же. S. 5—7.

па определенности. Положение об определенности в рамках трансцендентальной диалектики было важнейшей идеей Маймона: объекты сознания относятся друг к другу как определяемое и определение, но бесконечное суждение здесь является исключением, своего рода негативным выражением этого положения. Для чего Гордину понадобилось его учение о суждении? Дело в том, что Маймон радикально и плодотворно поставил вопрос об абсолютно возможном предикате, о возможности перехода от одной определенности к другой. Тем не менее для него проблема бесконечного суждения все еще связана с «проблемой предикации». Вопрос о «возможности» любого содержания ставится в заслугу Маймону, поскольку именно этот вопрос оказывается *средством* перехода трансцендентального метода в самое содержание¹. Но для самого *перехода* необходимо положительное освоение, а впоследствии и преодоление концепции Гегеля, а также повторный анализ структуры суждения.

Проблема, лежащая в основе бесконечного суждения, — это *обесконечивание* (*Verunendlichung, Infinitation*) как раз кажущегося предиката, и значением такого предиката Гордин, следуя Когену, называет *порождение* понятия, обесконечивание определенности (*Verunendlichung der Bestimmtheit*), что мы сегодня, вероятно, назвали бы семантическим решением вопроса². «Связка [...] “есть” олицетворяет [...] функцию синтетического связывания», и ей нельзя приписывать роль утверждения или отрицания, «она есть лишь установление возможности перехода от одной определенности к другой, [...] олицетворение и индикация движения и перехода вообще»³. Поэтому и бесконечное суждение она не утверждает и не отрицает, а обесконечивает: именно в этом состоит ее роль, отсюда становится понятным, почему она не может стать частью отрицания (не-есть)⁴. Вот почему логику *перехода*, разработанную Гегелем, Гордин будет рассматривать с особенно пристальным вниманием, а различие видов высказываний с отрицанием и лишением потеряет свое эвристическое значение для реконструкции подлинного бесконечного суждения.

¹Gordin J. Untersuchungen... S. 5. В своей интерпретации учения Саломона Маймона Гордин в значительной степени опирался на исследование Альберта Зуберски (*Zubersky A. Salomon Maimon und der kritische Idealismus. Leipzig, 1925*), который в 1924 г. защитил диссертацию в Берне, где в то время после своей габилитации работал приват-доцентом Д. О. Гавронский. Среди маймоновских сочинений Гордин отдает предпочтение двум работам: «Опыту о трансцендентальной философии» и «Критическим исследованиям о человеческом духе» (См.: *Gordin J. Untersuchungen... S. 31*).

²Gordin J. Untersuchungen... S. 16

³Там же. S. 11—12.

⁴Там же. S. 12.

Наследие Средневековья: движение вперед или зависимость?

К «бесконечному суждению» Коген обращается в «Логике чистого познания», в «Религии разума...» и в статье «К характеристике этики Маймонида». Его концепция опирается на кантовское понимание бесконечного суждения (выбор самого термина), но для его религиозной экспликации он комбинирует платоновские идеи с учением Маймонида об атрибутах. Гордин также оговаривает связь «бесконечного суждения» с платонизмом, делая два замечания. Первое заключается в том, что якобы именно Маймонид поставил данную проблему в контекст платоновского учения¹, в латентной же форме бесконечное суждение встречается еще в учении о «непознаваемости абсолюта у “платонистов” Филона и Плотина»², что Гордин называет «теологической формулировкой проблемы»³.

Второе замечание касается гегелевского «платонизма»:

«Под формулой противоречия у Гегеля скрывается тема “перехода и выхождения-за-пределы-самого-себя”⁴, “имманентного перехода”⁵, имманентного синтеза *a priori*⁶, т. е. платоновская *koinonia ton genon* или — систематически — континуальность»⁷.

Платоновскую идею блага — идею дискурсивно непостижимую, но дискурсивным путем «приближаемую», находящуюся как бы «по ту сторону бытия», — Коген синтезирует с приматом практического разума у Канта, обнаруживающим тенденцию к бесконечному суждению, а именно «попытку образования чего-то, что должно быть характеризуемо через об-ход, преодоление, пре-восхождение гипотезы»⁸. Идею бессмертия Коген, следуя

¹Gordin J. Untersuchungen... S. 4. Уже Коген знал, что Маймонид был читателем платоновского «Тимея», в котором, согласно Когену, «сохранено в мощном и прозрачном виде значение бесконечного суждения для *другого* вида отрицания, в то же время лишь кажущегося таковым» (Cohen H. Jüdische Schriften / Hrsg. von V. Strauss, mit Einleitung von F. Rosenzweig. Berlin, 1924. Bd. 1. S. 250). Но в еще большей мере к этой проблеме относится платоновский «Софист».

²Gordin J. Untersuchungen... S. 4.

³Там же.

⁴Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 35 (§ 386).

⁵Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 1. М., 1975. С. 206 (§ 81).

⁶Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 155. «Становление [выступает] как первый подлинный синтез *a priori* или имманентное единство различного» (Movia G. Über den Anfang der Hegelschen Logik // Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik / Hrsg. von A. F. Koch, F. Schick. Berlin, 2002. S. 21).

⁷Gordin J. Untersuchungen... S. 26

⁸Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 88.

Канту, называет «примером бесконечного суждения»¹. Таковым является также понятие индивида как нравственного лица². Коген представляет случаи его применения в науках и называет *ряд* «дальнейшим развитием»³ бесконечного суждения. Пользоваться бесконечным суждением означает определить первоначало понятия, образующего проблему, через некое бесконечное содержание. В основании деятельности этого суждения (*Tätigkeit des Urteils*)⁴ лежит оперативное понятие *ничто*. Здесь опять-таки принципиально важен религиозный перевод. О нем говорит следующее замечание из «Еврейских сочинений» Когена:

«Подумаем прежде всего о том, что Платон формулирует свою идею блага, казалось бы, негативно как *Ungrundlegung (to anhypoteton)*, что обычно неправильно и несостоятельно переводится как безусловное, абсолютное. Что было бы, если бы и Маймонид помыслил отрицательные атрибуты вовсе не как чисто отрицательные, а, скорее, в связи с бесконечным суждением, которое в крайнем случае несет в себе видимость отрицания, поскольку сформулировано с помощью отрицательной частицы?»⁵.

Линия критики аристотелизма и принятия позиции Платона принципиально выдерживается и Гординым. Для этого он — во многом под влиянием Когена⁶ — обращается к историко-философским исследованиям средневекового антиаристотелизма. Цель такого обращения, по Когену, состоит в том, чтобы охранить познание Бога от «логической судьбы суждения»⁷. А поскольку у Маймонида понятие Бога стало «основоположением и опорой всей его системы»⁸, подобная судьба суждения может оказаться «опасной для системы».

Парадигмальным противовесом этому является суждение: «Я же говорю, Бог не несведущ, и суждение возвращается к своей основе,

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 88.*

² Там же. S. 142.

³ Там же. S. 91.

⁴ *Gordin J. Untersuchungen... S. 43.* О «деятельности суждения» см. подробнее: *Wiedebach H. Schutz des Ursprungs...*

⁵ *Cohen H. Charakteristik der Ethik Maimunis // Cohen H. Jüdische Schriften. Bd. III. Berlin, 1924. S. 250.*

⁶ Антиаристотелизмом отличается, например, статья Когена «Характеристика этики Маймонида» (1908). В своей работе над статьей о Крескасе для Еврейской энциклопедии Гордин обращался также к книге Г. О. Вольфсона: *Wolfson H. A. Crescas Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge, 1929.* Ссылки на эту книгу у Гордина свидетельствуют о значительном влиянии Вольфсона на гординовское исследование.

⁷ *Cohen H. Charakteristik... S. 251.*

⁸ Там же. S. 252.

к началу этого атрибута, и я высказываю тем самым самосознание и провидение Бога»¹. Коген здесь имеет в виду два момента: во-первых, «обозначение отрицательного как отрицание его приватива, т. е. бесконечного суждения как суждения порождения»; во-вторых, «установление однопорядковости (*Gleichstellung*) этих таким образом определенных атрибутов и атрибутов действия»². При этом Гордин обращает особое внимание на главу 58 первого тома «Руководителя нерешительных»³ Маймонида, где тот рассматривает проблему отрицательного атрибута. Это место Гордин снабжает комментарием:

«Большинство древних⁴ и новых комментаторов Маймонида интерпретировали это место, по нашему мнению, ошибочно»⁵.

Ошибка их состояла в том, что они приписывали Маймониду намерение отклонять от Бога привативные атрибуты и тем самым отрицать их. Намерение Маймонида, утверждает Гордин, было совершенно иным, и его первым оценил Коген:

«Коген абсолютно убедительно доказал, что эта теория полностью опирается на метод бесконечного суждения»⁶.

Эта убедительность однако должна еще быть продемонстрирована, и в этом, очевидно, Гордин видит свою задачу. Теория «отрицательных атрибутов» Маймонида состоит, по Гордину, «вовсе не в отрицании»⁷. Различая специфическую лишенность, то есть отсутствие в конкретном носителе определенного свойства, которое могло бы в нем присутствовать, и абсолютную или полную лишенность,

«Маймонид дает⁸ важное уточнение относительно типа отрицательных суждений, которые допустимы при описании Бога; в средневековой логике такие суждения назывались абсолютными или общими отрицательными суждениями, в отличие от частных отрицательных сужде-

¹ *Cohen H. Charakteristik...* S. 257.

² Там же. S. 258.

³ *Maimonides M. Le guide des égarés / Ed. S. Munk. Bd. 1. P. 245, ad loc.* См. в переводе на русский: *Маймонид М. Путеводитель растерянных / Пер. с арабск. и коммент. М. А. Шнейдера. М.; Иерусалим, 2000 (5761). С. 292—302.*

⁴ Имеются в виду Шем Тов Фалакера, Хасдай Крескас и Моисей Норбони.

⁵ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 80.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ *Maimonides M. Führer der Unschlüssigen / Hrsg. von A. Weiss. In 3 Bände. Leipzig, 1924. B. 2. S. 89—97 (Kapitel 13), S. 110—117 (Kapitel 17); B. 3. S. 44—50 (Kapitel 10).*

ний [...]; в них отрицается не наличие предиката у субъекта, а его релевантность. Эта оговорка снимает возражения тех, кто утверждает, что любой негативный атрибут эквивалентен позитивному атрибуту (Герсонид, Хасдай Крескас; см. комментарий Шем Това [Фалакеры])»¹.

Возвращаясь к маймонидовскому различению суждений тотального отрицания от суждений, в основе которых лежит принцип лишения (привации), Гордин уточняет Когена:

«Здесь, конечно, речь идет не о бесконечном суждении в собственном смысле слова, а уже о суждении дизъюнкции, покоящемся на изменении его функции, подобно тому, как вообще аристотелевское *стересис* также сохраняет в себе этот аспект»².

В одном из примечаний во втором приложении к своей диссертации Гордин подчеркивает, что «адекватным выражением метода бесконечного суждения является [...] учение об «отрицательных атрибутах»», указывая далее на «Маймонида и других»³. Учение же об «отрицательных атрибутах» заключается «в отрицании отрицательных атрибутов, что ведет не к тому, что положительные атрибуты утверждаются в отношении к Богу, предизируются Богом, но лишь к тому, что они утверждаются в самих себе как принципы и основания человеческого и мирового порядка»⁴.

Идейное влияние российских мыслителей

Гордин признает, что «наши рассуждения имеют определенные точки соприкосновения и с учением о логическом субъекте и предикате как причине (*Grund*) и следствии и об их связи как выражении положения

¹ Шнейдер М. А. Комментарий // Маймонид М. Путеводитель растерянных. С. 300, прим. 30 (к гл. 58). См. там же: «Негативная теология Маймонида и в особенности его концепция “отрицания лишенности” находилась в центре внимания историков еврейской философии второй половины XIX — первой половины XX в.; многие их работы устарели, однако основательного исследования вопроса на современном уровне пока не появилось. Абсолютное отрицание связывалось с бесконечными суждениями в смысле Канта (“Критика чистого разума”, 1.9) и, в особенности, С. Маймона [речь идет о § 9 “О логической функции рассудка в суждениях” из “Трансцендентальной аналитики” в “Критике чистого разума” Канта (В 95—101). — И. Л.]; ср. также интерпретацию Германа Когена: *Cohen H. Charakteristik der Ethik Maimunis. S. 4.*

² *Gordin J. Untersuchungen... S. 80.*

³ Там же. С. 164. Об учении об атрибутах см.: *Wolfson H. A. Saadia on the Semantic Aspect of the Problem of Attribute // Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume, on the Occasion of His Eightieth Birthday / Ed. by S. Liberman. Vol. I—II. Jerusalem, 1974. P. 1009—1021.*

⁴ *Gordin J. Untersuchungen... S. 164.*

о достаточном основании (Grund)»¹. При этом он ссылается на реабилитационную работу Ф. Эрхардта «Положение об основании как принцип заключения», однако добавляет, что это учение более глубоко было разработано российскими авторами Н. О. Лосским и С. Л. Франком, учеником которых он был в Петербургском университете, а до них к этому учению обращался М. И. Каринский (1840—1917). Франк отверг роль связи понятий в суждении и тем подготовил гординовскую переформулировку структуры суждения, не опирающуюся на субъект, — предикатную схему². К Каринскому восходит мысль Франка о том, что «“логическое следование” — это не соотношение между суждениями, но тот особый акт мысли, который делает возможным для рассуждающего объединение различных содержания с помощью связи в новую форму, это — акт, конституирующий собственно логический строй мысли»³. Именно этот деятельностный момент суждения Гордину нужен для того, чтобы осуществить свою основную задачу: реконструировать изначальную структуру суждения. Франк и Лосский опирались, кроме того, на русского неокантианца А. И. Введенского, который также настаивал на процессуальности суждения. Для Гордина особенно важна была и рецепция Франком Когена⁴. Однако ссылки на русских гносеологов в произведении Гордина появляются лишь однажды: там, где Гордин завершает обсуждение важнейшей проблемы — логической структуры суждения⁵. У Франка и Лосского он заимствует положение, согласно которому собственным предметом суждения является определимость X^6 , что становится основой последующей реконструкции бесконечного суждения.

¹ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 51.

² Ср.: «Учение о суждении как связи понятий не проясняет, но скорее затемняет проблему, поскольку смешивает в силу неточности критерия выделения субъекта и предиката их логические, грамматические и прагматические аспекты» (*Ладушкин С. И. Учение о суждении в философской системе С. Л. Франка // Бог. Человек. Мир: Материалы ежегодной научной конференции Русского христианского гуманитарного института (24 декабря 2000 г.) / Под ред. С. Ю. Трохачева. СПб., 2001; <http://www.rchgi.spb.ru/Pr/bchm00/ladushkin.htm>*).

³ Там же. Для Каринского «определённое понятие, соединяемое с термином подлежащего, вовсе не есть субъект суждения, а представляет только некоторые из его свойств или отношений и имеет особое назначение выделять этот предмет из других, указывать на него» (*Каринский М. И. Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956. С. 62*).

⁴ В «Предмете знания» Франк ссылается на Когена, на с. 81 его «*Логики...*» (1902), иллюстрируя метод, используемый «преобладающим большинством современных логиков». См.: *Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 50*.

⁵ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 51—52.

⁶ Там же. S. 51.

Сложное «усвоение» Гегеля

Уровня суждения высказывание достигает, согласно Гегелю, лишь в том случае, если его полюсы связаны между собой внутренним образом. Именно неосуществленная претензия установления связи между субъектом и предикатом, кажущийся характер этой связи является гегелевским диагнозом бесконечного суждения. Бесконечному суждению Маймона и Гегеля Гордин, следуя Когену, приписывает «так называемое отрицание», т. е. качественное суждение — на сей раз отрицание — в переносном смысле: суждение противоречия (*Urteil des Widerspruchs*). Гегелевское понимание бесконечного суждения находит положительный смысл в защите идентичности А от нелегитимных образований типа не-А, являясь отрицательным условием идентичности, выраженной суждением $A = B^1$. Тем не менее это суждение препятствует дальнейшему образованию суждений, и оно действительно является тупиковым, если иметь в виду главную задачу бесконечной определенности.

Сближение с гегелевской позицией возможно, по Гордину, и в оценке бесконечного суждения как тотального отрицания, где уничтожена не конкретная определенность, но всеобщая область предиката, и где достигается тем самым полная неопределенность.

Дав понять, что предусловием его рецепции Гегеля является методический платонизм, вернее, платоновское прочтение этого мыслителя, Гордин вынужден все же вернуться к предпосылкам системы Гегеля, поставившей границы такому методизму:

«В методике бесконечного суждения порождается, однако, вовсе не первоначало и не его определения, а именно сама определенность: утверждается не первоначало, а определенность (точнее, производимый в первоначале подход к определению утверждается в деятельности закона идентичности как [деятельность] суждения утверждения). [Прим.:] Особенно заметным это различие между гегелевским “отрицанием отрицания” и методом бесконечного суждения становится в религиозной проблематике, а именно, в учении об атрибутах. Гегелевское учение об “отрицании отрицания” сводится к “изображению самоопределения Бога к Бытию” (*Log. II, S. 356*)² и представляет собой (даже вовсе отвлекаясь от пантеистических мотивов) метод “перфекционистической” теологии, теологии “ens perfectissimus”»³.

¹ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 20—21.

² См.: *Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 155.*

³ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 164 (прим. 23).

Таким образом, Гордин указывает на религиозный подтекст гегелевской системы, который проявляется у Гегеля в «идентификации системы категорий с “изображением (Darstellung) Бога”»¹.

Религиозный перевод гегелевского учения Гордин осуществляет, опираясь на К. Розенкранца, И. А. Ильина и Б. Хайман. У Розенкранца он заимствует ценнейшее наблюдение смешения Гегелем понятий противоречия² и противопоставления. Существенны и ссылки на труд Ильина «Гегелевская философия как учение о конкретности Бога и человека»³. Для критики гегелевской философии он привлекает также исследование «Система и метод в гегелевской философии»⁴ ученицы Г. Зиммеля Бетти Хайман (1888—1926), стремящейся к «критическому преодолению Гегеля»⁵ и подчеркивающей в самом названии своего труда различие системы и метода у Гегеля. Работа Хайман важна из-за попытки ее автора сблизить, тем не менее, учение о бесконечном суждении Гегеля с учением Когена. Она упрекает Когена в недооценке⁶ гегелевского учения о бесконечном суждении, цитируя гегелевские же слова:

...положительное бесконечного суждения, отрицание отрицания, — это рефлексия единичности в себе самой, посредством чего она полагается как определенная определенность»⁷.

Ее попытку Гордин тем не менее подвергает критике:

«Б. Хайман пытается указать на бесконечное суждение у Гегеля и тем утвердить связь с когеновским учением. Ее выводы однако не удовлетворительны. Она путает бесконечное суждение с дизъюнктивным и не замечает специфического различия между ориентацией на первоначало и ориентацией на систему, на понятийную непрерывность»⁸.

¹ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 36.

² О важности закона противоречия именно для Гордина см.: *Wiedebach H. Schutz des Ursprungs...*

³ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 156. И. А. Ильин преподавал в Берлине в 1924—1930 гг., и Гордин не только читал его работы, но и мог слышать его лекции.

⁴ *Heimann B. System und Methode in Hegels Philosophie.* Leipzig, 1927. — XXIII, 483 S.

⁵ Книга вышла посмертно и прошла практически незамеченной. С Хайман Гордин написал статью в Еврейскую энциклопедию: *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart.* Bd. 7. Berlin, 1931, S. 1127.

⁶ Коген писал о несерьезном отношении Гегеля к этому виду суждения. См.: *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis.* 2. Aufl. Berlin, 1914. S. 89.

⁷ *Heimann B. System und Methode...* S. 343. Ср.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 214. На эту же страницу, хотя и критически, ссылается Гордин.

⁸ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 162.

Тяготение к растворению бесконечного суждения в дизъюнктивном Гордин усматривал у Канта, а их четкое разделение приветствовал у Гегеля и Маймона. Однако вопрос о том, в чем состоит ущербность хаймановского прогегельянства, тем не менее остается открытым. Основные упреки Гордина направлены на системные недостатки гегелевского проекта:

«Систематический смысл гегелевской диалектики понятия состоит в производстве корреляции между определенностью и деятельностью определения как деятельностью суждения»¹. «Решающий перевес диалектики Когена над диалектикой Гегеля, а именно то, что ее делает подлинной диалектикой, состоит в том, что Коген избегает в своей концепции разрыва между непрерывностью и ничто. Такой разрыв имеется в диалектике Гегеля, где становление играет роль “третьего”, роль перехода, причем не только относительно дальнейших шагов диалектики (где непрерывность действительно осуществляет переход от одной категории к другой), но также и относительно “начала” диалектики, в логическом месте ее порождения»².

Для того чтобы состоялась задуманная Гординым реконструкция бесконечного суждения, крайне важно преодолеть последние препятствия в гегелевской системе и методе, отделяющие их от бесконечного суждения:

«В той мере, в какой диалектика Гегеля приближается к идее господства примата (Primat)³, она попадает и в близость собственного смысла бесконечного суждения»⁴.

Само «приближение» Гегеля к идее «примата» является следствием действия бесконечного суждения, которое реконструирует имманентную логику гегелевской диалектики как логику принципов даже при сопротивлении ей, так что в конечном итоге в диалектике Гегеля утверждается примат равенства (Ebenbürtigkeit) над приматом примата⁵. Но в таком случае примат равенства не осуществим до конца: тупиковость гегелевской диалектики, по

¹ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 43 (прим.).

² Там же. S. 106—107 (прим.).

³ Речь идет о гегелевском принципе примата одной из сторон в рамках некоего отношения. Например, в тождестве бытия и мышления примат принадлежит абстарктному мышлению.

⁴ Там же. S. 162.

⁵ Там же. S. 165.

Гордину, состоит в нереализованном изолировании самой определенности (*die Isoliertheit der Bestimmtheit*) от системы, вследствие чего системе не противостоит то, приматом над чем она фактически уже является¹. Гординовской прадиалектической корреляции первоначала порождения (возвращение (*Umkehr*) как отказ (*Abkehr*) от отказа) и метода порождения или континуальности (отказа от А) соответствует гегелевская корреляция «конкретной, абсолютной негативности», отрицания отрицания как «поворотного пункта метода» и «сохраняющего», «определенного» отрицания. У Когена же поставлена «тема “бытия Бога, каковым является бытие первоначала” [...] в диалектическую корреляцию с темой становления»². В чем состоит различие, так это в функции становления, которая здесь должна — в противовес становлению как «мнимому бытию» — выполнить функцию осуществления непрерывности³. Здесь Гордин подхватывает интерпретацию Тренделенбурга, стремившегося к тому, чтобы толковать становление как привходящий «извне к бытию и к ничто»⁴, а не как присущий обеим реальностям этап, где «каждая из них переходит в другую»⁵. Творение в соответствии с этим оказывается «с необходимостью непрерывным», приобретая «смысл “постоянного обновления”»⁶. Таким образом, Гордину удалось пресечь воспроизводство в теории суждения ее предпосылок, заключенных в гегелевской концепции «понятия» и реабилитировать то, что является гарантом идентичности. Сохранив отдельные положения гегелевской теории суждения, Гордин отказал ей именно в ее главной претензии — в реализации понятия вообще:

«Гегелевская “система” в своей кругообразной закрытости (“универсальности!”) не может, однако, реализовать понятие подлинного, конкретного “единственного” “я” Исходя из этих — в конечном итоге наиболее важных — оснований, нам кажется обреченной на неудачу любая попытка приблизить гегелевскую диалектику к когеновской»⁷.

¹ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 165.

² Там же, S. 106 (прим.).

³ Там же.

⁴ Цит. по: *Movia G. Über den Anfang der Hegelschen Logik.* S. 20.

⁵ Там же. Речь идет в итоге об «осциллировании бытия и ничто от одного к другому».

⁶ *Gordin J. Untersuchungen...* S. 106 (прим.).

⁷ Там же. S. 166 (прим.).

Полемика в ожидании продолжения

Вокруг теории «бесконечного суждения» Гордина в начале 1990-х годов разгорелась дискуссия между Юргеном Штольценбергом и президентом Общества Германа Когена Хельмутом Хольцхаем. Штольценберг подверг критике¹ гординовскую интерпретацию, представив ее как положительно ориентированную на Гегеля интерпретацию Когена², другими словами, как «гегельянствующую интерпретацию Когена»³, не соответствующую воззрениям самого Когена⁴. Несмотря на апологетические цели Гордина защитить традицию Марбургской школы, ему якобы не удалось, согласно Штольценбергу, адекватно реконструировать мыслительный ход Когена⁵. Признать гординовское сближение «логики первоначала» Когена и гегелевской логики абсолютной негативности означало бы подтвердить, что ему не удалось выполнить поставленную себе основную задачу, и он проморгал собственное гегельянство⁶. Гординовский метод (или метод бесконечного суждения, им истолкованный) Штольценберг представляет как «метафорическое описание бесконечного осциллирования между определимостью

¹ См.: *Stolzenberg J. Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermanns Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger.* Göttingen, 1995. S. 98.

² Там же. S. 10.

³ Там же. S. 137

⁴ Штольценберг говорит здесь о том, что, как в самом тексте Когена, так и в парафразировании этого текста Хольцхаем, одинаково остается неясным, «как посредством отворота (*Abwendung*) от “нечто”, поскольку его нельзя предпослать, и обращения (*Zuwendung*) к “ничто” должно быть возможно “возвращение” (*Rückwendung*) к “нечто” и тем самым изначальное порождение “нечто”» (*Holzhey H. Negativität im Denken des Ursprungs // In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen.* Hrsg. von G. Hauff, H. R. Schweizer, A. Wildermuth. Basel, 1990, S. 109)». — *Stolzenberg J. Ursprung und System.* S. 95. В центре этой дискуссии стоит различное понимание Германом Когеном и Паулем Наторпом понятия первоначала. Хольцхай как ученик Ханса Вагнера (*Wagner*) интерпретировал суждение первоначала соответственно его (Вагнера) систематической философии и представил эту интерпретацию в труде «*Cohen und Natorp*», однако именно выводы Гордина «обогастили и подтвердили» его позицию. В 1992 г. на коллоквиуме о философии Германа Когена в Марбурге вспыхнула дискуссия между Юргеном Штольценбергом, с одной стороны, и Хельмутом Хольцхаем и Геертом Эделем, с другой. Дискуссию впоследствии продолжил Вернер Флах (*Flach*) в статье «*Hermann Cohens prinzipientheoretisches Logik Konzept*» (См.: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie / Hrsg. von W. Marx und E. W. Orth. Würzburg, 2001.* S. 99—109). За эту информацию я благодарна Хельмуту Хольцхаю.

⁵ *Stolzenberg J. Ursprung und System.* S. 98.

⁶ Там же. S. 98—99.

(*Bestimmbarkeit*) и определенностью (*Bestimmtheit*)»¹. Здесь уместно следующее замечание. Гордин пытается серьезно отнестись к замечаниям Гегеля относительно вида бесконечного суждения («внешность» отношения полюсов суждения), и интегрировать элементы гегелевской диалектики понятия в свою критику учения Гегеля о суждении, подобно тому как и Гегель сам интегрировал отдельные мыслительные ходы негативной теологии в свою положительную философскую теологию². Вследствие этого связка «есть» в суждении «S есть P» действительно обозначает «движение деятельности определения как акт *преобразования* S в P»³. Это и понятно, ведь, по Гордину, связка «есть» не должна гарантировать качества суждения! Поэтому Штольценберг наблюдает у Гордина «постоянную динамизацию понятийных отношений»⁴ (но именно к ней Гордин и стремится!) и усматривает в этом даже «близость к гегелевской логике абсолютной негативности»⁵. Однако эти упреки являются в какой-то степени рефреном более ранних дискуссий.

В 1920-х годах усилилась полемика вокруг когеновского проекта. С Когеном уже в начале века полемизировали последователи Я. Фриза из Гёттингенской школы — Леонард Нельсон⁶, Герхард Хессенберг⁷ и Курт Греллинг⁸. Эти критики усматривали в когеновской «Логике чистого познания» пренебрежение кантианским разделением между метафизикой и логикой и возврат к гегелевской онтологии. К этим оценкам через два десятилетия присоединились сторонники Франца Brentano в лице Оскара Крауса.

¹ *Stolzenberg J. Ursprung und System. S. 98.*

² *Halfwassen J. Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie // Der Begriff als die Wahrheit: zum Anspruch der Hegelschen «Subjektiven Logik». Hrsg. von A. F. Koch. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2003.* Но Гегель интегрировал негативную теологию только определенного типа: неоплатоническую. А от нее в итоге отталкивается и Гордин. В энциклопедической статье «Бог в религиозной философии» Гордин делает акцент на синтезе: «Посредством синтеза обоих моментов — трансценденции Бога и этической (и в расширенном смысле философски-исторической) ориентации понятия Бога — Маймонид принципиально преодолевает как неоплатоническое, так и аристотелевское понятие Бога» (*Gordin J. Gott in der Religionsphilosophie // Encyclopaedia Judaica. Bd. 7. S. 577—590.* Здесь: S. 586).

³ *Gordin J. Untersuchungen... S. 60.*

⁴ *Stolzenberg J. Ursprung und System. S. 98.*

⁵ Там же.

⁶ См.: L. Nelson // *Göttingische Gelehrten Anzeigen. Göttingen, 1905. S. 610—630.*

⁷ *Hessenberg G. Rezension auf die «Logik der reinen Erkenntnis» // Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge. 1908. Bd. 2. H. 2. S. 142—144.*

⁸ *Grelling K. Rezension auf die «Logik der reinen Erkenntnis» // Abhandlungen der Fries'schen Schule... S. 185—187.*

Книга Гордина явилась попыткой радикальной защиты когеновского подхода. Однако неизвестно, был ли ее автор знаком с идеями Brentano¹, — критическая рецензия Оскара Крауса на собрание сочинений Когена вышла лишь в 1929 г.² Кажется, Гордина больше волновало сближение Когена и Гегеля, которое предприняли Б. Хайман и Я. Гордон³, и сама перспектива, выраженная в проекте Р. Кронера «От Канта к Гегелю» (1921—1924). Его также волновали упреки, высказанные ранее неофризеанцами. А неогегельянец Генрих Леви прямо постулировал смягчение противостояния абсолютному идеализму и его диалектике внутри самого неокантианства и требовал более последовательной, чем у Когена, идентичности мышления и бытия, отчасти осуществленной уже Наторпом⁴. С той же целью Гордин использовал в своей работе идеи Маймона и Маймонида.

Что же касается контраргументов сторонников Brentano, то они сконцентрированы в двух пунктах: во-первых, это упрек в номиналистском подходе к универсалиям⁵ и вследствие этого к привативам, что и Когена, и Гордина лишает, по их мнению, основания употреблять понятие «ничто». Аристотель при этом воспринимался как номиналист, а Платон — как реалист. В теории же суждения разные оттенки номинализма и реализма имеют, как известно, важные следствия. Так, в 1916 г. Г. Вольфсон подчеркивал антиноминализм Маймонида (в отличие от исследователей средневековой философии Е. Мунка и Д. Кауфмана, считавших его

¹ В своем труде Гордин не ссылается на Brentano. Экзистенциальная интерпретация суждений у Brentano ему явно не пригодилась, ее раскритиковал еще Франк, посчитавший экзистенциальные суждения производными от предикативной формы и в итоге — предикативными суждениями. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1995. С. 54.

² Kraus O. Rezension zu Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag 1928 // Deutsche Literaturzeitung. 1929. Н. 30. S. 1424—1432.

³ Gordon J. Der Ichbegriff bei Hegel, bei Cohen und in der Südwestdeutschen Schule hinsichtlich der Kategorienlehre untersucht. Berlin, 1927.

⁴ Levy H. Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie: mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus. Charlottenburg, 1927. Интерпретацию *бесконечного суждения* у Наторпа Гордин квалифицирует как неудачное упрощение: «Наторп останавливается на понятии основного акта познания как «синтетического единства», т. е. на непрерывности, упрощая и отчасти искажая тему первоначала» (Gordin J. Untersuchungen... S. 46, прим.), что вытекает, «в конечном итоге, из сомнительности его учения о модальности (необходимость предшествует реальности)» (Там же. S. 42, прим.). Наторп «отождествляет это относительное ничто [т. е. непрерывность] с первоначалом, а тем самым и первоначалом с непрерывностью, так что теряется вся диалектическая напряженность. [...] (Отсюда следует его отказ от бесконечного суждения — суждения первоначала)» (Там же. S. 107, прим.).

⁵ Адресат данных упреков, конечно, не только неокантианство — сюда относится, например, и феноменологическое движение.

радикальным номиналистом), но не его платонизм. Гордин же неуклонно придерживается платоновской интерпретации философии Маймонида. Во-вторых, это упрек в отступлении подобной теории суждения от эксплицитной теории истины, что представляет собой сложную проблему и требует отдельного обсуждения.

В. А. Лекторский

Немецкое неокантианство в контексте российской гуманитарной мысли: С. Л. Рубинштейн¹

Идеи, сформулированные в российском гуманитарном знании в 1920-х годах, привлекают сегодня внимание исследователей в разных странах. Большой резонанс в мире получила так называемая *психологическая теория деятельности*, основы которой были заложены в 1920—1930-е годы отечественными психологами и прежде всего Сергеем Леонидовичем Рубинштейном (1889—1960).

Действительно, работы С. Л. Рубинштейна 1920-х годов в целом ряде отношений оказываются остро современными. Распространенное до недавних пор мнение, что тексты Рубинштейна этих лет, когда он ещё не был марксистом (некоторые из этих текстов были напечатаны в малоизвестных изданиях, а другие вообще были открыты лишь недавно), имеют чисто историческое значение и интересны лишь как этап в развитии философских и психологических идей автора, мне кажется ошибочным. Я попробую показать, что в этих работах содержатся такие идеи, к которым их автор по определенным причинам не возвращался в течение длительного времени (и частично попытался сделать это только перед кончиной в своей не опубликованной при жизни работе «Человек и мир»), но которые сегодня представляются весьма перспективными.

С. Л. Рубинштейн был философом, который пытался связать свои философские идеи с науками о человеке. Для него это были педагогика и психология. Как мыслитель Рубинштейн сформировался в Марбургской школе неокантианства под руководством

¹ Статья представляет собой фрагмент работы «Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет», вышедшей впервые в журнале «Вопросы философии» (2001. № 10. С. 129—139). Публикуется с некоторыми уточнениями. — *Прим. ред.*

Г. Когена и П. Наторпа. Он развил усвоенные ими идеи и сформулировал такие концепции, которые сегодня имеют значение не только для отечественных исследователей.

Рубинштейн в написанной уже в 1960-е годы, но полностью опубликованной лишь недавно работе «Человек и мир» писал о том, что он с самого начала понимал: революция породила вседозволенность и опьянение властью. Вместе с тем он оценивал произошедшие события в целом положительно, ибо считал, что это цена за освобождение от гнили и застоя и за прорыв к свободе. Как известно, другой классик российской гуманитарной мысли этого времени Л. С. Выготский с энтузиазмом воспринял идею создания «нового общества» и «нового человека» и видел миссию психологии именно во включении в осуществляющуюся социальную трансформацию.

На первый взгляд судьба Рубинштейна сложилась удачно. Он много публиковался, был удостоен Сталинской премии, избран членом-корреспондентом Академии наук СССР. В действительности жизнь его была трагичной. В рукописи «Человек и мир», в которой Рубинштейн подводил итоги своей философской эволюции и которую не предназначал для печати, он критикует некоторые идеи марксизма и пишет о тоталитарном характере того общества, в котором он жил.

С. Л. Рубинштейн сформулировал принцип единства сознания и деятельности в известной работе «Проблемы психологии в трудах Карла Маркса», опубликованной в 1934 г. В этой работе со ссылками на ранние работы К. Маркса он утверждает, в противовес идее интроспективной психологии о непосредственности психики, где предметом психологии оказывается непосредственный опыт, положение об объективной опосредствованности сознания. Речь идет об опосредствовании сознания деятельностью:

«...открывается подлинная возможность как бы просвечивать сознание человека через анализ его деятельности, в которой сознание формируется и раскрывается»¹.

Рубинштейн обращает внимание на принципиальное положение, развитое в ранних работах Маркса, согласно которому в созданном им предметном мире человек не просто удваивает себя, не просто ставит перед собой своеобразное зеркало, в котором он от-

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Советская психотехника. 1934. Т. VII. № 1. С. 10.

ражается, а впервые себя созидает. Именно это имеет в виду Маркс, когда пишет о том, что практика должна быть понята как «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения»¹. Исходя из этих философских принципов, Рубинштейн развертывает психологическую концепцию, согласно которой психологический субъект формируется в процессе собственной деятельности, а психические процессы опосредуются культурными объективациями. Эта концепция легла в основание конкретных психологических, в том числе экспериментальных, исследований.

В 1969 г. была найдена до этого неизвестная статья С. Л. Рубинштейна «Принцип творческой самодеятельности», опубликованная в 1922 г. в Одессе. Никаких ссылок на Маркса и марксизм в статье не содержится. Рубинштейн дает критику философского реализма вообще и материализма в частности (так же, как и субъективного идеализма). И в то же время, в этой статье уже содержится основная идея будущей деятельностной концепции автора. При этом в развертывании идеи Рубинштейн формулирует ряд таких положений, которые не получили развития на стадии рецепции Маркса. В работе 1922 г. эта идея сформулирована как *принцип творческой самодеятельности*.

Рубинштейн критикует точку зрения (которую он приписывает Канту, имея в виду его учение об интеллигибельном характере), согласно которой субъект мыслится как виновник или источник своих деяний, в которых он обнаруживается и проявляется.

«Но если субъект лишь проявляется в своих деяниях, а не ими также сам создается, — пишет Рубинштейн, — то этим предполагается, что субъект есть нечто готовое, данное до и вне своих деяний, и, значит, независимо от них»².

Но в таком случае, считает Рубинштейн, личность не может «сомкнуться в одно внутренне связанное целое»³. Ее единство распадается:

«Она разлагается на две гетерогенные составные части. Субъект — то, что в личности есть она “сама”, остаётся за деяниями, как его проявлениями; он им трансцендентен»⁴.

При таком понимании «деяния мыслятся отнесенными к определенному субъекту: они *его* деяния. Но, не входя своим содержанием

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. Т. 42. С. 262.

² Рубинштейн С. Л. Принцип творческой самодеятельности. К философским основам современной педагогики // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 93.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 94.

ем в построение, в состав его, они не определяют этого субъекта»¹. Конечно, пишет Рубинштейн, бывают такие деяния, которые не определяют характера личности, субъекта. Но должны быть такие, которые строят самого субъекта. Иначе не было бы и последнего.

В действительности, формулирует Рубинштейн свою основную идею,

«субъект в своих деяниях, в актах своей творческой самодеятельности, не только обнаруживается и проявляется; но в них создается и определяется. Поэтому тем, что он делает, можно определять то, что он есть»².

Создавая свое произведение, художник тем самым создает и собственную индивидуальность.

«В творчестве создается и сам творец. [...] в созидании из тех обломков и осколков человечества, которые одни нам даны, этического, социального целого создается нравственная личность. Лишь в организации мира мыслей формируется мыслитель, в духовном творчестве вырастает духовная личность. Есть только один путь — если есть путь — для создания большой личности: большая работа над большим творением»³.

Поразительно совпадение основной идеи статьи 1922 г. с тем, что Рубинштейн формулировал впоследствии как принцип единства сознания и деятельности. Критика им в этой работе Канта и субъективного идеализма побуждали к интерпретации этой статьи как резкого отхода автора от первоначально усвоенного им неокантианства и как самостоятельной разработки тех идей, которые были весьма близки к сходным идеям Маркса. Можно полагать, что это обстоятельство позволило Рубинштейну впоследствии легко ассимилировать марксизм и заложить основы психологической теории деятельности.

Однако изучение текста статьи 1922 г. не позволяет сделать такой вывод. Конечно, эта статья — не просто изложение идей немецкого неокантианства. Автор дает оригинальную интерпретацию неокантианским идеям и развивает их в определенном направлении. Правда, в этом тексте нет ссылок ни на Когена, ни на Наторпа, ни на других столпов марбургской версии неокантианства. Но в этом тексте нет ничего, что принципиально исключается этой философской школой. Критика Канта не противоречит этому утверждению. Ибо,

¹ Рубинштейн С. Л. Принцип творческой самодеятельности. С. 94.

² Там же.

³ Там же. С. 94—95.

будучи многим обязаны Канту, марбуржцы вместе с тем отошли от субъективного идеализма последнего к идеализму объективному, в некоторых отношениях сближаясь с Гегелем. Познание и бытие для них совпадают, ибо бытие и есть не что иное, как знание о бытии. Знание в свою очередь есть не что иное, как продукт конструктивной деятельности, однако не деятельности индивидуального субъекта, а некоего «духа научности». Вообще всё данное растворяется в конструктивной деятельности (в этом пункте марбуржцы по-своему ассимилировали ряд идей Фихте). Деятельность создает как объект деятельности, так и действующего субъекта. Как объект, так и субъект — не данное, а заданное, становящееся в процессе деятельности.

В статье 1922 г. С. Л. Рубинштейн критикует реализм и объективизм как философски наивную позицию. Точка зрения, утверждающая независимость бытия от познания, подчеркивает Рубинштейн, ведет к выводу о том, что знание должно быть исходно ничем иным, как рецепцией бытия. В действительности бытие должно быть понято как «такая совокупность содержаний, все отношения между элементами которой сами суть элементы той же совокупности, так что она замыкается в законченное целое, каждый элемент которого совершенно определен в пределах того же целого. Тогда это целое не имеет предпосылок вне себя; все его предпосылки включены в самое систему, и эта система имеет “в себе обоснованное существование”»¹. Но если так понимать объективность бытия, то ясно, что «объективное бытие необходимо включает в себя элемент творческой конструктивности»². Это как раз то понимание объективности, которое разделяли и марбуржцы, и Гегель. Характерен пример, который приводит в этой связи Рубинштейн. Он сравнивает отношение творческой самодеятельности к объективному миру с отношением художника-творца к созданному им произведению.

«Чем совершеннее художественное произведение, тем более завершенное целое, тем более самостоятельный “мир” оно из себя представляет. Значит, чем значительнее творческая деятельность художника, его создавшего, тем более самостоятельным целым является его творение»³.

Я хочу специально подчеркнуть, что у С. Л. Рубинштейна речь идет не просто об объективности знания, а об объективности самого бытия, которое не существует вне творческой самодеятельности.

¹ Рубинштейн С. Л. Принцип творческой самодеятельности. С. 92.

² Там же. С. 93.

³ Там же. С. 92.

Ключом к пониманию статьи 1922 г. может быть его еще более ранняя статья (написанная скорее всего в 1917—1918 гг.), впервые опубликованная в 1994 г. и озаглавленная при публикации «О философской системе Г. Когена». Идеи этой статьи принципиально те же самые, что и статьи 1922 г. Разница между статьями в том, что в тексте 1918 г. содержится множество ссылок на Г. Когена и цитат из произведений последнего. Автор этого текста претендует на развитие соответствующих идей главы Марбургской школы неокантианства.

Бытие можно рассматривать как данность, подчеркивает Рубинштейн со ссылкой на Когена, только в том случае, если данность понимать не как определенность и содержательность, а как заданность для познания, как бесконечную познавательную проблему.

«Это, если угодно, кантовская “вещь в себе” как идеал предметности, как бесконечная задача, которой как безусловным задается бесконечный процесс познания»¹.

Вместе с тем «мысль, включая себя в предмет, входит в состав, в построение его содержания, и оно, значит, мысли не только дается, но и мыслью создается»². Познание необходимо предполагает тождество мышления и бытия.

«Мысль есть порождение, и так как мысль в себе порождает все содержание бытия, то содержание мысли — оно и есть содержание бытия»³.

В свою очередь, и сама мысль только постольку получает содержание, поскольку она включается в состав бытия, объективируется. Идеализм должен быть высвобожден от того соединения с субъективизмом, который стал уже как будто его второй природой и должен быть восстановлен как объективный идеализм, подчеркивает Рубинштейн, критически в этой связи оценивая некоторые идеи Канта и ассимилируя нечто из Гегеля (в этом он тоже идет за Когеном). Поэтому в тексте 1918 г. тем более трудно усмотреть критику идеализма.

Более развернуто дано в этом тексте и понимание порождения субъекта деятельностью. Анализ текста 1918 г. особенно интересен тем, что он может много дать для понимания генезиса рубинштейновского толкования деятельности и субъекта.

¹ Рубинштейн С. Л. О философской системе Г. Когена // Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С. 438.

² Там же. С. 432.

³ Там же. С. 435.

Рубинштейн говорит прежде всего об этическом субъекте, ибо без этического измерения личность как субъект (и субъект как личность) не существует. Деяние и должно быть понято как этическое прежде всего. Свобода этического субъекта есть не что иное, как его автономное деяние, т. е. деяние в соответствии с тем, каков он сам. Но эта самость выражается содержательно в нравственном законе и им обусловлена. В этой связи критикуется Кант. Ведь, согласно Канту, этический субъект становится в своей автономии самозаконодателем. Но это значит, согласно Рубинштейну, что «давая в качестве законодателя законы, субъект сам, значит, дан до и помимо закона; будучи источником закона, субъект мыслится как находящийся *перед* законом и, значит, вне его»¹. А это, в свою очередь, значит, что подлинная, глубинная самость субъекта не определяется законом. При таком понимании этический субъект оказывается гетерономным нравственному закону. Так понятая автономия этического субъекта сама себя разрушает.

В действительности, подчеркивает Рубинштейн, этический субъект определяется впервые нравственным законом, т. е. этическим содержанием, имеющим общеобязательную значимость, «в нём и им конституируется, или, в терминологическом выражении Когена, “порождается” Нравственное законодательство не есть продукт или проявление “самости” (*das Selbst*); оно впервые определяет содержание этого последнего»². Субъект, который является источником своих деяний и для которого деяния — только манифестация его готовой сущности, не есть этический субъект, а лишь некоторое психологическое образование. Этический субъект — это задача, а не готовый источник деяний:

«Этический субъект не есть данность, наличная до своих этических деяний, и, значит, в этических деяниях он не просто проявляется и манифестируется — он вообще *не имеется, пока он не проявляется*: и поэтому в деяниях он не проявляется и выражается, но в них *возникает и порождается*»³.

Будучи тождественным со своими деяниями, определяясь ими, субъект самоопределяется. При этом Рубинштейн подчеркивает, что в каждом единичном деянии для субъекта открывается новое начало.

¹ Рубинштейн С. Л. О философской системе Г. Когена. С. 444.

² Там же.

³ Там же. С. 445. Цитата приводится с исправлениями опечаток, допущенных при публикации этого текста Рубинштейна в указанном издании. — *Прим. ред.*

«И поэтому *каждое деяние есть новое начало*, новый источник (Ursprung), порождающий этический субъект, то во мне, что есть я *сам*. [...] Поэтому в каждом деянии определяется не ценность только этого деяния, в каждом из них *решается судьба того, что есть во мне я сам*»¹.

В этой связи Рубинштейн делает очень интересный вывод:

«Итак, *задача* всякого деяния есть *созидание этического субъекта*. Он *сам*, значит, есть *цель* всякого этического деяния»².

А вот другой, не менее интересный поворот темы. Этическое деяние человека всегда *«предполагает другого человека как другой этический субъект*. [...] этическое деяние существует только в отношении к человеку как личности, в отношении к *вещи* есть лишь действие, есть лишь какой-нибудь физический или психический акт, но не деяние»³, — подчеркивает Рубинштейн. Поэтому «я не существую без другого; я и другой *сопринадлежны*»⁴. Поэтому я самоопределяюсь в своих отношениях к другим людям.

Эта тема отношения меня к другому, отношения субъекта к другим людям имеет принципиальное значение для понимания природы субъекта. Вместе с тем, на мой взгляд, в ранней концепции С. Л. Рубинштейна существует определенное напряжение между тезисом о том, что сам субъект есть цель своего этического деяния, и утверждением о том, что деяние имеет смысл только по отношению к другому субъекту. В своей последней, посмертно опубликованной книге Рубинштейн возвращается к теме отношения «я» и «другого» (которая становится для него центральной) и развивает концепцию о самосозидании не как о самоцели, а как о следствии отношения меня к другому (бытие тоже понимается в последней работе иначе, чем в работах 1920-х годов, — в духе того самого реализма, который критиковался в ранних работах С. Л. Рубинштейна).

* * *

Я хочу обратить внимание на то, как развивавшиеся Рубинштейном в начале 1920-х годов идеи позволяли ему впоследствии ассимилировать ряд философских идей раннего Маркса. Дело в том, что мысли Маркса о деятельности, о практике могут быть поняты лишь в кон-

¹ Рубинштейн С. Л. О философской системе Г. Когена. С. 446.

² Там же.

³ Там же. С. 446—447.

⁴ Там же. С. 447.

тексте развития немецкой философии начала XIX столетия, наследником которой он был. Уже Фихте стал развивать идею о том, что субъект определяет себя лишь через деятельность объективации, через создание такого предмета, который внешне противостоит субъекту и вместе с тем является единственно возможным способом конституирования самого субъекта. Созидание «не-я» — это, по Фихте, не просто опредмечивание «я», не просто его удвоение, а превращение его из неопределенного в определенное, фактически его появление. Ибо лишь через объективацию «я» может рефлексивно отнестись к себе, что является необходимым условием его существования. Идеи Фихте были развиты Гегелем в его учении об Абсолютном Субъекте, который существует лишь постольку, поскольку самоопределяется в процессе саморазвития, что предполагает созидание предметного мира человеческой культуры через труд, язык и другие формы деятельности. Именно такого рода деятельность является необходимым условием саморефлексии Абсолюта и тем самым его становления. Но это же необходимое условие конституирования самосознания каждого индивида (и тем самым превращения его в субъект). Именно в русле этого рода идей К. Маркс развивает свое понимание деятельности как практики. Когда Маркс пишет о том, что самоизменение возможно лишь через «изменение обстоятельств», через предметную деятельность, то это — идея немецкой философии, получившая новую интерпретацию, поскольку у Маркса речь идет не о «чистом “я”» Фихте и не об Абсолюте Гегеля, а о реальном эмпирическом человеке. Но эту же линию разрабатывало и немецкое неокантианство, которое было наследником не только Канта, но также Фихте и Гегеля.

Вместе с тем, я хотел бы подчеркнуть, что в понимании Марксом деятельности есть ряд существенных недостатков. Один из них — понимание труда в качестве исходной и привилегированной формы деятельности, во многом сведение деятельности к отношению человека к созданной им вещи (то, что Рубинштейн противопоставлял деянию как простое действие). Мне представляется, что Рубинштейн на стадии усвоения марксизма, с одной стороны, связал свои философские идеи с психологической теорией и практикой, разработал программу конкретного научного (в том числе экспериментального) исследования психики и сознания, но, с другой стороны, утратил в понимании деятельности ряд важных моментов, которые были намечены им еще в начале 1920-х годов и к которым он попытался снова вернуться в посмертно опубликованной работе «Человек и мир».

Попробую сформулировать эти идеи ранних работ С. Л. Рубинштейна, которые, на мой взгляд, приобретают сегодня особую актуальность.

1. Различение деятельности (как совокупности деяний) и действий. Действие выражает активность по отношению к физическим предметам. Деятельность, складывающаяся из деяний, имеет ценностную нагруженность (прежде всего этическую, но не только, так как речь идет также и о научной, педагогической, художественной, политической деятельности). Деятельность изначально ориентирована на другого человека.

Мне кажется, что при таком подходе деятельность может быть понята как ценностно нагруженное преобразование реальной ситуации. Очень важно при этом, что именно понимается под реальностью и реальной ситуацией. Если мы считаем, как это было принято у нас до недавнего времени, что единственный вид реальности — это совокупность физических вещей и их отношений, то деятельность сведется к трудовой. Но в жизни современного человека не меньшую роль играют другие виды реальности, в которых он живёт и деятельность в которых существенно определяет то, кем он является. Я имею в виду идеальную реальность (то, что Поппер называет «третьим миром»), intersубъективную (коммуникативную) реальность, виртуальную реальность. В ситуации современных телекоммуникаций изменения в этих реальностях имеют гораздо большее значение в нашей жизни, чем, например, копание канавы или забивание гвоздя (то, что Рубинштейн называет действиями). Но в этом случае возникает непростая проблема отличия подлинной деятельности от псевдодеятельности. В каком случае акт коммуникации или написанный текст имеет характер поступка, а в каком он является пустой болтовней? Эта проблема, как мне кажется, заслуживает специального обсуждения.

2. Субъект — не объяснение деятельности (деяний), а проблема. Без субъекта деятельность невозможна. Но субъект не существует до деятельности и вне деятельности, а именно ею порождается и строится. Деятельность — это то, что передается от одного субъекта к другому, порождая в этом процессе своих собственных носителей.

3. Деяние (и деятельность как совокупность деяний) предполагает отношение субъекта к другому и вне этого отношения просто не существует.

4. Субъект не просто порождается деятельностью, но в каждом своем деянии строит себя заново, как бы снова утверждает себя. Мне кажется, что это исключительно важная идея, имеющая следствия не только для философии, но и для других наук о человеке.

* * *

Работы С. Л. Рубинштейна 1920-х годов относятся к тому движению в русской философско-гуманитарной мысли (в него входят наряду с

Рубинштейном Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин, Л. С. Выготский), которое во многих отношениях было революционным и значение которого мы только сейчас начинаем осознавать. Возникает понимание того, что субъект порождается в процессах объективации. Рубинштейн трактует это как деятельность, самодеятельность, совокупность ценностно нагруженных деяний. Для Шпета это — культура, выраженная в знаково-символических средствах и понятая как коллективная деятельность. Оба мыслителя идут от разных философских концепций: первый от неокантианства, второй от феноменологии. Тем интереснее, что оба выходят на общую проблематику, и их идеи, которые, казалось бы, должны быть прямо противоположными, в конце концов перестают исключать друг друга (интересно также, что оба мыслителя двигались в направлении рецепции некоторых гегелевских идей), хотя различие в подходах, в акцентах, в способах анализа, конечно, остается. Еще интереснее, на мой взгляд, то обстоятельство, что два других выдающихся русских мыслителя 1920-х годов — Бахтин и Выготский — вышли на эту же проблематику. Для Бахтина это понимание диалога, коммуникации «я» и «другого» как ключа к индивидуальному сознанию, а затем и диалогическая концепция культуры. Для Выготского это культурно-историческая теория психического, понимание высших психических функций в качестве результата индивидуального присвоения интерсубъектных отношений, опосредованных знаком. Конечно, Рубинштейн, Шпет, Бахтин, Выготский — разные мыслители. Нет оснований считать, что кто-то из них в идейном отношении зависел от другого (хотя косвенное влияние того же Шпета на Выготского возможно). Я думаю, что общим для всех них было то, что все они, с одной стороны, не принимали основную линию развития предреволюционной русской философии, а с другой стороны, противостояли тому вульгарному материализму, который насаждался официальной советской идеологией. Все они, двигаясь в значительной степени независимо друг от друга, нашли ключ к пониманию человека и его сознания в культуре (при всех различиях их концепций). Они были, по известному выражению, «русскими европейцами», людьми, которые прекрасно усвоили современную им западную философию и вместе с тем развили оригинальные идеи, воспринятые сегодня не только философией, но и многими гуманитарными науками.

Рубинштейн и Шпет декларировали свой антипсихологизм (вслед за неокантианцами и феноменологией). Тем любопытнее, что из их идей выросли перспективные психологические теории. Однако в этом нет ничего удивительного. Ведь антипсихологизм вовсе не исключает психологии. В антипсихологистской установке имеется в виду только следующее: невозможность вывести необхо-

димые нормативные характеристики «я», сознания и познания на основе эмпирического исследования фактов индивидуального сознания, на что претендовал философский эмпиризм, апеллировавший к традиционной ассоцианистской и интроспекционистской психологии. Антипсихологи́сты показали, что нельзя понять субъект и индивидуальное сознание, исходя из непосредственных данных этого сознания, что необходимо выйти за его пределы: в сферу самодеятельности как совокупности ценностно нагруженных деяний (С. Л. Рубинштейн) или культуры как знаково-символической объективации коллективной деятельности (Г. Г. Шпет). И то, и другое, конечно, не психологично. Но именно эти непсихологические образования и дают ключ к пониманию психического. Но ведь и М. М. Бахтин, и Л. С. Выготский — тоже антипсихологи́сты в этом смысле. Центральные понятия психологической теории Выготского — знак, значение, опосредствование, культура — внепсихологичны. И это, конечно, не случайно, так как связано с природой того, что раньше называли «душой», — природой психики, сознания.

Идеи, развитые в российской философии и гуманитарной мысли в 1920-е годы, вводят нас в сердцевину сегодняшних дискуссий в этой области. Мне представляется, что сформулированные в это время идеи С. Л. Рубинштейна, творчески освоившего немецкое неокантианство, еще не до конца нами поняты.

К. В. Миклуш

Основные черты теории познания В. Э. Сеземана

Теория познания русско-литовского неокантианца Василия Эмильевича Сеземана представлена в статьях, опубликованных в различных изданиях в период с 1911 по 1935 г. Несмотря на то, что каждая его работа посвящена отдельной проблеме, идеи, высказанные в них, образуют взаимосвязанную философскую систему, включающую в себя также этику, эстетику и проблемы религии. Для того чтобы наиболее отчетливо представить концепцию знания, выдвинутую Сеземаном, придется отступить от хронологической последовательности появления в печати его работ и сосредоточить внимание на систематической связи его идей.

Критика Сеземаном естественно-научного подхода

Отправной точкой для концепции Сеземана служило, по-видимому, его критическое отношение к принятой в марбургском неокантианстве как эталон естественно-научной модели объективного знания. Философ обращается к анализу чувственного восприятия как первооснове, определяющей особенности естественно-научного подхода:

«Так или иначе, оно [восприятие. — К. М.] лежит в основании всех высших актов познания; или, по крайней мере, образует его необходимую основу, одну из неотъемлемых составных частей в его структуре»¹.

По мнению Сеземана, ограниченность отдельного восприятия обуславливается не только субъективно, но имеет и объективную основу, заключенную в предметном разделении. Ограниченные во времени и пространстве, предметы образуют более или менее замкнутые единичности, которые, в свою очередь, придают направленному на них восприятию внутреннюю замкнутость и целостность. Сеземан выделяет два способа восприятия, определяющих предметность знания. Это зрение и осязание, поскольку для их осуществления необходимо присутствие предметов:

«Все иные чувства предлагают лишь дополнения, не внося ничего существенного в предметную структуру. Запахи, вкусы, звуки — это всегда лишь свойства или состояния (процессы) уже предметно наличествующего, а там, где они кажутся самостоятельными, — проявления чувственно-предметного, т. е. осязаемого и зримого»².

Исходя из предметности осязания и зрения, Сеземан решающее значение отводит понятию пространства. Вещь представлена в пространственном измерении, в своем пространственном бытии. Она становится предметной, ограниченной в пространстве целостностью, неизменной по своей структуре, независимо от того, как долго она существует. Зрение и осязание в равной степени задействованы для определения вещей и состояний. Они ориентируют людей в окружающей среде и осуществляются в вещественно-пространственной сфе-

¹*Sesemann W.* Die logischen Gesetze im Verhältnis zum subjektbezogenen und psychischen Sein. I. Die logischen Gesetze und die dingliche Wahrnehmung // *Eranus: Commentationes Societatis philosophicae lituanae*. Vol. II. Kaunas, 1931. S. 61.

²Там же. S. 63.

ре. Зрение и осязание вещей обуславливают пространственное целое, в то время как возможность его изменения нарушает эту целостность и замкнутость. Стремление к достижению целостного статичного знания обуславливает то, что в первоначальном философском и научном мышлении ведется поиск «первоматерии», а «собственно динамичный, временной момент, напротив, сокращается до минимума»¹. Такой подход приводит к возникновению *механистической концепции*, которая объясняет все события (изменения, превращения, возникновение и прекращение) только через пространственные движения (изменения места и положения) непреходящих и неизменяемых элементов, которые не затрагиваются временным аспектом в своем бытии. Эти элементарные вещи являются в каждом моменте своего существования однозначно пространственно и материально определенными. Все колебания и изменения представлены как события, происходящие с телами, которые показывают исчезновение определенных вещественных характеристик и появление других.

С помощью этой трактовки телесного мира достигается следующий результат: если события в мире обусловлены движением неизменяемых элементарных тел, то они получают однозначную определенность и предметность. Вещественность — основание предметности чувств. В опоре на предметность и возможна однозначная определенность чувственного бытия. Механистическое объяснение позволяет провести в полном объеме аналогию между чувственным миром вещей и логическим миром понятий. Мир понятий предстает перед нами, полагает Сеземан, неизменным, тождественным, чуждым любому движению и отклонению². Он заключает в себе бытие, чья структура определяется логическими коррелятами пространства и времени. То, что развивается, — это, отмечает Сеземан, не понятия, а концепты, которые содержат в себе не полностью воплощенное в понятии и потому проблематическое целое предмета.

«Понятия обозначают отдельные этапы или точки “кристаллизации”, которые проходят концепты в их развитии, и как таковые являются чем-то совершенно однозначно определенным и независимым от времени»³.

Механистический взгляд на мир приводит к возникновению более или менее закрытых систем математически сформулированных законов, которые определяют функциональную зависимость или взаимо-

¹ *Sesemann W.* Die logischen Gesetze... S. 66.

² См.: там же. S. 68.

³ Там же. S. 68—69.

связь с математическими явлениями. Исходя из особенностей этого подхода, философ выявляет две возникающие здесь проблемы: проблему понятия и проблему объекта, на который направлено познание.

Ключевыми моментами естественно-научного знания Сеземан считает наличие четко зафиксированных понятий и абсолютизацию формальной логики, что, в итоге, сужает сферу применения естественно-научного подхода. В сфере логики все, чем станет и может быть предмет познания, зафиксировано принципиально логически, что означает понятийно установлено и оформлено в одно понятие. Поскольку предмет может и должен сам становиться предметом интенции познания, он, таким образом, должен быть зафиксирован понятийно, включен в понятие. Понятие определяет и ограничивает потенциально бесконечный опыт. *Излишняя* детерминированность понятия не позволяет ему адекватно отразить динамические объекты. Но к этому же результату приводит и *неполная* его определенность, что в свою очередь может обусловить образование парадоксов. Философ приходит к выводу, что логические законы не совсем адекватно отражают мир в силу строгой детерминированности понятий:

«Не конечность как таковая ограничивает сферу действительности этих законов, а только детерминированность, однозначная определенность»¹.

Логические парадоксы берут начало из неясности мышления или, строго говоря, из определенной ошибки мышления. Если эта неясность предусмотрена, то получается, что понятия, которыми оперируют, неоднозначны. Таким образом, исчезает парадокс, т. е. исчезает необходимость или неизбежность противоречия.

Постановка проблемы иррационального

По мнению Сеземана, пространство логики и естественно-научного знания принадлежит сфере рационального, которому противоположна сфера иррационального. Сеземан заимствует идею Когена, согласно которой «две полярные противоположности должны быть взаимообусловлены друг другом, что [...] позволяет говорить об их единстве»². Исходя из коррелятивной связи рационального и иррационального, Сеземан приходит к выводу, что иррациональное — это не отрицание

¹ *Sesemann W.* Zum Problem der logischen Paradoxien // *Eranus...* Vol. 3. Kaunas, 1935. S. 27.

² *Сеземан В. Э.* Теоретическая философия Марбургской школы // *Новые идеи в философии.* Сб. 5. Вып. 2. СПб., 1913. С. 6.

рационального, а рациональность высшего порядка. Свой анализ Сеземан начинает с древнегреческого периода в философии, для которого характерно отождествление рационального со статической рефлексией действительности в знании. Иррациональное определяется как бесконечная неопределенность действительности и обуславливает бесконечность синтеза знания. К первому упоминанию этой пары в истории философии он относит дихотомию, предложенную пифагорейцами: $\mu\epsilon\rho\alpha\zeta$ (предел) и $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$ (беспредельное). Как отмечает Сеземан,

«в умозрениях пифагорейцев сказываются первые проблески философского мышления, возвышающегося над чувственным бытием и прозревающего за пестрым многообразием мира явлений его единую сущность. Сущность же эта — единство противоположностей»¹.

Эта диалектическая пара противоположностей находится в необходимом единстве. В то же самое время, исходя из своей «противоположности» в прямом смысле слова, она устанавливает предел, в рамках которого осуществляется бытие. Платон превращает предел и беспредельное в принципы познания, где предел — это совокупность таких методологических понятий, которые обуславливают общую структуру знаний. Предел — активное определяющее начало, а беспредельное — это пассивный субстрат, подлежащий определению. В сочетании этих противоположностей мы получаем доступный познанию мир объектов, обладающий качественной и количественной определенностью. Однако для античного понимания характерно, согласно Сеземану, акцентирование внимания на различность, двойственность противоположностей, где синтез является вторичным моментом. В докритической философии догмат абсолютности объективного знания полностью исключает иррациональность, вынуждая к отождествлению конечного и рационального. Объективность содержания знания в этом случае независима от субъективных приемов и методов мышления. Кроме того, при таком подходе объект воспринимается ограниченным и подверженным конечному анализу. Истинное знание сплошь рационально. Иррационально же то, что лежит за пределами действительного или даже возможного знания. Конечность объекта ведет к конечности объективного знания. Таким образом, для этого этапа развития философской мысли познание воспринимается как дискретный процесс: познав один из множества конечных объектов, человек завершает

¹Сеземан В. Э. Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. 1911. Кн. 1. С. 93.

процесс познания и, обращаясь к другому объекту, начинает новый акт. Все части знания оказываются никак не соотнесены друг с другом, что противоречит идее о систематическом единстве знания.

Следующий этап развития соотношения рационального и иррационального представляет философия Нового времени, когда логический центр переносится с различия противоположностей на их внутреннее единство. Против догматического отождествления рационального и конечного выступает трансцендентальный идеализм:

«[...] нет пределов и границ философскому познанию, необъятно и необозримо многообразие доступного ему мира явлений. Объект познания поэтому не может быть законченной в себе данностью, исчерпаемой конечным анализом; его бесконечность изменяет качественный характер познания»¹.

При условии систематического единства иррациональное и рациональное не должны определяться через отрицание друг друга, т. е. рациональное как не-иррациональное и наоборот. Эти категории должны быть определены с помощью взаимоперехода одного в другое. Другими словами, если использовать стратифицированное описание знания, получается, что иррациональность второго уровня — это рациональность третьего уровня и наоборот. В итоге мы видим, что, с одной стороны, многообразие опыта (неопределенное иррациональное) содержит в себе условие и потенциальную возможность своей рационализации, т. е. рациональность более высокого порядка. С другой стороны, рациональное также содержит в себе элементы, которые ранее считались иррациональными. Это наиболее заметно в том случае, когда знание понимается не как ставшее и дискретное, а как процесс становления. Здесь Сеземан также опирается на разработки, сделанные в рамках марбургского неокантианства.

Процесс непрерывного становления знания обусловлен его проблематичностью. Понятие проблемы включает в себе то, что скрывалось в понятии беспредельного у Платона. Допустим, что проблематичность пронизывает всю структуру знания, — в таком случае, с одной стороны, нет ни одной достоверной истины, которую было бы невозможно превратить в проблему. Сплошная проблематичность способна обеспечить непрерывность логических связей, обуславливающих его определенность и однозначность. С другой стороны, бесконечность познания заключена в том, что

¹ Сеземан В. Э. Рациональное и иррациональное... С. 96.

за каждым решением возникает целый ряд новых проблем. Проблемность играет роль интегрирующего момента бесконечного и незавершенного в бесконечности знания. Каждая отдельная ступень знания требует преодоления себя путем решения тех проблем и вопросов, которые она оставила нерешенными. Таким образом, рациональным, полагает Сеземан, может быть только решенное, ограниченное непроблематичное знание. В то же время, эмпирическое знание содержит иррациональные элементы, т. е. нерешенные проблемы. Такой иррациональный элемент является необходимым условием прогрессивности знания. Исходя из проблематичности знания, можно сказать, что нет данности, которая не содержит в себе задания, и, наоборот, нет задания, не исходящего из данности¹. Незаконченность науки обусловлена наличием иррационального фактора — наличности неразрешенных проблем. Кроме того, основополагающие начала наук также обладают принципами проблематичности. Возникновение новых проблем и их решение отражаются на обосновывающих науку принципах и ведут к преобразованию общих начал науки. Развитие науки можно характеризовать как логическую эволюцию, содержащую в себе диалектический фактор: последующая ступень сменяет предшествующую только в том случае, если устраняет недостатки и решает проблемы и, преодолевая условные границы предыдущей ступени, включает ее положительные черты в новое знание. Переход от низшей ступени знания к высшей обусловлен логической недостаточностью низшей. Рациональным, полностью удовлетворяющим идеальным требованиям разума может быть только законченное в себе, непроблематичное знание. Для эмпирического знания эта завершенность недостижима, поскольку оно содержит иррациональные элементы (нерешенные проблемы), обусловленные качественной бесконечностью объекта. Иррациональное включает в себя все новое, и нерационализированное становится в этом случае рациональностью высшего порядка. Только в этом случае проблема рационального и иррационального приобретает несколько иной аспект. Если понятийное опосредование, характерное для предметного познания, принять в качестве специфики рационального, то в противовес ему возникает интуитивный, иррациональный момент познания, не обусловленный непосредственно и понятийно как рациональное, — то, что в вещи является чистым субстратом, что нельзя разложить на отношения, подвергнуть анализу. Познание такого субстрата возможно за счет непредметного познания.

¹ Ср.: Сеземан В. Э. Рациональное и иррациональное... С. 100.

Непредметное знание

Все вышесказанное Сеземан относит к предметному типу познания. Динамика знания в этом случае обеспечивается за счет логической рефлексии. Переводя путем объективирования всякое реальное явление в идеальный логический план, логическая рефлексия словно «оскопляет» его, т. е. преодолевает его реальное сопротивление и обращает в податливый для логической обработки материал. Это происходит, поскольку развитие знания требует прежде всего усиления и расширения его логической динамики, т. е. подчинения всей сферы познаваемого во всех его измерениях и всех ему свойственных внутренних отношениях и моментах объективирующей логической рефлексии. Доведенное до конца объективирование есть предел и идеал собственно предметного знания, т. е. знания естественно-научного, направленного на внешний предмет, постижение которого требует именно объективирующей установки. Все те явления и реальности, которые доступны только самопознанию (духовный мир, сфера эстетического), актом объективирования отрываются и отчуждаются от родного им лона бытия. Поэтому познание их в плане опредмечивающей логической рефлексии не может быть адекватным. Из этого не следует, что познание этих явлений вообще невозможно. Тот факт, что логическая рефлексия не покрывает собой всего познания и составляет только один из его моментов, лучше всего доказывается тем, что само знание в своем внутреннем развитии обязательно доходит до осознания ее относительности и ограниченности и находит средства и пути для преодоления этих препятствий. Для истинного самопознания опредмечивающая логическая рефлексия не должна и не может служить завершением; она лишь этап, который самосознание должно пройти в своем развитии.

«Естественно-научный способ рассмотрения [...] ограничивается лишь той областью бытия, которая в нем открывается непосредственно в качестве предметных явлений и с которыми он, таким образом, сущностно согласуется»¹.

Все то, что выступает не в качестве непосредственно данного, непредметного, не-явления, исключается из круга рассмотрения. Философ считает, что естественно-научный подход «не может претендовать на универсальность», потому что, во-первых, «он не способен охватить бытие в его цельности, но имеет характер частич-

¹ Сеземан-Ковно В. Э. К проблеме чистого знания // Логос. 2006. № 6. С. 127.

ного, следовательно, неполного познания, ограничивающегося только определенными слоями бытия». Во-вторых, «поскольку такой способ рассмотрения неполон по своей сущности, а не просто эмпирически», тогда как подлинно «чистое адекватное знание, [...] ориентирующееся только на предмет, не терпит никакого содержательного ограничения». И в-третьих, т. к. «он относится к бытию, скорее, *избирательно*», выхватывая из бытия лишь «то, что дано непосредственно в качестве предмета»¹.

Помимо этого Сеземан обращает внимание на существование феноменов, которые по своей сути не обладают «предметностью». К этой категории философ относит объекты, изучаемые «науками о духе». Здесь оказывается невозможным действительно последовательное проведение естественно-научного способа рассмотрения, дистанцирующего субъект от объекта. Это происходит из-за своеобразного характера духовного опыта. Дело в том, что духовное бытие дано субъекту особым образом: оно во всех его формах проявления непосредственно предлагается познающему субъекту. Такой тип знания философ относит к «непредметному». Духовные феномены, о которых идет речь в науках о духе, качественно изменяют отношения объекта и субъекта познания. Первоначальный способ данности нравственных, религиозных и т. д. феноменов — это *переживание*². Поэтому далеко не всегда можно четко определить отдельный предмет или явление духовного бытия, как это возможно в области естественных наук. Если естественно-научный (предметный) подход стремится к удалению всего субъективного из полученного знания, жестко разграничивая субъект и объект познания, то в отношении этических или эстетических феноменов это не представляется возможным. При познании нравственного, религиозного, частично и эстетического бытия невозможно исключить субъект из процесса познания.

«Духовные феномены и ценности могут познаваться только тем, кто способен их пережить в себе [...] или, по крайней мере, воспринять пережитое»³.

Для познания таких феноменов необходимо быть внутренне задействованным в духовном и ценностном бытии, а не быть ценностно индифферентным, как того требует предметный естественно-научный подход.

¹ Сеземан-Ковно В. Э. К проблеме чистого знания. С. 127.

² См.: Там же. С. 125.

³ Там же. С. 124.

«Нравственное познание доступно только такому субъекту, который сам является нравственной личностью, т. е. сам в своих поступках и суждениях исходит [...] из нравственных оценок, кто осознает себя сам в качестве существа, способного к добру и злу. Аналогичным образом, религиозное и эстетическое познание зависит от способности к религиозному и эстетическому переживанию»¹.

Субъект, таким образом, в непредметном познании предстает как активное начало, внутренне участвующее в бытии самого объекта. В силу того, что объект входит в сферу нашего духовного опыта, его познание должно иметь возможность не только отражать динамику бытия, но и сохранять целостность феномена. Поэтому наиболее приемлемым способом такого познания является вчувствование, или вживание², переживание, обеспечивающее со-бытийность субъекта и объекта. Иначе говоря, такому типу познания соответствует самосознание, или самопонимание. В процессе самопонимания устраняется субъект-объектная матрица, мешающая адекватному отражению «духовного мира», поскольку в противном случае этот мир, полагает Сеземан, теряет свою внутреннюю напряженность, ценность и становится отвлеченным, бездушным теоретизированием на эстетические, этические или другие темы. Знание, состоящее в переживании, не самостоятельно, имманентно бытию «я».

«Любая попытка рассмотреть духовные феномены по аналогии с естественно-научными объектами [...] в лучшем случае приведет к познанию видимости, которое упускает как раз то, что составляет собственную сущность затрагиваемых феноменов»³.

Данная проблема возникает в силу того, что переживающее «я» «не отделено от самого переживания» — и не может быть отделено без того, чтобы не утратить переживание как таковое. «Поэтому и субъект способен знать о переживании и его содержании лишь тогда, когда он знает о самом себе»⁴.

Познание самого себя, или «самомышление», представляет собой, согласно Сеземану, активную, корнями уходящую в жизнь рефлекссию, которая играет роль фундаментального жизненного фактора. Эта рефлексия направлена на образ действия и поведение самого субъекта, на его биологическое, экономическое, этическое, социальное, религиоз-

¹ Сеземан-Ковно В. Э. К проблеме чистого знания. С. 124.

² См.: Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 264 и др.

³ Сеземан-Ковно В. Э. К проблеме чистого знания С. 125.

⁴ Там же. С. 126.

ное, эстетическое бытие, она полагает основание духовной жизни в ее целостности. Только рефлексия делает возможным осознание переживания не как интеллектуального факта, не как того, «что я знаю», — она придает переживанию особенный образ внутренней жизни:

«Знание о переживании в своем первоначальном виде никогда не может стать понятийно оформленным познанием. Оно возможно только в том случае, если переживающий субъект сам станет предметом, чуждым субъекту явлением, т. е. если знание о переживании перейдет в форму знания о явлении»¹.

Для самосознания главным является не противоположность субъекта и объекта, а их единство, которое вырастает из возможности самосознания как сознания своего «я». Получается, что самосознание берет начало в некоторой непредметной установке. Но стать самопознанием своего «я» в полном смысле слова самосознание сможет только тогда, когда совершится переход от непредметной к предметной установке, противопоставляющей «я» самому себе как объект субъекту.

В отличие от самосознания, логическое мышление должно быть предметным. Не в том смысле, что оно всегда имеет реальный предмет, а поскольку его содержание всегда дано в предметной установке. И только благодаря своей предметности логическая мысль выразима в слове, ибо только слово может замещать собой предметную реальность и потому опредмечивать то, что по существу беспредметно².

Соотношение предметного и непредметного знания

Какова же связь предметного и непредметного типа знания? Сравнивая два типа рефлексии — логико-созерцательную и жизненно-активную, характерные для предметного и непредметного знания, Сеземан ищет основания для синтеза этих двух типов знания. Результат синтеза предметного и непредметного знания должен заключать в себе особенности обоих подходов и выводить знание на новый качественный уровень. Таким знанием Сеземан считает *чистое знание* — и предметное и непредметное знание содержит в себе его элементы:

«Непосредственный контакт с бытием, нахождение в его сердцевине является той характерной чертой непредметного сознания, которая связывает и сущностно роднит его с чистым знанием. Напротив, лишь предметная установка в состоянии обеспечить чистому познанию уни-

¹ Сеземан-Ковно В. Э. К проблеме чистого знания... С. 125.

² См.: Там же. С. 145—147.

версальность и самостоятельность. Поэтому абсолютное познание, следуя своей сущности, должно объединять в себе оба определения (непосредственный контакт с бытием и универсальность)¹.

Классическим требованием, которое предъявляется к чистому знанию в рамках любой философской системы, является требование абсолютной беспредпосылочности. Быть беспредпосылочным, по Сеземану, значит быть концептуально свободным. Знание концептуально свободно только тогда, когда оно не обусловлено никакой реальной установкой. Чистое адекватное знание способно превосходить узость и односторонность любой отдельной точки зрения, имеет возможность перейти от внешнего мира к миру внутреннему, от психической сферы к сфере логической и т. д. Уже в процессе постижения отдельной конкретной вещи заключена возможность и необходимость постижения вида или рода, к которому относится эта вещь. Но из этого аналогичным образом проистекает возможность познания других родов, типов и т. д., короче говоря, переход от познания отдельного к познанию всеобщего. В процессе простой рефлексии знание возвращается от предмета к себе самому. Рефлексия, таким образом, движется в двух полярных направлениях: она обращена одновременно и на предмет, и на акт знания. Она придает знанию способность принципиально преодолевать все границы опыта и субъективности и тем самым добиваться адекватности и чистоты, хотя бы даже посредственной. Принципиальная неограниченность познания проявляется уже в том, что оно всегда способно прозревать свою эмпирическую ограниченность и неполноценность. Внутреннее развитие знания не знает никаких других границ, чем те, которые ему устанавливает предмет, бытие в своей тотальности.

С одной стороны, чистое знание само по себе, в силу того, что человек является конечным существом, никогда недостижимо и в самом лучшем случае обладает значением бесконечно удаленного идеала, к которому эмпирическое знание стремится, не имея возможности постигнуть его в наглядном образе. С другой стороны, Сеземан превращает чистое познание в организующий принцип, определяющий границы познания:

«Если же исходить не из эмпирического познания частного, но из сущности познания, то последнее, заключительное в нем, т. е. целое, должно быть одновременно также и первым, определяющим. Любое познание единичного возможно как познание только тогда, когда оно

¹ Сеземан-Ковно В. Э. К проблеме чистого знания... С. 159.

является частью целого, его превосходящего и его обуславливающего, когда это целое дано вместе с ним, по меньшей мере, в качестве необходимого фона, из которого это познание вытекает»¹.

Но это означает, что чистому, абсолютному знанию принадлежит не просто регулятивное, но и позитивное, «конститутивное значение». Конечно, это абсолютное безустановочное знание не существует реально наряду с другими способами знания, обусловленными установкой, — оно возводится только с опорой на эти формы знания и существует только благодаря им.

Заключение

В рамках истории философии идеи Сеземана занимают неоднозначное положение. Начиная свой философский путь как представитель марбургского неокантианства, Сеземан не остается обычным транслятором западной традиции. Динамика его идей демонстрирует творческий подход к решению поставленных проблем. С одной стороны, в определенных случаях такой подход приводит к расхождениям с основными положениями марбургского неокантианства, с другой, — позволяет говорить о самостоятельности мышления. Так, Сеземан отмечает ограниченность естественно-научной модели познания и логичистского подхода, предлагая взамен концепцию чистого знания, в основе которой лежала, однако, категория отношения из арсенала Марбургской школы. Через феномен чистого знания Сеземан устанавливает соотношение объекта, субъекта и знания. Признавая бесконечность и проблематичность научного познания, рациональную неисчерпаемость опыта, Сеземан переосмысливает понятия рационального и иррационального, превращая иррациональность в рациональность высшего порядка. Методологическое использование иррациональности, согласно Сеземану, существенным образом меняет характеристики самого знания: оно лишается возможности утверждения каких бы то ни было догматических «истин». Понятие иррационального, которое Сеземан трактует как преодоление ограниченной рациональности, исключается им из религиозно-мистического контекста и интегрируется в систему знания.

Анализ философского наследия Сеземана позволяет считать, что он, взяв за основу методологию марбургского неокантианства, создал собственную философскую систему, основанную на теории познания и включающую в себя этику и эстетику.

¹ Сеземан-Ковно В. Э. К проблеме чистого знания... С. 137.

Неокантианская философия и современная наука

Т. Б. Длугач

Понятие и суждение в философии Г. Когена

Главная задача философского разума Нового времени состоит в том, чтобы доказать возможность познания, т. е. возможность тождества мышления и бытия. Это означает, что, как это ни парадоксально, внутри мышления его собственными средствами надо обосновать возможность того, что выходит за границы мышления, т. е. возможность бытия. Огромное значение приобретают, таким образом, те мыслительные средства, с помощью которых осуществимо такое тождество. То или иное логическое средство признается в этой связи главным, становясь *полномочным представителем мышления*. У разных философов эти средства различны, вследствие чего по-разному представляется и сам процесс познания.

Следует заметить при этом, что обычные логические формы — такие, как понятие, суждение, умозаключение — приобретают особый теоретико-познавательный статус, не сводимый просто к формально-логическому. Не имея возможности говорить обо всех логических формах, сосредоточимся на понятии и суждении.

Как известно, для Канта основным средством познания выступило суждение — именно через суждение осуществляется всякое знание, в том числе достигается новое знание — оно осуществляется с помощью синтетических суждений а priori. Понятие, конечно, также играет определенную роль в системе Канта, но — как атрибут суждения. Ниже мы попытаемся показать, какую еще важную роль выполняет понятие. Но это — ниже, пока же важно подчеркнуть, что рассудок — это в кантовском смысле слова «способность суждения».

«Возможно лишь одно употребление рассудком этих понятий, — поясняет Кант, — через их посредство он осуществляет суждение [...], по-

нятие никогда не относится к предмету непосредственно, а относится к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или уже само понятие). Итак, суждение есть опосредованное знание предмета [...] Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность (составлять) суждения*¹.

Понятие есть предикат для возможных суждений, например, для суждения «всякий металл есть тело» понятие «тело» — предикат. Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функцию единства в суждениях². Не оказывается ли тогда, что, поскольку суждение дает знания, понятие дает... незнание? На первый взгляд, такое утверждение кажется очень рискованным, ведь понятие как атрибут суждения также каким-то образом должно быть причастно знанию. Оно и причастно, но только в особой форме — в форме регулятивного знания, стимулирующего суждение. В самом деле, самые важные для «Критики чистого разума» понятия — это понятия «вещи самой по себе», «ноумена», «безусловного». Они необходимы для суждений опытного знания, опыт на них ориентируется, но сами они знания никакого не дают, а лишь указывают на некий ориентир, на нечто неопределенное, что должно стать определенным, что требует разрешения. Недаром П. Наторп пишет:

«Первоначальный смысл суждения состоит [...] не в приравнении или отождествлении заранее данных понятий субъекта и предиката, но в определении чего-то сначала неопределенного как того-то и того-то, а следовательно, в приобретении впервые некоторого тождественного себе мысленного содержания А или в первоначальном определении понятия»³.

Это означает, что понятие выступает как нечто *неопределенное*, что затем требуется определить в суждении.

Причина такого соотношения понятия и суждения кроется в установке немецкой классической философии, прежде всего кантовской, на ньютоновское естествознание. Как известно, для Ньютона предмет отождествляется с силой, а сила, любая сила — инерции, тяготы-

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: Критика чистого разума. Ч. 2. С. 109—111 (А 68—69).

² Там же. С. 113 (А 70—71).

³ Наторп П. Философская пропедевтика. М., 1911. С. 23.

ния — выступает как некий «черный ящик», в котором неизвестно что скрывается. Понять силу нельзя и не следует даже пытаться сделать это; раскрыть ее значение можно только по тем воздействиям, которые она производит на окружающие тела, или — через *взаимодействие* сил. Любое тело рассматривается в динамике Ньютона через свое силовое воздействие, т. е. берется только как *сила*, все остальные свойства остаются в стороне. И взаимодействие тел оценивается как взаимодействие *сил*; только так сила и раскрывается. Вне своих воздействий сила = X. Совершенно в этом плане Кант и разбирает познание: знание получается через *суждение*, т. к. именно в *суждении* раскрывается взаимодействие тел, что и изучает наука.

Гегель радикально меняет соотношение форм познания; для него «единицей» мышления, его «клеточкой», выражающей суть познающего мышления, является не суждение, а понятие. Согласно Гегелю, именно понятие — полномочный представитель познающего мышления. Именно в понятии выражено то, что предмет есть на самом деле, без понятия мы имеем дело только с названием предмета, со словом. Все свойства предмета, о которых мы получаем знание, вытекают, по Гегелю, из сущности предмета; сущность же и есть понятие, правда, еще не осознавшее себя в качестве такового. Свойства присущи предмету имплицитно, поэтому все предикаты уже содержатся в понятии о предмете; в суждении они лишь обнаруживаются. Фактически любая теория есть развертывание исходного понятия о предмете; так, ньютоновская динамика в теории раскрывает соотношения и сочетания различных сторон, свойств предмета.

«Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя [из своей сущности. — *Т. Д.*], а не получал свои предикаты извне»¹.

В этом смысле гегелевская концепция также вполне адекватна науке, и прежде всего в плане взаимодействия категорий.

Герман Коген, у которого в Марбурге в юные годы учился Б. Л. Пастернак, восстанавливает в правах именно суждение. Правда, с существенной поправкой — в связи с ориентацией Когена на современное ему естествознание, в первую очередь на современную математику. Он убежден в том, что одно из открытий новейшей математики является одновременно тем открытием, которое можно приписать новейшей философии, и как раз оно изменяет

¹ Гегель Г. Ф. В. Сочинения. В 14 т. М.; Л., 1934. Т. 1. С. 67.

весь способ философского познания. Речь идет о понятии бесконечно малой величины, которое, несмотря на то, что оно — понятие, раскрывается в суждениях.

Дело, по Когену, заключается в том, что как раз бесконечно малая величина позволяет объяснить суть познающего мышления, т. е. то, каким образом бытие включается в мышление или каким образом мышление выходит к бытию, иными словами, как устанавливается тождество мышления и бытия, следовательно, делается возможным познание. В связи с этим Кант подвергается ревизии сразу с нескольких сторон. Во-первых, ощущения, согласно Когену, не могут быть источником знания — ведь, приходя в лабораторию, ученый не начинает с ощущений, он начинает с *построения идеальных моделей предмета*. В науке нет ощущений, и сколько бы ни апеллировали к ним Локк и другие сенсуалисты, ученые не начинают с ощущений; а также ни дети, ни дикари не имеют науки. Трансцендентальный метод, по Когену, таким образом, «сгорает», т. е. уничтожается в ощущении.

«Сохраняющееся повсюду [у Канта. — Т. Д.] взаимодействие чистого созерцания с эмпирическим цепляется за эту иллюзию данности, предположенной для мышления»¹.

Во-вторых, упрек касается и самого понятия бытия; у Канта ощущения сохраняются по той причине, что они вызываются аффицирующей их вещью самой по себе. Но бытие, по Когену, может для познающего мышления существовать только в мышлении, а не вне его. Мышление его само создает. Предмет не *дан*, а *задан*, и задан он параметрами нашего познающего мышления. В действительности, по Когену, мы мыслим не предметы, а *предметно*; созидание бытия осуществляет само мышление, функцию же *вынесения* его *вовне* (хотя и в самом мышлении) выполняет чистое созерцание. Мышлению извне ничего не дано и дано быть не может; все дело — в а priori.

«Когда я конструирую треугольник, — пишет Коген, — представляя его в чистом созерцании, то он является *a priori*. Кто хочет теперь спросить, является ли он также действительным, тот, очевидно, упускает из виду а priori; он слышит, что треугольник строго необходим и имеет всеобщее значение, но все же он спрашивает, является ли он также действительно существующим?»²

¹ *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Berlin, 1883. S. 20.

² *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1885. S. 133.

Главная причина всех этих «недоработок» Канта, согласно Когену, заключена в том, что Кант не понял значения бесконечно малой, т. е. *интенсивной* величины. А ведь именно с ее помощью, по Когену, можно объяснить тождество мышления и бытия. Дело в том, что бытие можно считать *внелогическим* началом мышления, но оно должно стать *логическим* началом, коль скоро речь идет о «начале» логики. Иными словами, мы касаемся самого важного для логики предмета — *превращения* внелогического в логическое с одновременным сохранением их различия. И это все представлено, согласно Когену, в бесконечно малой величине. В ней представлено бесконечное стремление к предмету, т. е. данная величина может быть меньше сколь угодно малой величины; и в то же время математик, оперируя с предметами, предполагает, что предел достигнут, и искомая бесконечно малая величина приравнивается \therefore какой-либо конкретной величине. Для Когена бесконечно малая величина — модель *превращения* бесконечного (бытия) в конечное (мышление). И по этой причине она — модель мышления вообще, его первоначало (Ursprung).

Математик, по Когену, прекрасно понимает, что бесконечное *стремление* к пределу и *достижение* этого предела — вещи совершенно разные. Однако, понимая это, он не сосредоточивается на их нетождественности, а, напротив, предполагает, что предел достигнут, и начинает рассуждать именно с этого пункта.

Но философ знает, что реальное бытие есть не-понятие, и оно превратиться в понятие никак не может (как не может завершиться бесконечность); между ними всегда остается некоторый «зазор». Бесконечно малая величина понимается Когеном как Ursprung мышления именно потому, что здесь этот «зазор» уменьшается до бесконечности и может быть сколь угодно малым. Он как бы исчезает вообще, т. к. стремление к пределу завершается в какой угодно определенной величине.

Коген видит ограниченность Канта в том, что тот не понял значения этой интенсивной (а не экстенсивной) производящей величины, хотя догадку по этому поводу он высказал, говоря в параграфе «Антиципации восприятия» (Antizipationen der Wahrnehmungen) о том, что в каждом ощущении есть нечто a priori (это, как будто, противоречит всему замыслу первой «Критики»), что позволяет нам синтезировать (усиливать или ослаблять) ощущение и восприятие; это — *схватывание* одномоментно (а не по частям) какого-либо цвета или звука. Мы *сразу* воспринимаем красный или желтый цвет и их *оттенки*. Если отсутствует *степень*, т. е. она = 0, то, по Канту, вообще отсутствует всякая *реальность*.

«Таким образом, всякое ощущение, а стало быть и всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т. е. некоторую величину, которая всегда может быть уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей [...]. Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая, то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т. п.»¹.

Но Кант не развивает эту мысль — найти а priori в самом ощущении — именно потому, что она противоречит замыслу первой «Критики». Эту мысль развивает отбросивший ощущение Коген, причем напрямую связывает ее с *реальностью*, но реальностью особой — не как реальностью вещи самой по себе, а как реальностью предмета опыта внутри познания.

Интенсивная величина становится первоначалом мышления, началом и мышления, и бытия.

Из этого вытекает еще одно важное различие между понятием и суждением в теоретической философии Г. Когена. В понятие бесконечно малой включен знак «икс»: dX . Это, по Когену, означает, что в понятии бесконечно малой выражен *знак вопроса* о бытии, на который должно ответить суждение в своем бесконечном развертывании, что и дает *feri* науки. Этот вопрос, — говорит Коген, — ставили уже Сократ и Платон:

«В этом предметном значении *понятие* раскрывается как величайший знак вопроса о бытии: Что существует? (Что есть?) [...] В действительности благодаря этому вопросу затрагиваются сущность и значение понятия. В своих самых высших и сложнейших формах понятие всегда должно быть вопросом и оставаться вопросом»².

Итак, в понятии — вопрос о бытии, в суждении — ответ на него, причем ответ, бесконечно развертывающийся в суждениях науки.

Так Коген дает свое решение о главных проблемах познания. Его заслуга в том, что таким образом он утверждает суверенность, неснимаемость бытия для мышления. Ограниченность же, на наш взгляд, в том, что, по Когену, вопрос всегда остается одним и тем же, в то время как он исторически меняется (а не только ответ). Вопрос: что такое атом? — меняется от эпохи к эпохе, как изменяется и ответ на него.

¹ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. С. 231—233.

² Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1922. S. 30.

М. Джованелли

Отто Бук и понятие материи у Майкла Фарадея¹

От Германа Когена к Альберту Эйнштейну. Биографический очерк

Для конкурса на премию философского факультета в 1902/1903 учебном году Германом Когеном была поставлена задача: изложить «фарадеевское опровержение атомистики» и в особенности подвергнуть разбору «его взгляд на пространство по отношению к ней [атомистике. — *Н. Д.*] средствами логико-систематического анализа». Премию получил «кандидат философии» Отто Бук из Санкт-Петербурга².

Отто Петрович Бук родился в 1873 г. в состоятельной петербургской семье немецкого происхождения³. После изучения математики и химии в родном городе он продолжил образование в Германии: сначала в Гейдельберге, затем в Марбурге (1891—1896) Бук изучал философию и естественные науки. 26 мая 1904 г. П. Наторп писал А. Гёрланду:

«Работа Бука о Фарадее превосходна, в рукописи уже готова, но еще не подана [для защиты], потому что он боится докторского экзамена (математика и физика); так что до публикации еще довольно далеко»⁴.

То есть Наторп считал Бука «не очень сильным (хотя и прекрасным) работником», которому «на всё нужно бесконечно много времени»⁵. Несмотря на пессимизм Наторпа, диссертация Бука,

¹ Мне хотелось бы выразить сердечную благодарность проф. Дону Ховарду (Howard) (Университет Нотр-Дам) за предоставленные мне различные рукописные документы, касающиеся отношений О. Бука и А. Эйнштейна.

² *Holzhey H. Cohen und Natorp. Basel; Stuttgart, 1986. Bd. I. S. 383. См. также: Bd. II. S. 302.*

³ Биографические данные о Буке см. в его «самоизложении»: *Buek O. Tableau chronologique sur ma vie* (рукопись в Deutsches Literatur Archiv Marbach (DLAM), Nachlaß Szittyá 80.1525/14); а также: *Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 105, 151, 160—162, 196, 279—288; Müller H. Einstein in Ascona. Mit Otto Buek gegen den Krieg // Monteveritana. Mitteilungen aus dem Monte Verità. Archiv Freudenstein / Hrsg. von H. Müller. 1997. Jg. XII. Folge 25. Об отношении Эйнштейна и Бука см.: *Howard D. Einstein and Eindeutigkeit: A Neglected Theme in the Philosophical Background to General Relativity // Studies in the History of General Relativity / Ed. by J. Eisenstaedt, A. J. Cox. Boston, 1992. P. 154—243. — (Einstein Studies. Bd. 3). Здесь: P. 191—193.**

⁴ *Holzhey H. Cohen und Natorp. Bd. II. S. 325.*

⁵ Там же. S. 329.

основу которой составил конкурсный текст, была принята комиссией факультета к рассмотрению еще в 1904 г. И хотя защита не прошла без осложнений, потому что физик Франц Рихарц выступил против чисто философского обсуждения естественно-научных проблем¹, уже в сентябре Наторп написал Гёрланду, что работа Бука о Фарадее «должна скоро выйти в “Архиве...”»². Действительно, в 1904 г. под названием «Атомистика и фарадеевское понятие материи. Логическое исследование» она была опубликована в журнале «Archiv für Geschichte der Philosophie», а в 1905 г. вышла отдельным изданием³. Сам Наторп позднее пригласил Бука развить тему диссертации в статье для сборника в честь 70-летия Германа Когена. Статья вышла под названием «Фарадеевская система природы и ее понятийные основания»⁴. Эти публикации — единственные дошедшие до нас философские сочинения Бука⁵, не считая предпринятых им изданий малых произведений Канта по натурфилософии⁶ (1907, с *предисловием*) и нескольких других работ, вошедших в кантовское собрание сочинений, общую редакцию которого осуществлял Э. Кассирер, — прежде всего первой публикации так называемого «Первого введения в “Критику способности суждения”»⁷ (1922).

В следующие после защиты диссертации годы на первый план вышли, по-видимому, политические интересы Бука. Уже в Марбурге сформировались его кантианско-социалистические взгляды, которые он связывал с инспирированным Л. Н. Толстым отказом от насилия⁸. Это привело его в годы Первой мировой войны к последовательному и мужественному в том политическом климате, где тон задавал национализм, пацифизму. В августе 1914 г. Германия атаковала нейтральную Бельгию. В октябре во всех крупных

¹ См. об этом: *Sieg U.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg, 1994. S. 107.

² *Holzhey H.* Cohen und Natorp. Bd. II. S. 329.

³ *Buek O.* Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1904. N. 18. S. 65—110, 139—165; отдельное издание: Berlin, 1905. Далее цитаты и страницы приводятся по изданию 1905 г.

⁴ *Buek O.* Faradays System der Natur und seine begrifflichen Grundlagen // Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht / Hrsg. von P. Natorp. Berlin, 1912. S. 99—122.

⁵ О несостоявшемся габилюационном проекте Бука см. письмо Когена Наторпу от 17 декабря 1908 г.: *Holzhey H.* Cohen und Natorp. Bd. II. S. 370.

⁶ *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Naturphilosophie* / Hrsg. von O. Buek. Leipzig, 1907.

⁷ *Kant I.* Erste Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft // Immanuel Kants Werke / Hrsg. von E. Cassirer. Berlin, 1922—1923. Bd. 5. S. 177—231.

⁸ См.: *Buek O.* Leo Tolstoi // Kampf. 1905. N. 19. S. 539—543; N. 20. S. 575—579.

германских газетах был напечатан манифест «Воззвание к культурному миру», в котором 93 «представителя немецкой науки и культуры», — среди прочих Алоиз Риль, Вильгельм Виндельбанд, Феликс Кляйн, Вильгельм Оствальд, Вильгельм Рёнтген, Макс Планк, Вильгельм Вунд, — выступили в поддержку немецкого милитаризма как защитника немецкой культуры¹. В ответ на это проявление шовинистского ослепления, постигшего многих немецких интеллектуалов, в том же октябре 1914 г. Георг Фридрих Николаи, профессор физиологии в Берлинском университете, написал антиманифест «Воззвание к европейцам». Только четыре человека оказались готовы подписать этот, весьма умеренный с высоты сегодняшнего дня, документ: помимо самого Николаи, директор Института им. кайзера Вильгельма Альберт Эйнштейн, вышедший на пенсию директор Берлинской обсерватории Вильгельм Фёрстер (который в буквальном смысле слова по неведению подписал, однако, и манифест 93-х) и «доктор философии Отто Бук»².

Эйнштейн и Бук соприкасались не только политически, но и научно. Всего несколько недель спустя, в ноябре 1914 г. Коген писал Наторпу:

«Очень интересно, что Бук слушал [в Берлине] лекцию Эйнштейна & с ним частенько встречается & ведет обстоятельные беседы. Он находит его в философском отношении все же неясным, & у него все еще нет определенного мнения обо всем этом, где только сложнейшая математика не вызывает никакого сомнения»³.

Согласно тому, что Кассирер сообщал в своем письме Наторпу, Бук еще в 1911 г. собирался «работать, возможно, над принципом относительности»⁴. И когда в Берлин приехал Эйнштейн, реакция Бука была соответствующей. Бук, как он рассказывает в тексте «Эйнштейн, каким я его знал»⁵, написанном после смерти Эйн-

¹ См. об этом: *Ungern-Sternberg J. von. Der Aufruf «An die Kulturwelt!»: Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg: mit einer Dokumentation (Historische Mitteilungen). Stuttgart, 1966.*

² *Nicolai G.F. Die Biologie des Krieges: Betrachtungen eines Naturforschers, den Deutschen zur Besinnung. Darmstadt, 1919. S. 12.*

³ *Holzhey H. Cohen und Natrop. Bd. II. S. 436.*

⁴ *Brief Cassirer an Natrop 16. Mai 1911 // Holzhey H. Cohen und Natrop. Bd. II. S. 437 (прим.).*

⁵ Этот документ сохранился в Архиве А. Эйнштейна в Еврейском университете г. Иерусалима (Albert Einstein Archives, далее EA) лишь в английском переводе, выполненном Хайнцем Норденом (Norden) в Хиксвилле штата Нью-Йорк под названием «The Einstein I Knew» и датированным 10 мая 1955 г.

штейна и оставшимся неопубликованным, «сразу же записался на курс» и вместе с другими студентами имел возможность «некоторую часть дороги сопровождать уже известного профессора», дискутируя с ним.

И после войны Эйнштейн и Бук поддерживали контакт. В 1918 г. Эйнштейн рекомендовал «балтийца» Бука, уезжавшего в Швейцарию, одному из своих ближайших друзей Микеле Бессо: «Он по-настоящему хороший, чистый человек», — пишет Эйнштейн Бессо, — «отличный парень, но не практичный»¹. Эта дружба была, как представляется, исключительно важна, в особенности для Бука. В своем, написанном по-французски, биографическом очерке Бук, по-видимому, даже собственную жизнь делил на этапы в зависимости от своих встреч с Эйнштейном. В начале 1920-х он случайно в метро в Берлине встретился с Эйнштейном, когда тот со своей скрипкой ехал на квартиру к Макс Планку «музицировать», так как «Планк (*sic*) аккомпанировал на фортепьяно»². Бук, кстати, и сам имел «привилегию аккомпанировать ему на фортепиано». «Эйнштейн, — замечает Бук, — был прекрасным скрипачом»; они вместе играли «Баха и Бетховена, которых Эйнштейн особенно любил»³.

В 1922 г. на экраны вышел фильм «Основные положения теории относительности Эйнштейна», снятый «при участии д-ра Отто Бука, проф. Фанты (Fanta) (Прага), д-ра Рудольфа Лэммея (Цюрих) и проф. Г. Ф. Николаи». Фильм делал большие сборы, несмотря на то, что вызвал весьма противоречивые реакции, многие из которых носили характер антисемитских выпадов против Эйнштейна⁴. Как истинный посредник между немецкой и русской культурами, поработав в 1910-е годы над немецкими изданиями сочинений Герцена, Гоголя, Тургенева, Толстого, в 1920-е он подвизался корреспондентом журнала «La Nación», который и сегодня принадлежит к числу наиболее значительных аргентинских периодических изданий. Это предоставило ему в 1925 г. возможность взять у Эйнштейна интервью по случаю путешествия последнего в Южную Америку («La Nación», 5 июня 1925 г.)⁵.

¹ Einstein A., Besso M. Correspondance 1903—1955 / Ed. P. Speziali. Paris, 1972. P. 128—129.

² Buek O. Tableau chronologique sur ma vie. P. 2.

³ Buek O. The Einstein I Knew. P. 3.

⁴ См. об этом: Wazeck M. Einstein in the Daily Press: A Glimpse into the Gehrcke Papers // Max Planck Institute for the History of Science. Preprint 271. S. 67—85.

⁵ См.: Ortiz E.L. A Convergence of Interest: Einstein's Visit to Argentina in 1925 // Ibero-Amerikanisches Archiv: Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte. 1995.

В 1926 г. Бук написал для «Kant-Studien» некролог, откликнувшись на смерть логика и математика Грегориуса Ительсона¹. Ительсон родился в 1852 г. «в Житомире в русской провинции Волынии» и учился, подобно Буку, в Санкт-Петербурге математике и естественным наукам². Интересно то, что в 1921 г. Ительсон сделал первый перевод на русский язык работы Эйнштейна «Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie: (gemeinverständlich)». С предисловием самого Эйнштейна этот перевод был опубликован в берлинском издательстве «Слово»³. В эти же годы Бук снова встретился с Эйнштейном и его сотрудниками — математиками Якобом Громмером⁴ и Германом Мюнцем⁵. «Общая теория относительности появилась. Да здравствуют споры в обществе ученых[!]»⁶, — написал он об этой встрече.

После 1933 г. пути Эйнштейна и Бука разошлись. В последних строчках очерка своей жизни Бук пишет: «Приход к власти Гитлера. [...] Эйнштейн и я в одном и том же 1933-м отправились за границу, я — во Францию, он — в Америку»⁷. В то время как Эйнштейн был уважаемым сотрудником Института последипломного образования (Institute for Advanced Study) в Принстоне, Бук бедствовал в Париже. В 1950-е годы друг Бука Эмиль Ситья⁸, художник, один из пред-

N. 21. N. 1. T. 2. P. 67—126. Бук, по-видимому, хорошо знал испанский и перевел различные сочинения Мигеля де Унамуно на немецкий. См. об этом: *Ribas P. Unamuno y su traductor Otto Buek // Miguel de Unamuno estudio sobre su obra. Salamanca, 2005. Bd. II. S. 65—174.*

¹ *Buek O. [Nachruf.] Gregorius Itelson // Kant-Studien. 1926. Bd. 31. S. 428—430.*

² Ительсон жил в Берлине, давал частные уроки и преподавал как доцент в еврейской народной школе. Не сохранилось ни одной опубликованной им работы, но его выступления на международных философских конгрессах в Женеве (1904) и Неаполе (1924), а также на Пятом международном конгрессе математиков (1912) в Кембридже широко обсуждались (см.: *Peckhaus V. Die Zeitschrift für die Grundlagen der gesamten Mathematik // Mathematische Semesterberichte. 2007. N. 54 (1). S. 107—115.*

³ *Эйнштейн А. Теория относительности: общедоступное изложение / Пер. с нем. Г. Б. Ительсона. Берлин, 1921.*

⁴ Якоб Громмер (Grommer) (1879—1933) был ассистентом Эйнштейна. Родился недалеко от Бреста, принадлежавшего тогда России, учился математике в Гёттингене, диссертацию защитил у Давида Гильберта. По крайней мере десять лет работал с Эйнштейном (1917—1927).

⁵ Хаим (Герман) Мюнц (Müntz) (1884—1956) родился в Лодзе, в принадлежавшей тогда России части Польши; с 1927 г. несколько месяцев был ассистентом Эйнштейна. См. об этом: *Ortiz E. L., Pinkus A. Herman Müntz: A Mathematician's Odyssey // The Mathematical Intelligencer. 2005. Vol. 27. P. 22—31.*

⁶ *Buek O. Tableau chronologique sur ma vie. P. 2.*

⁷ Там же. Ср.: *Buek O. The Einstein I Knew. P. 5.*

⁸ Об отношениях Бука и Ситья см.: *DLAM, Nachlass Szittyá 80—1925/12—14.*

ставителей европейской богемы, обратился к Эйнштейну — сначала через Отто Натана¹ — с просьбой о поддержке: «Альберт Эйнштейн знает, что Бук никогда ни к кому не обратится за помощью»². «Я знаю господина Бука очень хорошо со времени первой мировой войны», — ответил Эйнштейн. — «Это превосходный характер и надежный человек с социальной совестью»³. 18 июля 1953 г. Эйнштейн пишет Ситье: «Я позаботился о том, чтобы первый взнос как можно скорее был отправлен господину Буку»⁴. То есть Эйнштейн обратился к Эльзе Штаудингер из Американского комитета для эмигрировавших ученых, писателей и художников: «Перед нами здесь снова случай одного очень заслуженного старого эмигранта, которого с давних пор я хорошо знаю и очень ценю»⁵. Э. Штаудингер через основанную ею организацию «Самопомощь для немецких эмигрантов» обеспечила Буку ежемесячное денежное пособие⁶. 4 августа 1953 г. Эйнштейн написал Буку короткое сообщение, в котором вспомнил о годах в Берлине и о «соучастнике их заговора» Николаи⁷. Бук ответил сразу же 28 августа⁸. Эйнштейн умер два года спустя в Принстоне; Бука еще в 1960 г. можно было отыскать в доме для престарелых в Париже, где он умер предположительно в 1966 г.

Философское значение понятия поля

Примечательно, что Бук был еще одним «марбуржцем», кто, помимо Августа Штадлера (1850—1910), профессора, у которого Эйнштейн учился в Высшей технической школе Швейцарской конфедерации (ETH) в Цюрихе⁹, находился в тесном контакте с Альбертом Эйнштейном. А еще примечательнее, что Бук свои фи-

¹ Отто Натан (Nathan) (1893—1987) был американским политэкономистом немецкого происхождения. Вместе с Элен Дукас (Dukas) он был управляющим наследства Эйнштейна.

² Письмо Э. Ситье О. Натану с просьбой поговорить с Эйнштейном о Буке см.: EA 59—344 (б. д.).

³ Письмо А. Эйнштейна Э. Ситье от 4 июля 1953 г. см.: EA 59—343. [Порядковое числительное в названии войны написано в письме Эйнштейна именно так — со строчной буквы. — Н. Д.]

⁴ Письмо А. Эйнштейна Э. Ситье от 18 июля 1953 г. см.: EA 59—347.

⁵ Письмо А. Эйнштейна Э. Штаудингер от 18 июля 1953 г. см.: EA 59—348.

⁶ Пособие выплачивалось из денежных средств А. Эйнштейна. — Н. Д.

⁷ Письмо А. Эйнштейна О. Буку от 4 августа 1953 г. см.: EA 59—351. См. также: *Buek O. The Einstein I knew*. P. 5.

⁸ Письмо О. Бука А. Эйнштейну от 28 августа 1953 г. см.: EA 59—352.

⁹ Об отношениях Эйнштейна и Штадлера см.: *Beller M. Kant's Impact on Einstein's Thought // Einstein: The Formative Years, 1879 — 1909 / Ed. by D. Howard and J. Stachel. Boston, 2000. P. 83—84.*

лософские размышления посвятил истории возникновения «понятия поля» — понятия, которое, можно сказать без преувеличения, наложило печать на всю научную деятельность Эйнштейна: от теории относительности до потерпевшего неудачу проекта «единой теории поля». Работы Бука о Майкле Фарадее (1791—1867)¹, который может считаться основоположником теории поля, написаны вполне в стиле марбургского неокантианства. С одной стороны, история науки связывается в них с историей философии; с другой стороны, фигура Фарадея анализируется с помощью основных понятий, типичных для Марбурга, а именно — путем противопоставления экстенсивных и интенсивных величин, а также с помощью понятия взаимосвязи и понятия вещи.

Герман Коген в своем введении к «Истории материализма» Ф. А. Ланге обратил внимание на то, что теория поля Фарадея представляет философский интерес. «Отвращение Фарадея к атомистике» и его разработка «проблемы сил дальнего действия»² привели его, как известно, к новой, поначалу лишь качественно сформулированной теории электрических и магнитных феноменов, которая математически была изложена Джэймсом Клерком Максвеллом. «Фундаментальная гипотеза теории Фарадея—Максвелла»³, как называет ее Коген, находит свое выражение прежде всего в понятии поля. Эту теорию можно резюмировать следующим образом: она не устанавливает больше, как это было в ньютоновской теории, непосредственную по времени связь между двумя расположенными в пространстве друг вне друга частицами материи. Она, скорее, позволяет пошагово, на бесконечно малых этапах проследить развертывание поля, производимого электрическим зарядом, и определить путем установления последовательности этих инфинитезимальных шажков то, что происходит где-то вдалеке. Но если мы исходим из того, что поле развивается из заряда постоянно, тогда становится, по-видимому, невозможно найти критерий, который бы позволил с определенностью отличить «заряд» от «поля», т. е. определить точку, где прекращается возбуждающая поле частица и начинается поле. Частицу материи, таким образом, больше нельзя, по Фарадею, мыслить как ядро, противостоящее полю. Она пре-

¹ У меня, конечно, нет намерения подробно излагать сочинения Фарадея, речь пойдет исключительно об их интерпретации Буком и Марбургской школой. Научно-философское изложение концепции Фарадея см.: *Agassi J. Faraday as a natural philosopher*. Chicago, 1971.

² *Cohen H. Werke / Hrsg. von H. Holzhey*. Bd. V (2). Hildesheim; N. Y.; Zürich, 1984. S. 71.

³ Там же. S. 72.

вращается в небольшую область поля, в которой напряженность поля принимает наибольшие значения и которая, однако, постоянно переходит в остальное поле¹.

«Представление силы в силовых линиях»² позволило Фарадею наглядно показать такое положение дел, когда ядро поля рассматривается только как точка, в которой силовые линии становятся плотнее и которую нельзя четко отмежевать от остального поля. Поле превращается тем самым в простую совокупность связей между «силовыми линиями», так что оно больше не привязано с необходимостью к материальному субстрату. В фарадеевском понятии поля Коген с позиций критического идеализма видел, таким образом, крайне важное «преодоление проблемы чувственной материи с помощью проблемы силы»³. Материя тем самым понимается не как носительница сил, а лишь как другое выражение действия сил⁴. Здесь, замечает Коген, происходит «величайшее изменение в понимании материи», и «путем превращения материи в силу и энергию» осуществляется окончательная «победа идеализма»⁵.

Отто Бук и Герман Коген: понятие поля и понятие реальности

Бук принял эти короткие замечания Когена к сведению и в исторически подробном изложении, ориентированном на принципы когеновской философии, развил их. Введение понятия поля рассматривалось при этом как классический пример того перехода от экстенсивности к интенсивности, который Коген, интерпретируя кантовское основоположение об «антиципаниях восприятия»⁶, толковал в рамках своей критической философии как точку соприкосновения логического и эмпирического моментов⁷.

¹ См.: Weyl H. Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. München, 1990. S. 218.

² Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Werke. Bd. VI. Hildesheim u. a., 1977. S. 443.

³ Cohen H. Werke. Bd. V (2). S. 71.

⁴ См., напр.: Faraday M. A Speculation Touching Electric Conduction and the Nature of Matter // Faraday M. Experimental Researches in Electricity. Bd. II. London, 1844. S. 290—291.

⁵ Cohen H. Werke. Bd. V (2). S. 71.

⁶ Этим основоположением Кант *a priori* приписывает «реальному» «интенсивную величину, т. е. степень» во всех явлениях. См.: Кант И. Критика чистого разума (В 207—209).

⁷ Речь идет, разумеется, о дальнейшем развитии Когеном основоположения Канта об «антиципаниях восприятия», что нашло отражение прежде всего в работе Когена «Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte» (1883) (Cohen H. Werke. Bd. V (1)), а затем во втором издании «Kants Theorie der Erfahrung» (1885)

Если мы экстенсивные величины различаем по их нахождению в пространстве и во времени, если мы им приписываем различную «протяженность» и «длительность», то электрический или магнитный потенциал мы должны мыслить изменяемым от места к месту, от момента времени к моменту времени, не прекращая рассматривать его из-за этого как величину в каждой неделимой точке пространства и времени и приписывать ему определенный размер ввиду того, что в других точках пространства и времени потенциал принимает другие значения.

Итак, возникает задача в любой точке, где прекращается уже всякое измерение, позитивно определить еще и физическую «реальность» поля, одновременно отыскивая понятийный инструментарий, который сможет установить то, что произойдет в следующий момент и в следующем отрезочке пространства, при условии, что мы знаем лишь происходящее здесь и сейчас. Интенсивная величина превращается тем самым, согласно Когену, в бесконечно малую, а само физически-реальное подчиняется чистому мышлению. Бук пишет:

«Универсальный инструмент, с помощью которого происходящее как возникающее, как берущее свое начало в изменении, может прийти к закономерной определенности, есть метод анализа бесконечно малых. Анализ бесконечного дает нам средство понятийно овладеть континуумом пространства. [...] Величина, само количество остается неопределенным, поскольку не определено основание или, так сказать, “что” этой величины. Чтобы это основание появилось, требуется другое единство, которое может дать (*hergeben*) экстенсивная величина. Вслед за Лейбницем, открывшим новый способ мышления, мы назовем его [это единство. — *Н. Д.*] интенсивной величиной»¹.

Коген исходил прежде всего из проблемы движения. В истории механики — от *gradus velocitatis*² Галилея до *intensio motus*³ Лейбница — делались попытки то динамическое действие, которое отличает физическое рассмотрение движения от чисто геометрического, осмыслить «инфинитезимально» с помощью

(*Cohen H. Werke. Bd. I (1), S. 538—558*) и что, как заметил Кассирер, «привело его, в конечном счете, к систематическому оформлению его собственной “Логике чистого познания”» (*Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie (1912) // Cassirer E. Gesammelte Werke (ECW). Bd. 9. Hamburg, 2001. S. 126*).

¹ *Buek O. Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. S. 107.*

² градусы скорости (*лат.*).

³ интенсия (интенсивность) движения (*лат.*).

таких понятий, как момент, *conatus*¹ и т. п.: «Следовательно, Галилей и Лейбниц говорили о бесконечном как об интенсивной величине»². Бук, напротив, находит в фарадеевской концепции поля средство понятийно обосновать саму *материю*, поскольку в каждой точке или моменте, где материя утратила свою экстенсивность, можно определить интенсивность поля, тенденцию связывать состояния, следующие бесконечно близко [друг к другу], с предыдущими. Показанная Когеном связь между интенсивным и бесконечно малым может, таким образом, согласно Буку, дать представление о значении понятия поля в истории научного мышления. Бук пишет:

«Полное (*restlose*) применение принципа бесконечно малых, достигнутое в теории Фарадея—Максвелла, сделало необходимой разработку понятий первоначала и реальности, с помощью которых Герман Коген дал логике новое направление и более глубокое обоснование. И, таким образом, нет никакой случайности в том, что именно от него исходило замечание о философском значении для научной методологии исследований Фарадея и их следствий»³.

Интермеццо: Отто Бук vs. Курд Лассвиц

Чтобы понять философские последствия такого соотнесения понятия поля и тем самым материи, а не только движения, — с когеновским понятием реальности, может быть полезным обратиться к полемике Бука с другим очень интересным и, к сожалению, почти забытым представителем Марбургской школы, а именно — Курдом Лассвицем. Для Лассвица, автора «Истории атомизма»⁴, которого можно считать классиком неокантианской истории науки, «субстанциальность» и «реальность» или, лучше, «изменчивость» (это выражение предпочитает Лассвиц)⁵ — два разных «способа мыш-

¹ усилие (*lat.*)

² *Cohen H. Werke. Bd. I (1), S. 545.* Позволю себе также сослаться на свою статью: *Giovanelli M. Kants Grundsatz der "Antizipationen der Wahrnehmung" und seine Bedeutung für die theoretische Philosophie des Marburger Neukantianismus // Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt? / Hrsg. von M. Heinz und Ch. Krijnen. Würzburg, 2007. S. 37—55.*

³ *Buek O. Faradays System der Natur... S. 122.*

⁴ *Laßwitz K. Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. In 2 Bde. Hamburg; Leipzig, 1890.*

⁵ См. об этом замечание Когена в письме к Лассвицу (1896), которое цитирует Хельмут Хольцхай в своем предисловии к пятому тому когеновского собрания сочинений: *Cohen H. Werke. Bd. V (2). S. 13 (прим. 13).*

ления», которые, что касается их применения, служат для решения различных по своей сути проблем. Бук пишет:

«Лассвиц, однако, попытался дедукцию провести в теоретико-критическом направлении, чтобы придать устойчивое положение в пространстве (*des festen Raumstückes*) субъекту движения, — задумка, имевшая своим истоком некорректную абстракцию. Атом может быть представителем субстанциальности только для себя, движение же мыслится исключительно как изменчивость. Затем субстанция понимается все-таки не функционально как отношение к движению, а сохраняет силу производить только из себя самой вещественные структуры — такие, как атомы (*den Kleinkörper des Atoms*)»¹.

В представлении о неизменном атоме как самостоятельном постоянном материальном носителе феноменов субстанция находит свое естественно-научное выражение, тогда как каждое изменение сводится к движению таких атомов: «Интенсивность (*die Intensive*) движения — единственная реальность»², — пишет Лассвиц, — «субстанциальность мыслится в рамках понятия пространства и производит экстенсивный атом»³.

В фарадеевской теории поля, напротив, сама материя вступает «в неразрывную взаимосвязь [...] с интенсивной величиной, которая порождается в мыслительном элементе реальности (*in dem Denkelement der Realität*)»⁴:

«Субстанцию надо понимать не как покоящееся бытие, но как нечто возникающее, становящееся, что в мышлении впервые берет свое начало, — тем самым она должна вобрать в себя момент изменения»⁵.

Это означает, согласно Буку, радикальное изменение отношения между материей и движением. В поле уже нельзя какую-то одну «часть», субстанциальную частицу, отделить от него и проследить «состояние движения» этой частицы в течение определенного времени, поскольку каждое из этих положений определяется, скорее, совершенно абстрактно из-за непрерывно изменяющихся свойств поля:

«Субъект движения переводится из субстрата в неотъемлемые свойства, атрибут в своей относительности превращается в носителя изме-

¹ *Buek O.* Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. S. 161.

² *Laßwitz K.* Geschichte der Atomistik... Bd. II. S. 51.

³ Там же. S. 54.

⁴ *Buek O.* Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. S. 147.

⁵ Там же. S. 106.

нений и преобразований. Состояния есть теперь то, что перемещается в пространстве от точки к точке, именно потому что вообще состояние — это лишь выражение отношений сил и движения»¹.

Отто Бук и Эрнст Кассирер: понятие поля и понятие субстанции

Итак, понятие поля, с одной стороны, позволяет охватить в понятии реальности материю, а не только, как это было у Когена, движение. Вместе с тем, с другой стороны, понятие поля представляется, скорее, научным выражением нового понимания субстанции. Здесь понятие поля получает, по-видимому, другое философское значение. Понятие поля складывается как один из этапов в истории превращения понятия вещи в понятие взаимосвязи. Прежде всего с этой точки зрения Кассирер снова и снова обращается к работам Бука². Кассирер признает, что Коген «был одним из первых, кто указал на философское значение Фарадея»³. Но, кажется, Кассирер видел значение теории поля в отношении материи, скорее, в том, что силовое поле не опирается на материю, а, наоборот, то, что мы называем материей, есть не что иное, как участки этого поля, имеющие особые характеристики:

«Ибо теперь сделан важнейший принципиальный шаг: совершен переход от физики материи к чистой “физике поля” Реальность, которую мы обозначили как “поле”, нельзя больше мыслить как комплекс физических предметов, так как она служит для выражения совокупности физических взаимосвязей»⁴.

В понятии поля, по Кассиреру, «получил эпистемологически наиболее яркое выражение типичный для современной физики способ мышления»⁵. Здесь наиболее отчетливо происходит превращение понятия субстанции в понятие функции. Уже «у Фарадея, который выстраивает материю из “силовых линий”»⁶, подобный взгляд в его основных чертах выражен с предельной ясностью. Поле, в соответствии с новым пониманием его существования, больше не нуждается в материи как его носителе. Наоборот, теперь материя рассматри-

¹ *Buek O. Faradays System der Natur...* S. 112.

² См. прежде всего: *Cassirer E. Gesammelte Werke. Bd. 10, S. 56* (прим. 59); а также: Там же. Bd. 9, S. 43—45, 157—159.

³ Там же. Bd. 9, S. 127.

⁴ Там же. Bd. 13, S. 540.

⁵ Там же. Bd. 10, S. 55.

⁶ Там же.

вается и трактуется, пишет Кассирер, заимствуя выражение Германа Вейля, как «порождение поля»¹. Дуализм материи и поля, идея, что материя порождает поле, а поле воздействует на материю, преобразуется в идею, согласно которой материя — не что иное, как непрерывно распределяющиеся в пространстве свойства самого поля.

Переход от физики материальных масс к физике поля заслуживает поэтому, согласно Кассиреру, названия «революции в способе мышления». Это заключение о таком способе мышления будет затем выведено, как замечает Кассирер, из теории относительности и прежде всего из общей теории относительности. Для нее исчезает реальное различие между «пустым» пространством и «заполняющей пространство субстанцией». Путем отождествления метрики и гравитационного поля оба момента схватываются в одном и том же акте определения, в количественном оформлении так называемого «метрического поля»², поскольку одни и те же определения «характеризуют и выражают, с одной стороны, метрические особенности четырехмерного пространства (Metraum), а с другой стороны, физические особенности гравитационного поля»³.

Альберт Эйнштейн и единая теория поля

Философская интерпретация Буком фарадеевского понятия поля, если рассматривать ее с точки зрения истории Марбургской школы, демонстрирует детальнейшим образом, как связываются и полемически сталкиваются друг с другом когеновское «понятие бесконечно малого» и кассиреровское «понятие функции». Требование в бесконечно малых шажках проследить возникновение поля из порождающей поле материальной частицы означает в то же время элиминировать бытие материи как субстанциального, существующего отдельно от поля ядра. Роль, которую играли подобные фундаментальные идеи в теории относительности, показывает, однако, что исследования Бука могут предстать совсем в ином свете, если вспомнить о его дружбе с Эйнштейном, продолжавшейся всю жизнь. Ведь именно Эйнштейн постоянно возвращался к мысли о философском значении введения понятия поля:

¹ *Weyl H. Raum — Zeit — Materie*. Berlin, 1921. S. 183. См. об этом: *Cassirer E. Gesammelte Werke*. Bd. 10. S. 56; Bd. 13. S. 541; Bd. 19. S. 44.

² См.: *Cassirer E. Gesammelte Werke*. Bd. 10. S. 56.

³ Там же. Об интерпретации Кассирером теории относительности см.: *Ferrari M. Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie: Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Hamburg, 2003. S. 99—101; *Ryckman Th. The Reign of Relativity. Philosophy in Physics, 1915—1925*. Oxford; N. Y., 2005. S. 13—15.

«Внезапно в физике возникает новое понятие, важнейшая мысль со времен Ньютона: поле. Осознание того, что при описании физических событий все зависит не от зарядов и не от частиц, а, скорее, от лежащего в пространстве между зарядами и частицами поля, можно считать великим научным достижением»¹.

Последний этап в развитии программы теории поля образует общая теория относительности: «Инерция, гравитация и метрические свойства тел и времени объясняются единым качеством поля»². В предисловии к книге Макса Яммера об истории проблемы пространства Эйнштейн пишет еще выразительнее:

«[Теория относительности] стала возможна лишь тогда, когда понятие физического объекта как фундаментальное понятие физики было заменено понятием поля. Под влиянием идей Фарадея и Максвелла была развита мысль, что всю физическую реальность можно, вероятно, представить как поле, составляющие которого зависят от четырех пространственно-временных параметров [...]. В таком случае то, что составляет пространственный характер реального, — просто четырехмерность поля. Значит, нет никакого пустого пространства, т. е. пространства без поля»³.

Можно с известными оговорками утверждать, что такая «программа теории поля»⁴ была путеводной нитью в научной карьере Эйнштейна, что отразилось и на его поздних исследованиях. Эйнштейн посвятил оставшуюся часть своей жизни построению «единой теории поля»⁵, где бы не осталось места для дуализма поля и материи, где бы поле было единственной реальностью, где бы «рядом с понятием поля не встречалось понятия частицы»⁶. Как известно, ему так и не удалось создать чистую физику поля: «Этот дуализм не исчез до сих пор, так что каждому систематическому духу он должен также казаться возмутительным»⁷.

¹ *Einstein A., Infeld L.* Die Evolution der Physik. Wien, 1950. S. 163.

² *Einstein A.* Maxwells Einfluss auf die Entwicklung der Auffassung des Physikalisch-Realen // *Einstein A.* Mein Weltbild. Stuttgart, 1953. S. 210.

³ *Einstein A.* Vorwort // *Jammer M.* Das Problem des Raumes: Die Entwicklung der Raumtheorien. Darmstadt, 1960. S. XV.

⁴ *Einstein A.* Das Fundament der Physik // *Einstein A.* Aus meinen späten Jahren. Stuttgart, 1979. S. 113.

⁵ См. об этом, напр.: *Pais A.* «Subtle is the Lord the science and the life of Albert Einstein. Oxford, 1982. S. 327—329.

⁶ *Einstein A.* Physik und Realität // *Einstein A.* Aus meinen späten Jahren. S. 83.

⁷ *Einstein A.* Maxwells Einfluss... S. 210.

Несмотря на провал всех физико-математических попыток решить эту проблему, никогда для Эйнштейна не потерял своего философского влияния ведущий «теоретико-познавательный мотив физики близкодействия»¹. Это именно тот «теоретико-познавательный мотив», который, с точки зрения его научно-исторического и философского значения, получил освещение в исследованиях Отто Бука о Майкле Фарадее. Кроме того факта, что в принстонской библиотеке Эйнштейна был найден экземпляр изданных Буком естественно-научных работ Канта², трудно сказать, повлиял ли Бук каким-то образом на убеждение Эйнштейна, что теория поля должна предоставить «основание для всей физики»³. Даже если допущение, что Бук и Эйнштейн говорили друг с другом на эту тему⁴, кажется весьма убедительным, однако более вероятно, что заслуга Бука и в целом марбургского неокантианства состоит в разработке и выдвигании на первый план философского значения основного направления в истории современной науки, позднее нашего свое точнейшее выражение в теории относительности. С этой точки зрения, исследования Бука о понятии поля, также и благодаря его личному общению с Эйнштейном, вносят существенный вклад в осмысление связи теории относительности с философской традицией кантианства⁵.

Перевод с немецкого Нины Дмитриевой

¹ Weyl H. Raum — Zeit — Materie. S. 82.

² См.: Howard D. Einstein and Eindeutigkeit... S. 191.

³ Einstein A. Das Fundament der Physik. S. 112.

⁴ См.: Howard D. Einstein and Eindeutigkeit... S. 192.

⁵ См. об этом: Ryckman Th. The Reign of Relativity. S. 235—237. В целом об отношении Эйнштейна и (нео)кантианской философии см. также: Hentschel K. Interpretationen und Fehlinterpretationen der speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie durch Zeitgenossen Albert Einsteins. Basel, 1990. S. 507—526; Howard D. Einstein, Kant, and the Origins of Logical Empiricism // Language, Logic, and the Structure of Scientific Theories. Ed. by W. C. Salmon and G. Wolters. Pittsburgh; Konstanz, 1991. S. 45—105; Beller M. Kant's Impact on Einstein's Thought; Ferrari M. Il neocriticismo tedesco e la teoria della relatività // Rivista di filosofia. 1995. N. 86 (2). P. 239—281.

М. Феррари

**Дмитрий Гавронский и Эрнст Кассирер:
из истории Марбургской школы**

Марбургский неокантианец в русской революции

В своей книге воспоминаний Тони Кассирер описывает «такого необычного человека», каким был Дмитрий Осипович Гавронский, следующим образом:

«Один из наиболее ценимых и любимых учеников Когена, моложе Эрнста [Кассирера] на десять лет, Гавронский был одним из самых активных русских революционеров, секретарем Керенского, был свержен вместе с ним; семнадцать раз приговаривался к смерти, но, к счастью, ее избежал и осел в Швейцарии у жены и детей. Оттуда он в первые же дни после окончания войны поехал в Германию. Поехал, вероятно, для того, чтобы предостеречь своих друзей-социалистов от опасности большевизма. Вскоре после того как его партия, которая по численности намного превосходила ленинскую, потерпела поражение, он стал опасаться, что революцию в Германии ожидает та же судьба, что и в России. Обладая несравненным ораторским талантом, он изображал перед нами русские события и благодаря своему увлекающему темпераменту сообщал им живую силу. Но как раз этот его удивительный дар произвольно свидетельствовал о том, что между русским и немецким менталитетом есть огромная разница. Верхние и средние слои русского общества были совсем из другого теста, чем соответствующие слои немецкого общества, и Эрнст постоянно повторял это Гавронскому. “Вы недооцениваете силу и смелость немецкой реакции, — говорил он. — Революция будет протекать здесь совсем иначе, чем Вы опасаетесь”»¹.

Таково свидетельство фрау Кассирер. «Один из наиболее ценимых и любимых учеников Когена» выступает в этой связи преимущественно как представитель русского социализма и как безжалостный критик большевизма. Однако известность Гавронский получил в первую очередь благодаря написанной им знаменитой биографии Эрнста Кассирера, опубликованной в 1949 г. в томе, посвященном Кассиреру, серии «Библиотека современных филосо-

¹ Cassirer T. Mein Leben mit Ernst Cassirer. Darmstadt, 2003. S. 121—122.

фов» («The Library of Living Philosophers») и долгое время остававшейся незаменимым источником для исследователей творчества Кассирера¹. Напротив, его диссертация 1910 г. под названием «Суждение реальности» так же, как и его статьи, посвященные Понселе и теории относительности, оказались забыты и удостоились лишь нескольких упоминаний в примечаниях в книгах Когена и Кассирера². В этом смысле Гавронский, конечно, лишь периферийная фигура марбургского неокантианства. Тем не менее, он играл далеко не последнюю роль во внутренних дебатах школы прежде всего потому, что, выступая убежденным приверженцем когеновской «логики первоначала», он артикулировал позицию, отклоняющуюся от «функционалистских» воззрений Кассирера, но довольно важную для понимания полемики вокруг статуса чистого мышления в марбургской неокантианской философии на рубеже XIX и XX веков³.

Прежде всего имеет смысл коротко обратиться к набросанному Тони Кассирер портрету Гавронского в период русской революции. Гавронский, рожденный в Тамбове 14 августа 1883 г., учился в Смоленске и Москве, однако из-за преследований со стороны полиции — он принадлежал к кругам социалистов-революционеров — вынужден был бежать в Марбург, где в зимний семестр 1901/1902 г. записался в университет. Во время летних семестров 1902 и 1903 гг. он возвращается в Россию и в 1903 г. в Пензе сдает экзамен на аттестат зрелости. В следующий раз он снова едет из Марбурга в Россию летом 1905 г. Это было время высшего подъема Первой русской революции, а Гавронский был уже хорошо известен в Мар-

¹ См.: *Gawronsky D.* Ernst Cassirer: His Life and His Work // The Philosophy of Ernst Cassirer / Ed. P. A. Schilpp. Ed. 2. N. Y., 1958. P. 3—37.

² См.: *Gawronsky D.* Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen. Inaugural-Dissertation. Marburg, 1910; *Gawronsky D.* Das Kontinuitätsprinzip bei Poncelet // Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen nach 70. Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht. Berlin, 1912. S. 65—84; *Gawronsky D.* Die Relativitätstheorie Einsteins im Lichte der Philosophie — Ein neues Beweis der Lorentz-Transformationen. Bern, 1924; *Gawronsky D.* Der physikalische Gehalt der speziellen Relativitätstheorie. Stuttgart, 1925. Коген очень коротко упоминает о диссертации Гавронского в третьем издании (1914) своего «Введения» к «Истории материализма» Ф. А. Ланге (см.: *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag zur «Geschichte des Materialismus» von F. A. Lange // *Cohen H.* Werke. Bd. V (2). Hildesheim, 1984. S. 88 (насколько я могу судить, Гавронский цитируется Когеном только в этом тексте). Кассирер, в свою очередь, указывает на статью о Понселе в своей «Философии символических форм» (см.: *Kassirer Э.* Философия символических форм. Т. 3: Феноменология познания. М.; СПб., 2002. С. 383, прим. 138).

³ Об этой полемике см. в фундаментальном исследовании Х. Хольцхая: *Holzhey H.* Cohen und Natorp. Bd. I: Ursprung und Einheit. Basel; Stuttgart, 1986.

бурге как человек, «все еще погруженный в революционную политику, для которой он кажется паразитическим образом столь же одаренным, как для математики и чистой философии»¹. И действительно, в России он был арестован и сослан; тогда он покинул свою родину и в летний семестр 1908 г. возобновил учебу в Марбурге, где в феврале 1910 г. защитил диссертацию². Другие сведения, относящиеся к биографии Гавронского после 1910 г., мне неизвестны; наверняка можно сказать лишь, что революцию 1917 г. он встретил не просто как зритель, а как протагонист, а именно как секретарь Керенского, а также как делегат Российской партии социалистов-революционеров на Международной социалистической конференции (речь идет, вероятно, о конференции эсеров 1919 г., проходившей в Берне и Стокгольме). Кроме того, нет никаких сомнений, что триумф большевизма он оценивал только негативно и категорически не признавал его предпосылки и его следствия для русской революции. После отпуска в январе 1918 г. Учредительного собрания Гавронский вынужден был бежать. Он смог добраться до своей семьи в Берне, где в 1922 г. защитил докторскую диссертацию. Горький опыт захвата власти большевиками побудил Гавронского к тому, чтобы подвести итог русской революции, что он и сделал, опубликовав в 1919 г. в берлинском издательстве Пауля Кассирера брошюру под названием «Итог русского большевизма»³.

Еще и сегодня эту небольшую работу можно читать как интересное описание большевистской революции и начального периода деятельности созданного Лениным правительства. В этой работе Гавронский показывает образ революции с социалистической точки зрения, которая существенно отличается, однако, от позиции, предлагаемой советской, в короткий срок ставшей ортодоксальной, историографией. Речь при этом идет о прочтении событий Октября 1917 г., которое обнаруживает определенное сходство с другими, более известными и ценимыми сегодня интерпретациями тех событий, — интерпретациями, разработанными современниками революции, русскими интеллектуалами, вплоть до начала

¹ Natorp an Görland, 17. Juli 1905 // *Holzhey H. Cohen und Natorp*. Bd. II: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel; Stuttgart, 1986. S. 340.

² Незаменимым источником для биографии Гавронского до 1910 г. служит приложенная к диссертации краткая биография. Эти и другие сведения, на которые я ссылаюсь в тексте, можно найти также у Н. А. Дмитриевой (см.: *Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки*. М., 2007. С. 162—167).

³ См.: *Gawronsky D. Die Bilanz des Russischen Bolschewismus auf Grund authentischer Quellen dargestellt*. Berlin, 1919.

1920-х годов в целях борьбы с большевизмом, хотя их авторы не ставили при этом под вопрос социалистическую революцию, направленную изначально на модернизацию России, и не поддерживали так называемое «белое движение»¹. Эту точку зрения Гавронский выражает как программу в предисловии к своей работе:

«Эта брошюра написана не из ненависти к большевизму, а из глубокой любви к русскому народу и величайшей заботы о судьбах социализма. [...] Именно потому, что мне так дорог социализм, я являюсь убежденным противником большевизма»².

Гавронский полагает, что русская революция — не демократическая «по своей сути» революция: основанная на утопическом социализме и анархизме идеология большевизма привела Россию к тирании, к кровавому террору, к экономическому кризису и даже вызвала к жизни средневековую инквизицию, но никоим образом не осуществила демократические идеалы социализма³. Подводя этот катастрофический итог Октябрьской революции, Гавронский ссылается одновременно на иную идею социализма, корни которой можно обнаружить не в ленинской России, а в марбургской философии. Ибо только идея *человечества* может лежать в основе настоящего демократического социализма. Если политика отказывается от разума и от идеи толерантности, если социалистическая революция основывается на слепой вере в чудо тотального преобразования общества, то решающая идея социализма будет неизбежно отброшена, а органический процесс его роста прерван: «цветущее древо новой жизни» будет вырвано с корнем⁴. Как заметил, опираясь на текст Гавронского, П. Наторп, большевизм представляется «психическим заболеванием», излечиться от которого можно только на основе иной идеи социализма⁵. Социализм — пишет в свою очередь Гавронский — «требует равного права на жизнь для всех людей, следовательно, радикального ограничения всякого индивидуального эгоизма посредством идеи человечества. И своего осуществления социализм добывается *демократическим* путем»⁶. При этом Гавронский, без сомнения, имел в виду работы

¹ См. об этом прекрасную книгу: *Strada V. La rivoluzione svelata. Una lettura nuova dell'Ottobre 1917.* Roma, 2007.

² *Gawronsky D. Die Bilanz des Russischen Bolschewismus...* S. 5.

³ См.: Там же. S. 27, 36, 57, 63, 72.

⁴ Там же. S. 85.

⁵ *Natorp P. Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung.* Berlin, 1920. S. 68.

⁶ *Gawronsky D. Die Bilanz des Russischen Bolschewismus...* S. 79.

Когена, в которых основатель Марбургской школы тематизирует идеал человечества как средоточие всех добродетелей и как бесконечную задачу морального определения человека как самоцели, ибо человечество — не «природная реальность», а только «нравственная идея»¹; социализм же «правомерен, если основывается на идеализме этики»². Этот примат этики и обоснование социализма в смысле идеала человечества стали для Гавронского масштабом для оценки русских событий. Об этом же, вероятно, был разговор с Кассирером, когда Гавронский в начале 1919 г. вернулся в Германию: в это время Кассирер в своей книге «Свобода и форма» также разрабатывал политические темы, исходя, конечно, не из опыта непосредственно пережитой революции, но в смысле чистой истории идей. Однако и эта история идей имела дело с наследием марбургской этически ориентированной философии политики; именно поэтому есть все основания предположить, что на будущего автора «Мифа о государстве» сообщения Гавронского произвели глубокое впечатление³.

Суждение реальности

Вернемся, однако, назад, в обстановку Марбурга начала XX столетия. В Марбурге Гавронский познакомился с необычайно одаренным молодым человеком по имени Эрнст Кассирер, которому — как однажды поведал Гавронский — было дано прозвище «олимпиец». Позднее Гавронский имел возможность посещать превосходные лекции Кассирера, которые тот читал в Берлине как приват-доцент, и наблюдать, как в научных кругах росла кассиреровская популярность⁴. Тесная дружба с философом «символических форм», длившаяся, по-видимому, вплоть до эмиграции Кассирера в США, зародилась еще в Марбурге на рубеже веков; и, как рассказывает Тони Кассирер, «было довольно мало людей, которые любили Эрнста так

¹ *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag... S. 121. См. также: *Cohen H.* Ethik des reinen Wilens // *Cohen H.* Werke. Bd. VII. Hildesheim, 1981. S. 628.

² *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag... S. 112.

³ В своем биографическом очерке, посвященном Кассиреру, Гавронский также подробно останавливается на значении «Свободы и формы» (см.: *Gawronsky D.* Ernst Cassirer: His Life and His Work. P. 23—25). О ранней политической философии Кассирера и его работе «Свобода и форма» можно прочесть в моей книге (см.: *Ferrari M.* Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie. Hamburg, 2003. S. 38—46); а также: *Ferrari M.* Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers // *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik* / Hrsg. von E. Rudolph. Hamburg, 1999. S. 43—61.

⁴ См.: *Gawronsky D.* Ernst Cassirer: His Life and His Work. P. 8, 17.

же, как Гавронский»¹. Это было время, когда Кассирер работал над своей книгой «Понятие субстанции и понятие функции»², а Гавронский готовил диссертацию «Суждение реальности»: обе работы были опубликованы в 1910 г. В том же году вышла книга П. Наторпа «Логические основы точных наук». Можно сказать, что это был *annus mirabilis*³ в истории Марбургской школы.

С 1902 г. научная дискуссия в рамках школы находилась под сильным влиянием когеновской «Логике чистого познания», о чем свидетельствует прежде всего то обстоятельство, что Наторп написал подробную, однако никогда не публиковавшуюся рецензию на эту книгу, что подтверждает наличие (большой частью скрытых) разногласий по вопросу о принципе первоначала и об отношении чистого мышления к структурам математического и естественно-научного познания с точки зрения первоначала и, соответственно, синтетического единства или, как в случае Кассирера, понятия функции⁴. Летним семестром 1908 г. Гавронский посещал организованный Наторпом семинар по когеновской «Логике», в ходе которого Наторп, по свидетельству Николая Гартмана, критиковал подход Когена, а Гавронский, «действительно высокоодаренный человек и прирожденный математик», принял сторону Когена⁵. Этому замечанию можно придать парадигмальное значение: речь действительно идет об условиях появления последующей работы Гавронского, а именно его диссертации 1910 г., которая была написана в духе когеновской философии первоначала как корня и продукта всякого чистого познания, фундирования научных принципов и методов в чистом мышлении⁶.

Диссертация «Суждение реальности», защищенная 25 февраля 1910 г. на философском факультете Марбургского университета (референтами были Коген и Наторп), не только стала достойным завершением студенчества Гавронского, но и вообще может считаться его главной работой. В этом исследовании Гавронский

¹ Cassirer T. Mein Leben mit Ernst Cassirer. S. 299.

² В России книга вышла в переводе Б. Столпнера и П. Юшкевича в 1912 г. под названием: «Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции». — *Прим. перев.*

³ «удивительный год» (*lat.*).

⁴ См.: Natorp P. Zu Cohens Logik // Holzhey H. Cohen und Natorp. Bd. II. S. 5—40; а также: Holzhey H. Cohen und Natorp. Bd. I. S. 175—176; Ferrari M. Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo. Milano, 1988. P. 107—108, 130—131.

⁵ См. письмо Н. Гартмана к Х. Хаймзёту от 9 июля 1908 г. в кн.: Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel / Hrsg. von F. Hartmann und R. Heimsoeth. Bonn, 1978. S. 29.

⁶ См.: Gawronsky D. Das Urteil der Realität... S. 19.

блестяще излагает когеновскую логику в связи с проблемой обоснования математики, что делает возможным сравнение с конкурирующим отчасти подходом Кассирера к понятию функции. На первый план Гавронский выдвигает трансцендентальный метод, который, составляя поистине единственную «догму» Марбургской школы¹, играет здесь обязательно систематическую роль. Классическая формулировка этого метода гласит: факт математического естествознания следует превратить в проблему, чтобы выяснить «условия его [т. е. факта математического естествознания] возможности»². Однако факт науки нужно понимать всегда как *fieri*³ (используя выражение Наторпа), соответственно, как исторически изменчивый факт⁴, относительно которого следует постоянно задаваться вопросом об априорных условиях его возможности. Как подчеркивает в своей статье «Кант и современная математика» (1907) Кассирер, трансцендентальный метод состоит в «постоянно возобновляемой проверке основных научных понятий», из чего в то же время проистекает строгая «субъективная самопроверка предпосылок научного факта»: так, например, от критики познания требуется рассмотреть работы Б. Рассела и Л. Кутюра и провести сопоставление [собственных принципов. — Перев.] с символической логикой и логикой отношений, чтобы трансцендентальная логика могла тем самым обогатиться новым инструментарием современных логических теорий⁵.

Гавронский, со своей стороны, связывает трансцендентальный метод с принципом первоначала, так как система положений, лежащих в основе науки, имеет свое первоначало «в творческом духе, обуславливающим опыт»⁶. Вполне в духе Когена учение о мышлении как учение о научном познании занимает тем самым место кантовского синтетического единства трансцендентальной апперцепции:

«Чистые познания как основные принципы и методы науки суть продукты чистого мышления; в нем и *только* в нем они имеют свой источник (Ursprung)»⁷

¹ См.: *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // *Наторп П.* Избранные работы. М., 2006. С. 122—125.

² См.: *Gawronsky D.* Das Urteil der Realität... S. 1—2.

³ зд.: «становление» (*lat.*).

⁴ *Gawronsky D.* Das Urteil der Realität... S. 116—117.

⁵ См.: *Cassirer E.* Kant und die moderne Mathematik (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik) // *Kant-Studien.* 1907. Bd. XII. S. 1, 31.

⁶ *Gawronsky D.* Das Urteil der Realität... S. 5.

⁷ Там же. S. 19; см. также: S. 21—23.

Итак, мышлению ничего не может быть дано, никакое многообразие не предшествует ему в созерцании, — согласно этому, кантовская теория двух стволов познания должна быть снята в пользу логики первоначала¹. Но теперь перед Гавронским стоит вопрос, как в связи с логикой чистого познания следует толковать «кризис созерцания», возникший в современной математике, — задача, которую Гавронский понимает почти так же, как Кассирер и Наторп, а именно — как своего рода «модернизацию» марбургского неокантианства, соответственно, как «открытость [...] для новой математики»², которая, однако, в то же время хочет остаться верной категориальной модели когеновской логики³.

Аналитическая работа Гавронского движется в рамках когеновской проблемы реальности бесконечно малых, которую Коген, ссылаясь как раз на марбургскую диссертацию своего русского ученика, определяет как понятие, обозначающее «логическую легитимацию понятия дифференциала»⁴. Однако если Коген еще в своей «Логике чистого познания» критиковал современный метод пределов, т. е. «арифметизацию» анализа, как простое развитие старого метода исчерпывания⁵, то Гавронский обсуждает результаты новейших математических исследований (Больцано, Грассмана, Кантора, Вейерштрасса, Веронезе, Дедекинда) и дает положительную оценку методу пределов в соответствии с тенденцией, которая наметилась уже в сочинении о Лейбнице молодого Кассирера (1902)⁶. Гавронский прежде всего замечает, что понятие бесконечно малого связано с постановкой и решением проблемы континуума, обоснование которого, в свою очередь, возможно лишь с помощью логического принципа непрерывности в когеновском смысле: иначе говоря, подлинная проблема континуума заключается в его порождении посредством чисто-

¹ *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 9—10.

² Об этом см.: *Schulthess P. Einleitung // Cohen H. Werke. Bd. V (1): Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte.* S. 42—43. См. также: *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 14: «XIX столетие принесло понимание того, что созерцание не является законным источником познания».

³ Ср.: *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 27: «То, что мы хотели дать в этой работе, — это не глава из философии математики, а попытка решить логическую проблему, ориентируясь на математику, углубляясь в ее методы».

⁴ *Cohen H. Einleitung mit kritischem Nachtrag...* S. 88.

⁵ См.: *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Werke. Bd. VI. Hildesheim; N. Y., 1977.* S. 135.

⁶ См.: *Cassirer E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Darmstadt, 1962. S. 174—175.

го мышления¹. Логическая структура этого принципа показывает, что непрерывность образует «совершенно общее основание всякого научного познания, так же как и всякого мышления вообще»². Именно посредством непрерывности производится величина, а именно бесконечно малая величина, которая, однако, считается не экстенциональной величиной, а бесконечно малым числом, постоянным полаганием — здесь Гавронский соглашается с подходом Наторпа, — полаганием, которое оказывается «общей формой» математических процедур и лежит в основе метода бесконечно малых³. Хотя Гавронский одобряет в этой связи понятие числа у Рихарда Дедекинда и, подобно Кассиреру, критикует выведение числа из понятия множества, поскольку число — это просто «выражение отношения друг к другу различных полаганий и их интервалов»⁴, систематические наблюдения Гавронского остаются всё же в рамках понятия реальности бесконечно малого в когеновском смысле. Или, лучше сказать, Гавронский хотя и старается уделять внимание «модернизации» анализа, он все же не хочет ни в коем случае отказываться от изначального подхода Когена. Гавронский, очевидно, был в курсе того, что Наторп тоже высказывал сомнения по поводу оценки метода пределов и «абсолютной» трактовки бесконечно малого у Когена⁵; кроме того, он пытался переосмыслить метод пределов на языке мыслительного полагания *à la* Наторп («предельная величина [есть] самостоятельное полагание, существование которого гарантируется спонтанным актом производства»)⁶. Однако Гавронский в отличие от Когена отмечает, что дифференциал следует интерпретировать не только как самостоятельную категорию чистого мышления⁷, но и — снова в духе Когена — как «один порождающий эле-

¹ См.: *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 35—38. Значительную роль при этом играет и лейбницевский *lex continui*, который был детально разобран уже Кассирером (см.: *Cassirer E. Leibniz' System...* S. 165—166).

² См.: *Gawronsky D. Das Kontinuitätsprinzip bei Poncelet.* S. 68—69; см. также S. 74—76, где Гавронский, опираясь на когеновскую «Логика чистого познания», отмечает, что принцип Понселе следует толковать в рамках трансцендентальной логики научного познания и как «модификацию всеобщего мыслительного закона непрерывности».

³ См.: *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 41, 49—50, 81.

⁴ Там же. S. 56.

⁵ См.: *Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften.* 2. durchgesehene Aufl. Leipzig; Berlin, 1921. S. 219—220. См. в особенности S. 219: «Абсолютно не бесконечно малое; но процедуры с бесконечно малым четко выражают суверенную власть мышления над бытием, которой не может противостоять никакая абсолютная граница».

⁶ См.: *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 59.

⁷ Там же. S. 109.

мент», который означает не совокупность, не множество как сумму элементов, а скорее их целокупность, и в соответствии с этим считается «абсолютным единством»¹. Дифференциал, с точки зрения Гавронского, имеет характер «абсолютного единства», даже если эту абсолютность следует принимать в том смысле, что по-настоящему абсолютным можно мыслить только метод дифференциального исчисления, а не «каждый отдельный результат»².

Тем самым концепция Гавронского отличается от кассиреровской реляционной, сформулированной в духе Дедекинда на основании порождающего отношения трактовки числа. Согласно этой трактовке, число является «лишь наиболее общим выражением формы порядка и ряда вообще»³ и, соответственно, может считаться «примером общего *понятия о ряде*»⁴. Но то, чего кассиреровскому функциональному истолкованию недостает или же что остается совершенно на заднем плане, — это как раз тот категориальный, покоящийся на принципе первоначала каркас, к которому Гавронский обращается даже в связи с категоризацией дифференциала, а Кассирер интерпретирует исходя из общей теории математических отношений. Для Кассирера проблема реальности бесконечно *малого больше не* составляет главной проблемы логики математического познания: современная философия математики может и в определенной степени должна избавиться от господства метода бесконечно малых, поскольку кризис, затронувший основные положения математики, открыл новые пути к обоснованию и определению понятия числа, — пути, которые больше не могут оставаться в рамках первоначального когеновского подхода. Речь идет при этом о двух перспективах, которые обнаруживают известное систематическое различие в рамках Марбургской школы. На это указал сам Коген, когда впервые читал «Понятие субстанции и понятие функции». Хотя он был убежден в том, что книга Кассирера может считаться второй частью его логики, все же в отношении систематического построения книги он высказывал некоторые сомнения. В письме к Кассиреру от 24 августа 1910 г., которое Гавронский частично цитирует в своей краткой биографии Кассирера, приводя этот фрагмент в доказательство возможного идейного расхождения в рамках школы⁵,

¹ *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 99. См. также: *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis*. S. 137.

² См.: *Gawronsky D. Das Urteil der Realität...* S. 111.

³ *Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции* / Пер. Б. Столпнера и П. Юшкевича. М., 2006. С. 74.

⁴ Там же. С. 88.

⁵ См.: *Gawronsky D. Ernst Cassirer: His Life and Work*. P. 20—21.

Коген делает попытку примирения, но в то же время подчеркивает, что кассиреровский примат отношения трудно привести в согласие с концепцией реальности бесконечно малого:

«И тут я должен, конечно, признать, что хотя опасения, будто бы наше единодушие находится под угрозой, кажутся мне безосновательными, потому что главное — это везде общая методология, & ясно выражено превалирующее значение бесконечно малого. Но от того, о чем я говорил Вам тогда в Марбурге, я после первого прочтения еще не отказался. Вы переносите акцент на отношение и рассчитываете тем самым осуществить методологическую идеализацию всякой вешности (Dinghaftigkeit); Вы даже оговорились, будто вешность — это категория. Но выше преодоления ложной субстанции стоит обеспечение подлинной реализации! А таковой она является ведь только в качестве функции, & функция же необходимо требует инфинитезимального элемента, в котором только и может находиться корень идеальной реальности»¹.

Как с очевидностью следует из последней части диссертации Гавронского, эта когеновская перспектива остается для него все еще значимой, иначе говоря, кассиреровское функциональное решение понятия субстанции не должно, по мнению Гавронского, затмевать центральную роль суждения реальности. «Дифференциал, — пишет Гавронский, — есть не что иное, как математическая оболочка этого суждения»². Суждение реальности — это метод, *тот* основополагающий метод, посредством которого порождается и сводится к своему первоначалу закономерное бытие. Первоначало выражает «производящий характер мышления вообще»³, и в соответствии с этим Гавронский заканчивает свое выступление в защиту логики чистого познания тезисом, что новейшим развитием математических исследований и так называемым кризисом основных положений математики трактовка Когеном реальности бесконечно малого не ставится под вопрос, а, сохраняя свою силу, может, так сказать, систематически совершенствоваться. Кассирер же придерживался другого мнения, хотя и когеновская теория суждения была сформулирована для преодоления традиционного субъектно-

¹ Письмо Когена Кассиреру (№ 152) доступно на DVD-ROM, выпущенном как приложение к «Избранной научной переписке» Кассирера. См.: *Cassirer E. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 18: *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* / Hrsg. von J. M. Krois. Hamburg, 2009.

² *Gawronsky D. Das Urteil der Realität*. S. 107—108.

³ Там же. S. 115.

предикатного отношения¹. Кассиреровская функциональная философия математики и трансцендентальная логика математических отношений представляют собой все же самостоятельный путь к чистому мышлению как мышлению первоначала. Это мышление обнаруживает свою производящую деятельность в самом процессе математического познания и (больше) не требует предшествующего теоретического и логического обоснования принципов или, соответственно, учения о категориях.

В полемике по поводу теории относительности

Необходимо хотя бы кратко обратиться к еще двум работам Гавронского, которые освещают его отношение к кассиреровской теории науки и одновременно дают представление о его толковании современной физики. Две небольшие книжки, которые Гавронский, работавший в середине 1920-х приват-доцентом в Бернском университете, опубликовал, желая избавить теорию относительности Эйнштейна от предполагаемых ошибок и противоречий, имеют для сегодняшнего читателя, конечно, только антикварное значение и по своему содержанию принадлежат к тем произвольным интерпретациям, которые нередко появлялись в период большого спора о теории относительности и по поводу которых Макс Борн однажды справедливо иронизировал². Хотя Гавронский объявляет себя вдохновенным сторонником Эйнштейна, он пытается «отделить верное в теории Эйнштейна от ошибочного» и показать, что «некоторые составляющие этого учения ненадежны»³. Это относится, например, к (ошибочно) предполагаемому реальному сжатию движущихся тел и, соответственно, размеров, а также к реальной скорости хода находящихся в движении часов, или, в случае общей теории относительности, к влиянию на конфигурацию пространства также и других сил, а не только гравитационных; в конечном счете, даже скорость света, по Гавронскому, означает не предельную границу, а только одну из многих возможностей, на основе которой «в рамках всеобщего способа измерения» определимы конкретные

¹ См. об этом: *Fiorato P.* Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens. Würzburg, 1993. S. 54—55.

² См.: *Gawronsky D.* Die Relativitätstheorie Einsteins im Lichte der Philosophie — Ein neues Beweis der Lorentz-Transformationen. Bern, 1924; *Gawronsky D.* Der physikalische Gehalt der speziellen Relativitätstheorie. Stuttgart, 1925. См. также: *Einstein A., Born M.* Briefwechsel 1916 — 1955. Frankfurt am Main, 1986. S. 105.

³ *Gawronsky D.* Der physikalische Gehalt... S. 5; см. также: *Gawronsky D.* Die Relativitätstheorie Einsteins... S. 6.

величины¹. Можно, однако, сказать, что Гавронский по существу ставит под сомнение интерпретацию Эйнштейном преобразований Лоренца, ведь, по мнению Гавронского, релятивизация временных и пространственных измерений ни в коем случае не означает «фантастического» допущения физического изменения размеров и часов², а может быть принята только в смысле разницы при измерении длин и интервалов времени в рамках различных находящихся в движении систем отсчета. Гавронский не смущаясь приписывает первую гипотезу³ самому Эйнштейну и подчеркивает, что, наряду с математическими исправлениями, нужно осуществить также принципиальное исправление теории. Математически и физически версия Гавронского весьма спорна и фактически не получила отклика; и все же в этой связи уместно указать на то, что в отношении критико-познавательного обоснования теории относительности он использует типичную неокантианскую «стратегию иммунизации», разработанную Наторпом и, конечно, еще более отчетливо Кассирером⁴. При этом речь идет о положении, в соответствии с которым пространство и время как априорные чистые формы научного познания не могут быть опровергнуты теорией относительности, поскольку они образуют общие предпосылки, чистые условия изменения времени и пространства и как таковые совершенно отличны от физического пространства и от физического времени, сохраняя только статус чистых схем, упорядочивающих рядоположенность и последовательность⁵. Хотя Гавронский брошюру «Теория относительности Эйнштейна в свете философии» посвятил своему учителю Наторпу, в этой работе ощутимо также влияние Кассирера, его

¹ *Gawronsky D. Der physikalische Gehalt... S. 23, 27, 53; см. также: Gawronsky D. Die Relativitätstheorie Einsteins... S. 77—78.*

² *Gawronsky D. Der physikalische Gehalt... S. 23; см. далее: Gawronsky D. Die Relativitätstheorie Einsteins... S. 28—29.*

³ На ошибочность такой оценки, которая представляется типичным «часто поднимаемым новичком вопросом», уже в 1917 г. обратил внимание М. Шлик (см.: *Schlick M. Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik // Schlick M. Kritische Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 2 / Hrsg. von F. O. Engler und M. Neuber. Wien; N. Y., 2006. S. 188).*

⁴ О «стратегии иммунизации» в неокантианском истолковании теории относительности см.: *Hentschel K. Interpretationen und Fehlinterpretationen der speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie durch Zeitgenossen Albert Einsteins. Basel; Boston; Berlin, 1990. S. 212—213.* (Хенчель вскользь упоминает и работы Гавронского, см. S. 214, 218). См. также: *Ferrari M. Il neocriticismo tedesco e la teoria della relatività // Rivista di filosofia. Vol. LXXXVI. 1995. P. 239—281.*

⁵ См. преимущественно: *Gawronsky D. Die Relativitätstheorie Einsteins... S. 43—44, 85—88, 92.* Далее см.: *Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. S. 392—393; Cassirer E. Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen // Cassirer E. Zur modernen Physik. Darmstadt, 1957. S. 70—71.*

блестящего анализа теории относительности. Это чувствуется прежде всего в том, что Гавронский подчеркивает *инвариантность* законов природы в теории относительности, — тема, которой придавал большое значение Кассирер¹, — а также в том, что Гавронский растворяет всякую физическую реальность в чистых математических отношениях: «Нет никаких вещей, — пишет Гавронский, — есть только бесчисленные взаимосвязи, многообразнейшие и разнороднейшие действия и взаимодействия»; и предмет научного познания дан тем самым только как точка пересечения этих закономерных определений². Нельзя обойти вниманием также высказывания, в которых Гавронский *à la* Кассирер намечает своего рода культурно-философскую интерпретацию теории относительности, а именно: теория относительности имеет значение освобождения человеческого разума, который празднует свой триумф над голым ощущением. Согласно Гавронскому, речь идет о «победе», которая охватывает также практический разум и открывает путь к тому, чтобы люди в современном обществе прекратили жить подобно атомам, а могли установить новую гармонию³.

Однако, как мы видели, Гавронский, в отличие от Кассирера, полагает, что теория относительности Эйнштейна должна быть модифицирована также *содержательно*; и не случайно позже в своей статье о кассиреровской «эпистемологии физики» он подчеркивает, что Кассирер в книге об Эйнштейне просто принял общую теорию относительности целиком, не высказав при этом «ни слова критики или сомнения» по поводу «поразительной комбинации глубоких истин и изумительных несообразностей»⁴. Здесь появляется важное различие, выходящее за рамки значения эйнштейновской физики, — а именно различие между двумя разными точками зрения на трансцендентальный метод и отношение философии к научному познанию вообще. По мнению Гавронского, перед критикой познания можно поставить задачу не только философского и научно-теоретического оправдания результатов развития науки или, если хотите, парадигмальных изменений в истории науки, но также их оценки и, соответственно, преобразования с точки зрения математики и физики. Речь

¹Gawronsky D. Die Relativitätstheorie Einsteins... S. 92: «В действительности как раз нет ничего абсолютного: все связано одно с другим, все относительно; абсолютны только последние законы познания». См. также: Cassirer E. Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. S. 28—29.

²См.: Gawronsky D. Die Relativitätstheorie Einsteins... S. 85.

³Там же. S. 92—93.

⁴Gawronsky D. Cassirer's Contribution to the Epistemology of Physics // The Philosophy of Ernst Cassirer / Ed. by P. A. Schilpp. Ed. 2. N. Y., 1958. P. 229.

идет о том, чтобы не только вопрошать о «закономерном ходе опыта» относительно его *определимости*, но и непосредственно *определять* сам этот ход. И это, вероятно, следует понимать скорее в смысле систематического подхода Наторпа, чем в смысле изначального вопроса трансцендентального метода, который должен исследовать априорные условия и предпосылки предметно-научной объективации, но никоим образом не сами предметы научных процессов¹. Кассиреровское применение трансцендентального метода в перспективе критико-познавательного обоснования математического и физического познания состоит, однако, именно в том, чтобы прояснить лишь формальные, исторически изменяемые условия развития наук и, соответственно, их «инварианты»², — что обнаруживает значительные сходства с анализом науки в раннем логическом эмпиризме и определенную дистанцию от *furor systematicus*³ марбургского неокантианства *à la* Гавронский и Наторп, или, по крайней мере, от одного из возможных вариантов такого подхода.

Цель критического анализа была бы достигнута, если бы таким образом удалось выявить предельно общее всех возможных форм научного опыта, т. е. зафиксировать в понятии те моменты, которые сохраняются при продвижении от теории к теории, поскольку являются условиями всякой теории. Этой цели полностью нельзя достичь ни на одной из данных ступеней развития знания: тем не менее она продолжает существовать в качестве требования и в постоянном развертывании и развитии самих систем опыта определяет прочное направление⁴.

Здесь, к сожалению, нет возможности вдаваться в подробные объяснения систематического расхождения между Гавронским и Кассирером. Это расхождение можно считать свидетельством более общего, непреодолимого различия между русским революционным секретарем Керенского и немецким философом-«олимпийцем», автором «Философии символических форм»; можно, однако, сказать, что развитие современной математики и физического познания образуют «пробный камень», позволяющий обнаружить конвергенции и дискретность внутри Марбургской школы. Хороший пример для этого являются собой Гавронский и Кассирер.

Перевод с немецкого Александра Фролова и Нины Дмитриевой

¹ См. об этом: *Holzhey H. Cohen und Natorp. Bd. I. S. 57—58.*

² *Кассирер Э. Познание и действительность... С. 306.*

³ «систематическое рвение» (*лат.*).

⁴ *Кассирер Э. Познание и действительность... С. 307.*

Б. И. Пружинин

Неокантианство и радикальный конструктивизм: тема реальности¹

Хочу подчеркнуть сразу — я отнюдь не надеюсь сообщить что-либо новое об историческом неокантианстве. К этому мощному философско-методологическому течению рубежа прошлого-позапрошлого веков я обращаюсь как эпистемолог и философ науки, и задачу свою я вижу прежде всего в том, чтобы представить это течение как актуальный сегодня исторический опыт решения философско-методологических проблем. С этой целью я сопоставлю неокантианство и «радикальный конструктивизм» как две идейные стратегии решения этих проблем, что, как я полагаю, позволяет высветить перспективы выхода современной философии науки из тупиков релятивизма.

О современной философии науки

Положение дел в современной философии науки можно определить с помощью некогда расхожей российской политической метафоры — «состояние застоя». Ярким показателем этого состояния может служить весьма частная и в то же время весьма демонстративная в своей крайности ситуация — ситуация, о которой не очень любят говорить философы науки: современная философско-методологическая рефлексия ничего не может противопоставить современной псевдонауке. Более того, можно сказать, она ее поощряет.

Основная причина этой беспомощности современной методологии заключается в том, что господствующие ныне в философии науки направления при всех их различиях имеют одну общую черту — они не только сложились как оппозиция прежде господствовавшему в философии науки позитивизму, но и утвердились именно в качестве оппозиции, т. е. как *пост*позитивизм. Их содержание в весьма значительной мере исчерпывается тем, что, однажды преодолев позитивистскую абсолютизацию опытных данных, они продолжают непрерывно демонстрировать релятивность этих данных к тем или иным социокультурным обстоятельствам. Соответственно, основной конституирующей характеристикой знания

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-03-00278а «Русская философия как европейская гносеологическая традиция».

оказывается не его истинностное соответствие реальности, но локальная социокультурная эффективность — способность сконструированных в процессе познания вариантов видения этой реальности успешно функционировать в локальных социокультурных контекстах. Где, между прочим, очевидные отклонения от логико-методологических стандартов зачастую оказываются куда более эффективным средством достижения частных социокультурных целей, чем ориентация на стандарты истинности. Но, что особенно важно в рамках данной темы, в постпозитивистской методологической трактовке реальности превалирующей (а по сути — основной) оказывается заданность реальности социокультурными контекстами, ее зависимость от теоретических конструкций, созданных субъектом познания под влиянием этих контекстов, сконструированность реальности, в конечном счете, под социокультурный заказ. Иными словами, в постпозитивистской философии науки реальность сводится к внутренней согласованности вариантов ее видения-конструирования.

Новейшей версией такой трактовки реальности является «радикальный эпистемологический конструктивизм» (П. Ватцлавик, Э. фон Глазерсфельд, Х. фон Фёрстер и др.). Чтобы оценить радикальность этой версии, достаточно сказать, что, по мнению П. Ватцлавика¹, единственное, что существует — это множество различных вариантов изобретаемой нами для разных целей реальности, которые, помимо всего прочего, могут входить в противоречие друг с другом. Но, что примечательно, именно в рамках радикального конструктивизма жесткое релятивистское толкование реальности начинает осознаваться как проблема. И этим осознанием конструктивизм отличается от иных, так сказать, «социологизированных» вариантов постпозитивизма. Во всяком случае, серьезную проблему ясно видят здесь те конструктивисты, кто пытается работать в рамках конструктивистских исследовательских программ в социологии и психологии. Как констатировала Вивьен Барр, одна из лидеров современного «социального конструкционизма»:

«Прямое следствие упомянутого релятивизма состоит в том, что в нашем распоряжении больше нет привычных критериев оценки ценности различных конструктов или представлений, рассказов о событиях, — нет “истины” У социального конструктивиста нет независимо

¹ См., например: *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know?* (Contributions to Constructivism) / Ed. by P. Watzlawick. N. Y., 1990.

от него существующей объективной реальности, к которой он мог бы апеллировать для того, чтобы оправдать свое представление о психологических или социальных феноменах»¹.

Так что если быть последовательным в этой позиции, наши взгляды на мир, в том числе и в рамках науки, должны определяться не через апелляцию к онтологии, а благодаря, скажем, политическому выбору или личному пристрастию.

Очевидно, такая позиция вряд ли может служить основанием для серьезных эпистемологических программ. Более того, при последовательном проведении такой позиции методология теряет свой нормативный статус и оставляет за собой лишь дескриптивно-оправдательные функции. Ибо в этом качестве она способна лишь задним числом описать социокультурные факторы, которые (возможно!) оказали влияние на направление конструктивной активности познающего субъекта. А в результате рефлексивное самознание науки оказывается неспособным обеспечить даже самую общую эпистемологическую идентификацию научного познания. И фактически самоуничтожается. Впрочем, в этом случае определенные очертания теряет и знание как таковое.

Причиной такого «негативного» эффекта служит то простое и, может быть, поэтому часто упускаемое из виду обстоятельство, что знание по самой своей сути есть всегда знание о чем-то, что знанием не является и от самого знания не зависит, т. е. знание — это всегда знание о том, что противостоит содержанию знания как реальность, соотнесение с которой как раз и служит основанием для оценки этого содержания на истинность. И задача философско-методологической рефлексии науки состоит, прежде всего, в том, чтобы очень четко фиксировать условия соотнесения знания и реальности. Рефлексия нормирует формы, способы и процедуры, с помощью которых содержание знания соотносится с теми элементами или фрагментами сознания, которые, по тем или иным параметрам, предстают как объективная реальность. При этом сама возможность стандартизации таких процедур (т. е. четкость философско-методологической идентификации собственно знания и объективной реальности) является условием существования знания как определенного культурного феномена.

¹ *Барр В.* Социальный конструкционизм и психология // Постнеклассическая психология. Журнал конструктивистской психологии и нарративного подхода. 2004. № 1. С. 39.

В поисках оснований объективности научного знания

Очевидно, «сохранить» и себя, и знание философия науки может лишь в том случае, если она сумеет указать на основания объективности конструируемого в науке знания. В рамках конструктивизма выход из проблем, порожденных релятивизмом, видится сегодня в направлении натурализации оснований познания, натурализации субъекта познания, т. е. практически в том же направлении, в каком его искали Г. Гельмгольц, И. Мюллер и др. Как подчеркивает Э. фон Глазерсфельд, реальность, которую мы конструируем, мы конструируем не произвольно, и задача состоит в том, чтобы узнать, как мы это делаем, на какие основания опираемся. При этом он ссылается на Канта¹. Но в действительности конструктивисты реализуют свой «неконвенционалистский образ мыслей» вполне натуралистически — о чем свидетельствуют нейробиологические экскурсы Герхарда Рода, идеи «аутопоззиса» У. Варелы и Ф. Матураны, основанные на концепциях самоорганизации И. Пригожина и Г. Хакена. Конечно, это не «физиологизм» конца XIX в., но, тем не менее, это — очевидная натурализация субъекта познания. Вот в таком проблемном контексте, в поисках ответа на такого рода вопросы особый интерес вызывает неокантианская философско-методологическая традиция.

Неокантианцы много раньше постпозитивистов пришли к идее релятивности опытных оснований науки и, надо сказать, куда последовательнее исполнили эту идею в философско-методологическом анализе знания. Они самым радикальным образом «очистили» познавательный процесс от любых форм данности объекта. Все содержание знания является, с их точки зрения, продуктом творческой работы познания. Они не только отказались допустить существование «вещи в себе», извне инициирующей познавательный процесс, но, сверх того, они так «трансформировали» кантовскую трактовку априорных форм рассудка и чувственности, что не осталось даже намека на возможность данности в этих формах чего-либо извне. Пространство и время у неокантианцев — уже не «априорные формы чувственности», а рядовые категории рассудка — чистые формы мышления. А сам рассудок, в свою очередь, лишается у них раз и навсегда определенной (по Канту) системной

¹См.: Глазерсфельд Э. фон. Введение в радикальный конструктивизм. Пер. С. А. Цоколова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2001. № 4. С. 59—81.

организации, т. е. и на этом уровне априорного синтеза знания удаляется даже самая абстрактная возможность данности предмета познанию.

Но это радикальное «очищение» от данности внешнего объекта познанию отнюдь не заслонило для них проблему объективных оснований знания. Можно допустить, что реальность, с которой соотносится знание, конструируется в процессе построения знания об этой реальности, т. е. внутри знания же. Но конструируется она как именно то, что знанию противостоит и отличается от него как раз своей объективностью. Если реальность теряет эту характеристику, то вместе с ней теряется собственно знание как особого рода феномен сознания (и культуры) — такая реальность может быть, скажем, воображаемой реальностью, но не познаваемой, не предметом познания, по отношению к которому оценивается истинность знания. И, как констатировал Патель Наторп,

«вопрос о безусловном предмете познания не может быть вполне устранен даже в области чистой теории»¹.

Все эти трансформации кантовских представлений о познании осуществлялись неокантианцами, конечно же, под влиянием процессов, протекавших в то время в естествознании. Формировавшаяся неклассическая наука оставляла все меньше места для наивно-отражательных трактовок познания. Но в концептуальном движении неокантианства была и своя внутренняя логика, реализовывающая концептуальные возможности, заложенные Кантом. После «очищения» Канта от элементов «догматизма» на статус трансцендентальных (т. е. придающих знанию объективный характер) принципов «творческой работы познания» мог претендовать теперь только практический разум. И потому вполне естественно, что в поисках «первоначала» познания, в своих попытках прояснить конкретный смысл (цель) активности субъекта познания, неокантианцы обратились именно к практическому разуму. Отыскивая основания науки, они сделали ход, на который и до сих пор не решается постпозитивизм даже в своих наиболее радикальных формах: они попытались найти эти объективные основания в самой культуре.

¹ *Наторп П.* Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии // *Наторп П.* Избранные работы. М., 2006. С. 83.

С точки зрения конструктивизма, объективность реальности, отображаемой в знании, т. е. произвольность конструирования содержания знания является результатом вполне естественной «укорененности» человека в природном бытии, в физическом мире. И между прочим, надо сказать, последователи Канта в своих первых попытках переосмыслить его идеи так же двинулись в этом направлении, т. е. первоначально попытались обосновать эту произвольность познания (психологической) конституцией человека. Так рассуждал Ф. А. Ланге. И эти рассуждения очень напоминают ходы современного конструктивизма в сторону натурализации субъекта, в сторону его укоренения в мире вещей, в мире объективном, т. е. в мире, имеющем черты объективности.

Конечно, можно весьма скептически оценивать этот почти физиологический натурализм конструктивистов. Но я хочу подчеркнуть здесь два чрезвычайно важных, на мой взгляд, философских обстоятельства. Во-первых, перед нами попытка вырваться из «круга субъекта», внутри которого невозможно сегодня сколько-нибудь конструктивно ставить проблему знания. И я думаю, что в этом контексте любые попытки осмыслить субъекта современного познания в его онтологическом статусе заслуживают самого внимательного отношения. А во-вторых, такое возвращение к онтологии, возвращение «через субъекта», помимо всего прочего, «возвращает» бытию цель, возвращает в онтологию элементы телеологии, возвращает природе целесообразный способ действия — возвращает в бытие то, что ушло вместе с отказом от аристотелевской онтологии. Оба этих обстоятельства присутствуют и в неокантианстве. Но представлены они там, на мой взгляд, значительно интереснее, чем в любом возможном варианте непосредственной натурализации субъекта познания.

Факт науки как исходный пункт философско-методологической рефлексии

Для неокантианцев феномен науки и научного знания является исходным пунктом и, если угодно, предпосылкой их концептуальных построений. Как и для Канта, конфигурации их концептуальных построений определяет вопрос: «Как возможна наука?». И в своих ответах на этот вопрос они также воспользовались потенциалом кантовских «Критик», помещающих, в конечном счете, практический разум в основание теоретического. Но здесь важны доводы, по которым Кант отказался от трактовки форм созерцания и рассудка как врожденных, т. е. в той или иной мере натуральных. Дело в том, что, по Канту, попытка осмысления форм

познания выводит нас за пределы самонаблюдения (т. е. возможного опыта) и, соответственно, за пределы возможностей познающего рассудка. Но в то же время, ничего не ответить на вопрос об основаниях априорных синтетических суждений, из которых собственно и состоит научное знание, — значит вообще отказаться от оценки статуса знания и его ценности. По Канту, эта сфера становится доступной нам в контексте чистого практического разума как сфера нашего имманентного целеполагания. Здесь рефлексия (самосознание) — это уже не «позитивный» анализ научных, познавательных практик, не положительная наука, опрокинутая на самое себя, но сфера самосознательной свободной человеческой воли, направленной на реальность и создающей ее в ходе реализации своего внутреннего закона. Соответственно, эта сфера, по Канту, может быть осмыслена через свою внутреннюю цель и представлена как регулятивная идея. Неокантианцы продолжили эту концептуальную линию — к ценностям. Реальность творится субъектом познания, но отнюдь не произвольно. Это, если угодно, сфера объективации, заданная волей и ее внутренним законом — ценностью как должным.

Очевидно, первый шаг в этом направлении — очистить познание от иллюзии данности объекта. Тогда, надо полагать, и откроется во всей своей чистоте то, что в трансцендентальном субъекте делает знание объективным. Эту работу в неокантианстве весьма основательно выполнил Герман Коген. И, как достаточно убедительно, на мой взгляд, показала З. А. Сокулер, у Когена на месте кантовского трансцендентального единства апперцепции проступает «единство культуры», «единство человечества» как некоторого рода реальность, сама задающая себе закон, которому она следует¹.

Этим шагом неокантианцы расширили контекст рефлексивного осмысления познания и, соответственно, расширили «круг субъекта» познания, включив познавательную активность субъекта в контекст иных типов и способов культурной деятельности — религии, искусства, нравственного сознания. И прямым следствием такого взгляда на познание становилось расширение концептуальных горизонтов и, соответственно, возможностей вырываться к миру специфически человеческого, культурного бытия — к культур-

¹ См.: Сокулер З. А. Классическое понятие познающего субъекта в философской системе Германа Когена // Философия сознания: история и современность. Материалы научной конференции, посвященной памяти профессора МГУ А. Ф. Грязнова (1948—2001). М., 2003. С. 100—121.

ной онтологии, построенной на основе долженствования как внутренней характеристики человеческого (культурного) бытия. Надо полагать, именно здесь, в этой творящей активности «субъекта-культуры» коренится и феноменологическая интенциональность, и неокантианская трансцендентальность ценностных оснований познания — ценностных оснований объективации познавательной деятельности.

«Ибо “в начале было дело”, творческая работа созидания объектов всякого рода, в которой человек строит самого себя, свою человеческую сущность и, объективируя себя в ней, накладывает глубокую и вполне единую печать своего духа на свой мир или, скорее, на целый мир таких миров, которые он может считать своими»¹.

Заключительные заметки

Завершая здесь свое, по сути, не завершенное, концептуально «открытое» исследование темы реальности в конструктивизме и неокантианстве, я хочу привлечь внимание к двум весьма важным, на мой взгляд, обстоятельствам. Прежде всего, я хочу обратить внимание на то, что представленное выше истолкование темы реальности в неокантианстве соотносимо с нарастающей в современной философии значимостью философской антропологии. Между тем, почти столетие назад Г. Г. Шпет заметил:

«Как бы ни были дальше различны созидательные пути новокантианцев и Лаврова, они начинают с феноменализма, с отрицания философского значения за материализмом и спиритуализмом вместе, и с постановки проблемы реальности, в виде ли проблемы “опыта” или в виде проблемы “нормы”»².

И это обстоятельство я считаю аргументом в пользу предложенного здесь варианта эпистемологической актуализации идей неокантианства.

Но вместе с тем, не могу не отметить, что далеко не всё в реальной истории неокантианства свидетельствует в пользу представленной здесь трактовки неокантианских идей. Положим, долженствование есть фундамент познания. Но каково его культурное

¹ *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // *Наторп П.* Избранные работы. С. 124.

² *Шпет Г. Г.* Антропологизм Лаврова в свете истории философии // *Лавров П. Л.* Статьи. Воспоминания. Материалы. М., 1922. С. 132.

наполнение? В чем заключается культурная суть его имманентного закона, его объективности? Без ответа на подобные вопросы весьма сложно обсуждать критерии объективности знания даже в общем виде. Ибо не удастся внятно отделить частный прагматический интерес от всеобщего должествования. А не разделив их, мы вновь возвращаемся в сферу притяжения социокультурного релятивизма. Это обнаруживается, например, при изучении судьбы проблемы ценностей в философии баденской ветви неокантианства и, в частности, в эволюции взглядов М. Вебера. Здесь, как показала П. П. Гайденко, становится отчетливо видно, что культурно-историческую релятивизацию ценностных ориентаций субъекта познания невозможно преодолеть, так сказать, изнутри самого субъекта. На одном полюсе познания (и вообще всякой активности) оказывается субъект, ценности которого лишены бытия (т. е. значимы для субъекта без всяких на то оснований, ибо он сам и есть их основание), а на другом — природа, лишенная всякой самоценности (т. е. приобретающая какую-то ценность лишь в отношении к субъекту, к его целям и смыслам). В ситуации же такого разъединения в принципе невозможно отличить ценности субъекта от сиюминутных субъективных оценок.

Я полагаю, что в данном случае, как и вообще при любого рода попытках преодоления эпистемологического релятивизма, мощное тормозящее влияние оказывает социокультурная установка, и поныне определяющая культурный статус новоевропейской науки:

«представление о природе как системе объектов, между которыми существует лишь механическая связь, где нет места так называемой “целевой причине” Мир природы, таким образом, оказывается лишенным подлинной жизни, целесообразно-смыслового начала, которое вынесено за пределы природного мира и отнесено к сфере человеческой деятельности, — передано субъекту. Такого рода субъектный подход к категориям цели, смысла формирует характерную для индустриальной цивилизации ментальность, определяющую сегодняшнее отношение не только к природе как к “сырью”, но и к человеку только как к производителю и потребителю материальных благ»¹.

И тем не менее, я надеюсь, что мне удалось хотя бы указать на возможность иного рода тенденций в философском самосознании науки. Такие тенденции можно разглядеть, в частности, в ходах ра-

¹ Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. С. 44.

дикального конструктивизма (с которым, кстати, неокантианство связывает фигура М. Вебера). Эпистемологическая мысль пытается вырваться из «круга субъекта», в котором с Нового времени заставляет ее вращаться упомянутая выше установка. Эпистемология сегодня ищет пути укоренения субъекта познания в бытии, пытаясь таким образом преодолеть разрыв между бытием и ценностями. И благодаря этому перед философией науки открывается перспектива, пусть и весьма смутная, различить в познании трансцендентальные ценности и локальный прагматический интерес, а тем самым методологически эффективно фиксировать в сознании реальность, адекватность отображения которой только и может служить культурным оправданием феномена знания.

Раздел III.

Человек — общество — история

Проблема социального

К. Крайнен

Аксиология социального у Генриха Риккерта

По ту сторону позитивизма, социального конструктивизма и реализма

Термин «онтология» часто употребляется в современном дискурсе об основоположениях социальных наук, причем под онтологией имеется в виду социальная онтология. Это центральная тема «метатеоретических» дебатов в рамках исследований по управлению социальными системами и их организации. С точки зрения *философии* при этом обнаруживается, что в полемике различным образом ссылаются на философские понятия, но не дают себе достаточного отчета относительно их определения и значимости. Не в последнюю очередь это касается понятия онтологии. Критическая рефлексия этого понятия, однако, приводит к *идеализму* — в тех его парадигмальных чертах, как они сформировались в классической немецкой философии, — и его приложению к современной социальной философии. На этом фоне особый интерес представляет собой подход к основоположению социальной онтологии, намеченный в рамках Баденской школы неокантианства. Далее речь пойдет о возможности разработать этот подход средствами, представленными в философской концепции главы этой школы — Генриха Риккерта.

Социальная онтология

Что касается идеи социальной онтологии, то нужно прежде всего констатировать, что «социальное», в отличие, например, от «природы» или «культуры», не составляет особого раздела риккертовской философии. Однако предмет, об основоположении которого

го идет речь, часто в ней встречается. Поскольку сам Риккерт не обеспечил основоположения для данной области философского знания, нам предстоит это сделать самим, пользуясь схемой, уже разработанной применительно к другим областям. Ключ к формальному определению социальной онтологии дает прежде всего основоположение риккертовской философии истории.

Для Риккерта философия является *наукой о целом* и, как таковая, *наукой о ценностях*¹; поэтому онтология (учение о вещах, учение о предмете) только таким образом для него и возможна. В случае социальной онтологии речь идет, конечно, не об общем учении о бытии, а об онтологии одной из сфер действительности, а именно *онтологии реального*. Хотя она тем самым представляет собой онтологию такой сферы, которая является также предметом познания отдельных наук, социальная онтология тематизирует действительность иначе, чем эти науки, а именно — как действительность, конституированную ценностями. Связанные с этим онтологические проблемы, будучи проблемами философскими, должны быть при этом преобразованы в «теоретические» ценностные проблемы, так что онтология реального оказывается теорией «теоретических ценностей»².

В трудах Риккерта содержится два парадигмальных подхода для понимания того, чем должна быть такая онтология реального и как ее следует осуществлять: во-первых, *философией природы* и, во-вторых, *философией истории*³. Обе дисциплины относятся к *теоретической философии*⁴. Последняя, следовательно, обладает не только внутренним обоснованием, но и внешним, реальным обоснованием. Но и реальное обоснование сложносоставно. Прежде всего, оно не исчерпывается «логикой» и «теорией познания», поскольку содержит в себе, скорее, онтологию, а также определенное и обоснованное отношение между логикой (понятой в теоретико-

¹ См.: *Krijnen Ch.* Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg, 2001.

² См.: *Rickert H.* System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921. S. 176, 180—181, 191; см. также: *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transzendentalphilosophie. 6. verb. Aufl. Tübingen, 1928. S. 438—439.

³ См.: *Rickert H.* System der Philosophie. S. 211 ff.; см. также: *Rickert H.* Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. 3. umg. Aufl. Heidelberg, 1924; *Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 6. verb. Aufl. Tübingen, 1929. S. 624—626.

⁴ Теоретическая философия вследствие концентрации на научном познании называется также наукоучением (см.: *Rickert H.* System der Philosophie. S. 344, 347; ср. S. 210—211).

познавательном ключе) и онтологией. Следовательно, реальное обоснование не редуцирует философию к теории познания.

В отношении *философии природы* Риккерт выделяет учение о принципах познания природы, т. е. «логику» такого познания («генерализацию»), а также учение о «принципах» самой природы, т. е. о природе как предмете познания¹. Учение о принципах природы является, очевидно, учением о предмете или вещах, учением о предмете познания, короче говоря, — онтологией природы; эта онтология рассматривает природу как завершенную целостность и тем самым — как задачу познания для отдельных наук и как «учение о теоретических ценностях»².

Иначе обстоит дело с *философией истории* из-за особенностей «исторического материала и исторической науки»³, а именно, вследствие значительности «ценностей»⁴. Разумеется, и здесь Риккерт выделяет учение об «историческом познании» («индивидуализации»), т. е. о принципах познания истории, как часть «логики», и науку о принципах самой истории, об «исторических принципах»⁵. Подобно философии природы, учение о принципах истории ориентируется на всеобщее в истории, в смысле некоторого целого принципов, т. е. на их предметность: оно определяет, *что* есть история как история. Однако принципами исторической жизни выступают «ценности»: именно ценности конституируют исторический универсум⁶. Итак, теорией принципов истории (логикой истории) является учение о ценностях. Вследствие этого теория принципов истории выходит — в отличие от теории принципов природы — за пределы *теоретической* философии, указывая, таким образом, что в процессе своей определительной работы она оказывается зависимой от *системы ценностей*, в том числе и *нетеоретических*⁷. Следовательно, основания философии истории как теории принципов исторической жизни совпадают с «философией как наукой о ценностях»⁸.

Из этого следует, во-первых, что социальная онтология возможна только в связи с системой ценностей: социальное само должно

¹ См.: *Rickert H. System der Philosophie. S. 214—215.*

² См.: Там же. S. 216, ср. S. 180—181, 184, 191, 199—200, 210.

³ См.: Там же. S. 216.

⁴ См.: Там же. S. 217.

⁵ См.: Там же. S. 216; *Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 6.*

⁶ См.: *Rickert H. System der Philosophie. S. 227; Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 109.*

⁷ См.: *Rickert H. System der Philosophie. S. 227.*

⁸ См.: *Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 118, 155.*

быть одной из ценностей этой системы. Социальная онтология *есть* теория этой ценности и тем самым теория социального как социального. Она есть содержательная экспликация ценности, или идеи, социального.

Во-вторых, дело идет о том, чтобы выявить взаимосвязь теории принципов познания реального и теории принципов самого реального. Методы философии природы и философии истории, опять же, дают здесь путеводную нить, во всяком случае если указанное соотношение пытаются понять исходя из самого предмета. Ибо для неокантианства в целом, несомненно, характерен примат логики («теории познания»). При этом надо, во-первых, заметить, что логика для Риккерта — это «предметная» логика, т. е. теория, в рамках которой речь идет о мышлении в его объективности, об объективности мышления. Во-вторых, следует отметить, что в отношении к другим философским дисциплинам логика так или иначе выступает в качестве *philosophia prima*, «первой философии»¹.

Примат логики является *логико-методологическим*, поскольку другие дисциплины, в основе которых лежит понятийное знание, — и философия в том числе — имеют в качестве своего условия логические определения: в конечном счете, они сводятся к логике как беспредпосылочному основоучению, из которого должна вырасти научная философия. Разумеется, при этом логика дает другим философским дисциплинам еще и методологические установки. Однако логике свойствен также *парадигмальный* примат, поскольку она выявляет и обосновывает принципы, которые впоследствии выполняют *нормативную (axiotische²)*, т. е. универсальную, системообразующую функцию. Эти базовые отношения, выявленные в рамках логики, обнаруживаются затем во всех частях философской системы.

Оба аспекта примата логики релевантны для социальной онтологии, прежде всего с оглядкой на проблему значимостно-функционального отношения между теорией принципов познания реального и теорией принципов самого реального. Решающий пункт при этом заключается в том, что, хотя логика и онтология, метод и предмет и находятся в отношении систематической взаимопринадлежности, но «формальные» («логические»,

¹ См.: *Krijnen Ch. Nachmetaphysischer Sinn. § 3.4 и 7.2.1; Krijnen Ch. Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie. Würzburg, 2008. S. 205—206.*

² От греч. «axios» — «достойный, значимый, ценный».

«методические») определения в силу особенностей теоретического обоснования все же значимостно-функциональным образом предшествуют «материальным» («онтологическим», «предметным») определениям, так что онтологию можно помыслить только исходя из логической основы. Этот примат логики в дальнейшем должен иметь силу для каждой из региональных онтологий, в том числе для онтологии природы и онтологии истории. В соответствии с этим у Риккерта из определенной интенции познания, из логической, или формальной, цели «генерализирующего» и «индивидуализирующего» образования понятий следует определенное материальное качество, качество объектов познания: они являются либо объектами природы, лишенными ценностей (смысла), либо объектами культуры, наделенными ценностями (смыслом); между природой и культурой имеется поэтому логическая противоположность. Все это следует из логики эмпирического познания: она определяет не только метод, но одновременно и предмет, согласно его изначальной предметности. Форма и материя, метод и предмет находятся в отношении внутренней взаимопринадлежности. На основании логических усмотрений обнаруживается, что историческими принципами являются «ценности», а теорией исторических принципов должно быть учение о ценностях.

В этом заключается задача определения теории принципов истории: эта теория должна образовать понятие того, *чем* является история как *предмет* исторического познания¹. Для того чтобы проделать свою собственную определительную работу, она предполагает понятие истории уже определенным; как определенное понятие, оно является результатом предшествующей философской работы. Это первоначальное определение понятия истории осуществляет логика (методология) эмпирического познания, осуществляет именно как предметный коррелят цели исторического познания: история есть действительность, наделенная ценностями. Принципы этой действительности, т. е. культуры, должна исследовать теория принципов истории. Она определяет *понятие* истории согласно его форме.

Логическая цель процесса индивидуализации, конечно, говорит не о том, *какие* предметы значимы с исторической точки зрения, но только о том, *чем* исторический предмет как таковой *является*, а именно — действительностью, наделенной ценностями. Итак, логика отсылает теорию принципов истории — в от-

¹ См.: Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 83, 87—88.

личие от теории принципов природы, которая как раз свободна от ценностей, — к *ценностям*, как конституентам исторического универсума, в конечном итоге — к *системе* ценностей. Ценности являются принципами культурной действительности; они составляют смысл истории, однако их нельзя получить с помощью одной только логики, они выявляются посредством истории как науки или же, как рефлексированные в их значимостно-функциональной определенности, посредством философии как учения о ценностях¹. Система ценностей, которая с точки зрения философии истории является системой исторических принципов, — это *философская* система ценностей. Следовательно, учение о принципах истории нельзя помыслить как чисто «теоретическую» философию, как философию «теоретических ценностей»: она расширяется до дисциплины, интегрирующей в себе всю систему ценностей.

О такой системе можно было бы многое сказать². С оглядкой на возможность формулирования теории принципов социального (социальной онтологии), дело прежде всего идет о том, чтобы дать нашим до сих пор научно-теоретическим рассуждениям *системно-теоретический* поворот, чтобы получить начальные характеристики социального как такового в его предметности. Конечно, для этого нужно еще обратить внимание на более общий аспект научно-теоретического характера, а именно на то, что к материалу философии относятся не только действительные научные познания, почерпнутые из жизни культуры, но скорее сама эта жизнь: теорема о факте гласит, что философия исходит из фактической, хотя обычно и имплицитной претензии людей на то, чтобы действовать согласно объективным ценностям³. При этом в процессе рефлексии над значимостями философия вырабатывает совокупности принципов, или «ценностные формы», лежащие в основе смысла и значимости человеческих действий, и приводит их к понятийной взаимосвязи, которая и является системой ценностей, т. е. системой философии.

Подобное систематико-философское определение социального является не только искомой онтологией социальных наук, но и социальной онтологией *sui generis*. Последняя определяет в качестве социальной онтологии специфическое измерение формирования

¹ См. также: Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 281.

² См.: Krijnen Ch. Philosophie als System.

³ См.: Krijnen Ch. Philosophie als System. § 1.3; Krijnen Ch. Nachmetaphysischer Sinn. § 7.3.1.

человеческого «я» и мира. Вследствие этого, дело идет о том, чтобы зафиксировать социальное как систематическое понятие. Социальное — это содержательная (предметная) предпосылка социальной онтологии. Приступая к разработке последней, необходимо определить понятие социального, которое характеризует всю сферу социального вообще.

Социальное

Понятию социального не посвящено в философии Риккерта особого раздела; оно даже не является конечно определенным понятием. Ввиду проблемно-исторического положения это неудивительно: понятие *социального*, рассмотренное с проблемно-исторической точки зрения, как раз имеет «практическую» окраску независимо от того, в каких контекстах оно используется: в философско-правовом, философско-государственном, философско-политическом или морально-философском. Только в XIX в. происходит теоретическое выделение социального как особой сферы. На годы жизни Риккерта приходится как раз особо напряженная борьба вокруг понятия социального. Соответственно, его определения оспариваются и разнятся. То же самое относится и к *социальной философии*, которая находится в начальном периоде своего становления и не обнаруживает единства. Без всяких сомнений, Риккерт не относится к числу ее классиков.

Хотя Риккерт и не удастся разработать зрелого и потенциально богатого понятия социальной философии, он, тем не менее, предлагает систематический *подход* к такой философии. Этот тезис и подлежит дальнейшей разработке.

Прежде всего, нужно установить, что Риккерт оперирует *узким* и *широким* понятиями социального. Во-первых, он иногда употребляет это понятие как понятие *sui generis*. Социальное тогда обозначает культуру в целом¹. Во-вторых (и прежде всего), понятие социального фигурирует у него как обозначающее специфические культурные, социальные в узком смысле, формообразования.

Это узкое понятие социального совпадает с тем, что у Риккерта составляет социальные ценности и блага, причем в противоположность к асоциальным (таким, как наука или искусство). Здесь социальное не только образует специфическую сферу культуры, конституированную посредством основной специфической ценности,

¹ См. например: *Rickert H. System der Philosophie. S. 222; Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 78—79, 91—92.*

но и составляет, по Риккерт, один из двух главных разделов всей философской системы¹.

К социальному в этом смысле принадлежит несколько культурных сфер, которые можно обозначить как нравственность, эротику и сферу социально-религиозной жизни. В виду этого членения социального особый интерес для проблемы социальной онтологии представляет отношение социального к нравственности, или этике, а также к сфере практической деятельности.

Сфера социального не совпадает с нравственностью, а социальная философия не является этикой. Этика с соответствующим ей предметом составляет, скорее, одно из измерений социальной философии и самой сферы социального. Этика как наука о нравственности всегда представляется Риккерт «социальной этикой», а личность — социальной личностью². В рамках этой социальной этики в широком смысле Риккерт выделяет индивидуальную этику, а также социальную этику в узком смысле, которая имеет дело с социальными отношениями в различных сферах общественной жизни. Так, философия права и политическая философия принадлежат к социальной этике в узком смысле³, а тем самым и к социальной этике в широком смысле и, в конце концов, — вообще к «практической философии», как Риккерт иногда называет сферу социального, поскольку она изучает деятельного, активного человека вообще⁴. Человек, как уже сказано, всегда является социальной личностью; как индивидуум, он всегда существует в сообществе других людей⁵.

Социальные образования, однако, не исчерпываются их нравственным или этическим значением, но составляют целые практические сферы. Социальную сферу нравственной культуры Риккерт обозначает понятием *долга*. Существуют также взаимосвязи, кон-

¹ О систематическом делении у Риккерта см.: *Krijnen Ch. Nachmetaphysischer Sinn*. Kap. 7, особенно § 7.3.2.2.3 и § 7.3.2.2.5; см. также: *Krijnen Ch. Philosophie als System*. § 4.2.2, особенно § 5.1—5.3.

² См.: *Rickert H. System der Philosophie*. S. 328—330; *Rickert H. Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie*. Tübingen, 1934: и др.

³ См.: *Rickert H. System der Philosophie*. S. 330; *Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. S. 721—723; *Rickert H. Grundprobleme der Philosophie*. S. 188—190.

⁴ См.: *Rickert H. System der Philosophie*. S. 358, 373, ср. S. 329; *Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. S. 706—708; *Rickert H. Grundprobleme der Philosophie*. S. 188—190.

⁵ См. например: *Rickert H. System der Philosophie*. S. 329—331, 370—372; *Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. S. 706; *Rickert H. Grundprobleme der Philosophie*. S. 154—156.

ституированные посредством «склонности», которую Риккерт обозначает как *любовь*. Философской наукой о ней является *эротика*¹. В рамках социальной группы немецкий философ выделяет также *религиозное измерение*².

Для определенного таким образом социального решающей оказывается *значимость* ценностей: социальное — это та область ценностей и культуры, которая конституируется посредством «социальных» ценностей, т. е. ценностей, которые в своей значимости могут быть определены только в связи с сообществом субъектов (тогда как «асоциальной» значимостью наделены ценности, значимые независимо от социальной взаимосвязи). Такая характеристика социального затрагивает множество проблем, связанных с проблемой социальной онтологии как основоположения предметностей, подразумеваемых в социальных науках. Например, является ли социальной значимость, определяющая перспективу исследований в этих науках? Разве в них не исследуются такие асоциальные ценностные сферы, как наука и искусство? Разве такое исследование осуществляется только под углом зрения нравственности, любви или личной святости? Очевидно, нет. Скорее, здесь вступает в действие *более широкое* значение социального, которое еще нуждается в систематической философской экспликации.

Действительно, у Риккерта имеется такое более широкое и в то же время более фундаментальное понятие, которое противостоит редукции социального к «практическому». При этом сам Риккерт неоднократно говорит о «социальном значении» феноменов культуры, принадлежащих к группе асоциальных ценностей³. Следовательно, существуют еще более общие отношения, которые играют для социального определяющую роль. Эти отношения затрагивают прежде всего два аспекта, посредством которых кристаллизуется значение социального, выходящее за пределы практической сферы и заключающее в себе так называемую сферу «созерцательного». Именно в этом смысле социальное выступает как понятие *sui generis*.

Во-первых, речь идет о значении *личности* в социальной сфере: настоящая личность существует только в сообществе других личностей. Взаимосвязь множества личностей Риккерт в некоторых

¹ См.: *Rickert H. System der Philosophie*. S. 394—396, 398; ср. также: *Rickert H. Grundprobleme der Philosophie*. S. 190—192.

² См.: *Rickert H. System der Philosophie*. S. 399—401.

³ См.: *Rickert H. System der Philosophie*. S. 371, 403; *Rickert H. Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. S. 79—80; *Rickert H. Grundprobleme der Philosophie*. S. 187

случаях называет «социальным в наиболее широком смысле слова»¹. С оглядкой на тот факт, что, очевидно, и асоциальные субъекты, — например, художники или ученые, — могут быть личностями — и в известной перспективе таковыми и являются — мы имеем здесь дело с общим определением понятия человеческой культуры: социальное — это взаимосвязь множества человеческих субъектов как личностей, сообщество личностей.

Во-вторых, имеется в виду значение *ценности* в социальной сфере: хотя социальная или асоциальная значимость ценностей очерчивает соответствующие системные сферы, существует измерение этих ценностей, необходимо имеющее социальную определенность, — измерение их *реализации*, точнее — оформления реального согласно масштабу той или иной значимости либо ценности. Производство благ, все равно каких, как реальный процесс всегда осуществляется действующим субъектом, который, производя блага и реализуя в них значимости, является личностью в широком смысле. Сам Риккерт иногда говорит о социальном как о таком условии реализации значимостей²: как *реальное условие, личность является необходимой предпосылкой возникновения культурных благ* и таким образом — *реальным условием культуры*, все равно через какие ценности, социальные или асоциальные, эта культура конституирована. Следовательно, *социальное* как взаимосвязь множества личностей в самом общем смысле можно определить как *условие реализации ценностей*.

В этом определении социального выражено отношение, которое лежит в основе философской системы Риккерта, т. е. *нормативное (axiotische) основоотношение*³. В соответствии с ним, даже сферу познания нельзя определить, не применяя для теоретической познавательной деятельности понятия (объективной) нормирующей инстанции (Normierungsinstanz), так что нормирующие отношения (Normierungsverhältnisse) оказываются конститутивными не только для сферы «практического»; напротив, они образуют базовое отношение для всего человеческого мира, включая как теоретические, так и атеоретические сферы. Таким образом, различные сферы культурных значимостей являются частными случаями ценностного основоотношения. Оно прежде всего обнаруживается в так называемом учении о «примате практического разума». Здесь речь по

¹ См.: Rickert H. System der Philosophie. S. 370.

² См.: Rickert H. System der Philosophie. S. 332, 403; см. также: Rickert H. Grundprobleme der Philosophie. S. 185—187; ders. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 79.

³ См. об этом и далее: Krijnen Ch. Nachmetaphysischer Sinn (особенно § 2.3, 6.3, 7.2 и далее); Krijnen Ch. Philosophie als System. § 4.2.2, 5.4.

сути идет не об этическом сужении сферы обоснования, а об учении о нормативном основоотношении. Это учение Риккерт развивает, наделяя ценностью само теоретическое. Теоретическая культура содержит парадигмальные отношения для всей философской системы, поскольку во всех областях культуры проявляются основоотношения, которые обнаружили в качестве базовых в рамках теории познания. Из возведения теоретических основоотношений в статус парадигмальных следует отношение, которое Риккерт называет «исходным пунктом» и «общим корнем» всей философии: «корреляция значимой ценности и оценивающего субъекта»¹. Значимость этого отношения как базового распространяется на все частные ценностные сферы: его содержание имеет не просто теоретический, но *универсальный* характер.

В нормативном основоотношении субъект получает базовое определение в значимостно-ноэтической перспективе через понятие *самооформления*: он сознает себя как связанного ценностями и тем самым оказывается перед некоей задачей, вообще говоря, перед бесконечной задачей. Нормативным основоотношением называется отношение между абсолютно значимыми *ценностями*, связанными с субъектом и непосредственно унифицирующими его с точки зрения его значимости, и самим *субъектом*, который только условно реализует эту безусловную задачу. И так как эта безусловность *имманентна* притязаниям субъекта, определяющего себя значимостно-функционально, речь идет о самооформлении субъекта, сообразном с ценностями, которые определяют его субъективность.

На уровне нормативного основоотношения момент самооформления как основополагающая определенность субъекта никоим образом не ведет у Риккерта к всеохватывающему примату «практического разума», в котором «желание» и, соответственно, специфически этические, или моральные моменты составляли бы базовую определенность всякого самооформления. Что касается понятия самооформления, речь здесь идет об отнесенности к ценности, или ценностной нормативности, а тем самым *вообще* о ценностной определенности субъекта как такового. Субъект *есть* значимостно-функциональное состояние самооформления. Со значимостно-ноэтической точки зрения, как теория, так и практика выступают различными *способами отношения к ценностям*, в равной мере опираются на ценности². «Примат практического» — это «примат ценности» в качестве примата *самооформления*.

¹ Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. 6. verb. Aufl. Tübingen, 1928. S. 438.

² См.: Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 189—190, 292—293 и др.

Естественно, вместе с нормативным основоотношением с точки зрения ценности Риккерт реформирует понятия, традиционно имеющие в философском дискурсе «практическое» значение: например, понятие *автономии* как признания ценности ради ее значимости, — а также понятия долга, совести и т. д.; обнаруживается, что все они затрагивают *значимостно-ноэтическую* сторону нормативного основоотношения и переносятся из сферы практического в сферу «имманентного» смысла: они являются определенностями *ноэтического измерения* нормативного основоотношения и, следовательно, повторяются в его частных случаях¹.

Конечно, определение социального как сферы реализации значимостей затрагивает по меньшей мере два вопроса: 1. Как связано нормативное основоотношение ценности, субъекта и блага с этой сферой, в которой ведь имеет место *множество* субъектов? 2. Каким образом социальное может быть сферой, в которой реализуются значимости, если сам Риккерт говорит о чем-то вроде *условных ценностей* в отличие от ценностей подлинных или автономных?

1. Будучи одним из трех моментов нормативного основоотношения, субъект фигурирует как инстанция реализации в смысле детализации ценностей, т. е. значимостей. Конечно, как инстанция реализации он сам должен быть реальной величиной. Как реальная величина, человек как субъект существует среди и вместе с другими субъектами. Культура — это не просто сфера отдельного человека, но всегда сфера сообщества людей как субъектов, в конце концов — сфера, охватывающая все человечество. Следовательно, нормативное основоотношение необходимо уточнить в том смысле, что в рамках него субъект как инстанция реализации ценностей всегда выступает как составная часть некоего множества субъектов. Согласно самому Риккерту, индивид, т. е. субъект как нечто обособленное, существует только в сообществе с другими. Кстати, для Риккерта культура и история переплетены между собой теснейшим образом.

2. В рамках той или иной ценностной сферы Риккерт различает ступени ценностей и, соответственно, значимостей²: он отделяет, например, «условные ценности» от «подлинных ценностей», «условные» значимости от безусловных, «субъективные» ценности от «объективных», «жизненные» и «цивилизационные» ценности

¹ См.: *Rickert H. System der Philosophie. S. 309—310; Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 435—437; Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 691—693; Rickert H. Grundprobleme der Philosophie. S. 179—181 и др.*

² См.: *Krijnen Ch. Nachmetaphysischer Sinn. § 7.3.1.2.*

от «культурных» ценностей в узком смысле. Конечно, чтобы понять характер условных (субъективных, жизненных и т. д.) ценностей (нечто *как* условие), нужно иметь в виду понятие того, относительно чего они служат условием: понятие условной ценности можно определить только через понятие подлинной ценности. Расчлняя и упорядочивая подлинные культурные ценности, мы одновременно расчлняем и упорядочиваем условные ценности. Такие культурные феномены, как, например, хозяйство и техника, являются для Риккерта типическими примерами благ, конституированных условными ценностями.

Здесь, однако, в связи с понятием реализации значимостей можно выделить другое значение понятия «условия», а именно, в рамках некоторой значимости определить сферу ее реализации. Эта сфера реализации связана с *каждой* ценностью (условные ценности также реализуются субъектами). Различение «подлинные ценности — условные ценности» разворачивается на уровне значимости *ценностей*. Различение «значимость ценностей — реализация ценностей» выявляет между тем связанную со значимостью вообще сферу *реализации* как реализации через субъектов. При этом дело, конечно, обстоит так, что сама эта реализация осуществляется в соответствии с условными ценностями, следовательно, она тесно связана со значимостью этих ценностей; однако это проблема не первоочередной важности, даже если она имеет большое значение для социально-онтологической разработки сферы реализации.

Именно социальные науки исследуют различные способы реализации, действуя при этом характерным для них (и для частных наук правомерным) образом, объективируя свой предмет; при этом речь идет о познании способов реализации как способов существования сообществ субъектов независимо от того, какие ценности и, соответственно, какого рода ценности через них реализуются: по ту сторону «идеологических» установок речь идет для этих наук, поскольку они являются науками, прежде всего об истине относительно всех этих способов реализации¹.

Перевод с немецкого Александра Фролова

¹ Хотя такие представители Баденской школы неокантианства, как Виндельбанд, Баух или Кон, подобно Риккерт, равным образом рассматривают социальное как условие реализации культуры, но, в отличие от Риккерта, эта сфера реализации получает у них «этическую» (нравственную, моральную, практическую) окраску.

Х. Мёккель

Понятие государства в немецком идеализме (О позиции Эрнста Кассирера в исторической полемике)

Постановка задачи

Можно согласиться с Томасом Майером, что Эрнст Кассирер — один из крупнейших немецких философов, кто относится к Веймарской республике как к своей политической родине и безоговорочно, с опорой на серьезные философские основания, выступает в ее защиту¹. Его поддержка республиканско-парламентской конституции августа 1919 г. подтверждается множеством фактов. Так, в июне 1920 г. вместе с Максом Вебером, Максом Дессуаром и Морицем Шликом он подписывает политическое воззвание преподавателей немецких университетов о «незамедлительном и безусловном» признании Веймарской конституции. Кроме того, его философские работы 1920-х и 1930-х годов открыто поддерживают идеи демократии, парламентаризма и республиканства. В политически близкой ему Немецкой демократической партии, которая много лет вместе с Социал-демократической партией формирует правящий сенат² Гамбурга, Кассирер вновь находит в Вальтере Ратенау, Фридрихе Наумане, Максе Вебере, Фридрихе Мейнеке и Эрнсте Трёльче старых политических и философских «спутников», многие из которых в 1914 — 1918 гг. занимают активные общественные позиции в рамках широко развернувшейся полемики о государстве.

Эта полемика, навеянная так называемыми «идеями 1914 года», обусловлена разногласиями в кругах немецкой университетской профессуры относительно Первой мировой войны и необходимости политико-правовых реформ после ее победного окончания. Новый государственный порядок, встающий на повестку дня, видится в рамках двух антагонистических моделей государственного устройства. Первая модель представляет корпоративное, сословное государство, в «народную общность» которого, по мнению одних, следует включать «меньшинства» (т. е. такие группы насе-

¹ Meyer Th. Ernst Cassirer. Hamburg, 2006. S. 81.

² Hänel M. Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher. The Case of Ernst Cassirer // Crossing Boundaries. The Exclusion and Inclusion of Minorities in Germany and the United States. Ed. by L. E. Jones. N. Y.; Oxford, 2001. S. 119—140. Здесь: S. 125.

ления, как, например, католики, социалисты или евреи), а по мнению других, — не следует, что лишает представителей этих групп гражданских прав. Альтернативная модель описывает демократическое, конституционно-монархическое «народное государство» равноправных граждан¹. Германофильствующие корпоративисты-шовинисты при этом понимают немецкое государство как силовое государство и отвергают парламентскую систему как чуждую «западную» идею. Приверженцы «народного государства» при всем своем патриотизме избегают шовинизма и настаивают на правовом государстве, высказывая при этом сомнения относительно парламентаризма. Того, что в 1919 г., после проигранной войны и низложенной монархии, радикальное переустройство государства завершится принятием республиканско-парламентской конституции, не ожидал никто из участников дискуссии, в том числе и представители либеральной «группы народного государства». В этой ожесточенной полемике были высказаны также многие из тех аргументов, которые позднее станут частью тоталитарных и расистских теорий государства.

Проблема, подлежащая прояснению в этом историческом контексте, состоит в том, чтобы попытаться определить позицию Кассирера в упомянутой выше полемике о будущем государстве, хотя, на первый взгляд, участия в ней философ не принимал. В обеих, внешне чисто исторических работах того периода, посвященных понятию германского государства, — в докладе «Немецкий идеализм и проблема государства»², прочитанном в марте 1916 г. в Берлинской академии наук и искусств, и в шестой главе «Идея свободы и идея государства» из книги «Свобода и форма», опубликованной в 1916 г. с подзаголовком «Исследования о немецкой интеллектуальной истории»³, куда вошел и мартовский доклад, — Кассирер не высказывается открыто по актуальным теоретическим вопросам, поднятым в этой полемике.

Неизвестны также публичные высказывания Кассирера по поводу обсуждаемых практическо-политических планов реформ (реформа прусского избирательного права, введение ответственности

¹ См.: *Bruendel S.* Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die «Ideen von 1914» und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg. Berlin, 2003.

² *Cassirer E.* Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem // *Cassirer E.* Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 9: Zu Philosophie und Politik. Hrsg. von J. M. Krois und Ch. Möckel. Hamburg, 2008. S. 3—28.

³ *Cassirer E.* Gesammelte Werke / Hrsg. von B. Recki (Hamburger Ausgabe). Bd. 7: Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte / Text und Anm. bearb. von R. Schmücker. Hamburg, 2001. S. 319—387.

правительства перед парламентом и т. д.). Исследователи расходятся во мнениях, обращается ли вообще Кассирер как политический философ — и если да, то насколько, — к актуальным политическим темам и занимает ли по отношению к ним определенную позицию¹. В частности, в берлинский период до 1919 г., в эпоху монархии с ее ограниченными демократическими институтами, его позиция по практическим вопросам государственного устройства не находит явного выражения в его сочинениях. То есть, он не занимается, по-видимому, ни критикой политической ситуации, ни построением планов в отношении конкретного политического режима послевоенного времени. В одном, оставшемся неопубликованным тексте 1916 г. для «Kant-Studien» Кассирер говорит, между прочим, следующее, — и это можно, пожалуй, принять за косвенное указание на знакомство с содержанием вестимой полемикой:

«Никто из нас более не сомневается, что, как только закончится, наконец, эта борьба, нас ожидает огромное множество новых политических и национальных задач»².

Несмотря на отсутствие публичных выражений партийности в этой полемике, исследователи причисляют Кассирера на основе его философских взглядов на понятие государства в немецком идеализме к группе «народного государства» (Герхард Аншюц, Хуго Пройс, Ханс Дельбрюк, Макс Вебер)³, представители которой в 1919 г. разработали Веймарскую конституцию. Кассирер к тому же числится среди тех, кто в XX в. был сторонником естественного права (неотъемлемые человеческие права индивида как ограничение для государства, рациональное право как норма для государственного права) и теории договора. Правда, он никогда публично не заявлял о своей поддержке этих политических позиций и, соответственно, требований этой группы ученых. Чтобы подтвердить тематическую и политическую близость Кассирера к этой группе, можно предложить следующие аргументы.

Но сначала хотелось бы ответить на вопрос: чем объясняется эта очевидная сдержанность философа?

1. Кассирер, которому около 40 лет, в 1915—1916 гг. оценивает себя, по крайней мере в отношении политической философии,

¹ *Tilitzki Ch.* Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. In 2 Bde. Berlin, 2002. Bd. 1. S. 131.

² *Cassirer E.* Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch // *Cassirer E.* Zu Philosophie und Politik. S. 58.

Bruendel S. Volksgemeinschaft oder Volksstaat. S. 240—242.

философии государства, как еще «студента», что подтверждают соответствующие заметки и выписки из специальной литературы и источников, непосредственно за которыми следуют его собственные размышления¹.

2. Автор биографии Кассирера Т. Майер считает, что Кассирер имеет особенность сохранять определенную дистанцию по отношению к актуальным общественным мировоззренческим и политическим дебатам². Так, «ни в его публикациях, ни в его переписке» военного времени (1914—1918) «мы не найдем отчетливых высказываний о войне»³.

3. Кроме того, не в правилах Кассирера, — видимо, из-за его патриотических убеждений, — публично выступать с критикой; скорее, он стремится подчеркивать положительные элементы в немецкой интеллектуальной истории и современности⁴.

Решение задачи

1. Позиции и действия

Патриотизм. Позицию Кассирера относительно войны, ее целей, военной пропаганды среди европейских интеллектуалов, а также антисемитизма военных лет можно описать как патриотически (т. е. никоим образом не пацифистски), национально и проевропейски ориентированную. Он, бесспорно, относит себя к «национально настроенной» германской элите, которая видит свое отечество в опасности⁵. Поэтому экстраординарный профессор Берлинского университета, признанный по результатам освидетельствования негодным к военной службе, посвящает себя служению отечеству поначалу в качестве преподавателя в берлинской гимназии (в качестве «замены» на период войны). Затем с 1916 по 1918 г. он несет службу в отделении «Франция» военного агентства печати. Сотрудники этого агентства часто не получали никакого жалованья.

На его национально-патриотические убеждения указывает и выбор лексики в текстах 1916 г., которые в то же время вводят нас в сферу полемики вокруг «идей 1914 года». Здесь, помимо прочего, речь идет о «немецком духе», или «немецкой сущности». Так, война была «немецкому народу и немецкому государству» «как бы навязана» противниками. «Мы», т. е. все немцы, втянуты «в тяже-

¹ Cassirer E. Staatsbegriff // Cassirer E. Zu Philosophie und Politik. S. 231—243.

² Meyer Th. Ernst Cassirer. S. 98—99.

³ Там же. S. 62.

⁴ Там же. S. 94.

⁵ Там же. S. 63.

люю внешнюю борьбу»¹, соответственно, «в труднейшую борьбу за политическое и материальное существование немецкого народа»². Народ должен задаться «вопросом о своей духовной сущности и своем всемирно-историческом предназначении». Когда Кассирер пишет, что его труд «Свобода и форма» представляет собой попытку «определить сущность немецкого духа»³, что является также предметом интеллектуальной легитимации войны, то это можно понять как указание на полемику, в которой Кассирер, следовательно, все же принимает участие.

Шовинизм. Национально-патриотическая позиция, которую Кассирер занимает по отношению к войне, — позиция, тем не менее, не националистская и тем более не шовинистская. Он не находит в войне ничего оживляющего или обновляющего, как, например, его бывший коллега по Берлинскому университету Георг Зиммель⁴ или досточтимый учитель Герман Коген⁵. Он не принимает участия во всеобщем поношении всего французского и английского, а, напротив, подчеркивает даже в военное время свою уверенность в равноценности всех национальных культур, невзирая на их особенности. Когда он говорит, что, хотя определенные идеи и возникают в «контексте национальной культуры», однако их использование «выходит за рамки любых специфически национальных условий и ограничений»⁶, — это касается не только кантовской идеи автономии, но и политических идей, пришедших из Франции. Другими словами, он держится в стороне от «идеологической войны мировоззрений» тех лет⁷.

Выпадов, подобных тем, какие можно прочесть у представительницы концепции немецкой «народной общности», например, у берлинского историка права Отто фон Гирке (русские — «варварские азиаты»⁸; англичане — «выродки», предавшие «солидарность белой расы»⁹; немцы — носители «благородной крови»¹⁰), или в «Воз-

¹ Cassirer E. Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem. S. 4.

² Cassirer E. Freiheit und Form. S. XI.

³ Там же. S. XII.

⁴ Simmel G. Deutschlands innere Wandlung, Straßburg November 1914 // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze. Frankfurt am Main, 1999. S. 7—58. Здесь: S. 29.

⁵ Cohen H. Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus (1915) // Cohen H. Werke. Bd. XVI: Kleinere Schriften V. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1997. S. 465—560. Здесь: S. 534.

⁶ Cassirer E. Freiheit und Form. S. XVI.

⁷ Meyer Th. Ernst Cassirer. S. 94.

⁸ Gierke O. von. Krieg und Kultur (1915) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg / Hrsg. von K. Böhme. Stuttgart, 1975. S. 65—80. Здесь: S. 72.

⁹ Там же. S. 76, 78.

¹⁰ Там же. S. 72—73.

звании к культурному миру» (4 октября 1914 г.), подписанному 93 профессорами¹, не найти у Кассирера даже в работах военного времени. И убеждение Гирке о «превосходстве юношески свежей немецкой культуры»², которое разделяют даже Коген³ и такие приверженцы «группы народного государства», как Герман Онкен⁴ и Пауль Наторп⁵, не встречает у Кассирера, при всем его уважении к немецкой культуре, никакой поддержки.

Более всего его потрясает тот опыт, который он приобретает во время войны и, в частности, в 1916 г., когда узнает крайнюю хрупкость «отношений, связывающих немцев и евреев». Причем ожидание, что война может помочь разоблачить «обманчивую видимость» якобы существующего «противоречия» между «германством» и «еврейством»⁶, «возникло в высшей степени под влиянием Когена»⁷. «Гражданский мир» 1914 года, провозглашенный между всеми немцами, в том же году сходит на нет в отношении немецких евреев, их солдатский вклад на службе отечеству все чаще ставится под сомнение и принижается («перепись евреев» в армии в октябре 1916 г.⁸), что крайне возмущает Кассирера, как можно увидеть из оставшегося тогда неопубликованным возражения Б. Бауху⁹.

К практическим действиям и позициям гражданина и преподавателя высшей школы Кассирера, который в частных беседах избегает «любого политизирования»¹⁰, относится, кроме службы отечеству, также личная целенаправленная поддержка определенных политических инициатив интеллектуалов¹¹ и отказ от участия в других акциях — таких, например, как шовинистское «Воззвание к культурному миру»¹².

¹ Aufruf an die Kulturwelt (4.10.1914) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 48.

² Gierke O. von. Krieg und Kultur. S. 74.

³ Cohen H. Über das Eigentümliche des deutschen Geistes (1914) // Cohen H. Werke. Bd. XVI. S. 237—298. Здесь: S. 294; Cohen H. Deutschtum und Judentum. S. 489, 508, 529, 536.

⁴ Oncken H. Die Deutschen auf dem Wege zur einigen und freien Nation // Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland. Hrsg. von F. Thimme, C. Legien. Leipzig, 1915. S. 1—11. Здесь: S. 8.

⁵ Natorp P. Die Wiedergeburt unseres Volkes nach dem Kriege // Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland. S. 194—206. Здесь: S. 196.

⁶ Cohen H. Deutschtum und Judentum. S. 558.

⁷ Meyer Th. Ernst Cassirer. S. 37.

⁸ См.: Rosenthal J. Die Ehre des jüdischen Soldaten. Frankfurt am Main; N. Y., 2007.

⁹ Cassirer E. Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. S. 56—57 (прим.).

¹⁰ Meyer Th. Ernst Cassirer. S. 62.

¹¹ Hänel M. Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher... S. 121—123.

¹² Ungern-Sternberg J. von, Ungern-Sternberg W. von. Der Aufruf «An die Kulturwelt». Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegpropaganda im Ersten Weltkrieg. Mit einer Dokumentation // Historische Mitteilungen der Ranke Gesellschaft. Beiheft N. 18. Stuttgart, 1996. S. 13—15, 63—64, 145—147.

Исходя из нижеследующего, позицию Кассирера можно, хотя и с осторожностью, идентифицировать с политическими позициями лиц, которые принимали участие в поддержанных Кассирером инициативах, — тем более, когда он сам пользуется их философскими работами как источником. Так, Кассирер, который был дружен с представителем этического социализма Куртом Эйсером, стал уже в 1912 г. членом «Союза международного согласия», созданного в 1911 г. умеренными пацифистами, и имел связи с французскими и американскими объединениями. В 1913 г. «Союз» насчитывает 350 членов, среди которых Науман, Пройс, Рудольф Брайтшайд, Трельч и Вебер¹. В годы войны Кассирер принимает участие в «Воскресных беседах» у Мейнеке, здесь также часто бывают Трельч, Ратенау, Густав Майер (историк)². В мае 1919 г. Кассирер вместе с А. Эйнштейном и лидером Независимой социал-демократической партии Германии Хуго Хаазе ставит свою подпись под петицией в защиту Евгения Левине, руководителя Баварской советской республики, которому грозит смертная казнь.

Когда Кассирер летом — осенью 1916 г. сталкивается у Бруно Бауха, члена Кантовского общества и соредатора «Kant-Studien», с ползучим антисемитизмом в его академически приукрашенном варианте, он реагирует решительно и сразу. Баух в двух своих статьях (в «Письме читателя» в журнале «Panther» и в статье «О понятии нации» в журнале «Kant-Studien») упрекнул когеновское толкование Канта — а Коген говорит о рационалистическом идеализме в традиции Платона и Лейбница, что составляет «особенность немецкого духа»³, — в утрированном еврейском рационализме, несовместимом с «немецким мировоззрением», исключив еврейских сограждан как «иностранцев» из немецкой «общности» языка, отечества, культуры и государства⁴. Кассирер выражает протест написанием ответной статьи в «Kant-Studien»⁵ и выходом из Кантовского общества. В этом философско-политическом вопросе он открыто демонстрирует, — что для него в принципе не характерно, — боевой дух и непреклонность.

¹ Hänel M. Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher... S. 121; Meyer Th. Ernst Cassirer. S. 65.

² Hänel M. Exclusions and Inclusions of a Cosmopolitan Philosopher... S. 122; Meyer Th. Ernst Cassirer. S. 65.

³ См.: Cohen H. Über das Eigentümliche des deutschen Geistes; Cohen H. Deutschtum und Judentum.

⁴ См.: Bauch B. Leserbrief // Der Panther. Deutsche Monatsschrift für Politik und Volkstum. 1916. H. 6 (Juni). S. 742—746; Bauch B. Vom Begriff der Nation. (Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie). Vortrag gehalten in der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft zu Jena // Kant-Studien. 1916—1917. Bd. XXI. S. 139—162.

⁵ Cassirer E. Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. S. 29—60.

2. Философия государства

Понятие государства в немецком идеализме. Кассирер непосредственно не высказывается по поводу современного ему учения о государстве и введущихся вокруг этого учения споров, но предлагает изложение и интерпретацию понятия государства в немецком идеализме. Принимая во внимание использование идеи государства в актуальной полемике, это можно и нужно рассматривать как косвенное изложение Кассирером своего мнения по сути проблемы и относительно теоретических позиций обоих «лагерей».

В то время как Гирке, например, в 1915 г. оценивает «незабываемые» «Речи к немецкой нации» Фихте (1808) как доказательство «перехода [Фихте] от прежних космополитических убеждений к пламенному национальному воодушевлению», которого теперь он, Гирке, требует и от всех немецких «соотечественников»¹, Кассирер в 1916 г., обратив внимание на это утверждение, полагает, что речь у Фихте идет об «определении “интеллектуальной” задачи, которой сочувствует каждый, кто принимает свободное решение овладеть ею»². В 1930 г. в своей речи ко Дню конституции Кассирер возвращается к этому вопросу и подчеркивает еще раз свое понимание Фихте, согласно которому Фихте даже «в страстном пафосе “Речей к немецкой нации” [...] собственно никогда не изменял своим первоначальным космополитическим убеждениям, своему этическому универсализму»³.

Репрезентативное использование философии государства немецкого идеализма можно обнаружить и у представителя концепции силового корпоративного государства — у Макса Вундта. В 1918 г. он приписывает немецкой идеалистической философии государства метафизическую идею «народной общности», понимая «народную общность» как всеобщее, с которым каждый отдельный индивид «внутренне» и изначально един, [т. е.] не входит в него «внешне из обособленного существования» посредством договора⁴. Этот аргумент Вундт противопоставляет всякому индивидуализму, с точки зрения которого семья, государство и профессия выступают по отношению «к отдельному индивиду как чуждые силы». Если индивидуализм — это чужеродная, западноевропейская идея, которую следует отвергнуть, то идея примарной общ-

¹ Gierke O. von. Krieg und Kultur. S. 79.

² Cassirer E. Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. S. 52—53.

³ Там же. S. 93.

⁴ Wundt M. Deutsche Staatsauffassung (1918) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 152—157. Здесь: S. 152.

ности рассматривается как сугубо немецкая идея. Согласно этой идее, отдельный индивид безусловно обязан всеобщему, поэтому и соответствующее этой идее учение о свободе требует «не всеобщих прав человека, а права для определенной социальной или политической группы»¹. Государство, с которым отдельный индивид «непосредственно един» и которое для него является «повелевающей верховной властью», что принимается, однако, за «собственную волю повинующегося», нуждается в постоянном одобрении². «Немецкая концепция государства» (Гегель) — не демократическая концепция, хотя она и добивается «участия всех в государстве», но не «участия всех в управлении» и поэтому не требует «равных и прямых выборов»³. Править должны только «осмотрительные», благоразумные. В немецком бюрократическом государстве реализуется «внутреннее единство отдельной воли с общей волей [...] в работе по профессии»⁴. Поэтому немецкое государство должно существовать как корпоративное государство, которое опирается на «монархическое чиновничество» и «сословный принцип». В профессии, которая является «подлинным политическим выражением жизни человека, которая соединяет его с государством и посредством которой он сам участвует в созидании государства»⁵, человек пользуется «своими политическими правами». Эту немецкую идею необходимо после окончания войны еще более последовательно укреплять наперекор всяким иностранным веяниям.

Против такого толкования сформулированной в немецком идеализме идеи государства возражают представители «группы народного государства» (в частности, Мейнеке) и Кассирер. Правда, первые борются против нее как реальной политической «программы реформ», тогда как Кассирер не выступает с публицистическими текстами. Однако и Коген, которому Штефан Брюндель приписывает идею «народной общности» в том ее варианте, который *включает* «меньшинства», дает в рамках своей концепции «этического социализма», основанной на этике Канта, свое понимание идеи государства в немецком идеализме (Кант, Фихте). При этом Коген опирается на естественное право как на этическое обоснование права⁶, возражая против того, чтобы приписывать немецкому идеализму идею корпоративно-сословного

¹ *Wundt M. Deutsche Staatsauffassung...* S. 152.

² Там же. S. 153—154.

³ Там же. S. 154.

⁴ Там же. S. 155.

⁵ Там же. S. 156.

⁶ *Cohen H. Deutschtum und Judentum.* S. 521.

государства. Хотя Когеном, пожалуй, действительно в большей степени подчеркиваются этически мотивированные задачи государства (всеобщее обязательное обучение, свободный доступ к высшему образованию, решение еврейского и рабочего вопросов путем полного уравнивания в правах, социальная политика и государственное социальное обеспечение), чем права — и обязанности — отдельного индивида (всеобщее избирательное право, всеобщая воинская обязанность).

В 1914 г. Коген полагает, что подлинное немецкое государство — это «не только порядок против насилия и разбоя, но также институт воспитания духа», а тем самым и нравственности народа¹. «В нравственном смысле» оно должно быть «суверенным [...] по отношению к церкви»². Продолжение развития идеи государства — той идеи государства, которая была сформулирована в XIX в. в немецком идеализме, — он видит, следуя здесь за Фихте и Лассалем, в задаче полной правовой, политической и социальной интеграции рабочего сословия и его политической партии, социал-демократии, в государство³. Именно общество в результате тех изменений, которые в нем происходят, выдвигает все новые требования к государству и его идее. Материалистические интересы капиталистического хозяйства и «коренящихся в нем сословий», которые не останутся «ни перед какими правовыми преступлениями»⁴, постоянно бросают вызов современному государству⁵.

Как полагает в 1916 г. Кассирер, основу «идеала государства нашей собственной современности» образует, конечно, идеал государства немецкого идеализма от Лейбница до Гегеля и, в частности, Канта и Фихте, но заслуга Когена в том и состоит, что он «вдохнул новую жизнь в понятие государства немецкого идеализма»⁶, указав при этом на ту особенность этого понятия, согласно которой национальное государство определяется как институт воспитания граждан к свободе. Остается, однако, невысказанным то, насколько уже приближенной к этой идее разума видит Кассирер немецкую политическую действительность периода до 1918—1919 гг., и в каких аспектах, как он полагает, необходимо дополнить и развить понятие и реальность государства⁷. Привержен-

¹ *Cohen H.* Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. S. 270.

² *Cohen H.* Deutschtum und Judentum. S. 503.

³ *Cohen H.* Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. S. 280.

⁴ *Cohen H.* Deutschtum und Judentum. S. 544.

⁵ Там же. S. 542.

⁶ *Cassirer E.* Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem. S. 25.

⁷ *Cassirer E.* Freiheit und Form. S. 367.

ность учению Когена о государстве — это своего рода реакция на обозначенные им «зазоры» и «последние тени». Доказательством этому служит то обстоятельство, что Кассирер стремится представить разумные идеи (*Vernunft-Ideen*) парламентской демократии, правового государства и индивидуальных прав человека и гражданина как идеи, которые берут начало из немецких источников (Гроций, Лейбниц, Вольф) и, следовательно, не чужды немецкой культуре и государственности. При этом он опирается на труды Отто фон Гирке и Георга Еллинека¹.

Воспринятая от Когена взаимосвязь этики, права и политики и, соответственно, выведение права из этики и политики из права² позволяют Кассиреру возвысить кантовскую идею автономии до центрального понятия своей политической философии. Идея этического нормирования политического как регулятивная идея имеет значение, согласно Кассиреру, для немецкого понятия государства и в XX веке. Не впадая в германофильство, Кассирер мыслит себя как политический философ в рамках конкретной, уникальной немецкой государственно-правовой действительности. Несмотря на все особенности немецкой государственной жизни и государственной идеи, он, решая вопрос о государстве, не призывает к «особому пути» для Германии, к отграничению от политических форм и учений Западной Европы и Северной Америки³.

Кроме того, Кассирер не принимает толкования исторических учений о государстве (Платон, Макиавелли, Гегель) в духе концепций силового государства, как это делают «корпоративисты» в 1914—1918 гг. Также Трельч и Мейнеке, с которыми Кассирер считает себя близким или даже вполне согласным по политическим вопросам, отрицают, как и Коген⁴, «теорию силы и насилия как единственную политическую теорию», согласно принципам которой государство вступает в отношение с соседними государствами, а также «учение о простой борьбе за существование» между государствами и делают ставку на готовность к договору и доверие, не отказываясь одновременно от «необходимого обеспечения

¹ Там же. S. 331. См.: *Gierke O. von. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik.* 2., durch Zusätze verm. Ausg. Breslau, 1902; *Jellinek G. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte.* Leipzig, 1895. — (Staats- und völkerrechtliche Abhandlungen. Hrsg. von G. Jellinek und G. Meyer. Bd. I. T. 3).

² *Ferrari M. Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers // Cassirers Weg zur Philosophie der Politik / Hrsg. von E. Rudolph. Hamburg, 1999. S. 43—62. Здесь: S. 46—48.*

³ *Bruendel S. Volksgemeinschaft oder Volksstaat.* S. 206, 211.

⁴ *Cohen H. Deutschtum und Judentum.* S. 539—540.

власти»¹. В 1918 г. Мейнеке распространяет это отрицание политической системы, которая «рождена из чистой мысли о власти», также и на внутреннее устройство государства².

В противоположность к излюбленной политическими мыслителями общности Кассирер считает индивида исходным пунктом современной философии государства. Неотъемлемые основные права индивида находятся в противоречии с принципом неограниченной государственной власти, они ограничивают легитимную власть государства до сугубо воспитательных задач. В этом смысле немецкий идеализм решил возникший в рамках вопроса о государстве «конфликт» между свободой и формой (принуждением), между индивидуальными правами и правом государства³. Немецкий идеализм осознал, что, несмотря на то, что «мысль о *свободе*» может осуществиться только в «*форме* государства», она никогда не растворяется в нем, сохраняет свою самостоятельность и развивает критику «существующей формы государства»⁴. Сама критика не осуществляется; здесь следует, пожалуй, снова сослаться на Когена. Конфликт между идеей свободы и идеей государства находит для немецкого идеализма свое разрешение, когда «право и власть государства» основываются и ограничиваются условиями воспитания всех граждан к свободе, сопряженной с ответственностью за свои действия. В кассиреровской разработке философского понятия государства также, правда, бросается в глаза, что он не обсуждает собственно государственно-правовые вопросы, вопросы конституции, роль политических институтов и их разграничения, вопросы государственного устройства и т. д. Кассирер явно не следит за ведущейся в Германии государственно-правовой дискуссией по этим вопросам.

Современные источники. В 1915 и 1916 гг. Кассирер как правило использует и цитирует источники по философии государства и права таких авторов (Еллинек, Мейнеке, Трёльч), которых следует отнести скорее к «лагерю» приверженцев «народного государства». Исключением являются лишь труды Гирке и — в каком-то смысле — Когена. Кассирер широко использует наиболее значимые труды Гирке, причем обращается к ним не только в 1915—1916 гг., но и позднее. Речь идет об известных трудах последнего, посвя-

¹ Troeltsch E. Freiheit und Vaterland (1918) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 210—218. Здесь: S. 216—217.

² Meinecke F. Zwei Systeme (1918) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 230—232. Здесь: S. 232.

³ Cassirer E. Freiheit und Form. S. 318, 347—348.

⁴ Там же. S. 366.

ценных истории *немецких* учений о естественном праве и *немецкого* же кооперативного права, — таким образом, о тех трудах, которые обнаруживают немецкие корни современных политических идей¹. При этом Кассирера, по-видимому, не беспокоит, что Гирке уже давно считается представителем корпоративистских идей и отвергает демократические парламентские концепции государственного устройства как стоящие вне немецкой (германской) кооперативной традиции. В 1915—1916 гг. Гирке занимает вполне последовательную позицию внутри ультраконсервативного, антизападного и антидемократического направления (Георг фон Белов, Райнхольд Зееберг, Баух, Вундт), которое отстаивает идею корпоративного «государства народной общности», *исключающего* этнические, религиозные и политические меньшинства (евреев, католиков, социал-демократов). Судя по имеющимся отсылкам в текстах, Кассирер на это никак не реагировал. Коген, чье превознесение немецкой культуры и германизма² Кассирер не разделяет, оказывается в те годы, согласно классификации Брюнделя, представителем позиции корпоративного «государства народной общности», *включающего* евреев и рабочее сословие (подобно Рудольфу Ойкену, Максу Шелеру и Георгу Зиммелю), причем еще не удалось выяснить, нет ли и у Кассирера точек соприкосновения с этой позицией — через когеновское этическое учение о государстве, которое Кассирер объявляет решающим в XX в. разъяснением все еще актуальной идеи государства немецкого идеализма.

3. Практические политические требования

Личные отношения — включая и ознакомление с философскими работами — с участниками полемики (Мейнеке, Трёлч, Вебер) и, соответственно, с последующими авторами Веймарской конституции (Вебер, Аншоц, Пройс) — позволяют сделать весьма условный и осторожный вывод об одобрении Кассирером их практических политических требований. В этой связи мне кажется, однако, странным, что я до сих пор не смог найти ссылок Кассирера на теоретические и практические концепции Хуго Пройса (1860—1925), важного представителя науки о государственном праве, который в те годы преподает и участвует в политических дискуссиях в Берлине и который сыграет важную роль в 1918—1919 гг. при обсуждении

¹См.: *Gierke O. von. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*; а также: *Gierke O. von. Naturrecht und Deutsches Recht. Rede zum Antritt des Rektorats der Universität Breslau am 15.10.1882. Frankfurt am Main, 1883.*

²См.: *Cohen H. Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Aufl. der Geschichte des Materialismus von F. A. Lange (1896). Berlin, 1914.*

Веймарской конституции. Как ученик Отто фон Гирке, которого часто цитирует Кассирер, Пройс был, подобно своему учителю, сторонником органической и кооперативной теории государства, включая идею самоуправления, — идею, которая присутствует также у Пауля Наторпа и Германа Когена. Пройс был также активным берлинским политиком и одним из создателей Немецкой демократической партии, политически близкой Кассиреру, статс-секретарем и рейхсминистром внутренних дел в правительствах Филиппа Шайдемана.

Наиболее проблематичен этот промежуточный вывод, по-видимому, в отношении радикальных демократических требований правоведа и позднее ведущего комментатора Веймарской конституции Герхарда Аншюца, т. к. они, насколько мне известно, не общались друг с другом. Аншюц уже в 1915 г. требует проведения в *послевоенное* время реформы избирательного права и реформы государственного управления в Пруссии, поскольку существующие правовые и политические условия не допускают большую часть работающего населения к государственным институтам и ответственным должностям¹. Реформа государственного управления должна преобразовать Бундесрат (т. е. Федеральный совет) как правящий орган земельных правительств в парламентский орган (верховную палату). Имперское правительство, подчиняющееся «суверену рейха»², впредь должно быть ответственным перед Рейхстагом, а также представлять собой единственную правящую власть в империи, ведь в 1915 г. главой правительства рейха *de facto* является прусский премьер-министр³. Аншюц выступает за конституционную монархию «на демократической основе, с демократическими институтами».

Важнейшей насущной государственно-правовой необходимостью он считает реформу избирательного права в Пруссии, т. к. здесь в отличие от империи всё еще действует «цензовое избирательное право по трем классам [в зависимости от размеров выплачиваемых налогов. — *Ред.*] с непрямыми [через выборщиков. — *Х. М.*] и устно-публичными выборами», что противоречит «всем требованиям политической этики. Это неправо»⁴. Всеобщее — но исключаящее женщин — и тайное избирательное право, которое действует на выборах в Рейхстаг, нужно распространить

¹ *Anschütz G. Gedanken über künftige Staatsreformen // Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland. S. 42—57. Здесь: S. 42—43.*

² Там же. S. 51.

³ Там же. S. 49—51.

⁴ Там же. S. 53.

после войны и на избирательное право, действующее на выборах в Прусский ландтаг¹. «Реформа государственного управления» в Пруссии, по Аншюцу, должна к тому же обеспечить наконец-то «доступ к чиновничьим и почетным выборным должностям в нашем государственном управлении широким народным кругам». Таким образом, «прусское государство станет тем, чем оно никогда не было: государством, единым со своим народом, истинным и справедливым народным государством»². «Благих дел государства, [...] социально ориентированного законодательства и управления», т. е. «всего возможного, что делается для народа» [т. е. благотворительных институтов и институтов социального обеспечения], недостаточно для того, чтобы обеспечить доверие народа к государству. Напротив, всё то, «что делается для народа», должно совершаться «в большей степени также *самим народом*»: «всеобщее участие народа в государстве, политическое равноправие, единство народа и государства, короче, демократия»³. Наторп, который, в отличие от Когена, выступает за реформу просвещения вне государства в духе Вильгельма фон Гумбольдта, разделяет тезис, что все должно совершаться «самим народом», но имеет при этом в виду, что народ должен быть организован в «кооперативные союзы» как «органы самоуправления» для «помощи самому себе», и они должны на местах дополнять государственное управление⁴.

С требованием реформы избирательного права в Пруссии выступают в 1918 г. также Мейнеке⁵ и Трёльч⁶, с которыми Кассирер общается на политические темы и до, и во время войны. Правда, еще в 1917 г. Мейнеке предостерегает немцев от того, чтобы те не позволили «нашим врагам» «навязать себе» их демократию и политическую свободу⁷. Необходимые изменения конституции, которые должны разрешить все конфликты «между старым государством полицейских и чиновников и жизнью общества»⁸, должны быть выведены, скорее, из немецкой традиции свободы (индивидуальность), — последняя к тому же была «оплодотворена» «западны-

¹ *Anschütz G.* Gedanken über künftige Staatsreformen. S. 55.

² Там же. S. 56.

³ Там же. S. 57.

⁴ *Natorp P.* Die Wiedergeburt unseres Volkes nach dem Kriege // Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland. S. 201—203.

⁵ *Meinecke F.* Zwei Systeme (1918) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 232.

⁶ *Troeltsch E.* Freiheit und Vaterland (1918) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 211.

⁷ *Meinecke F.* Die deutsche Freiheit (1917) // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 166—168.

⁸ Там же. S. 169.

ми идеями» (общепризнанность)¹. «Мощную, неуправляемую волну демократизации» следует «воспринять в национальном духе»². В 1917—1918 гг. Мейнеке также предпочитает «свободолюбивые реформы», против которых борются немецкие «политики власти». Эти реформы призваны уничтожить власть прусских «юнкеров и корпорантов», устранить остатки «старого духа привилегий и каст»³ и заботиться о том, чтобы все политические позиции были заняты представителями самого народа, имеющими разный достаток и вышедшими из народной среды, что разрушит «границу между народными массами и государством»⁴.

Как Трёльч, так и Мейнеке высказывают сомнения и возражения относительно введения в Пруссии демократическо-парламентской системы («господство масс»⁵). Для Мейнеке «парламентская система» не является «требованием немецкой нации о свободе», поскольку «общий социальный дух» нации не стремится к «буржуазному классовому государству»⁶, основанному на парламентаризме и власти партий. В «социальной [и конституционной. — Х. М.] монархии», подобающей немцам, ее «советники» (министры) хотя и должны править с парламентами, но при этом не должны зависеть от их большинства. Только так можно обеспечить существование мощного государства, способного противостоять внешним врагам⁷. Реформированное государство должно стать «народным государством с народным королем во главе», чье

«социальное королевство освобождено от остатков старого сословного государства с привилегиями, зависит от поддержания контакта [...] с народным представительством, но одновременно достаточно свободно [...], чтобы, выступая посредником и восстанавливая равновесие, вмешиваться в отношения между большинством и меньшинством»⁸.

Все же и у Когена обнаруживается ряд политических требований, подлежащих реализации после войны, к которым, безусловно, может присоединиться Кассирер. Коген, который в своих трудах

¹ *Meinecke F.* Die deutsche Freiheit. S. 167.

² Там же. S. 170.

³ Там же. S. 168.

⁴ Там же. S. 170.

⁵ *Troeltsch E.* Freiheit und Vaterland // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 210, 212—213.

⁶ *Meinecke F.* Die deutsche Freiheit // Aufrufe und Reden deutscher Professoren... S. 170—172.

⁷ Там же. S. 172.

⁸ Там же.

гораздо чаще, чем Кассирер, ссылается на общественные реалии, в 1914—1915 гг. видит явный «зазор» между идеей государства и немецкой и, соответственно, прусской реальностью. Так, в полемике вокруг избирательного права в Пруссии, Коген все же открыто выступает за всеобщее избирательное право¹. Такие «зазоры» и «последние тени», как отсутствие равноправия для немецких евреев², должны быть «устранены» из политической реальности послевоенного времени. Поэтому Коген снова и снова публично требует устранения действующих ограничений «прав евреев»³. Под этими ограничениями, среди прочего, подразумевается отсутствие равноправия евреев как представителей религиозной общины⁴, исключение иудаистики как области исследования и как учения из университетов и практика не допускать еврейских студентов к участию в корпорациях и других студенческих организациях⁵. Коген также надеется, что конфликт, «в который в последнее время снова[!]» оказались вовлечены превратностями войны «государство и права человека», может быть преодолен⁶.

Перевод с немецкого Татьяны Мёккель

¹ *Cohen H.* Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. S. 282.

² *Cohen H.* Deutschtum und Judentum. S. 530.

³ Там же. S. 532.

⁴ Там же. S. 529.

⁵ Там же. S. 530.

⁶ Там же. S. 523.

В. Н. Белов

Учение Германа Когена в России: особенности рецепции¹

Герман Коген — знаковая и одновременно загадочная фигура для истории русской философии. Будучи основателем Марбургской школы неокантианства, доминирующего направления в мировой философии конца XIX — начала XX в., он не был переведен на русский язык, в отличие от Пауля Наторпа и Эрнста Кассирера, тоже представителей марбургского неокантианства; будучи учителем многих русских мыслителей — Марбург и философские штудии Когена пользовались у молодых русских философов большой популярностью², — он все же не стал их кумиром и новым идейным вдохновителем, какими были другие великие немцы: Кант, Гегель, Шеллинг; посетив Россию, будучи в зените славы, Коген не собрал толпы оппонентов для ярких и продуктивных дискуссий, русские религиозные философы предпочли словесным дебатам демарш действием: просто проигнорировали визит философского мэтра.

Если попытаться выяснить в целом отношение русской религиозной философии, самого влиятельного и авторитетного на тот момент направления в отечественной философии, к Когену, то с очевидностью можно констатировать тот факт, что глава марбургского неокантианства не вызвал такого же, как Кант, разноречивого уважительно-ненавидящего интереса³. Причина такого слабого

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08-03-00312а «Система философии В. Э. Сеземана».

² См.: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 159—207.

³ О нюансах отношения русских философов к Канту см.: *Ахутин А. В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51—69.

внимания со стороны русских религиозных философов, на мой взгляд, заключается не в том, что они знают Когена меньше, чем Канта, поскольку Коген — современник большинства русских философов Серебряного века, и не в том, что считают его менее значимой фигурой для серьезной философской дискуссии, но скорее потому, что у Когена проще, чем у Канта, обнаруживаются метафизические и психологические предпосылки его «беспредпосылочного» начала философствования, легче выявляются основные системные принципы, понятней последовательность ходов рассуждений. Иными словами, Коген — более открыт и понятен, легче критикуем, а посему и менее, как идейный противник, опасен.

В чем же русские религиозные философы видят «упрощение» и «извращение» Когеном Канта? Следует указать, прежде всего, на две области философии, где Когеном, по мнению русских философов, были произведены самые серьезные изменения трансцендентального критицизма. В гносеологии Коген, в отличие от Канта, более последовательно проводит антионтологизм через преодоление кантовских психологизма и вещи в себе и антиметафизичность — через усиление трансцендентализма. В результате такого «исправления» Канта жизнь с ее непредсказуемыми и постоянными изменениями оказывается полностью под властью системы схем, действительность становится теоретическим документом, который, по едкому замечанию П. А. Флоренского, выдается «только в канцелярии Г. Когена, и без его подписи к печати недействителен»¹.

К критике философской концепции Когена Е. Н. Трубецким и А. Ф. Лосевым

Самым крупным произведением, содержащим анализ философской системы Когена с позиций религиозной философии, является статья князя *Евгения Николаевича Трубецкого*, друга и последователя Владимира Сергеевича Соловьева, вышедшая в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1909 г.² Взяв за основу главную этическую работу немецкого неокантианца, а именно — «*Ethik des reinen Willens*», русский мыслитель произвел ее достаточно полный обзор. Кроме «*Этики чистой воли*» он активно привлекает и «*Logik der reinen Erkenntnis*», что дает Трубецкому основание для общих

¹ Флоренский П. А. Обратная перспектива // Флоренский П. А. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. С. 59.

² Трубецкой Е. Н. кн. Панметодизм в этике (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. № 97. С. 121—164.

оценок учения немецкого философа, который и сам утверждал связь этики и логики.

Стараясь избежать каких-либо метафизических априорных оснований научного познания и отдавая на этом пути предпочтение *методу* научного познания, как отмечает Е. Н. Трубецкой, марбургский неокантианец превращает саму истину в метод, а процесс ее постижения — в бесконечный процесс конструирования способов такового.

Наиболее отчетливо односторонности методологизма Когена, согласно русскому философу, обнаруживаются в этической системе немецкого мыслителя, при внимательном рассмотрении которой оказывается, что в ней нет «ни Бога, ни человека, ни вечности, ни свободы, ни мира материального, ни мира духовного. Есть только наши “точки зрения”, “идеи” и “категории”, словом, — способы нашей мысли. Вся живая действительность здесь лишена внутренней жизни и превращена в какой-то методический гербарий»¹.

Если попытаться суммировать указанные Трубецким главные недостатки этики Когена, ориентированной на юриспруденцию, то их можно представить в следующих тезисах:

- реальный человек заменяется юридическим лицом;
- на место человеческих отношений ставится юридический договор;
- душа изгоняется, и ее место занимает чисто рассудочная схема договорных отношений.

В результате такая интерпретация сути этики приводит к нивелированию индивидуальных характеристик человека.

Что же касается социальных характеристик человека, то в этике Когена

- нравственное объединение людей заменяется чисто логическим;
- идеалом нравственного закона объявляется юридический закон;
- основным гарантом нравственного состояния общества становится государство.

Таким образом, — делает вывод Трубецкой, — главной этической добродетелью человека оказывается у Когена безусловное подчинение закону, каков бы он ни был.

Корень подобного рода негативных aberrаций в этике немецкого неокантианца русский философ видит в ложности самой попытки Когена обосновать этику на юриспруденции в противовес более традиционному подходу, выводящему юриспруденцию из этических постулатов.

¹ Трубецкой Е. Н. кн. Панметодизм в этике... С. 130.

Таким образом, подводя итог анализу философской системы Когена, Трубецкой констатирует полное фиаско марбургского неокантианца в его борьбе против эмпиризма и метафизики ввиду того, что опора на науку не предоставляет основания их преодоления, но, напротив, возвращает к эмпиризму и метафизике, так как

«вся наука обусловлена а priori системой категорий — понятий чистой мысли; с другой стороны, вся система категорий обусловлена рядом эмпирических данных — фактом данной науки, данным ее состоянием, фактом существования рода человеческого и данным состоянием его культуры»¹.

Характер обращения другого выдающегося русского религиозно-философа *Алексея Федоровича Лосева* к Г. Когену и марбургскому неокантианству иной, нежели у Е. Н. Трубецкого. У него нет специальной работы, всецело относящейся к анализу творчества немецких неокантианцев, последние нужны ему для более четкого прояснения и обоснования собственной философской позиции. Причем если критика системы Когена Трубецким носит в большей степени негативный, отрицающий характер, то критика Лосева — безусловно конструктивна, положительна. При всей беглости обращения Лосева к философским конструкциям Когена следует все же подчеркнуть факт его всестороннего и глубокого знакомства с философией марбургского неокантианца, который подтверждается даже чисто внешним образом многочисленными цитатами, приводимыми русским философом из главных произведений Когена, его марбургских последователей и оппонентов. Примечательно и то, что Лосев чаще всего рассматривает неокантианскую традицию в целом, однако даже краткие сравнения позиций марбургских неокантианцев свидетельствуют о понимании русским философом динамики развития взглядов отдельных представителей внутри Марбургской школы.

Миф как само бытие и *диалектика* как способ его осмысления — две стихии философии Лосева, в которых возникает и пересечение с философскими конструкциями Когена. Миф, согласно русскому философу, есть как первореальность, так и абсолютная реальность, абсолютное бытие. Таким исходным положением обусловлено особое внимание Лосева к античной философии как первой попытке диалектико-рационалистического осмысления человеческого бытия — по сути своей мифологического. Главным достижением в этом усилии античных мыслителей по интеллектуальному выявлению

¹ Трубецкой Е. Н. кн. Панметодизм в этике... С. 159.

мифологических глубин бытия он считает идеалистическую философию Платона. Именно в непонимании учения Платона, что повлекло его извращение, Лосев открывает начальную точку отсчета разрушения истинной традиции трансцендентализма. Русский философ — стойкий противник «кантианизирования платонизма», то есть отождествления дуализма чувственного и идеального у Платона и вещи в себе и явления у Канта со стороны марбургского неокантианства и попытки преодоления такового у Канта путем переинтерпретации концепта идей у Платона. В жестком, ориентированном на науку неприятии психологизма кантовского априоризма и объективизма кантовской вещи в себе, согласно русскому мыслителю, в философской системе Когена и Наторпа теряются и истинный субъект, и истинное бытие. И субъекта, и реальность Коген и его школа растворяют в гипотезе и методе, поэтому Лосев предпочитает характеризовать эту философию как гипотетизм и панметодизм.

В своей критике односторонности истолкования идей неокантианцами русский философ прибегает к помощи феноменологии Э. Гуссерля и открытого им эйдетического смысла сущности идей. В отличие от логического, эйдетическое обращено в большей степени к интуитивной стороне сущности идеи. Лишь вместе, но не раздельно эйдетическое и логическое идеи могут выразить сущность как таковую. Однако для этого, по Лосеву, эйдетическое и логическое идеи должно рассматриваться не односторонне, а диалектически. Вся беда неокантианцев, с одной стороны, и Гуссерля, с другой, как полагает Лосев, в том, что, правильно оценив интеллектуальную оформленность смыслового содержания человеческой и природной реальности, они упустили саму диалектику взаимодействия бытия и его смысла, которая не может быть просто взаимовлиянием их друг на друга, но есть реальность, порождаемая этим взаимодействием.

Еще большей критике подвергает Лосев неокантианскую версию *трансцендентального метода*. Русский философ — последовательный противник отождествления платонизма с трансцендентализмом. Именно в диалектике он находит главное отличие Платона от Когена. Трансцендентализм в целом — и неокантианский, и феноменологический — при всех его преимуществах проходит мимо диалектики платонизма, на переоткрытии коей и сосредоточивает свои усилия Лосев. В то же время, в привлечении анализа трансцендентального и феноменологического методов он видит серьезное преимущество для прояснения специфики метода диалектического — единственного, по его мнению, метода, способного к адекватному постижению бытия.

Однако для того чтобы приблизиться к лосевскому пониманию мифа и диалектики, конечно же, одного обращения к философии Платона и его учению об идеях недостаточно. Мысль русского религиозного философа не является абсолютно ретроспективной. Реконструкцию античной философии он предпринимает с целью продемонстрировать наличие другой, а именно — христианской линии развития эллинской мудрости. Поэтому платонизм с его мифологией и диалектикой получает свое дальнейшее претворение, считает Лосев, не в трансцендентализме Канта и Когена, отрешившись от реального бытия, не в феноменологии Гуссерля, также к бытию не приблизившейся, а в неоплатонизме и далее в апофатическом богословии Дионисия Ареопагита и формулировках сущности Троицы и Христа у святых отцов и учителей церкви. Мы не будем здесь в связи с обозначенной тематикой нашего исследования вдаваться в подробности лосевской мифологии, философии имени и диалектики, а остановимся лишь на его понимании той части триады первоизданной сущности, которая в интеллектуальной сфере порождает идеи или смыслы. Ведь именно в сужении их трактовки в «гипотезисе» Когена и его школы Лосев находит извращение истинного содержания идей, скрытого в учении Платона. Согласно русскому религиозному философу, то, что в трансцендентальном схематизме представляется в идее или смысле, оторванном от материи этой идеи или смысла, и воплощает чистую интеллигентскую стихию первосушности, должно быть определено через понятие ангела и его диалектику. Поскольку только это понятие и его диалектика наилучшим образом олицетворяют как сам смысл, смысл-в-себе, так и его выразительное наполнение, смысл-для-нас:

«Если взять смысл в максимальной степени его интеллектуального и выразительного наполнения, то мы и получим ангельскую природу. Чтобы существовало нечто текучее [...] надо, чтобы было нечто нетекучее [...] Это — элементарное требование диалектики, и это заставляет нас говорить об “идеальных” “эйдосах” и “формах” каждой вещи. Но вещь ведь не только течет; она, допустим, есть еще и нечто живое, например личность»¹.

В итоге, по Лосеву, мы должны конструктивно принимать бытие как целое, личность как нечто целое и личное в бытии, как их непрерывную взаимосвязь. При этом он обращает внимание на то, что

¹ Лосев А. Ф. Первоизданная сущность // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М., 1994. С. 236.

«и это личностно-бытийственное, независимо от протекания времен, тоже есть нечто целое и не может не иметь своего “идеального”, “бесплотного” коррелята. Так, мир бесплотных сил есть чисто диалектическая необходимость абсолютной мифологии»¹.

Очевидно, что подобную логику рассуждений невозможно понять и тем более принять без христианского контекста всей лосевской мысли, который был для нее определяющим. Очевидно также, что внехристианская философия Когена никоим образом не могла восприниматься Лосевым в качестве позитивной и дружественной, что, на наш взгляд, и засвидетельствовали представленные здесь фрагменты текстов и интеллектуальных конструкций русского религиозного философа.

Особенности рецепции когеновской философии русскими неокантианцами

Другим течением русской философии, которое играло в конце XIX — начале XX в. в целом немаловажную роль в культурной жизни России и отношение которого к Когену представляет несомненный интерес, является русское неокантианство. Возникновение русского неокантианства так же, как и неокантианства немецкого — одного из главных философских направлений Запада, собственно и давшего название этому идейному течению конца XIX в., — обусловлено рядом общемировых духовных процессов. Конец XIX в. ознаменован быстрым развитием естественных наук, прежде всего биологии и физики, которые требовали своего мировоззренческого осмысления. Первыми на это требование откликнулись позитивизм и материализм, увлечение которыми в это время в России было, можно сказать, повальным; им отдали дань даже такие в будущем их непримиримые противники, как В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков. Однако ограниченности позитивистских и материалистических объяснений прогресса естественных наук были очевидными; неокантианство возникает как одна из их идеалистических альтернатив.

Кроме бурного развития естественных наук, в конце XIX — начале XX в. происходит и культурный взлет, получивший в России название Серебряного века русской культуры. Но для объяснения причин возникновения отечественного неокантианства необходимо указать и на специфически российское основание. Здесь имеется в виду русская религиозная философия, самая представительная

¹ Лосев А. Ф. Первозданная сущность. С. 237.

и авторитетная школа русской философии, которая тоже — как и неокантианство — с *идеалистических* позиций объясняла происходящее в жизни человека и человечества. Неокантианство в России в буквальном смысле оказалось между двух огней: материализмом и религиозной философией. И если обратить внимание на максимализм русской ментальности, стремление во всем идти до конца, что имело своим следствием и то, что, по словам Б. П. Вышеславцева, «русские мыслители постоянно стремились к окончательным решениям и постижению последнего смысла всего существующего»¹, то материализм и религиозная философия имели в России больше шансов на успех, нежели неокантианство. Материализм, абсолютизовавший действительность, — вера в посюстороннее, в вещь — и религиозная философия, абсолютизовавшая трансцендентность, — вера в потустороннее, в Бога — были одинаково неприемлемы критическому духу неокантианства, которое направляло свои усилия на действительную трансцендентность, на априорные, разумные, рациональные основания человеческого бытия. В русской истории философии отсутствовала глубокая традиция гносеологического обсуждения философских проблем, не было своих Декартов, Кантов или Гегелей, и поэтому если в западной философии распространение неокантианского гносеологизма воспринималось как попытка отстаивания самостоятельности и самобытности философии, то в России такая «редукция» мировоззренческого осмысления к гносеологической проблематике оценивалась не иначе, как забвение истинно философских задач.

Русское неокантианство аналогично немецкому прошло несколько стадий своего становления и развития. Первая связана с распространением кантовской философии через переводы его основных произведений и интерпретацией главных идей критицизма. Вторая, которую олицетворяют Александр Иванович Введенский и молодой Иван Иванович Лапшин, характеризуется попыткой преодоления недостатков кантовской теории познания и создания в продолжение этого собственной гносеологии. И, наконец, третья, представленная самым широким спектром русских мыслителей, может быть охарактеризована как процесс эманации неокантианства в философию культуры в широком смысле этого понятия: проблемы психологии рассматривали поздний И. И. Лапшин и Г. И. Челпанов, вопросы эстетики стояли в центре внимания Б. А. Фохта и М. И. Кагана, социальные и правовые проблемы

¹ Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преобразенного Эроса. М., 1994. С. 324.

исследовали С. И. Гессен и П. И. Новгородцев, проблемы творчества — И. И. Лапшин и А. Белый, вопросами воспитания и образования занимались С. И. Гессен и М. М. Рубинштейн, вопросами философии истории — Б. В. Яковенко и Ф. А. Степун.

Особую роль в становлении русского неокантианства сыграл журнал «Логос». Именно в нем появилась объемная статья молодого философа-неокантианца *Борис Валентинович Яковенко*, наиболее полно и всесторонне представляющая философскую систему Г. Когена. Необходимо сразу отметить, что эта статья до сих пор остается, пожалуй, самой серьезной отечественной работой по данной тематике, оценивающей достижения немецкого философа, можно сказать, изнутри. Яковенко, прекрасно знакомый как с историко-философской, так и с современной ему западноевропейской философской традицией, принимает правоту неокантианской позиции и присоединяется к ней, так как считает трансцендентализм марбургского философа наивысшей точкой развития философской мысли начала XX в. Ее анализ дает ему основания системным образом рассмотреть ряд принципиальных вопросов: что такое философия в отличие от других научных дисциплин, каковы основные пути ее исторического развития, в чем на этом пути заслуга философского открытия Когена, почему ему отводится столь высокая роль — быть выразителем самых сокровенных глубин философского познания и знания и тем самым концентрированно представлять многовековое развитие философской мысли, каковы главные достоинства и заблуждения философии немецкого неокантианца, и какие новые возможности развития философии открывает преодоление этих заблуждений? На все перечисленные вопросы Яковенко дает в своей статье обстоятельные ответы.

Для Яковенко развитие философской мысли в целом носит прогрессивный поступательный характер. Главными пунктами на этом пути самоопределения философии, приобретения ей осознания своей самостоятельности и самодостаточности является трансцендентализм Канта и Гегеля. Причем, если, как замечает Яковенко, «Кант указал философии предмет», то «Гегель уточнил его указанием границ и смысла философского метода»¹. Поэтому основную заслугу Когена русский мыслитель видит в том, что тот «воссоединил в себе оба этих деяния и выдвинул их не только как основы нынешней философии, но и как основы философии вообще»². Таким

¹ Яковенко Б. В. О теоретической философии Германа Когена // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1910. Кн. 1. С. 201.

² Там же. С. 201—202.

образом, Яковенко полагает, что Коген, как лучший восприимчивый традиции трансцендентализма, то есть истинной философии, смог проникнуть в глубины систем своих великих предшественников, овладеть преимуществами и философии Канта, и философии Гегеля и, исправляя Канта посредством Гегеля и последнего, соответственно, посредством первого, добиться их непротиворечивого и искомого синтеза. Преодолевая дуализм кантовского трансцендентализма и избавляясь тем самым от пассивности философского мышления, а потому и его зависимости от чего-то вне его данного, Коген, согласно Яковенко, вполне справедливо и всецело в духе трансцендентальной философии интерпретируя кантовские понятия вещи в себе, ощущения, данности, превращает их в моменты мышления, которое у него от начала до конца становится самодеятельностью или самопорождением. Но с той стороны, — со стороны саморазвития процесса мышления, — трансцендентализм последовательней всего, по мысли русского философа, раскрыт Гегелем. И в том, что Коген здесь следует за своим предшественником, проявляются как его чуткость к традиции в поиске истины, так и самостоятельность, поскольку он следует за Гегелем не слепо, но исправляя его через Канта. Успехом в этом деле, а именно в исправлении Гегеля при помощи Канта, Коген — и Яковенко полностью разделяет здесь позицию марбургского философа — обязан ориентации философии на факт науки. Последнее позволяет ему преодолеть абстрактность и формализм гегелевской методологии:

«Ибо в трансцендентальном смысле “только формальное вещественно”, только чистое — содержательно, только трансцендентальное — материально. Философия должна быть ориентирована на науку; в противном случае, под покровом диалектического формализма, она снова впадет в субъективизм, сосредоточиваясь на мышлении, просто лишенном содержания и по недоразумению выдаваемом за абсолютное, снова потеряет всякую узду и заживет произвольно»¹.

Таким образом, согласно стойкому убеждению русского философа, в своей системе Коген благодаря усилиям по синтезу философии Канта и Гегеля наиболее адекватно смог выразить потребности развития современной философии, определив ее содержание и форму. Тем же мотивом, а именно мотивом наиболее значимого философского построения начала XX в., обусловлена и критическая сторона исследования Яковенко. По его мнению, критический ана-

¹ Яковенко Б. В. О теоретической философии Германа Когена. С. 214.

лиз трансцендентализма Когена одновременно должен открывать пути для дальнейшего развития всей философии. И Яковенко, следуя определенной логике своего исследования, связанной с выделением опорных пунктов движения мысли, что позволяет ему сразу сосредоточиться на главном, в критическом рассмотрении философии Когена определяет основную «болеву» точку его трансцендентализма: неокончательное избавление от психологизма. То есть, русский философ в интеллектуальных построениях великого марбуржца усматривает те недостатки, от которых тот сам стремится избавиться свою философию и за что критикует Канта.

Последний же вывод русского философа, произведенный на основе глубокого и разностороннего анализа философской системы Когена, звучит достаточно оптимистично, как программа для собственных философских разысканий:

«И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиньяций, ценою лозунга: “Назад к Канту!”, так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: “Вперед вместе с Когеном!”»¹.

Если Яковенко, полагая главным недостатком трансцендентализма Когена психологизм, стремился развивать свое понимание трансцендентального плюрализма в сторону онтологии, другой русский выученик марбургского неокантианства *Василий Эмильевич Сеземан* находит естественным и закономерным продолжение философской системы своего марбургского учителя в сближении ее с феноменологией Э. Гуссерля.

В. Э. Сеземан так же, как и Б. В. Яковенко, — активный участник неокантианского движения в России в начале XX в., удостоившийся публикации в юбилейном сборнике, посвященном творчеству Г. Когена², вскоре после возвращения из Марбурга в 1913 г. публикует аналитическую работу³, в которой он, отметив основные достижения когеновской философии, намечает и ориентиры ее дальнейшего самостоятельного развития.

Если Яковенко, как было показано выше, главный нерв философии Когена обнаруживает в трансцендентализме, то Сеземан таковым называет систему. Конечно, и тот, и другой обращаются к одним

¹ Яковенко Б. В. О теоретической философии Германа Когена. С. 239.

² См.: *Sesemann V. Die Ethik Platons und das Problem des Bösen // Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912). Berlin, 1912.*

³ Сеземан В. Е. Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913.

и тем же сторонам когеновского критицизма, анализируют одни и те же ходы когеновской мысли, но различные основания анализа, различные его акценты обуславливают и различие в характере оценок. Сеземан не ищет иной сферы для идеалистической философии, кроме сферы гносеологии, не формулирует и идеал познания — напомним, что для Яковенко это — Сущее, принадлежащее иной, нежели гносеология, сфере. Для Сеземана идеал познания — это идея систематического единства, которая является главной темой, бесконечной задачей познания и, следовательно, Абсолютом.

Задача систематического единства знания, поставленная Когеном перед своей философией, естественным образом требовала преодоления дуализма, сохраняющегося в критицизме Канта, — того очевидного дуализма, который оставлял независимой от познания вещь в себе и определял первоначальную пассивность субъекта познания, с одной стороны, с другой — внутри самого познания закреплял разделение на его априорные, рациональные (категории) и апостериорные, эмпирические (формы чистого созерцания: пространство и время) элементы. Логическим основанием преодоления внутреннего дуализма научного знания в системе Когена, по мнению Сеземана, служит учение об основоположениях чистого рассудка:

«Здесь и категории и формы чистого созерцания (пространство и время) выводятся из того состояния одиночности и изолированности, в котором их рассматривает “трансцендентальная эстетика” и аналитика понятий, и вступают в теснейшие взаимные связи и сочетания»¹.

Логическим же основанием преодоления дуализма вещи в себе и явления, согласно Сеземану, выступает интерпретация Когеном вещи в себе как идеи. Данность в догматической теории превращается в критической теории в задание или проблему:

«Следовательно, с строго логической точки зрения, чувственное многообразие должно быть рассматриваемо как данное мышлению в таком же смысле, в каком и категориальное единство — в смысле задания или проблемы. Только тогда, когда мышление безусловно автономно, когда оно не признает никакой другой данности, кроме данности самого задания, самой проблемы, им самим же ставимой и разрешаемой, только тогда оно носит исто-систематический характер и способно построить и обосновать самодовлеющую систему наук»².

¹Сеземан В. Е. Теоретическая философия Марбургской школы. С. 5.

²Там же. С. 10.

Только такая проблематичность, замыкающая научное знание на самое себя, способна, по убеждению русского философа, выполнить основополагающие систематические требования: требования определенности и однозначности. Последние же при сплошной проблематичности обеспечиваются единственно через непрерывность логических связей и отношений. Принцип непрерывности как фундаментальный принцип чистого познания находит свою реализацию в системе Когена через принцип первоначала (Ursprung, Сеземан переводит его как «изначало»). С проблематичностью научного знания переплетены еще две его необходимые черты: методологичность и гипотетичность.

Все эти системные свойства научного знания, обнаруживаемые Сеземаном в философских построениях Когена, русский философ находит в фундаменте образца точного знания: в математическом знании. По мнению Сеземана, современная математика отличается от античной тем, что она является качественной, а не количественной. Это значит, что акцент в ней перенесен от количественных исчислений в качественную закономерность, в которой решающую роль приобретают уже отношения между числами:

«Словом, повсюду, где царил простая рядоположность и случайная разрозненность, водворяется теперь непрерывная связность и систематическая закономерность»¹.

Подобное изменение характера математики, считает вслед за Когеном и русский философ, связано с открытием принципа бесконечного, который в математике имеет то же системное значение, что и в логике — принцип первоначала.

Сеземан соглашается с марбургским неокантианством² в том, что в современной ему науке все фундаментальные понятия: числа, пространства, времени, атома — утратили субстанциальные значения и стали функциональными понятиями, что позволило им более системно и непротиворечиво описывать взаимосвязь общего и единичного:

«Абстракционная теория решает его [отношение общего и единичного. — В. Б.] в дуалистическом смысле: она противопоставляет общее

¹ Сеземан В. Е. Теоретическая философия Марбургской школы. С. 21.

² Особенно примечательна здесь, конечно же, работа Э. Кассирера «Substanzbegriff und Funktionbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik» (1910), перевод которой Б. Столпнера и П. Юшкевича на русский язык под названием «Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции» вышел в 1912 г.

единичному как неоднородное и потому обособленное от него начало. Функционализм выдвигает другую точку зрения: он понимает отношение общего и единичного как внутреннее логическое единство, т. е. как неразрывную коррелятивность и взаимную обусловленность»¹.

Наиболее полно функциональный характер фундамента современного научного знания отражают категории отношения, поэтому именно они, согласно русскому философу, стали в марбургском неокантианстве главными выразителями идеи системного единства, и как раз в открытии логического приоритета категорий отношения видит Сеземан основную заслугу Марбурга.

Совсем не случайно поэтому определение области отношения в гносеологической сфере становится для Сеземана тем генеральным направлением исследований, где он ищет пути реализации своих собственных идей и замыслов. Точнее, даже не в гносеологической области, а в онтолого-гносеологической, так как русский философ, следуя в этом за общей тенденцией онтологизации познания в учениях Н. Гартмана, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, находит несправедливым ограничение гносеологии научной сферой, которое неизбежно происходит, если мы лишаем как бытие предмета, так и свое собственное бытие моментов самостоятельности и неконструируемости в познании. Эти моменты в целом для познания носят, согласно Сеземану, иррациональный характер. Однако данная иррациональность — не отрицание рациональности, не ее абсолютная противоположность, но вызов человеческому разуму, его бесконечная задача.

Визит Когена в Россию и проблема сущности иудаизма

Связь Когена с Россией, помимо многочисленных знаменитых учеников, побывавших в Марбурге и Берлине на его семинарах, высвечена еще одним примечательным фактом: посещением немецким философом России незадолго до начала Первой мировой войны. Не как ведущий представитель немецкой философии и марбургского неокантианства, а именно как «один из самых интересных представителей западного еврейства», «маститый еврейский мыслитель», чтобы «утешить и ободрить упавших духом братьев своих, братьев по вере и крови»², приехал в Россию Коген по приглашению «Еврейского общества поощрения высших знаний». Он прочитал здесь

¹Сеземан В. Е. Теоретическая философия Марбургской школы. С. 29.

²См.: Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Июнь. М.; СПб., 1914. Кн. VI.

две лекции — «Нравственное содержание еврейской религии» и «Сущность еврейской религии». Цель визита и его национально-философский подтекст были основной причиной того, что он имел слабый общественный резонанс. Коген приехал в Россию 22 апреля 1914 г. и до 28 апреля прочитал две лекции в Петербурге, затем были две лекции в Москве, 5 мая он читает лекцию в Риге, 10 мая — в Вильно, 14 мая — в Варшаве. В российских городах Когена приветствовали такие известные русские философы, как С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, В. Э. Сеземан и др.

Сам факт приезда, его цель, а также тематика выступлений Когена интенсифицировали в среде российской общественности обсуждение проблемы роли и места иудаизма в философской системе немецкого мыслителя. В целом, вопрос о еврейском вероисповедании в православной стране стоял достаточно остро еще со времен появления «Слова о законе и благодати» (XI век) первого русского митрополита Илариона. В этом сочинении православный иерарх противопоставил еврейский, ветхозаветный закон христианской, новозаветной благодати. Главные темы философско-богословских и общественно-политических дискуссий о еврействе в виде трех сакраментальных вопросов сформулировал В. С. Соловьев в своей работе 1884 г. «Еврейство и христианский вопрос»:

«1. Почему Христос был иудеем [...]? 2. Почему большая часть Израиля не признала своего Мессию [...]? 3. Зачем и ради чего наиболее крепкие (в религиозном отношении) части еврейства вдвинуты в Россию и Польшу, поставлены на рубеже греко-славянского и латинославянского мира?»¹.

Последние перед поездкой в Россию работы Когена², а также темы его выступлений в российских городах дали повод утверждать о еврейских истоках всей философии великого марбуржца. И российские семиты, и российские антисемиты сошлись во мнении, что Коген — еврейский мыслитель, и для того, чтобы правильно оце-

¹ Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос // Тайна Израиля («Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX — первой половины XX в.). СПб., 1993. С. 37.

² К такому следует отнести и единственную на тот момент переведенную на русский язык статью немецкого философа: «Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества (Речь Германа Когена, произнесенная на V-м всемирном конгрессе для свободного христианского и религиозного прогресса)», опубликованную сначала в выходившем в Санкт-Петербурге журнале «Еврейский мир» (1910), а затем в сборнике «Теоретические и практические вопросы еврейской жизни» (СПб., 1911).

нивать его философские достижения, когеновскую систему следует рассматривать не столько сквозь призму светской традиции трансцендентализма Платона — Канта, сколько через призму традиции еврейской философии, расцвеченной такими именами, как Филон Александрийский, Маймонид, Спиноза. В частности, в явно не симпатизирующем еврейству издании «Русская мысль» А. Коральник, комментируя приезд Когена в Россию и вскрывая «психологию его мыслительного процесса», заявляет: «Мне кажется, что я не ошибусь, если назову Когена типичным представителем еврейской мысли»¹.

В дискуссии вокруг иудейских корней когеновской философии приняли участие и молодые еврейские ученые Д. М. Койген и А. С. Гурлянд. Первый сделал это еще до приезда немецкого философа в Россию, опубликовав в 1911 г. статью под броским названием «Платоно-Кантовский иудаизм». *Давид Маркович Койген* не сомневается в том, что философия Когена

«важна для нас лишь в той мере, в какой она необходима для развиваемого им иудаизма. Иудаизм же с ним вырос и составляет скрытый мотив всего его философского направления»².

Он считает, что немецким философом во всем его творчестве владела тайная мысль о синтезе философской и еврейской истины. Синтез трансцендентализма Платона и Канта и иудаизма Коген, согласно Койгену, осуществляет, решая антиномии «мифологизм — рационализм», «индивидуализм — коллективизм», «мистицизм — гуманизм». Последовательный рационализм познания, правовой коллективизм нравственности и гуманизм человеческой культуры — главные идеи, которые Коген показывает коррелятивно существующими и в философии, и в иудействе. Поэтому основной заслугой немецкого философа Койген полагает его попытку «согласовать в новое время сознание иудейское с широкой волной мирового идеализма»³. Однако это согласование, по мнению Койгена, достигается дорогой ценой: слишком вольной интерпретацией учения иудаизма, а то и его прямым извращением со стороны Когена. Историческое иудейство и конкретный иудей придерживаются других воззрений на место реального человека в еврейском вероучении и на его абсолютно рационалистический характер. Россий-

¹ Коральник А. Пафос разума (О Германе Когене) // Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Июнь. М.; СПб., 1914. Кн. IV. С. 31.

² Койген Д. М. Платоно-Кантовский иудаизм // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. С. 21.

³ Там же. С. 37.

ский коллега немецкого философа указывает на то, что, превращая человека в юридическое лицо и растворяя его в государственно-правовых отношениях, Коген несправедливо и ошибочно отрицает тем самым в иудействе нравственно-индивидуальное понятие совести и идею личного бессмертия. Койген обвиняет немецкого философа в том, что в его системе иудейство потеряло живое дыхание веры, превратившись в рационализированную схему. А реальное иудейство, согласно российскому мыслителю, имеет и свою мифологию, и свою мистику как принципиально нерационализируемые моменты живого еврейского вероучения. Мало того, мифологический элемент иудейства стал неосознаваемым основанием, обусловившим саму философию Когена. Когену, замечает Койген, не удалось «обойтись без “рождения из ничего”, без “откровения” Последнее переместилось здесь лишь на другой конец сознания, вместо двигателя оно стало его путеводной звездой»¹.

На сознательное неприятие мифотворческой компоненты еврейства в философии Г. Когена обращает внимание в серии своих статей, посвященных разбору выступлений немецкого философа в России, и *Арон Соломонович Гурлянд*. Так же, как и его российский коллега, он считает, что

«Коген не только философ-ученый, работающий на общекультурной ниве, но и в лучшем смысле слова выдающийся *еврейский* мыслитель (не то что мыслитель-еврей!), *обоснователь еврейского мировоззрения*, давший один из самых интересных *синтезов* между культурным человечеством и его руководящими идеалами, с одной стороны, и унаследованными от духовного прошлого своего народа религиозными *истинами*, — с другой»².

Этот синтез у Когена Гурлянд считает вполне удавшимся благодаря тому, что немецкий мыслитель стремится строить свою философию с опорой на определенную систему ценностей и истин еврейства. Однако такой объективно-ценностный подход, в отличие от субъективно-релятивистского, наряду с однозначными преимуществами и достоинствами сопряжен у Когена и с очевидными недостатками и просчетами. Гурлянд находит в философской системе немецкого неокантианца пропасть между его теорией и конкретной практикой еврейской жизни. Говоря о непреходящих вечных общекультурных ценностях еврейской религии, Коген совершен-

¹ Койген Д. М. Платоно-Кантовский иудаизм. С. 34.

² Гурлянд А. С. Проф. Герман Коген // Новый восход. СПб., 1914. № 16. С. 8.

но игнорирует ее историческое измерение; вопросы национальной практики остаются у него вне области внимания и изучения. И это, по убеждению Гурлянда, не просто упущение, это — факт внутреннего противоречия самой философской системы Когена, для которой ведь нравственность обосновывается единственно моментом поступка, действия (*Handlung*).

Наиболее полный синтез философии и религии еврейства, согласно русскому исследователю, осуществлен Когеном в этике. Лишь через пророков научная этика впервые приобретает понимание своего субъекта: понятие нравственной личности, которого ей не могла предоставить эллинская культура. Кроме религии еврейских пророков, «давших миру две великие идеи — основы всякой человеческой нравственности: идею спасающейся через покаяние нравственной личности [...] и — идею Бога как поруки торжества правды в истории, как залога осуществления нравственного принципа в человеческих и международных отношениях»¹, Коген вскрывает этическое значение мессианской идеи иудаизма, в которой рождается идея всеобщности, социального равенства, представление о едином человечестве. Однако в тенденции отождествления этики и еврейской религии, по мнению Гурлянда, заключены как сильные стороны, так и слабости когеновского социально-культурного оправдания еврейства. Религиозную позицию немецкого философа его российский коллега критикует с точки зрения эсхатологической перспективы иудейства. Согласно Гурлянду, именно эсхатологическая перспектива дает возможность от абстрактно-теоретических построений этико-теологии Когена перейти к конкретно-историческому представлению еврейства, именно эсхатология возвращает этике индивидуальное измерение, утерянное в панлогической системе немецкого философа, именно эсхатология доставляет мифологическое ощущение души еврейской религии — души, «убитой» рационалистическими схемами марбуржца. Одним словом, российский исследователь считает, что эсхатологическая перспектива открывает другую, проигнорированную Когеном, но не менее важную сторону еврейской религии, представленную уже у пророков, а именно — ее иррационализм в апокрифах, мистике, каббале, в котором «затронуты самые сокровенные тайники человеческого сердца, такие струны, благодаря которым эсхатология наша сближается с наиболее глубокими течениями современной мысли и современных религиозных исканий»².

¹ Гурлянд А. С. Панэтическое обоснование еврейства у Германа Когена // Новый восход. СПб., 1914. № 18. С. 36.

² Гурлянд А. С. Этика и эсхатология // Новый восход. СПб., 1914. № 20. С. 38.

Таким образом, можно констатировать, что спокойное, объективное осмысление творчества ведущего немецкого неокантианца Германа Когена со стороны русских исследователей и последователей не состоялось. К анализу и оценкам его идей обращались в основном лишь фрагментарно и чаще всего с заранее определенной узкоориентированной целью: либо в целях философской полемики, либо в целях уточнения некоторых социально-политических вопросов. Будем надеяться, что такая безрадостная картина вскоре изменится и отечественная философская общественность получит качественные переводы и исследования одного из выдающихся немецких мыслителей конца XIX — начала XX в.

Ю. Штольценберг

Право и мораль.

Пауль Наторп и интерпретация Борисом Вышеславцевым Канта и Фихте

Имя Бориса Петровича Вышеславцева (1877—1954) в исследованиях о неокантианстве практически не встречается. Его статья «Право и мораль»¹, опубликованная в юбилейном сборнике в честь 70-летия Германа Когена, до сих пор оставалась вне поля зрения исследователей. Фактически без внимания осталась и критическая оценка Наторпом этой статьи в его сочинении «Право и нравственность» (1913)². Возможно, причиной служит то обстоятельство, что не известно никаких других немецкоязычных работ Вышеславцева. Из русских его сочинений к названной теме имеет отношение прежде всего диссертация «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (1914), а также две статьи: «Обоснование социализма у Фихте» (1908) и «Фихте и

¹ *Wisheslavzeff B.* Recht und Moral // Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht. Berlin, 1912. S. 190—202.

² *Natorp P.* Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. Mit besonderem Bezug auf Hermann Cohens «Ethik des reinen Willens» und Rudolf Stammers «Theorie der Rechtswissenschaft» // Kant-Studien. 1913. Bd. XVIII. H. 1—2. S. 1—79. На полемику Наторпа с Вышеславцевым впервые обратила внимание Н. А. Дмитриева в своем исследовании «Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки» (М., 2007. С. 196—197).

немецкая нация» (1914)¹. Поэтому неудивительно, что и в статье «Право и мораль» заявленная тема обсуждается прежде всего в связи с точкой зрения Фихте, — точнее говоря, позднего Фихте. Об интерпретации Вышеславцевым Фихте Наторп высказывается в самом начале своего исследования «Право и нравственность», явно ссылаясь при этом на Канта, а также опираясь на свое понимание Фихте и собственную философско-систематическую позицию.

Возникает сложная и запутанная ситуация. Дело не только в том, что предметом обсуждения являются здесь несколько различных концепций соотношения права и морали, они, сверх того, еще и соотносятся друг с другом в многообразно рефлексированной форме, как бы накладываясь друг на друга: Фихте в отношении к Канту; Вышеславцев в отношении к Фихте и Канту; наконец, Наторп в отношении к Вышеславцеву и к интерпретациям Вышеславцевым Канта и Фихте. Соответственно, весьма запутанны и претензии на истинность, связанные с этими интерпретациями. Как сказал бы Кант, «нужна хорошая голова, чтобы выпутаться из столпотворения доводов и контрдоводов и не обмануться в расчете»². Попробуем в меру наших сил разобраться в этом! Поскольку «расчет» касается вопроса об адекватности той или иной интерпретации кантовской концепции соотношения права и морали, то начать следует с нее.

Кантовское различие моральности и легальности

Напоминая о кантовском различии *моральности* и *легальности*, я следую за изложением Наторпа. *Легальность*, или законосообразность состоит, как показывает Кант, в «одном лишь соответствии или несоответствии поступка закону безотносительно к его мотиву», в то время как *моральность* и, соответственно, нравственность подразумевают такое соответствие или несоответствие поступка закону, «в котором идея долга, основанная на законе, есть в то же время мотив поступка»³. Короче говоря, легален поступок, сооб-

¹ См.: Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914; Вышеславцев Б. П. Обоснование социализма у Фихте // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 571—587; Вышеславцев Б. П. Фихте и немецкая нация // Юридический вестник. 1914. Кн. 7—8. С. 15—22.

² Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. М., 1994. Т. 1: Трактаты и статьи (1784—1796). С. 275.

³ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 126.

разный долгу; морален же поступок, совершаемый из сознания долга, а не только сообразно долгу.

Отсюда проистекает кантовское различие *учения о праве* и *учения о добродетели*. Учение о праве касается только внешних поступков и их согласия с законами свободы. Поэтому речь идет о внешних, соответственно, юридических законах. Учение о добродетели, напротив, касается тех поступков, которые согласуются с законами свободы постольку, поскольку последние рассматриваются действующим субъектом также и как основания определения его воли и признаются в качестве таковых. Подобные законы суть этические законы. Следовательно, учение о добродетели есть совокупность законов, «имеющих силу для максим поступков, которые (максимы) человек сделал своими собственными. И потому учение о добродетели «подводит под законы не внешнюю, а внутреннюю свободу»¹.

Здесь следует также напомнить и о третьем моменте в различении Кантом легальности и моральности — о различении *правовых обязанностей (Rechtspflichten)* и *обязанностей добродетели (Tugendpflichten)*. Правовые обязанности (*officia juris*) суть такие обязанности, «для которых возможно внешнее законодательство»² и для которых мотивом действия является осуществляемое *извне* принуждение. Обязанности добродетели суть, напротив, обязанности, для которых это не имеет силы. В их основе лежат внутренние поступки, и это — ментальные поступки, которыми субъект превращает нечто в цель для самого себя, одновременно признает эту цель в качестве долга и — посредством «самопринуждения»³ — позволяет ей стать основанием определения воли.

Комментарий Канта по поводу *основания различения* учения о праве и учения о добродетели значим ввиду как самой сути дела, так и рассматриваемой далее дискуссии о соотношении морали и права. Это различие не касается, как можно было бы предположить, *содержания* обязанностей, представленных в учении о праве и, соответственно, в учении о добродетели. Скорее, оно касается «способа обзывания» и, соответственно, «характера законодательства»⁴, который дан вместе с различием внешнего и внутреннего законодательства. Так, обязанность держать обещания есть, согласно Канту, правовая обязанность, к выполнению которой можно принудить. Обязанностью добродетели она становится и является тогда, когда обещания

¹ См.: Кант И. Метафизика нравов. С. 313.

² Там же. С. 149.

³ Там же. С. 313.

⁴ Там же. С. 128.

держат и в том случае, если «нечего опасаться принуждения»¹, и когда эта обязанность делается единственным мотивом воли и постольку признается в качестве «внутреннего законодательства»². Отсюда следует, что поступок, состоящий в выполнении договора или обещания, и поступок, состоящий в благоволении к ближнему, суть поступки не одного и того же рода. Хотя и то и другое — обязанности, но в отношении того, *каким образом* они выступают в качестве таковых, они различны. Первый поступок — правовой, в основе его лежит внешнее принуждение; второй — моральный, в основе его лежит внутреннее принуждение, или «самопринуждение».

«Учение о праве и учение о добродетели, — резюмирует Кант это различие, — отличаются друг от друга не столько своими разными обязанностями, сколько характером законодательства, связывающего с законом различные мотивы»³.

Таковы взгляды Канта, коротко изложенные также в статье Наторпа, на соотношение легальности и моральности. Это соотношение является и темой размышлений Вышеславцева.

Вышеславцев о соотношении права и морали

Размышления эти открываются критическим тезисом, который гласит:

«Фихте (в ранний период) и Кант совершают роковую ошибку, противопоставляя друг другу право и этику»⁴.

В чем именно состоит это противопоставление и в чем заключается ошибка и ее роковой характер, с первого взгляда разобраться трудно. Что касается противопоставления права и этики, речь в критической перспективе идет о том, что «государство и международное право, организация человечества и “вечный мир” — все это находится вне пределов компетенции идеи блага и остается этически безразличным»⁵. В глазах Вышеславцева это противопоставление находит свое крайнее выражение в «этическом анархизме Льва Толстого»⁶, который с точки зрения христиански-морального индивида и истолкованной в этом ключе идеи блага отрицает идею государства. Очевидно, именно в этом Вышеславцев усматрива-

¹ Кант И. Метафизика нравов. С. 127.

² Там же. С. 128.

³ Там же.

⁴ Wischeslavzeff B. Recht und Moral. S. 190.

⁵ Там же.

⁶ Там же. S. 192.

ет роковой характер противопоставления права и морали. Правда, Вышеславцев признает, — не развивая это подробнее, — что Кант «никогда не был способен последовательно провести это противопоставление». Из последующего разъяснения, что обе сферы принадлежат «к царству долженствования»¹, можно заключить, что Вышеславцев имеет в виду тот факт, что в основе кантовского учения о праве, равно как и в основе его этики, лежит понятие закона, превращающего некий поступок в обязанность. Поэтому о «необходимой поправке»², которую требует Вышеславцев, указывая на единство обеих сфер с помощью ссылки на понятие долженствования и понятие обязанности, речь тут все-таки идти не может.

О чем здесь хочет сказать Вышеславцев, становится между тем ясным из нижеследующего. Речь идет о попытке не только определить границы областей права и морали, но и по-новому обосновать *единство* этих областей под знаком идеи блага. Вышеславцев достигает своей цели с помощью тезиса, что право и мораль образуют «две ступени в осуществлении идеи блага»³: право относится к морали как возможность к действительности⁴. И этот тезис — таков второй решающий пункт — Вышеславцев пытается подтвердить своей критической интерпретацией и оценкой учения позднего Фихте о государстве. Это же является темой возражения Наторпа. Наторп тоже отводит некоторое место в своей статье анализу учения позднего Фихте о государстве и лишь после этого обращается к размышлениям Вышеславцева. Эти размышления касаются именно того обсуждаемого Фихте в его учении о государстве 1813 г. *противоречия*, которое якобы заключено в «понятии установления правового состояния»⁵ и разрешением которого занят Фихте. Ему и посвящен комментарий Наторпа.

Антиномия в понятии установления правового состояния в учении Фихте о государстве 1813 г.

Если попытаться сформулировать суть фихтевской экспозиции названного противоречия, то оно предстает — и на фоне кантовский теории это должно поначалу обескуражить — как противоречие,

¹ Wischeslavzeff B. Recht und Moral. S. 190.

² Там же. S. 191.

³ Там же. S. 200.

⁴ См.: Там же. S. 198.

⁵ Fichte J. G. Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin // Fichtes Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. Bd. IV: Zur Rechts- und Sittenlehre II. Berlin, 1971. S. 369—600. Здесь: S. 432—434.

существующее между принципами права и морали, поскольку оба этих принципа должны быть признаны интерпретациями понятия свободы. Кратко это можно разъяснить следующим образом. Принцип морали — свобода как автономия, где обязательность нравственного закона признается самим субъектом и делается единственным основанием его поступков. Принцип права — совместимость индивидуального пространства свободы со свободой всякого другого в соответствии с общим законом. В то время как принцип морали, как уже упоминалось, сопряжен с внутренним принуждением, или самопринуждением, для принципа права имеет силу только внешнее принуждение, которое касается не умонастроения, а только внешних поступков. Принцип права, как выразился бы Кант, не требует, чтобы я правовое действие сделал для себя максимой, — это дело этики¹.

Однако именно этого требует Фихте, полагая, что принцип права противоречит понятию свободы. Приводимый в пользу этого тезиса аргумент гласит, что принцип права противоречит сущностно содержащемуся в понятии свободы субъективно-рефлексивному моменту усмотрения (*Einsicht*), то есть присвоения и признания закона и его обязательности для собственной воли. Этого личностного момента правовой закон не замечает, а потому, как выражается Фихте, «правовой закон отнимает у индивида *внутреннюю* свободу»², которая для него, индивида, все-таки существенна.

Разрешение дилеммы Фихте видит в том, чтобы принуждающее насилие, существенное для права, осуществлялось *так*, чтобы им одновременно опосредовалось также и *усмотрение* правомерности принуждения по отношению к внешним поступкам с целью сделать тем самым само принуждение ненужным. Такое усмотрение должно опосредоваться воспитанием и образованием, то есть социальной педагогикой, «воспитанием к усмотрению права»³, результатом которого должно быть реализованное внутренней свободой усмотрение необходимости самопринуждения также и в отношении внешних поступков. Именно к этой морализации права у Фихте, явно критической по отношению к Канту, присоединился Вышеславцев, хотя и с известными оговорками. К ним я теперь и обращаюсь.

¹ См.: Кант И. Метафизика нравов. С. 140.

² Fichte J. G. Die Staatslehre. S. 433.

³ Там же. S. 437.

Интерпретация Фихте Вышеславцевым

Первая оговорка Вышеславцева состоит в том, что позицию этического анархизма, подобную толстовской, невозможно опровергнуть с помощью концепции Фихте. А именно, если следует «действовать, — рассуждает Вышеславцев, цитируя Фихте, — согласно собственному усмотрению»¹, то очевидно можно и не противиться злу насилием, ведь иначе, — можно было бы сказать вместе с Фихте, — «у индивида отнимает[ся] внутренняя свобода»². Толстой убежден, что зло нужно побеждать только самопринуждением. Возражение Вышеславцева, однако, не убеждает. Он не замечает, что зло с точки зрения Фихте имеет своим источником то, что тот называет свободой «природного существа». «Природную волю» такого существа, согласно Фихте, очень даже нужно подавлять и побеждать принуждением. Собственное усмотрение и, соответственно, воспитание к собственному усмотрению может и должно состоять лишь в осознании правомерности принуждения и в позволении внутренней свободе стать принципом *всех* поступков.

Второе возражение Вышеславцева тоже не убеждает. Оно содержит упрек в редукции морали к одному только усмотрению права. Но из того, что Фихте настаивает на совместимости права с внутренней свободой и, соответственно, с внутренним законодательством, отнюдь не следует, будто мораль сводится к праву, учение о добродетели — к учению о праве, а обязанности добродетели — к правовым обязанностям, что легко можно показать на примере того, что Кант называет *обязанностями по отношению к самому себе*: эти обязанности — не правовые обязанности и не могут ими стать. Возникает естественный вопрос, не разрушает и не упраздняет ли концепция Фихте на самом деле *понятие права*, рассматривая это понятие только как переходную и подлежащую преодолению предварительную ступень к универсальной моральности, — но этот вопрос Вышеславцев не разбирает. В дальнейшем он развивает свой центральный тезис, согласно которому существенная функция права заключается в том, чтобы быть *необходимым условием и обеспечением возможности морали*. Возможно, именно этот тезис подразумевается как ответ на только что поставленный вопрос о тенденции к растворению права в морали.

¹ См.: *Wisheslavzeff B. Recht und Moral*. S. 200; формулировка Фихте звучит следующим образом: «Тезис: каждый должен быть свободен — он должен следовать только своему собственному усмотрению» (*Fichte J. G. Die Staatslehre*. S. 432).

² *Fichte J. G. Die Staatslehre*. S. 433.

Стоит задаться вопросом, как следует понимать этот тезис и как Вышеславцев его обосновывает.

Право, согласно Вышеславцеву, есть первая ступень «сознательной организации»¹, вместе с которой совершается переход от природы к свободе. Эта организация состоит в таком взаимном отношении действующих, где каждый поступок рассматривается обеими сторонами и как цель, и как средство: «*Do, ut des; facio, ut facias*² — гласит формула права»³. Эта взаимность цели и средства касается внешних поступков; в отношении них право выполняет негативную и одновременно позитивную функцию: благодаря тому, что сферы действий взаимно ограничены, право не только охраняет и ограничивает свободу индивида, но развивает и приумножает ее⁴. В этой перспективе Вышеславцев видит цель института права не в том, чтобы принуждать другого; гарантируемое правом полномочие принуждать служит, скорее, цели сделать вообще возможными свободные поступки.

Переход же в область морали оказывается теперь следствием того соображения, что предоставляемые правом формально-абстрактные рамки возможностей действовать *конкретизируются* индивидом и его жизненными планами. Таким образом, внутри права возникает «надюридическая сфера»⁵, — это и есть сфера морали. Так, оплата долгов — вопрос права, а не морали. Напротив, тот, кто своим имуществом помогает бедным, действует как моральный индивидуум. Однако эти совершенно не затронутые правом свободные поступки, — таков центральный тезис Вышеславцева, — впервые возможны только внутри обеспеченных правом общих рамок, и потому право есть формальное условие возможности морали.

В качестве третьей оговорки Вышеславцев приводит серию аргументов, в которых пытается, критикуя Фихте, прояснить отношение, как он выражается, «внутреннего и внешнего, индивидуального и социального»⁶. В пику Фихте Вышеславцев понимает эту противоположность не как противоположность, касающуюся самого понятия свободы. Он, скорее, *распределяет* это понятие между сферами права и морали, поскольку право предоставляет внешние формальные рамки для того, чтобы поступки, совершаемые по

¹ Wischeslavzeff B. Recht und Moral. S. 196.

² «Даю, чтобы ты дал; делаю, чтобы ты сделал» (лат.).

³ Wischeslavzeff B. Recht und Moral. S. 197.

⁴ Там же. S. 197—198.

⁵ Там же. S. 199.

⁶ Там же.

собственному и постольку внутреннему усмотрению, были совместимы друг с другом.

Легко видеть, что тем самым Вышеславцев вовсе не решает проблему Фихте, а просто перескакивает через нее. Ведь совместимость поступков обеспечивается в праве именно внешним принуждением, в котором Фихте как раз видел упразднение внутренней свободы индивида. Эту фихтевскую перспективу Вышеславцев не учитывает, а потому его концепция права как условия морали не может считаться действенной критикой в адрес Фихте.

На самом деле она, — так, напротив, должно казаться, — лишь подтверждает идею Фихте. Ибо если право, как его видит Вышеславцев, должно делать возможной индивидуальную свободу и если право, как он продолжает далее, «принуждает лишь ради свободы», так что в действительности это должно быть «не принуждением, но освобождением»¹, то это можно непротиворечиво мыслить лишь в том случае, если индивидуальная свобода *связывается* с усмотрением правомерности принуждения. Следовательно, явно критический по отношению к Фихте заключительный тезис Вышеславцева, что право именно тогда уничтожает свое собственное правовое основание, когда уничтожает индивидуальную свободу, можно отстоять лишь в том случае, если индивидуальная свобода *связывается* с усмотрением именно этой функции права, то есть если усмотрение правомерности принуждения становится моментом самой индивидуальной свободы. Именно такова позиция Фихте.

Критика Вышеславцева Наторпом

Такова же и позиция Наторпа. Прежде всего, конечно, важно понять, что Наторп солидаризируется с фихтевской концепцией процессуального перехода права в мораль под знаком единой ведущей идеи внутренней свободы. Содержащееся в этой идее «самозаконодательство» образует для Наторпа «центр», тогда как комплементарная ему «периферия» — это сфера права и внешних поступков². В такой — фихтевской — перспективе можно, с точки зрения Наторпа, говорить об «объединении права и нравственности»³. Это и есть основа наторповского комментария к размышлениям Вышеславцева.

Прежде всего он выступает против мнения Вышеславцева, что право имеет только негативную, ограничивающую обязательность.

¹ Wischeslavzeff B. Recht und Moral. S. 202.

² См.: Natorp P. Recht und Sittlichkeit. S. 12—13.

³ Там же. S. 12.

Что дело обстоит не так, замечает Наторп, можно легко показать на примере всеобщей воинской обязанности или прав государственного служащего. Они связывают того, кто облачается обязанностями, не только в негативном, ограничивающем, но и вполне в позитивном смысле. Поэтому тезис Вышеславцева, что право представляет лишь формальную возможность для индивидуальной действительности моральных поступков, не выдерживает критики.

Следующий тезис Вышеславцева, что право как «внешнее» соотносится с областью морали как «внутренним», тогда как область внутреннего посредством конкретного поступка переходит в сферу внешнего, Наторп интерпретирует — как бы благосклонно и беря в союзики Фихте — в том духе, что по отношению к этому тезису может быть дано и подразумеваться только различие в способе рассмотрения, а именно: поскольку «право определяет внутреннее извне, мораль, наоборот, [определяет] внешнее изнутри»¹. Однако *объединение* обеих областей можно мыслить только в форме бесконечной идеи, «идеального объединения»². Правда, *об этом* у Вышеславцева нет и речи. Так что слова Наторпа о «полезном импульсе»³, полученном им от изложения Вышеславцева, в конечном счете лишь вежливо-рекомендательный жест, которым Наторп рекомендует свою собственную концепцию.

«Расчет»

Если попробовать теперь произвести «расчет» и «не обмануться» при этом, то надо сказать следующее: ни Фихте, ни Вышеславцев, ни даже Наторп сами по себе не могут претендовать на то, что предложили интерпретацию соотношения права и морали, совместимую с концепцией Канта. Все они согласны в том, что склонны *отказаться* от понятия права. Фихте и Наторп делают это, растворяя понятие права в понятии морали. Это происходит в упомянутой концепции воспитания, посредством которого сознание правомерности принуждения должно быть включено во внутреннюю свободу. Таким образом, выдвигается требование, чтобы внутренняя свобода *сама* ограничивала себя обязательствами, данными посредством права. Но тем самым, как выражается Кант, максимумом будут сделаны сами правовые поступки. А это — «требование, предьявляемое мне этикой»⁴, и в этом случае право растворяется в этике:

¹ Natorp P. Recht und Sittlichkeit. S. 15.

² Там же.

³ Там же. S. 14.

⁴ Кант И. Метафизика нравов. С. 140.

«Если в намерение входит не обучить добродетели, а лишь показать, что́ *право*, то нельзя и не должно объяснять даже всеобщий правовой закон как мотив поступка»¹.

Это замечание Канта следует противопоставить и позднему Фихте, и Наторпу.

Вышеславцев же не хочет присоединиться к концепции Фихте, так как она не может действительно противостоять *этическому анархизму*. Однако в только что указанной перспективе возражение Наторпа против понимания Вышеславцевым права как только негативного условия нравственного тоже следует рассматривать как упрек в *отказе* от понятия права, ибо право охватывает не только негативные, но существенным образом также и позитивные обязанности. Если последнее отрицается, то понятие права упраздняется.

Можно также указать и другое *основание* различия Фихте и Наторпа по отношению к Канту. Оно состоит в систематическом главенстве понятия внутренней свободы. Именно этому понятию внутренней свободы *подчинено* у Фихте и Наторпа предусмотренное Кантом со ссылкой на различие права и морали «[различие в] характере законодательства», а тем самым и понятие внешней свободы. Внутренняя свобода есть, поэтому, также принцип, который лежит в основе *всех* поступков и должен быть реализован через их же посредство. Однако в ходе этой реализации понятие внешней свободы, а вместе с ним и понятие права поглощается, а в тенденции и вовсе отменяется. Именно это и есть *этический анархизм*, которого, по сути дела, желает избежать Кант, а вместе с ним, хотя и с меньшим успехом, Вышеславцев. Таким образом, произведенный «расчет» в конце концов однозначно оказывается в пользу Канта.

Перевод с немецкого Петра Резвых

¹ Кант И. Метафизика нравов.

Неокантианство и марксизм

Д. Стейла

История и идеалы: значение некоторых неокантианских тем в спорах русских марксистов на рубеже XIX и XX веков

У европейского интеллектуала при взгляде на российскую периодическую печать начала XX в. складывалось довольно странное впечатление. Макс Вебер писал:

«Во всех этих журналах немцу сразу бросается в глаза, как много в них занимаются философией и, в особенности, теорией познания. [...] Для Виндельбанда, Зиммеля, Авенариуса и Маха, Штаммлера, марксизма и т. д. найдется, по крайней мере, один журнал, который на них постоянно ориентируется, и целый ряд других, столь же настойчиво их критикующий»¹.

Интерес к философии удивительным образом распространился в необычной среде: философские споры велись не только в университетах и на страницах научных журналов, но также среди ссыльных и заключенных. Например, Ф. В. Ленгник, социал-демократ, вспоминал, что во время сибирской ссылки читал Юма, Канта и Шопенгауэра². А экономист С. Г. Струмилин писал, что, находясь в тюремном заключении в Санкт-Петербурге, он использовал преимущества тюремного досуга для того, чтобы обеспечить себя «философским оружием» против тогдашних оппонентов³.

Другая черта российских философских споров рубежа XIX—XX веков, без сомнения заслуживающая внимания западного на-

¹ *Weber M. Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905—1912. Tübingen, 1996. S. 5—6. Цит. по: Плотников Н. С. Философия «Проблем идеализма» // Проблемы идеализма. М., 2002. С. 10.*

² *Ленгник Ф. В. Письма В. И. Ленина по вопросам философии, писанные мне в 1898—1899 гг. // Воспоминания о В. И. Ленине. В 5 т. М., 1960. Т. 3. С. 25—26.*

³ *Струмилин С. Г. Из пережитого. 1897—1917. М., 1957. С. 118.*

блюдателя, — число и разнообразие немецких философов, на которых ссылаются дискутирующие: здесь присутствуют Риль, Виндельбанд, Коген наряду с Махом и Авенариусом, а также Шуппе, Гельмгольц, Оствальд и др. Это — одна из причин, по которой исследователи данного периода говорят о сложности использования таких понятий, как «кантианство» и «неокантианство»¹. Например, Челпанов, которого, в принципе, можно считать неокантианцем, явно соединял в своей концепции элементы очень разных учений: Канта, Шуппе, эмпириокритицизма.

В этом сложном контексте дискуссий, в которые были вовлечены различные политические круги, испытывавшие на себе разнообразные философские влияния, особое внимание уделялось политическим и социальным темам, «практическим» следствиям теоретических рассуждений. По словам Зеньковского,

«философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, — от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни. Это не было устранение теоретических проблем, а была *потребность целостного синтеза, аналогичного тому, какой дает религия*»².

В России читали немецких философов именно с такими чаяниями: российский читатель старался извлечь из их трудов не только систематическую рефлексию над теоретическими проблемами, но также и общее мировоззрение для понимания и изменения реальности. Бердяев подверг такой подход критике в сборнике «Вехи» (1909):

«Интеллигенция готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы, и без критики отвергнет всякую, самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении к этим традиционным настроениям и идеалам»³.

С одной стороны, российские интеллектуалы подходили к философии с особыми «практическими» запросами, с другой стороны, революционные политические движения считали необходимым обеспечить себя философской базой и теоретическим оружием. В России конфликт между марксизмом и народничеством, как известно, сосредоточился на вопросе о том, необходимо ли России проходить

¹ См.: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 134—135.

² Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 1 Л., 1991. С. 120.

³ Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 6—7.

этап капиталистического развития. Для российской интеллигенции, рожденной и вскормленной в глубоком уважении к естественным наукам, было вполне понятным стремление основать свои исторические предсказания на твердом научном фундаменте, сравнимом с физикой или химией. Важные философские проблемы, такие как смысл истории, роль субъективности в истории, онтологическая или этическая природа идеалов, стали полем политических баталий.

Философские споры в русском марксизме с самого начала сосредоточивались вокруг кантианских тем и задействовали кантианскую терминологию. Среди основных действующих лиц «спора о вещи-в-себе в рамках социалистического поля», как обозначил это событие Ф. Штаудингер в 1899 г.¹, фигурировал Г. В. Плеханов, признанный «отец» российского марксизма. Плеханов вступал в спор несколько раз в период между 1898 и 1899 гг., опубликовав несколько статей против Эдуарда Бернштейна и Конрада Шмидта в «Die Neue Zeit», печатном органе германской социал-демократии. Особенно его волновали эпистемологические проблемы: споря с Конрадом Шмидтом по поводу концепции «феномена» и «вещи-в-себе» и размышляя над гельмгольцианской физиологией И. М. Сеченова, Плеханов вырабатывал в те годы теорию познания, которая, как он ожидал, должна была противостоять любой атаке на материализм². В то же самое время, его наиболее преданная последовательница Л. И. Аксельрод, изучавшая философию в Бернском университете и прекрасно знавшая с немецкой академической философией, в своем критическом исследовании кантианства, проведенном вплоть до работы Г. Когена «Теория опыта Канта», отстаивала самый строгий материализм³.

Здесь, однако, я хотела бы рассмотреть не этот хорошо известный аспект спора между марксизмом и неокантианством (в широком понимании) в России конца XIX — начала XX в. Я остановлюсь на дискуссии по таким вопросам, как философия истории, роль индивидов и их ценностей, переплетение истории и этики. Мне хотелось бы показать, что полемика с кантианством в русских политических и философских спорах того времени отражала, помимо всего прочего, насущную потребность в строгой научности. Хотя неокантианство и не было настолько широким течением в русской философии, — по крайней мере, его влияние нельзя срав-

¹ *Staudinger F.* Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im sozialistischen Lager // *Kant-Studien*. 1899. Bd. VI. S. 167—189.

² См. об этом: *Steila D.* Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. A Marxist Between Anthropological Materialism and Physiology. Dordrecht, 1991.

³ *Аксельрод Л. И.* Опыт критики критицизма // *Научное обозрение*. 1900. № 12. С. 2084—2085.

нивать с влиянием эмпириокритицизма или, позднее, религиозной философии — оно играло очень важную роль в философских и политических дебатах. Бердяев в уже цитированном ранее эссе из «Вех», утверждал:

«Творческих же нео-кантианских традиций в русской философии не было [...]. [Но] справедливость требует признать, что интерес к Канту, к Фихте, к германскому идеализму повысил наш философский-культурный уровень и послужил мостом к высшим формам философского сознания»¹.

Мне хотелось бы показать, что это верно также и внутри марксистского течения. В частности, будут рассмотрены два эпизода российской интеллектуальной жизни: марксистская дискуссия вокруг критики Р. Штаммлера в 1896—1898 гг. и споры вокруг «Проблем идеализма» в 1902—1903 гг.

Критика марксистской философии истории Рудольфом Штаммлером

В 1896 г. Штаммлер опубликовал книгу «Wirtschaft und Recht»². Ее русский перевод вышел в трех различных изданиях в 1898 и 1899 годах³. В этой работе Штаммлер рассматривал проблему соотношения свободы и необходимости в исторических науках. «Законы», в соответствии с которыми мы сводим к единству нашу сложную социальную жизнь, суть всего лишь формы нашего знания о социальных явлениях. Наряду с эпистемологической позицией Штаммлер формулирует телеологическое положение, согласно которому социальная жизнь — это сознательная реализация целей путем выбора соответствующих средств. Согласно Штаммлеру, экономика представляет сферу причинной необходимости, право же касается практической сферы. Здесь мы не будем обсуждать, возможно ли непротиворечиво соединить эти две перспективы, как на то притязал Штаммлер. Суть в том, что с этой позиции Штаммлер предпринял критику марксизма, а именно — его стремления свести историю к законам экономики. Именно так, считал Штаммлер, Маркс выработал научное объяснение исторических фактов, казавшихся ему неизбежными и полностью независимыми от челове-

¹ Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда. С. 14.

² *Stammeler R.* Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Leipzig, 1896.

³ Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. СПб, 1898; Штаммлер Р. Хозяйство и право... Приложение к ж-лу «Северный Вестник». СПб., 1898, № 1—10/12; Штаммлер Р. Хозяйство и право... СПб., 1899.

ской воли. В результате, — вопрошал Штаммлер, — зачем призывать людей к классовой борьбе? Наиболее последовательным было бы сидеть и ждать. Штаммлер замечает, что никто всерьез не будет думать об основании политической партии или революционного движения для достижения лунного затмения, потому что мы знаем, что затмение зависит исключительно от астрономических законов, а ни в коем случае не от человеческих действий. Тот факт, что марксисты призывают людей действовать, был для Штаммлера признаком недостаточной согласованности марксистской позиции, так как, осознанно или нет, но в конце концов они приходят к тому, что рассматривают человеческие усилия по достижению какой-либо цели как одно из условий реализации этой цели.

Работа Штаммлера вызвала дискуссию среди русских марксистов, в особенности потому, что поднятая тема вовсе не была совсем новой для российского политического дискурса. Как писал в 1907 г. И. А. Давыдов, представляя перевод второго издания книги Штаммлера на русский язык,

«народническая мысль смутно сознавала, что жизнь человеческого “я” шире, многообразнее науки, как познания причинно-возникающего; что в сознании человека коренится идея безусловного, идея должного; что человек — не только явление природы, не только нечто возникающее, развивающееся, но что он в то же время преисполнен *самодовлеющего значения*, которое меньше всего может заимствовать этот свой характер от сущего, от эмпирически данного, от того, к чему приводит так называемый естественный ход вещей»¹.

На взгляд неокантианца Давыдова, главную ограниченность народнической мысли следовало видеть в ее поисках философских оснований в позитивизме вместо кантианства. И теперь от марксистов зависело создание зрелой и прочной связи с кантианской перспективой:

«Синтез идеализма и марксизма далеко не представляет собой простой механической смеси разнородных элементов; напротив, это — нечто целостное, органически сплетающееся, что одинаково воздаст должное обоим великим мыслителям»².

В изданиях работы Штаммлера 1898—1899 гг. не стоит, однако, видеть разрешения того кризиса, в который русский марксизм в то

¹ Давыдов И. А. Предисловие // Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. 2-ое изд. / Под ред. И. А. Давыдова. СПб., 1907. С. IV.

² Там же. С. LXXI—LXXII.

время только вступал. Они, скорее, привлекли внимание русских марксистов к проблеме отношения исторической необходимости и политического действия. Как с иронией писал современник,

«с тех пор как профессор Штаммлер свел на очную ставку критицизм и теорию Маркса, невозможно быть марксистским писателем, не обзаведясь своей философией, хотя бы для домашнего обихода»¹.

С. Н. Булгаков, в то время еще марксист, оценил вклад Штаммлера как стимул для осуществления критической рефлексии, но поначалу сам отстаивал ортодоксию экономического материализма: свобода есть не что иное, как субъективная психологическая иллюзия, так как причинность прочно господствует в человеческом опыте². П. Б. Струве был ближе к неокантианской позиции Штаммлера, считая, что в рамках человеческого знания о мире свобода и необходимость могут быть примирены. Если каузальность и телеология непримиримы как теоретические дефиниции, то необходимость и свобода, по убеждению Струве, придут в гармонию в перспективе будущего³.

Однако эта проблема имела решающее значение в первую очередь для марксистской практики. Говоря словами неокантианца П. И. Новгородцева, на тот момент только что вернувшегося из Германии⁴,

«трудно провести до конца то сочетание фатализма и прагматизма, которое свойственно было учению Маркса. Фаталистическая уверенность в неизбежном наступлении совершенного состояния в сущности низводила человеческое действие до степени простого отражения объективного хода событий. Что значат призывы к действию и борьбе, если все решается неотвратимыми имманентными законами истории?»⁵.

Рассматривая путь, проделанный им «от марксизма к идеализму», Булгаков в 1903 г. подчеркивал важность работы Штаммлера:

«Когда появилась (в 1896 году) книга Штаммлера, [...] пришлось признать стоящим вне всякого спора, что самый идеал марксизма дается не

¹ Габрилович Л. Новейшие русские метафизики // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 75 (5). С. 647.

² См.: Булгаков С. Н. О закономерности социальных явлений (1896) // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Сб. статей (1896—1903). СПб., 1903. С. 1—34; Булгаков С. Н. Закон причинности и свобода человеческих действий (1897) // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. С. 35—52.

³ См.: Плотников Н. С. Философия «Проблем идеализма». С. 15.

⁴ См.: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство... С. 148—150.

⁵ Цит. по: Колеров М. А. Idealismus militans: история и общественная смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма. С. 87.

наукой, а “жизнью”, является, стало быть, *вне*-научным или *не*-научным. Этот вывод для “научного” социализма, гордящегося именно научностью своего идеала, представляется в сущности довольно убийственным»¹.

На защиту исторического и экономического материализма от нападок Штаммлера встал Плеханов, посвятивший существенную часть своей работы «К вопросу о роли личности в истории» опровержению критики Штаммлера и, в первую очередь, его удачного примера с лунным затмением. Плеханов признавал, что «партия для содействия лунному затмению могла бы возникнуть только в сумасшедшем доме», так как «в число тех условий, сочетание которых необходимо для лунного затмения, человеческая деятельность никаким образом не входит и входить не может». Плеханов продолжает:

«Чтобы пример лунного затмения перестал быть бессмысленным [...], надо было бы вообразить, что луна одарена сознанием и что то положение ее в небесном пространстве, благодаря которому происходят ее затмения, кажется ей плодом самоопределения ее воли и не только доставляет ей огромное наслаждение, но и безусловно нужно для ее нравственного спокойствия, вследствие чего она всегда страстно стремится занять это положение. Вообразив все это, надо было бы спросить себя: что почувствовала бы луна, если бы она, наконец, открыла, что в действительности не воля и не “идеалы” ее определяют собою ее движение в небесном пространстве, а, наоборот, ее движение определяет собою ее волю и ее “идеалы”»².

Согласно Штаммлеру, в таком случае луна была бы парализована. Но для Плеханова признание того, что определенные процессы являются необходимыми, скорее вызовет более активное практическое действие:

«Необходимость отождествляется в моем сознании со свободой, а свобода с необходимостью, и тогда я не свободен только в том смысле, что не могу нарушить это тождество свободы с необходимостью; не могу противопоставить их одну другой; не могу почувствовать себя стесненным необходимостью. Но подобное отсутствие свободы есть вместе с тем ее полнейшее проявление. [...] сознание безусловной необходимости данного явления может только усилить энергию человека, сочувствующего ему и считающего себя одной из сил, вызывающих это явление»³.

¹ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. С. X.

² Плеханов Г. В. К вопросу о роли личности в истории // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 303.

³ Там же. С. 307—308.

Столкнувшись с кантианской постановкой проблемы свободы и необходимости, русский марксизм впервые раскололся на два отдельных течения, тогда как до этого момента несколько различных трактовок этой проблемы мирно сосуществовали в общей враждебности к народничеству. Как суммировал Струве в 1900 г.,

«в России [...] есть только две крупнейшие этические партии. Одна отстаивает [...] высшую ценность жизни, т. е. автономию личности, и все внешние общественные и государственные условия, обеспечивающие такую автономию, другая [...] ее отрицает»¹.

С одной стороны, правоверные плехановцы разрешали противоречие между личной свободой и всеобщей необходимостью, отождествляя в духе Спинозы свободу с осознанной необходимостью и тем самым ограничивая роль отдельной личности; с другой стороны, так называемые «легальные марксисты», отталкиваясь от кантовских этических проблем, созрели для перехода на позиции теоретического идеализма и политического реформизма. Как вспоминал Булгаков,

«в связи с полемикой против Штаммлера, а также и помимо нее, я ставил себе более общую и широкую задачу, состоявшую в том, чтобы внести в марксизм прививку кантовского критицизма, подвести под него гносеологический фундамент, придав критическую формулировку основным его социологическим и экономическим учениям»².

Философы и философские течения, к которым обращались русские «легальные марксисты», были довольно разнородными, и вряд ли их можно было определить как чисто неокантианские. Ссылаясь на Наторпа и Виндельбанда, а также на Рия и Шуппе, Булгаков, Бердяев и Струве пытались подвести этический фундамент под «социальные идеалы», отвергая то, что они порицали как детерминизм и экономизм в ортодоксальном марксизме, равно как и в немецком ревизионизме, ибо Бернштейн был отвергнут ими как буржуазный филистер³. Как вспоминал Бердяев несколькими годами позже, «был период, когда мы [...] хотели использовать неокантианство для критического реформирования марксизма и для нового обоснования социализма»⁴.

В 1901 г. Бердяев принял участие в дискуссии между марксистами и народниками с довольно необычных позиций. По его мнению, ис-

¹ Струве П. Б. О нашем времени. Цит. по: Колеров М. А. *Idealismus militans*. С. 95.

² Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. С. XI.

³ См.: Письмо Н. А. Бердяева и П. Б. Струве к Н. Потресову, январь 1899 г. // Колеров М. А. *Idealismus militans*. С. 91—92.

⁴ Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда. С. 14.

тина, добро и красота — идеальные понятия, независимые от исторической и социальной ситуации, но обладающие абсолютной значимостью, так как они укоренены в трансцендентальном сознании. Он, однако, признал, что случайные условия могут препятствовать индивидам или классам в принятии истины или справедливости, несмотря на укорененность этих ценностей в трансцендентальном сознании. На этой основе он разработал и отстаивал «идеалистическую теорию мессианства пролетариата»¹. Истина и справедливость, хотя и являются «логически обязательными для любого рационального существа», но в данной конкретной исторической ситуации оказываются «психологически доступными только для одного класса»². Именно пролетариат как «универсальный класс» должен был представлять максимально возможное приближение психологического сознания к трансцендентальному. Такая переформулировка марксизма ясно продемонстрировала черты «поворота к идеализму», который Бердяев осуществил в том же году, объявив о своей «борьбе за идеализм» в статье, открывавшей июньский номер журнала «Мир Божий»³.

Идеализм вовсе не рассматривался как антитезис марксизма. Булгаков ясно указал на это:

«Мое теперешнее идеалистическое мировоззрение складывалось в атмосфере социальных идей марксизма, и уже поэтому оно не есть, не может и не должно быть сплошным его отрицанием, напротив, оно стремится к углублению и обоснованию именно того общественно-го идеала, который начертан на знамени марксизма и составляет его душу. Можно в известном смысле сказать, что идеализм стремится выполнить относительно социального идеала ту службу, которую в марксизме служит ему экономический материализм, является как бы новым фундаментом, подведенным под старое здание»⁴.

Проблемы идеализма

Книга под заглавием «Проблемы идеализма» вышла в свет в конце 1902 г. и приобрела большую популярность. Она была вдохновлена концепцией скорее этического, нежели метафизического «идеализма» с глубокими социально-политическими следствиями. При

¹ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 122—123.

² Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901. С. 53.

³ Бердяев Н. А. Борьба за идеализм // Мир божий. 1901. № 6 (июнь). С. 20—21.

⁴ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. С. VI.

поддержке Московского психологического общества двенадцать в разной степени известных авторов опубликовали под одной обложкой свои эссе, вдохновленные общим интересом к великим философским и прежде всего этическим темам, которые позитивизм, доминировавший в предыдущие годы, казалось, игнорировал.

В предисловии Новгородцев приветствовал идеализм как течение, которое заменит позитивизм в сознании российской интеллигенции. «Пред лицом сложных и неустранимых проблем нравственного сознания, философской любознательности и жизненного творчества», позитивизм продемонстрировал свою несостоятельность. Новгородцев заключает: «Необходим свет философского идеализма, чтобы удовлетворить эти новые запросы»¹. Такие вопросы, как свобода воли, отношение между сущим и должным, ценность личности, были поставлены в центр философского внимания. Сам Новгородцев, развивая идеи Виндельбанда, подчеркивал практические и политические цели идеализма:

«Современный поворот к философии не есть плод одной теоретической любознательности: не одни отвлеченные интересы мысли, а прежде всего сложные вопросы жизни, глубокие потребности нравственного сознания выдвигают проблему о должном, о нравственном идеале»².

Булгаков отстаивал тесную связь между идеализмом и политическим стремлением к социальным изменениям:

«Современная философия должна стать лицом к великой социальной борьбе наших дней, быть ее выразительницей и истолковательницей; она не должна замыкаться от жизни в кабинете, чем грешит современная немецкая философия, — буржуазные симпатии представителей которой, к сожалению, не остаются без влияния на их социальные воззрения»³.

Согласно Булгакову, вовлеченность человека в политическую и социальную борьбу отныне «будет мотивироваться не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона, велением Бога»⁴.

Этот том, вышедший тиражом в 3000 экземпляров, был распродан менее чем за год, несмотря на довольно высокую стоимость (3 рубля). Возникли кружки чтения этой книги, в библиотеках выстроились очереди. Негодующие или восторженные рецензии по-

¹ Новгородцев П. И. Предисловие // Проблемы идеализма. С. 236.

² Там же. С. 234.

³ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. С. 287.

⁴ Там же. С. 289.

явились во всех крупных периодических изданиях. С особенным восторгом на книгу отреагировала прогрессивная интеллигенция.

В то же время живая «философская» дискуссия захватила и Вологду, где царский режим собрал большое и разнообразное сообщество политических ссыльных. По словам свидетеля, «тогдашняя Вологодская ссылка представляла, можно сказать, не боясь впасть в преувеличение, квинтэссенцию партий с.-р., с.-д. и к.-д.». Вологда стала «Новыми Афинами» и была известна по всей России¹. Там жили А. А. Богданов, философ-большевик, и Б. В. Савинков, будущий лидер социалистов-революционеров; в 1902 г. туда приехал А. В. Луначарский; П. П. Румянцев и С. А. Суворов работали в статистическом бюро местного земства; из идеалистов в Вологде жили Б. А. Кистяковский и Н. А. Бердяев.

Так как Бердяев и Кистяковский довольно хорошо знали современную немецкую философию, особенно неокантианство, их оппоненты были вынуждены поддерживать определенный уровень философских рассуждений. Богданов и его единомышленники предпочитали определять себя как «реалистов», нежели как материалистов, отрицали плехановскую ортодоксию и глубоко интересовались эмпириокритицизмом как «зрелой» формой позитивизма. Так, Луначарский опирался на эмпириокритицизм, опровергая мысль идеалистов о том, что позитивизм с необходимостью ведет к гедонистическому утилитаризму. Согласно Луначарскому, предложенная Авенариусом «критика опыта» показала прямо обратное, так как установила неразрывную связь между знанием и оценкой².

Новая марксистская «научная философия» пыталась противостоять тем марксистам, которые следовали по пути «от марксизма к идеализму»³. В течение некоторого времени это было единственным ответом русскому «ревизионизму». Как довольно зло комментировал ситуацию П. С. Юшкевич, Плеханов и его ученики на самом деле вели себя очень тактично, потому что были приведены в замешательство довольно сложными мыслями своих соперников.

«Они превосходно понимали социальное значение модной книги и причины ликования образованного общества, но они чувствовали

¹ *Ермолаев Е. И.* Мои воспоминания // Север. 1923, № 3—4. С. 9; *Ремизов А.* «Северные Афины» — история с географией // Современные записки. 1927. Т. XXX. С. 234. См. также: *Biggart J.* Bogdanov and Lunacharskij in Vologda // Newsletter of the Study Group on the Russian Revolution. 1980. N. 5. P. 29—31.

² См.: *Луначарский А. В.* «Проблемы идеализма» с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. № 2. С. 130—131.

³ См.: *Гельфонд И.* Философия Дицгена и современный позитивизм // Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 245.

свое неумение бороться с книгой ее же философским оружием, сознавали свое бессилие и молчали»¹.

Но более вероятно, что они просто не хотели разрывать отношений со своими оппонентами: в это время Плеханов был особенно заинтересован в сотрудничестве со Струве. Успех немецкого ревизионизма и тревожные сигналы из России, где, как говорили, среди молодых людей распространяется некое «кантианское безумие»², убедили Плеханова написать серию критических эссе против Струве в 1901—1902 гг., но ни одно из них не было столь же резким, как статьи Плеханова против Бернштейна или Шмидта³.

Плехановцы и «махисты» оказались на одной стороне баррикад в борьбе против неокантианских марксистов, но очень быстро между соратниками обнаружились глубокие разногласия. «Ортодоксы» придерживались материализма, понятого не только как учение об историческом развитии, но также как онтологическое и эпистемологическое учение. «Махисты» же отрицали материализм и принимали «реализм». Под названием «Очерки реалистического мировоззрения» марксистская группа в Вологде организовала выпуск большого коллективного тома, предполагаемого как систематический ответ сборнику «идеалистов»⁴. По крайней мере, поначалу казалось, что их замыслом было представить все разнообразие позиций внутри российского марксизма против поднимающегося идеализма. Приглашенный Плеханов согласился участвовать в сборнике только при условии, что он будет критиковать также и «реализм», который разделяло большинство его соавторов⁵. Но Плеханов так и не написал свою часть, и сборник по «реалистическому мировоззрению», рождавшийся в прямой полемике с «Проблемами идеализма», стал первой «махистской» коллективной публикацией в русском марксизме.

В анонимном введении сообщалось, что идеализм отвергается авторами как нездоровый результат эпохи бессилия идеалов, деморализации, неверия в человеческие возможности и поиска опоры в гипотетических метафизических гарантиях. Напротив, реалистическое мировоззрение, которое авторы с единодушием стремились

¹ Юшкевич П. С. О философских направлениях в марксизме // Новая книга. 1907. № 2—3. С. 1.

² См.: Письмо Л. И. Аксельрод Г. В. Плеханову от 15 ноября 1898 г. // Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. 1. М., 1934. С. 295—298.

³ См.: Плеханов Г. В. Критика наших критиков // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 504—633.

⁴ См.: Луначарский А. В. Воспоминания и впечатления. М., 1968. С. 29.

⁵ См.: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 т. 5-е изд. М., 1965. Т. 47. С. 141—145.

развивать, характеризовалось отказом от любого метафизического абсолюта и скромными притязаниями на истину. У этой концепции было одно важное практическое следствие: теоретический «реализм» как строгое и лишённое иллюзий мировоззрение нужно было связать с практическим «идеализмом» как энергичной включённостью в жизнь¹.

Луначарский, в частности, утверждал, что «ложному» метафизическому идеализму следует противопоставить подлинный идеализм, поддерживающий «идеал могучей, полной жизни, который человечество может завоевать на земле путем эмпирического познания, техники и искусства, и, наконец, социального творчества». Он продолжает:

«Идеал впереди» есть могучий стимул к работе, *идеал над нами* лишает нас необходимости работать»².

Повлияло ли на такую позицию присутствие в дискуссиях того времени кантианских и неокантианских тем? Я думаю, да. Иванов-Разумник описывал роль философского критицизма в 1900—1903 гг. в России следующим образом:

«1900—1903 годы действительно были годами апогея развития философских знаний в России. [...] значительная часть русской интеллигенции к самому началу XX века пришла к тому заключению, что всякое мировоззрение, не опирающееся твердо на критически продуманную философскую систему, — нежизнеспособно и обречено на гибель»³.

Заключение

Что касается тех позиций в российском марксизме, которые я попыталась здесь обрисовать, то мне представляется, что идейная конфронтация с кантианством вынуждала русских марксистов выработать «научную», «строгую» философию.

Это подтверждает весьма тонкий анализ марксистских дискуссий, опубликованный в 1908 г. Н. Н. Алексеевым, приват-доцентом

¹ См.: Ермичев А. А. «Проблемы идеализма» и «Очерки реалистического мировоззрения» — полемика о социальном идеале // *Философия и освободительное движение* в России. Л., 1989. С. 167—184.

² Луначарский А. В. Основы позитивной эстетики // *Очерки реалистического мировоззрения*. СПб., 1904. С. 130—131.

³ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. В 2 т. М., 1997. Т. 2. С. 209.

Московского университета, одним из студентов Новгородцева, который затем уехал на учебу в Германию, а именно, в Марбург к Когену. Алексеев замечает, что на первый взгляд марксистская литература поделена на два течения:

«на *догматическое*, защитниками которого являются Каутский, Плеханов и др.; и *критическое*, представляемое группой писателей, стремящихся сблизить учение Маркса с философией новейшего позитивизма (Мах и Авенариус)»¹.

Но, по мнению Алексеева, так называемые марксистские «критики» не могли считаться таковыми на самом деле, так как марксизм был в первую очередь политической доктриной и потому был обречен на недостаток научной строгости:

«Про философию часто говорят, что некогда была она “служанкой богословия”; и новейшая философия марксистов не эмансипировалась еще от служебных обязанностей в пользу — не спорю, этически прекрасной, — *но отнюдь не научной цели*»².

Марксисты упрекают Канта именно в том,

«что из-за интересов “практического разума” он пренебрег интересами науки и истины. Но ставя свою философию в зависимость от социальных интересов, марксисты поступают подобно Канту, — но с той *громкой* разницей, что последний поступал *сознательно* и говорил: где действует этический интерес, там нет науки, там — область веры; марксисты же полагают, что их философия все же есть наука. Это — характернейший пример философского догматизма в самом широком смысле этого слова»³.

Не стоит обсуждать здесь, а, возможно, и вообще не стоит обсуждать, была ли строгость «научной философии» когда-либо присуща эмпириокритицизму. Хотелось бы только подчеркнуть, что в российских теоретических и политических спорах начала XX в. призыв к кантианству был в первую очередь призывом к строгости научного рассуждения. Следовательно, хотя присутствие кантианской и неокантианской мысли в России носило довольно ограниченный характер, оно было значимым и оказывало серьезное влияние на теоретические споры.

Перевод с английского Ольги Вышегородцевой

¹ Алексеев Н. Н. Философия марксизма. Новейшая литература // Критическое обозрение. 1908. Вып. VI (IX). С. 6—7.

² Там же. С. 8.

³ Там же.

Ю. А. Муравьев

Критическая философия сегодня: неокантианство и современный марксизм

Гибель неокантианства как научного направления в философии под ударами гитлеровской администрации имеет только внешнее сходство с гибелью античной цивилизации под ударами варваров. Как известно, Римская империя разложилась изнутри, и варвары были лишь катализаторами процесса ее гибели. А неокантианство? Исчезло ли оно навсегда и осталось лишь в исторической памяти или латентно существует и ныне в философском сознании? Случайно ли оброненное как-то покойным лидером постмодернизма М. Фуко загадочное замечание: «Все мы, в сущности, неокантианцы»¹?

Ответить здесь на этот вопрос — главная моя задача. Но ведь это означало бы по существу описание более чем векового развития и европейской истории, и европейской философии. А это не только здесь, но и, по-видимому, вообще пока еще невозможно. Придется поэтому ограничиться самыми общими схемами и примириться с тем, что и они будут зиять невосполнимыми пустотами. Но кто в состоянии указать другой путь?

Схематика противоречивой эволюции

Вот пристрастный выбор важнейших явлений истории истекшего века. Империализм. Две мировые войны. Революции. Переход от противостояния двух политических систем через политаризм к глобализации и миросистеме «центр — периферия». Крах политической марксоидной левизны и восстание марксистского феникса ныне ставит вопрос о необходимости «спектрального анализа» призрака коммунизма. Многое туманно. Ясно одно: политику, экономику, социальную теорию, культуру, философию бессмысленно рассматривать порознь — нужен Большой Синтез. Однако эта потребность перед идеологами и учеными предстает в уродливом виде отождествления всего со всем в постмодернизме. Даже и за пределами постмодернистских увлечений на Западе теоретики не всегда в состоянии осознать эту связь.

И мы все имеем дело со следствиями такого пути развития. Это, прежде всего, гипертрофия политической идеологии (то, что рань-

¹ См.: *Boichiadhomme Ch. Les Néokantismes // Magazine Littéraire. Paris, 1993. № 309. Avril. P. 42—45.*

ше рассматривалось как дело чистой мысли, теперь — политический «дискурс»). А в самой «чистой мысли» — господство распада надвое: две культуры, два мировоззрения, две науки, ни одного решения. Конец века ознаменован погружением в идейную безысходность...

Истекший век в философии можно грубо представить как спиралевидный путь от ницшеанства к неоницшеанству. Но это лишь одна сторона дела. На противоположной стороне — цепочка переходов от рационализма неокантианцев сначала к разновидностям иррационализма (феноменология, экзистенциализм), а потом к бурному развитию номиналистической метафизики аналитиков (итоговый тезис: единственная метафизическая реальность — язык). Апогей антисциентизма и обскурантизма — провозглашение *равноправия* научного «дискурса» и «ненаучного разума» на стезе духа. И всё это в структурализме и постструктурализме предстает перед нами *вместо* синтеза наук.

Тем временем научный разум расцветает новыми великими завоеваниями: адронный коллайдер, геном человека... На этом фоне особенно дико выглядит убожество гуманитарной мысли, не оплодотворенной материализмом и диалектикой. Живые умы провозглашают ретроградный лозунг — завоевания новых технологий на почве... политического консерватизма. Итог века — неоницшеанский иррационализм постмодернизма и страстный, но бессильный протест против него. В ответ — общий стон: «Назад к классике!». А это — Кант. И кантианцы. Таков фон сегодняшнего интереса к Канту и неокантианству.

Кант, кантоведение и кантианство

Кант наметил, а неокантианцы (в первую очередь, Коген) осуществили разделение науки и философии¹. У этого разделения сложнейшая судьба, перипетии которой в высшей степени значимы. Деление на метафизику и методологию сразу покончило с монистическими претензиями философии — претензиями на устанавливаемую раз и навсегда систему знания, которая будет по замыслу отражением реальности.

В итоге сложилась картина, в которой как нигде важны отдельные детали, но ее главные контуры при этом таковы. Наука постепенно дорисовывает намеченный общий план мироздания — она открывает его (мироздания) законы, строя его категориальный план. Изменения в плане осуществляет *философский метод*, который развивается по своим — философским — законам. Таковы вы-

¹ См.: *Edel G. Die Aktualität Cohens in der gegenwärtigen Philosophie // И. Кант, неокантианство и Г. Коген / Под ред. В. Н. Белова. Саратов, 2004. С. 88—91.*

воды из тенденции кантианства к дуализму — выводы, касающиеся дисциплинарного статуса философии и науки. Тем не менее развитие самого философского метода осуществляется по *научным* канонам и меркам: потому именно наука оказывается так или иначе универсальной властительницей философской мысли, что и дало право Фихте назвать свою философию «наукоучением».

Кантоведение наших дней в некоторых отношениях зашло в тупик. Причина — бессознательная установка исследователей на уточнение, еще более глубокую дифференциацию понятий и самих ходов мысли Канта в процессе чисто историко-философского анализа. Такой подход возможен, но до крайности ограничен (а в наши дни, скажем прямо, во многом исчерпан): он незримо сдает Канта в архив человеческой мысли. Конечно, *философский* архив — особое помещение: никогда нельзя точно сказать, что из наследия попадет в актуалитет на следующем повороте мыслительной эволюции. Поэтому так важны детали и воспроизведение именно авторского хода мысли. Однако продвижение к концу тупика заведомо обрекает исследователя на вечное пребывание в архиве. Спасти от этого — вывести из тупика — способен только заранее спланированный поиск ответа на вопрос: чем мыслитель важен в *наши* дни, что в сегодняшнем состоянии мысли прямо соотносится с его действительными открытиями. Такой подход, ничуть не отвергая исторические штудии, дает простор постоянному переосмыслению исторического наследия в духе новых этапов познавательной эволюции, в нацеленности на попытки предвидения ее будущих шагов.

Любой школьник, усваивая азы современной физики, неизменно уделяет внимание изучению законов Ньютона. Но делает он это не по тексту ньютоновых «Начал...» — в проясненном и тем самым упрощенном виде усвоение этих законов не требует обращения к деталям процесса открытия и обоснования законов классической механики. Это следствие той самой познавательной диалектики, в силу которой анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Только теперь и становится гораздо более зримо, в чем состоят действительные достижения Канта, независимо от того, как к ним пришел их автор¹.

¹ Русскоязычный читатель ныне располагает в результате усилий нескольких поколений кантоведов прекрасным корпусом сочинений Канта в переводе и особенно в блестящем проекте двуязычного издания: *Кант И. Сочинения* на немецком и русском языках. Т. 1—4. М., 1994—2006; см. также: *Кант И. Сочинения*. В 8 т. М., 1994; *Кант И. Сочинения*. В 6 т. М., 1963—1966; *Кант И. Трактаты и письма*. М., 1980; *Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)* / Пер. В. В. Васильева, С. А. Чернова. М., 2000.

На этом классическом фоне — в обсуждении проблем трансцендентального идеализма — становится значительно яснее и смысл происходящих перемен в восприятии всего научного разума. На задний план уходят установки, принимающие в расчет язык, слово, семантику — словом, всё то, что получило такое яркое развитие в феномене, обозначаемом понятием «лингвистический поворот». Нынешнее состояние гуманитаристики фиксирует ее отставание — для иных почти роковое — от физико-математического понятийного мышления и вообще от естествознания как царства точных понятий. Выясняется, что гуманитарии прекрасно, как рыба в воде, чувствуют себя среди слов. Использование с завидной свободой любого языка порождает у лингвиста (и просто у полиглота) впечатление, очень скоро и легко переходящее в уверенность, будто владение словом — это владение мыслью. Увы, старая и надежная практика подсказывает, что легко жонглирующий словами не всегда владеет понятиями, хотя иначе, чем через слова, к понятиям не подберешься. Напрашивается рискованная аналогия. Историк философии очень часто фиксирует разного рода тонкости в понимании оттенков мысли в творчестве того или иного философа. Но действительным пониманием этого философа обладает тот, кто сумел *развить* взгляды предшественника. И здесь также верна знаменитая марксистская максима об анатомии обезьяны и человека.

Марбургское неокантианство — нереализованный проект

Одна из идеологических причин безусловного и огромного нынешнего внимания к философскому наследию главных представителей Марбургской школы¹ лежит на поверхности: прежде всего, и Коген, и Кассирер вызывают интерес благодаря последовательной пропаганде еврейскими кругами всего того, что в человеческом прошлом связано либо с еврейскими корнями, либо с иудаизмом, либо, наконец, и с тем, и с другим. В разных странах создаются общества изучения и пропаганды этих мыслителей, эти общества выпускают печатные издания, начиная от альманахов и кончая журналами разной степени периодичности. Применительно к Когену эта мысль становится очевидной, если учесть особый интерес к последнему периоду его деятельности.

¹ Почему здесь, говоря о неокантианстве, обычно имеют в виду именно марбургское неокантианство? Потому что наследие Виндельбанда и Риккерта, а также их некогда многочисленных последователей представляется ныне снятым успехами науковедческого анализа.

Другие — не идеологические — причины такого интереса лежат значительно глубже. О них-то в первую очередь пойдет здесь речь, и одна из моих задач как раз и состоит в том, чтобы выявить *научную* почву этого внимания, которое парадоксальным образом связывает ревитализацию и реинкарнацию кантианства и неокантианства с аналогичными процессами, касающимися теории марксизма и его роли в современном *научном* знании.

Если признать философию *еще и* наукой, то методологически к ней можно отнести действие закона кумуляции. Кумулятивизм многократно опровергался со времен Т. Куна и К. Р. Поппера. Однако с той поры не раз возникали и серьезные контрдоводы против постпозитивистских установок в связи с осознанием неизбежности кумулятивизма не только в «микроэволюции» знания, но и в представлениях об *общих* законах познавательной эволюции: никакая наука невозможна, если нет диалектики количественного и качественного в развитии знания. Открытие Куном «научных революций», противоположных периодам «нормальной науки», вполне укладывается в проявление всеобщих законов эволюции. Было бы странно, если бы развитие знания выпадало из этого ряда.

Наиболее велика заслуга марбургских неокантианцев именно в деле «превращения» философии в науку. Если так отнестись и к Канту, окажется, что главное у Канта — как раз то, что выделил Ленин. Реконструируем в немногих словах путь, приведший Ленина к глубокому пониманию Канта, — пониманию во всяком случае более глубокому, чем у многих последующих интерпретаторов, начиная с неокантианцев и заканчивая нынешним строгим критиком Ленина — современным российским историком философии Т. И. Ойзерманом¹. Открыв важнейшую истину — творческий характер мышления общественного субъекта, или общественного сознания, которое у Канта называется *трансцендентальным субъектом*, Кант абсолютизировал эту истину. И тем самым впал в заблуждение. И сам попытался от заблуждения освободиться. Ведь наш опыт откуда-то берет эту свою трансцендентальность, общезначимость. Логично предположить, что эта общезначимость детерминируется как-то извне сознания, но как — на этот вопрос Кант ответить бессилён. Он в том же положении, в каком находился колеблющийся Аристотель, будучи не в силах остаться на единственно научной — материалистической — позиции, но в то же время не считая себя вправе покинуть эту позицию. Колебания (как

¹ См.: Ойзерман Т. И. Марксизм и философия И. Канта // Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М., 2007. С. 505—522.

мы теперь сказали бы, *дуалистические*) Аристотеля — свидетельство его гениальной прозорливости. Колебания Канта им сродни. Круг проблем, связанный с проблемами рассмотрения творческого характера сознания, дополняется кругом проблем, связанных с миром, запредельным феноменальному, — с миром *Ding an sich*. Вещь сама по себе у Канта воплощает одновременно и нечто *не зависящее* от индивидуального и трансцендентального субъекта, и принципиально *недоступное* познанию того и другого. Наиболее глубокая антиномия Канта им самим прямо не формулируется. И не кто иной, как Ленин, увидел в этом черты колебаний, свидетельствующих об аристотелевской по масштабу прозорливости. И венские наследники Э. Маха, и марбургские последователи И. Канта «исправили» положение, отказавшись, по сути дела, от *Ding an sich*¹. Они исправили Канта так, как исторического Аристотеля «исправил» схоластический «Аристотель с тонзурой»... Коген, как известно, уделил большое внимание преобразованию смысла понятия *Ding an sich*. И впал в еще большее заблуждение, чем Кант. Но!.. Но тем самым была обнажена вся острота противоречия, скрытого за двойным значением понятия *Ding an sich*. И вместе с тем был основательно утвержден научный статус философии как *теории и методологии научного познания*. И в этом — общий фундамент кантианского и марксистского критицизма.

Что до марбургского неокантианства, то обычный взгляд на его судьбы ограничивается сетованиями по тому поводу, что представители школы и его схолярхи не имели наследников и поэтому некому было заново воздвигнуть знамя неокантианства после крушения Третьего рейха. Этот аргумент представляется сомнительным, а само дело — гораздо более сложным. Кантианство ушло не случайно и не на миг. Оно ушло тогда, когда под давлением естествознания, с одной стороны, и массовой культуры, с другой, была до основания разрушена вера в силу, мощь и посюсторонность гуманитарного разума. Это другая сторона знаменитой проблемы «двух культур». Не виноваты мыслители, сумевшие впервые поставить эту проблему всерьез², в том, что с той поры она не только углубилась, трансформировалась, но и приобрела даже несколько злоеющие очертания. Ныне стало ясно, что эта пропасть способна поглотить не только какую-то слабую национальную философскую

¹ См. подробнее: *Ritzel W. Die Ding-an-sich-Theorie Hermann Cohens // Hermann Cohen / Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main, 1994. S. 177—187.*

² См.: *Сноу Ч. П. Две культуры и научная революция // Сноу Ч. П. Портреты и размышления, М., 1985. С. 195—226.*

доктрину, как это произошло, скажем, с неокантианством, а *всю гуманитаристику без остатка*. И вопрос только в том, останется ли после этого что-то другое — или просто что-то — на Земле.

Транскритицизм от Канта к Марксу

Естествен интерес к неокантианству как увлекательному сюжету сравнительно недавней истории философии. Описательная литература по истории неокантианства велика и завораживающе интересна¹. Литературы по вопросу о том, есть ли будущее у неокантианства, просто не существует.

И в «Kant-Studien», и в других изданиях в наши дни все чаще стали появляться никак не подкрепляемые исследованиями пожелания расширить первоначальный проект Когена, доведя его до масштабов всемирно-исторических — до пределов общечеловеческой культуры. Актуальность и, если так можно выразиться, срочность решения этой задачи еще больше возрастет, если теоретическая философия придет, наконец, к осознанию необходимости возрождения (да, именно Возрождения) неокантианства на расширившейся почве современного историзма. Современный историзм здесь мыслится как усовершенствованный марксистский или, точнее, трансмарксистский историзм — некая амальгама, если уж не синтез *теоретико-научного неокантианства и материалистического понимания истории* в ее современной интерпретации. Какая это — «современная»? Ответ потребует некоторых пояснений, академической философии по-своему чужеродных.

Даже современная социал-демократия, во многих вариантах укорененная в мировой политике, будучи при этом не всегда марк-

¹ Отмечу лишь наиболее значимые для данной темы книги издательства «Königshausen & Neumann»: Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie / Hrsg. von W. Marx und E. W. Orth. Würzburg, 2001 (здесь см. прежде всего: *Schäfer L.* Cohens «Logik der reinen Erkenntnis»: Ein Weg in die Wissenschaftstheorie? S. 78—96); *Lembeck K.-H.* Platon in Marburg. Würzburg, 1997; Neukantianismus: Perspektiven und Probleme / Hrsg. von E. W. Orth und H. Holzhey. Würzburg, 1994 (здесь см. прежде всего: *Orth E. W.* Die Einheit des Neukantianismus. S. 13—30). Особо отмечу начавшую новый этап в исследовании марбургского неокантианства работу: *Sieg U.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg, 1994, наряду с нижеуказанной работой Урсулы Ренц, также заслуживающей внимательного прочтения. К этому списку из числа немецкоязычных работ, несомненно, следует присовокупить фундаментальные труды, вышедшие в других издательствах. Таковы, в первую очередь: Hermann Cohen / Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main, 1994; *Renz U.* Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer. Hamburg, 2002; *Willey Th. E.* Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860—1914. Detroit, 1978.

систской, а то и прямо антимарксистской, продвигает свой проект, суть которого — идея социализма как социального идеала. Такой «расклад» в мировой политике знаменует отсутствие иных перспектив, которые ранее мыслились в качестве некоторого набора социальных альтернатив. Ныне осознается все более отчетливо: в социальной динамике у социализма нет альтернатив. А наиболее последовательно социалистическое учение развито в рамках марксизма. Можно по этому поводу высокомерно пожимать плечами, но нельзя в наши дни игнорировать очевидное: идея социалистического будущего неустранима из политической и идеологической жизни землян.

Эпоха глобализации внесла множество коррективов в традиционный марксистский унилинейный прогрессизм: современный марксизм предстает как учение, в котором противостояние (нет, не лагерей — «социалистического» и капиталистического) центра и двух разновидностей периферии — зависимой и независимой — осмысливается как современная стадия в трансформациях классовой борьбы; только теперь в этой борьбе угнетенные и угнетатели — не группы людей, а государства¹. И общий итог: преодоление глобального капитализма (никто уже давно не сомневается в том, что перед нами не теоретически беспочвенная мысль об эпохе «постиндустриального общества», а теория все того же, хотя и слегка обновленного капитализма!) возможно лишь в результате синтеза двух процессов — обеспечения экономического развития, позволяющего осуществить переход к социализму, и проникновения в массы людей на Земле самой идеи социалистического переустройства *всего* мира, а не только «передовых» капиталистических стран (идея построения «социализма в одной, отдельно взятой» стране, с самого начала бывшая порождением одного из тупиков в осмыслении мировой социальной реальности, окончательно выявила свою социально-иллюзорную сущность).

Такого рода намеки на Большой Синтез в сфере «противоестественных» — гуманитарных — наук стали возможны на почве марксизма и в результате его перехода на новую, трансмарксистскую стадию. На этой стадии становится ясно, при чем здесь неокантианство. Неудовлетворенность безудержными фантазиями постмодернистского историзма и, в частности, постструктуралистским теоретическим произволом породила мощную реакцию, которую уже окрестили «неофундационизмом». На этой почве всюду наблюда-

¹ См.: Семёнов Ю. И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. М., 2008.

ется возвращение к истокам с надеждой на гегелевское *Aufhebung*. Если говорить о постмодернизме, то его «снятие» уже пытаются осуществить на почве аналитической философии. То же пытаются сделать и академические критики постструктурализма во Франции. И там, и здесь неудачно. Почему? Вот гипотеза. Синтез должен включать все главные линии рационального философствования в Европе, а значит, и в мире. В том числе — линии искусственно прерванные. На первом месте среди искусственно прерванных и доселе не восстановленных — неокантианство.

Долгая и драматичная борьба с так называемым ревизионизмом в марксизме то и дело приводит к неокантианству как идейной основе реформаторских тенденций в марксизме. (Здесь уместно напомнить и об обратном влиянии — о попытках со стороны неокантианцев и, в первую очередь, Когена при помощи этики пробиться к альтернативной влиятельному марксизму социальной философии). Однако для того чтобы оценить характер и результаты этой борьбы, необходимо уяснить, почему в наши дни недостаточно удовлетвориться просто марксизмом, на худой конец неомарксизмом. Почему речь идет именно о *трансмарксизме*? В чем его отличие хотя бы от двух предшествующих «марксизмов»?

Обычным на Западе оказывается представление о существовании по крайней мере трех «марксизмов»: одного — исторически-аутентичного, второго — западного неомарксизма и, наконец, третьего — советского, или российского марксизма. Такая классификация по меньшей мере неточна, а с научной точки зрения ложна и порочна. Ее главный порок — смешение марксизма и марксоидной идеологии. От такого смешения предостерегал еще сам Маркс, а последовательное различение марксистской науки и идеологии проведено, как известно, в совместном труде Маркса и Энгельса «Немецкая идеология».

Проблема неокантианства актуализирована также существованием постмодернизма (resp. постструктурализма — Делёз, Фуко, Апель, Хабермас). Анализ, и притом объективный и спокойный, в отношении постмодернизма, никем никогда не проводился вне постмодернизма. Самое же сильное, что преобладает в оценках постмодернизма, так сказать, в дипломатической риторике в отношении к нему — это слова «мода», «пена», «поветрие». Можно прибавить некоторое количество аргументов к той мысли, что постмодернизм — это *расплата*. Расплата современной европейской мысли за отказ от рационализма, от ориентации на науку — на естественно-научные критерии научности, — и, наконец, от *рационалистической этики*. Одним из главных проявлений пози-

ции научной рациональности в философии, методологической ориентированности на логику естествознания, а также на принципы рационалистической этики, берущей начало в учении Канта, было европейское неокантианство, в первую очередь — марбургское. Странность: независимо друг от друга две разные критические установки обретают имя критицизма — неокантианство и неомарксизм. Поэтому сразу попробуем наметить схематически то, что можно считать характерными признаками — сущностными характеристиками — трансмарксизма. Исходное положение, которое здесь с самого начала следует иметь в виду — принципиальное различие марксизма, парамарксизма и марксоедной идеологии. Здесь речь будет идти, главным образом, о марксизме как таковом, но избежать более подробной характеристики двух других явлений в перечисленной «троице», конечно, не удастся. Генетически трансмарксизм мыслится как связанный *только* с марксизмом.

Трансмарксизм в упомянутом отношении проявляет свое *тождество* с марксизмом (будучи лишь его современной формой!) прежде всего в том, что ориентирован на теорию познания, гносеологию, эпистемологию. Последнее название предпочтительно именно потому, что в нем на первый план выходит теория познания (научное познание — сущность *любого* познания). Понимание эпистемологии как теории *научного* познания отбрасывает за рамки философии все то, что предстает или выглядит как иррационализм, мистика, теология и фидеизм.

Исходные постулаты трансмарксизма предписывают принципиальную установку на усвоение *всего истинного* из других философий (что, собственно, и обозначено префиксом «транс»), отмежевываясь, таким образом, от всех разновидностей ненавистного догматизма. Трансмарксизм придает большое значение единству познавательного и этического — теории культуры, учению о социальном идеале, берущему начало в неокантианстве, но идущему значительно дальше (с усвоением Кассирера). Исследование практики, понимаемой как всемирно-историческая, — одно из главных завоеваний марксистской методологии, о которой здесь говорить не придется, — слишком далеко увело бы это от моей темы.

Есть, конечно, один важный пункт, в котором неокантианство и марксизм расходятся радикально, и их пути в философии несопоставимы. Критичности и скепсиса неокантианского толка оказывается совершенно недостаточно для того, чтобы раз навсегда избавиться от прямого наследия средневекового убожества и примитивности — от идеализма и религии. Во-первых, об этом «и». На примере неокантианства в который раз подтверждается *неразрыв-*

ность связи между идеализмом и религией: даже утонченный идеализм не закрывает пути к средневековой мистике, пусть и в самых рафинированных формах, что прямо выводит идеализм за пределы науки. Бескомпромиссный материализм и тем самым возможность быть принятым всерьез современной наукой ставит марксистский исторический критицизм на несколько ступеней выше неокантианского миропонимания, сохраняя за марксизмом, таким образом, право на критицизм также и по отношению к научному разуму.

Пониманию сегодняшнего состояния марксизма в социалистических учениях (следовательно, в *идеологии* марксизма) помогает анализ исторического пути от гегельянства к неокантианству в соотношении последнего с неогегельянством. Карл Форлендер, один из последних официальных философов немецкой социал-демократии II Интернационала, старательно пропагандировал мысль о *случайности* связи марксизма с Гегелем, тогда как в действительности, по его мнению, такая связь гораздо более органична у марксизма с Кантом. Попытки очистить марксизм от гегельянства предпринял и Эдуард Бернштейн. Результат известен: отказ от главных философских завоеваний марксизма в сфере методологии низводил марксизм до заурядных прагматико-позитивистских схем, которым и до кантианства-то было далеко¹.

И, наконец, пожалуй, главное. Всесторонность рассмотрения как требование диалектического метода, на которой настаивал Ленин в спорах (в основном, с Бухариным) о диалектике и софистике, редко выдерживалась последующими сторонниками диалектики в их собственной теоретической работе. Главное творческое правило, которое здесь привнес марксизм в качестве методологического вывода из теории познания — это положение о том, что в процессе познания в каждом заблуждении обнаруживается фрагмент истины, который необходимо вылущить из заблуждения, показать (и доказать) его истинность, после чего поставить этот фрагмент, как в мозаике, на его действительное место. Так же следует поступать и с теоретическими взглядами, равно как и с философскими концепциями из числа тех, которые не порывают с наукой, т. е. в конечном итоге не имеют в виду включить в свое содержание мистику, фантастику и абсурд. Значит, в каждой теоретической концепции

¹ Накануне победного шествия национал-социализма по Германии и Италии еще делались попытки анализировать (или, по крайней мере, учитывать) влияние неокантианства на так называемый гегелевский ренессанс. Но уже очень скоро от этого блаженного парения в эмпириях ничего не осталось (См.: Levy H. Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus. Berlin, 1927. S. 95).

следует прежде всего находить этот момент истины¹. На деле же и сам Ленин, и его многочисленные и менее пронизательные последователи только и делали, что абсолютизировали моменты заблуждения в критикуемых концепциях, пренебрегая другой стороной дела — поиском фрагментов истины в пучинах заблуждения и их места в составе знания.

Предостерегая от всяких абсолютизаций, в то же время под влиянием идеологической необходимости, в условиях политической борьбы не на жизнь, а на смерть, Ленин сам теоретически пал жертвой абсолютизации момента отрицания критикуемых концепций. Его последователи в этом отношении были во все времена (и до сих пор остаются!) сторонниками искоренения всех «немарксистских» взглядов и нигилистически отрицали все «буржуазные» концепции. В марксоидной идеологии любая немарксистская мысль считалась «буржуазной». Кому было лучше знать последствия этих мутаций, как не автору строк:

«Из маленьких расхождений и разногласий выросли большие, как всегда бывает, если на маленькой ошибке настаивать и сопротивляться изо всех сил ее исправлению, или если за маленькую ошибку одного или немногих уцепятся люди, делающие большую ошибку. [...] Надо иметь мужество смотреть прямо в лицо горькой истине»²?

Многоликий критицизм

Prima facie сходство кантианской, неокантианской и марксистской философии состоит в том, что вся эта философия *критическая*. Однако сразу же выясняется, что широкое значение латинского словообразования вмещает в себя множество значений, а среди специфически философских коннотаций речь идет о применении критики с разными целями. Критика в смысле Канта — это, как известно, всего лишь способ познания, позволяющий преодолеть догматизм и осуществить античный принцип «подвергай всё сомнению», принимающий форму сакраментального вопроса «Как возможно...?».

Иное дело — критицизм Когена, т. е. теоретико-познавательный критицизм, обозначаемый им как просто «критико-познавательный идеализм». Для всех марбуржцев значимо представление своей философии как в первую очередь именно *теории познания*. И это по-

¹ См. об этом: *Муравьев Ю. А.* Истина: История, теория, методология. М., 1994.

² *Ленин В. И.* Кризис партии // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. В 55 т. 5-е изд. М., 1967. Т. 42. С. 234.

ложение очень точно повторено в фундаментальных положениях теоретического марксизма: сначала у Ф. Энгельса философия рисуется как дисциплина, которая после отпадения от нее всех «конкретных наук» сохраняет за собой только теорию познания; далее философские разделы книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» выступают как критика в чистом виде — как сопоставление теорий познания диалектического материализма и эмпириокритицизма; вся философия марксизма трактуется Тодором Павловым в фундаментальном труде о теории отражения как гносеология; наконец, идеологическому прессингу новаторски мыслящие философы в рамках советского диалектического материализма подверглись именно за «гносеологизм». Реальный источник такого марксистского гносеологизма — это не кантианство, а, скорее, фикштеанство и уже в полной мере — Коген и Наторп.

Тем не менее современный критицизм, представляя собой в целом довольно пестрое явление, все-таки восходит к доктрине *социального* критицизма, родоначальником которой был Маркс. Они с Энгельсом начинали с «критики критической критики», т. е. опять-таки с преодоления кантианского критицизма, еще осязаемого у Б. Бауэра, но превращаемого ими в тотальную критику общества и его мышления (идеологии). В современной философии (в первую очередь, англоязычной) именно так и понимается критицизм, поскольку к числу его представителей в XX в. относят всех так называемых неомарксистов¹. Примеров тому множество. Сошлюсь на один из самых характерных. Известный и выдержавший ряд изданий труд Ричарда Кёрни «Современные движения в европейской философии»² характерен прежде всего тем, что делает предметом анализа именно «движения» — то есть исследовательские единицы более крупного порядка, чем школы, учения, направления и пр. И таких движений Кёрни в континентальной философии выделяет всего три. Одним из них наряду с феноменологическим движением и структурализмом оказывается именно «критическая теория». Если феноменология (Кёрни не без основания причисляет к феноменологии и экзистенциализм) базируется на «научном» иррационализме — зачаточном у Гуссерля и кульминирующем у Хайдеггера), то критическая теория исходит из кантианского критицизма, но приходит к критике идеологии. Она «развивает интуиции Гегеля

¹ Brandist C. Neo-Kantianism in Cultural Theory: Bakhtin, Derrida and Foucault // Radical Philosophy. 2000. July—August. P. 6—16.

² Kearney R. Modern movements in European philosophy: Phenomenology, critical theory, structuralism. Manchester; N. Y., 1996.

и Маркса по поводу коренных вопросов идеологий, прокладывающих дорогу к будущему индустриальному обществу»¹.

Российский философ Ю. И. Семёнов (впрочем, на Западе известный прежде всего серией своих пионерских работ о ранних этапах человеческой истории) пытался некогда доказать, что не все, написанное Марксом — это марксизм, ибо большая часть написанного Марксом несет на себе следы его собственной исторической ограниченности. Подобно современным кантианцам, которые относятся ко всему написанному Кантом как к проявлениям кантианства, что подчас выглядит комично, адепты марксоидной идеологии настаивали на незыблемости и научном характере *каждого* высказывания Маркса, хотя в то же время указаниям Маркса не следовали *буквально ни в чем*.

Ревизионизм — модель отношения к такого рода ментальным продуктам, которые, с одной стороны, показывают возможность восхождения к сущности, а с другой — демонстрируют нередуцируемость идеолого-научных сложностей к общему сущностному ядру.

Теперь, после работ Н. А. Дмитриевой, когда можно считать доказанным существование генетической связи у некоторых школ российского марксизма с марбургским неокантианством², логично выглядит и следующий шаг — признание единства российского марксизма (диалектического материализма) Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица с неокантианским (марбургским) платонизмом. Дело в том, что, в одинаковой мере противостоя аналитической философии (которую Ильенков называл просто «позитивизмом»³), с одной стороны, и советскому марксоидному материализму (который он называл из осторожности «домарксовским» и который Лифшиц подверг критике в качестве «вульгарной социологии», с другой), эти мыслители — цвет российской философии советской поры — справедливо полагали, что корень всех проблем, которые в очередной раз актуализируют основной вопрос философии о соотношении материального и идеального, состоит в нерешенности главной проблемы — соотношения единичного и общего. Справедливость требует констатировать, что в решении этого вопроса, по сравнению с позитивистски-аналитическим номинализмом и платонически-неокантианским реализмом, ни Ильенков, ни Лифшиц значительно не продвинулись: первый обозначил в этом

¹ Kearney R. Modern movements... P. 1.

² См. прежде всего: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.

³ См.: Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: Размышления над книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М., 1980.

вопросе — в вопросе о природе идеального — тенденцию к платонизму, тогда как второй непосредственно перешел на позиции платонизма. Лифшиц демонстрирует не только смелость своей мысли. Его логика неумолима, но она обнаруживает при этом непоследовательность самой тенденции в целом. Не следует забывать также и о том, что творческий марксизм, или трансмарксизм, подчеркивает: *различие материализма и идеализма не должно быть преувеличено и доведено до абсурда*. Мощный пласт *истинного* в платонизме, позволявший изощреннейшему неоплатонику А. Ф. Лосеву всю жизнь мимикрировать под марксизм, лишь подчеркивает «нерешенность» — мнимую неразработанность решения Марксом и Лениным — проблемы единичного, отдельного и общего.

С высот трансмарксизма соотношение философских концепций, теорий и доктрин видится иначе, нежели из культурных глубин, породивших то, другое и третье. Как уже сказано, трансмарксизм берется на деле реализовать то, что в подлинном марксизме остается на уровне деклараций: выявить моменты истины в каждой из исторически представленных концепций, доктрин, теорий и, определив, каким способом, в чем и в какой мере эти моменты истины в каждом из данных ментальных продуктов были преувеличены, абсолютизированы, превращены в заблуждение, указать подлинное место этих концепций в картине действительности, не забывая о том, что и эта картина должна подлежать исторической оценке.

Кантианству ставили в вину его неисторичность, гегельянству — его фантастическую картину естествознания, в которой нет места дедуктивным наукам. Неокантианство попыталось «снять» то и другое — преодолеть неисторичность (баденцы Виндельбанд и Риккерт) и сделать ставку на обоснование дедуктивных наук (марбуржцы Коген, Наторп, Кассирер).

Скромному критицизму Канта — критицизму «в пределах только опыта» противостоит гиперкритицизм раннего марксизма, отрицавшего в качестве изначально «буржуазных» — мораль, политику, «системы» в философии, да и самую философию, равно как и разные научные дисциплины (после объединения «это будет одна наука»). Разве что с религией вышло посложнее: верная метафора о «вздохе угнетенной твари» сопровождалась убеждением в скором исчезновении религиозного сознания вообще — с воцарением коммунизма. Но существо дела здесь в исторической необходимости существования особого явления — обыденных идеологических иллюзий. Это область соединения систематизированного и обыденного сознания: здесь религия играет роль идеологии, то есть выступает в качестве орудия и результата первичной систематиза-

ции обыденных явлений общественного сознания. Как известно, Маркс сам, перечитав ранние рукописи, не без удовлетворения замечал, что ему вместе с Энгельсом, за исключением некоторых комичных мелочей, «нечего стыдиться». Вряд ли то же мог бы о себе сказать Кант. Да и в самом деле, стоит только присмотреться к поистине трагической идейной истории самооправдания Канта по поводу обвинений в идеализме, когда ему во втором издании «Критики чистого разума» пришлось отрешиваться от обвинений в берклианстве¹.

Задача всего неокантианства и в особенности марбургского, если отвлечься от частных (хотя, бесспорно, в «частности» при этом попадает слишком многое, — скажем, этическое обоснование познания), состояла в том, чтобы, пользуясь критико-гносеологическим методом, генетически восходящим к Канту, пробиться к «метафизике», т. е. к общему и единому системному представлению о бытии.

Трансмарксистский критицизм

Трансмарксизм опирается на «классическое» марбургское неокантианство, когда декларирует полное согласие с основами конкретно-научной методологии, одновременно претендуя на роль *всеобщей* методологии научного познания. Трансмарксизм опирается на *позднее* марбургское неокантианство, когда провозглашает значимость диалектического метода Гегеля для научного познания в тех областях, в которых наука вышла из стадии первоначальных классификаций эмпирического материала. Трансмарксизм соединяет в диалектическом противоречивом единстве неокантианский субстанциально-функциональный подход к науке с углубленным вниманием к научной динамике — такое единство превосходит не только гегельянскую логику, но и исконно марксистское понимание науки. Так, принимая современную методологию исследования динамики научного познания и признавая существование качественно различных этапов познания, различавшихся по тем образованиям, которые неточно характеризовались в концепции Т. Куна парадигмами, а в «концепции» Фуко эпистемами, трансмарксизм идет еще дальше в построении диалектико-материалистической теории истины, в которой, в противовес нео- и постмодернизму, признается процесс накопле-

¹ См. об этом: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 3. С. 680 (комментарий А. В. Гулыги).

ния знаний и тем самым кумулятивный характер научного познания, и, следовательно, получает воплощение мысль Маркса об отражательном характере познания и ведущей роли практики в этом процессе, благодаря чему из теоретического познания исчезают последние остатки созерцательности, а весь процесс познания приобретает характер *творческого* отражения объективной действительности. Основное внимание переключается на теорию познания, а в ней — на диалектику истины и заблуждения в процессе познания, которая в динамике научного познания проявляет себя в том, что на стадии становления научной дисциплины представляет собой накопление отдельных крупиц абсолютного знания, на стадии перехода к подлинной науке имеет дело с «эквивалентными описаниями» и «равномощными объяснениями» и лишь на третьем этапе — этапе относительных истин — с диалектикой абсолютной и относительной истины в ее наиболее богатой и развитой форме¹.

Мощный дух поиска истины, возрождаемый трансмарксизмом после странных на первый взгляд кульбитов постмодернизма, уже ощутимо затронул подернувшуюся тиной уходя в мелочи, или, как выразился бы русский сатирик М. Е. Салтыков-Щедрин, в «ущемление блохи», европейскую академическую философию. Уже давно был отмечен прорыв неокантианства в политику с целью компенсировать свой чисто академический и «оторванный от действительности» в пользу науки характер². Эта линия тонко была продолжена уже в недавнее время Л. Михаэлис³. Наконец, в самое последнее время появилась талантливая работа, которая со всей очевидностью подтвердила мою главную мысль: транскритический подход, роднящий неокантианство и марксизм, станет мощным орудием в защиту подлинной философии против европейского, а не азиатского интеллектуального гриппа постмодернизма⁴ и его квазиполитического выражения — антиглобализма. Недаром наиболее чуткий к самым острым веяниям современной мысли Славой Жижек прямо сослался на японского философа Кодзина Каратани в подтверждение своего согласия с категоричной мыслью Алена Бадью, высказанной в его «Логиках миров»⁵ — продолжении его же зна-

¹ См. подробнее: *Муравьев Ю. А.* Истина. С. 110—118.

² *Lübbe H.* Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1958. N. 44. S. 333—350.

³ *Michaelis L.* The Wisdom of Prometheus: Kant, Marx, and Hölderlin on Politics, Disappointment, and the Limits of Modernity // Polity. 1999. Summer. Vol. 31. № 4. P. 537—559.

⁴ *Karatani K.* Transcritique: On Kant and Marx. Cambridge, 2003.

⁵ *Badiou A.* Logiques des mondes: L'être et l'événement 2. Paris, 2006.

менитой некогда книги «Бытие и событие»: основная политико-философская оппозиция сегодня — оппозиция демократического материализма и материалистической диалектики¹. Но и в раскрытии этой оппозиции свое слово суждено сказать обновленному марбургскому неокантианству.

Само появление книги К. Каратани — свидетельство этого.

«Чтобы уничтожить капитал, — формулирует выстраданную мысль Каратани, — надо прежде всего уничтожить условия, которыми он был первоначально произведен. [...] Согласно моему толкованию, “Капитал” Маркса предлагает логическую почву для создания этой культуры или движения. То есть асимметричные отношения, свойственные форме стоимости (положению между товаром и деньгами), производят капитал, и именно здесь могут быть очерчены те транспозиционные моменты, которые определяют (*terminate*) капитал. В этом и состоит задача транскритицизма — сделать возможным наиболее полное использование этих моментов»².

В этих туманных «транспозиционных моментах» легко усматривается интенция той установки, которая сформулирована в данном параграфе, а именно — мысль о том, что современная транскритическая позиция состоит в движении «сквозь» критикуемое, но с одновременным усвоением в ходе этого сквозного движения всего того, что дает чуждая движению среда — среда сопротивления. Усвоение Канта, Когена и Кассирера в современном трансмарксизме — *case study* такого транскритического движения. Оставаясь на позициях транскритицизма и не продолжая движение в сторону трансмарксизма, Каратани считает перспективным когеновский проект, связывающий идеи Канта с социализмом.

Однако общая позиция Каратани и его окончательный вывод о том, что наиболее актуальное воплощение идей Маркса, близких Канту, — это ТСМО³ Майкла Линтона, противостоящая «мировым деньгам» в эпоху глобализации, производят комическое впечатление как буколическая утопия, которая очень рассмешила бы Маркса. Предыдущее изложение — характеристика сегодняшнего состояния марксистской мысли относительно судеб социализма — как раз и имело целью это показать.

¹ Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 467

² Karatani K. Transcritique... P. 25.

³ LETS (Local Exchange Trading System) — торговая система местного обмена (англ.).

Одним словом, и Кант, и Маркс — транскритики — живы для философских исканий как в эпохи революций, так и в эпохи стагнации, застоя, разложения. Марксизм и трансмарксизм остаются знаменем бескомпромиссной классовой борьбы в эпохи революций. А каким должен быть транскритический марксист — трансмарксист — во времена, далекие от революционных бурь? Неужели он осужден на превращение в дюжинного неокантианского бернштейнианца-ревизиониста?

«В конце двадцатого столетия, — меланхолически констатирует Каратани, — левые в конечном счете возвратились на путь Бернштейна. Ясно, что это должно заставить полностью потерять из виду критическую потребность снять (*supersede, aufheben*) капиталистическое этническое государство»¹.

Всё это, конечно, не так: классовая борьба в эпоху глобализации никуда не исчезает. Но так же, как разнообразны ее формы, так же множественны и модели транскритического поведения. Быть «постепеновцем» в революционную эпоху не только безнравственно, но и неразумно, и... некрасиво. Быть максималистом в эпоху застоя и реакции — глупо, утопично и... небезопасно, и не столько для жизни индивида персонально, сколько для жизни самой идеи. Единственная стратегия этического поведения в такие времена — поддерживать огонь опасной для всяческих властей революционной теории, направленной на будущее, следуя вечному кантианскому императиву. И это обращение к Канту само по себе показывает, что он был мыслителем, далеко перешагнувшим этические рамки буржуазной морали, он не был в этом отношении «буржуазно ограниченным». Он как раз и был идеалом мыслителя предреволюционной поры — мыслителя, думавшего только об Идеале. Значит, Кант и его марбургские ученики стоят здесь, на книжной полке современности, вровень с Марксом, уступая ему, однако, за стенами кабинета, на просторах социально-революционной практики. Вот почему полноценное усвоение наследия транскритических мыслителей — Канта и Маркса — составляет специфику взглядов единственных последовательных марксистов современности — сторонников трансмарксизма.

¹ Karatani K. Transcritique... P. 16.

Раздел IV.

Неокантианская антропология

На подступах к философии человека

Н. С. Плотников

Кант и Ницше, или Автономная личность и сверхчеловек. Антиномии персональности в русском философском критицизме рубежа XIX—XX веков

Концептуальные модели персональности в истории понятий

Понятие «личность» образует одну из ключевых тем и проблем, на которые направляется современная философская и научная рефлексия¹. А та интенсивность, с которой ведутся споры по поводу содержания и объема этого понятия, и та необычайно высокая степень дифференциации подходов, методов и герменевтических стратегий, используемых для определения свойств «персональности», позволяют утверждать, что в нем выражаются некие базовые предпосылки философского и культурного сознания современных обществ. В этом можно убедиться и по резко негативной реакции, с которой сталкиваются любые предложения отказаться от самого понятия «личность» по причине его неясности и противоречивости². А между тем дискуссиям о том, какими формальными и содержательными признаками определяется «личность» и каков ее статус в системе философских понятий, конца все еще не видно.

¹ См.: Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта. М., 2007, а также: Personale Identität / Hrsg. von M. Quante. Paderborn, 1999; Person. Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, praktische Philosophie / Hrsg. von D. Sturma. Paderborn, 2001.

² Birnbacher D. Das Dilemma des Personenbegriffs // Birnbacher D. Bioethik zwischen Natur und Interesse. Frankfurt am Main, 2006. S. 53—76. По этому поводу см.: Wildfeuer A. G. Menschenwürde — Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke? // Person — Menschenwürde — Menschenrechte im Disput / Hrsg. von M. Nicht, A. G. Wildfeuer. Münster, 2002. S. 19—116.

Характерной особенностью современного дискурса персональности, в котором доминируют различные варианты аналитической философии, является то обстоятельство, что из всего спектра проблем и семантических акцентов, который мы обнаруживаем в многовековой истории понятия «лицо» (*persona*), выделяются два основных сюжета: персональная идентичность и морально-правовой статус личности. Оба они в той или иной степени восходят к двум ключевым концепциям персональности Нового времени — Локка и Канта.

В первом — локковском — узле проблем *личность* определяется через постоянство пребывания в изменяющихся состояниях сознания, гарантируемое рефлексивным единством памяти¹. Лишь сознание обеспечивает единство личности, поскольку только посредством рефлексии в сознании я могу обратиться к своим прежним ментальным состояниям и идентифицировать их как принадлежащие единому сознанию. Иначе говоря, *личность* — это всеобщая способность разумного сознания приписывать себе свои прежние состояния как принадлежащие одному и тому же сознанию и памяти (отсюда — «идентичность»).

Во втором — кантовском — понимании *личности* как «моральной автономии» центральным признаком является способность разумного существа быть *субъектом своих поступков*. Причем здесь также в рассмотрение принимается не отдельный индивид как таковой, но любой индивид, поскольку он способен полагать в основу своих действий универсальные законы практического разума («человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого», по известной формуле Канта²), или человек как «разумное существо», поскольку именно в возможности действовать в соответствии с моральным законом человек проявляет себя как «субъект свободы». Это всеобщее свойство «субъектности» в отношении своих действий означает также, что личность и только она является субъектом вменения и ответственности.

Обращает на себя внимание, что в современных дискуссиях почти не фигурирует еще один семантический пласт истории понятия «личность», связанный с представлением об *индивидуальности* как конституирующем признаке персональности. Эта третья модель понимания персональности восходит к монадологии Лейбница, но наиболее популярную для современности формулировку полу-

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 387—388 (Кн. 2. Гл. 27. § 9 «О тождестве личности»).

² Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 169.

чает в немецком романтизме. Центральный мотив в ней составляет идея независимости и неповторимости творческого индивидуума¹. *Личность* здесь — тот, кто непохож на других, кто создает себя актом творческого самоопределения и различия, достигая тем самым подлинно индивидуальной жизни. Личность — не общее свойство разумной природы человека, равное для всех, и не структурная характеристика всякого сознания, а неповторимое отличие одного человека от других.

Конечно, нельзя сказать, что тема индивидуальности полностью отсутствует в описанных дискуссиях. Ведь в них с самого начала предполагается, что обсуждаемые признаки персональности относятся к человеческому индивиду, а Бог, ангелы и инопланетяне в рассмотрение не принимаются (некоторые исключения делаются, впрочем, для человекообразных обезьян). И даже существует обширная практика правового определения индивидуального своеобразия, если вспомнить о мерах защиты индивидуального творчества в авторском и патентном праве. Но сам способ индивидуального существования, основанный на утверждении различия и неповторимости, противоречит стратегиям определения персональности через задание общей нормы или всеобщих атрибутов, таких как разумность, интенциональность, самосознание, автономия, ответственность, достоинство и т. п. Весь этот список признаков, который постоянно дополняется в ходе новых дискуссий, построен по тому принципу, что с их помощью должен быть определен некий общий класс существ, обозначаемых как «личность», в отличие от остальных предметов окружающего мира. В случае с *индивидуальностью* речь, напротив, с самого начала идет не о том, чтобы пополнить список каким-то новым признаком общего понятия или универсальной нормы, но о перформативном акте, в котором «оповещается» о «моем существовании», отличном от других, — акте, который не поддается объективирующей классификации.

История понятия «личность» в русском языке и русской философской традиции почти целиком вписывается в эту третью семантическую модель — модель «индивидуальности». Другие типы понимания и выражения персональности выступают в истории понятия *личность* в русском языке как маргинальные вкрапления,

¹См. тезис Фридриха Шлегеля: «Как раз индивидуальность есть изначальное и вечное в человеке. Персональность не имеет особого значения» (*Schlegel F. Ideen // Schlegel F. Kritische Ausgabe. Jn 35 Bde. 1. Abt. München; Paderborn, 1958. Bd. 2. S. 262*). Ср.: *Rudolph E. Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems. Stuttgart, 1991*.

не изменяющие основную доминанту. С тридцатых годов XIX в. *индивидуальность (особность, неповторимость)* как основное значение *личности* укрепляется в русском литературном и философском языке под влиянием публицистики В. Г. Белинского и М. А. Бакунина, которые переложили на русский язык идеи немецкого идеализма. И уже у Белинского мы можем встретить почти полный набор семантических признаков, которые более чем полтора столетия сопровождают историю понятия «личность» в русской культуре:

«Человек от человека существенно отличается лицом, физиономией — и как ни много людей на земном шаре, никогда одно и то же лицо не повторяется в двух человеках. Это различие лиц имеет глубокое значение: лицо выражает собою личность, а личность есть выражение духовной сущности человека. Если каждый человек разнится от другого лицом — значит, каждый человек разнится от другого и своею духовною личностю; значит, каждый человек есть особенный, в самом себе замкнутый мир»¹.

Можно видеть, что в русских философских дискуссиях второй половины XIX в. складывается некая дискурсивная формация, проходящая сквозь тексты авторов даже самых противоположных течений (как, например, А. И. Герцен и К. Н. Леонтьев²) и буквально диктующая им семантику личности в смысле индивидуальности. На каждом шагу мы встречаем рассуждения о *личности*, причём всякий раз с ударением на эпитетах «живая», «конкретная», «творческая», «индивидуальная». И такие рассуждения неизменно сопровождается противопоставление личности мещанству, пошлости, буржуазности, безличной среде.

Надо, однако, заметить, что подобная смена акцентов в дискурсе персональности является характерной чертой не только русской истории понятия, но характеризует общую тенденцию истории этого понятия в послегегелевской философии. Если Гегель еще определяет понятие личности в кантовской модели «автономии» и провозглашает первым основанием «Философии права» абстракт-

¹ Белинский В. Г. Общий взгляд на народную поэзию и ее значение. Русская народная поэзия (1844) // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. В 13 т. М., 1954. Т. 5. С. 654—656.

² Ср.: Флоровский Г. В. Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена»). Перевод и публикация В. Янца // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник (2004—2005) / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 490—524.

ное понятие «лица»¹, освобожденного от всякой индивидуальной ограниченности, то уже для левого гегельянства исходным пунктом рефлексии о личности становится конкретный индивид в своеобразии его индивидуального существования, о чем красноречиво свидетельствует философская эссеистика Макса Штирнера.

Эту трансформацию дискурса персональности зафиксировал на рубеже XIX—XX веков Георг Зиммель в различии двух типов «индивидуализма» — «количественного индивидуализма» Просвещения и «качественного индивидуализма» романтизма, задающих два противоположных понятия о смысле индивидуальности. Основным философским мотивом XVIII века, века Канта и Просвещения, «является то, что в каждом индивиде заложено некое ядро, образующее его сущность и при этом одинаковое у всех людей, в духе высказывания Канта — “Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым”». Здесь представление о единой разумной природе, или универсальном законе, лежит в основании требования свободы для каждого индивидуума. Напротив, для XIX века и романтизма центральным становится новый мотив: не равенство, но *различие* в человеке выдвигается в качестве нравственного требования — «каждый должен реализовать собственный идеальный образ, не равный никакому другому»². Основанием этого требования служит убеждение, что индивидуальность и неповторимость — это не случайное эмпирическое проявление человека, в фундаменте которого лежит некая универсальная человеческая сущность, а конституирующий принцип его бытия.

Но если Зиммель характеризует современную ему эпоху как взаимодействие и взаимодополнение этих двух принципов — автономного индивида и неповторимой индивидуальности, — в русской истории понятий персональности мы встречаем доминирование романтического дискурса индивидуальности над нормативным понятием разумного индивида, причем даже у мыслителей, относившихся к романтизму весьма критически.

Характерным примером, на котором можно проиллюстрировать и сравнить трансформации дискурса персональности в запад-

¹ «Личность начинается только здесь, поскольку субъект имеет самосознание не только вообще о себе как конкретном, каким-либо образом определенном, но самосознание о себе как о совершенно абстрактном Я, в котором всякая конкретная ограниченность и значимость отрицаются и признаются незначимыми» (*Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 97 (§ 35)).

² *Simmel G.* Die beiden Formen des Individualismus // *Simmel G.* Gesamtausgabe in 24 Bänden. Bd. 7: Aufsätze und Abhandlungen 1901 — 1908. Frankfurt am Main, 1989. S. 51—52.

ноевропейской и русской мысли, является становление русского кантианства на рубеже XIX—XX веков. Точнее, в этой обширной и бурной истории русского неокантианства, которая, между прочим, еще не написана¹, для истории понятий оказывается важным один сюжет, а именно параллельное освоение Канта и Ницше русской мыслью в идеалистическом движении начала XX в.

Ницшевская критика морали — отрицание и продолжение Канта

Конечно, сопоставление или противопоставление Канта и Ницше — это не изобретение русских кантианцев. Если вспомнить работы уже упомянутого Зиммеля, неокантианцев Алоиза Рилия и Ганса Файхингера, и даже таких скандальных авторов, как Отто Вейнингер или Хьюстон Чемберлен, не говоря уже о популярной философской литературе, то можно сказать, что данный сюжет является почти излюбленным в Германии рубежа веков, хотя и преимущественно в виде осуждения «аморализма» Ницше с точки зрения строгой этики долга². Да и сам Ницше охотно использовал форму полемики с «великим китайцем из Кенигсберга»³ для изложения собственных философских взглядов.

Во всем многообразии тематических сопряжений Канта и Ницше я укажу лишь на различие их дискурсивных позиций, существенных для истории понятия «личность». Это различие наиболее отчетливо фиксируется в тезисе Ницше о «сверхчеловеке», направленном как против утилитаристского, так и против критического обоснования этики.

У Ницше мы встречаем характеристику кантовской философии как выражения эпохи XVIII века: «Кант со своим “практическим разумом”, со своим *фанатизмом морали* весь еще — восемнадцатый век, еще всецело вне исторического движения»⁴, и поэтому «возврат к Канту в нашем столетии есть *возврат к восемнадцатому веку*: захотели снова добыть себе право на старые идеалы и на *старые мечты*»⁵. К этим старым мечтам Ницше относит и пред-

¹ Некоторые важные этапы этой истории рассмотрены в кн.: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.

² Ср.: Nietzsche und der deutsche Geist / Hrsg. von R. F. Krummel. Bd. 1—2. Berlin; N. Y., 1998.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 335.

⁴ Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 76.

⁵ Ср.: Там же.

ставление о морали, основанное на универсальной норме. При этом смысл его критики состоит не в отрицании морали как таковой, но в отрицании тех способов ее обоснования, что восходят к XVIII веку и используют возможность генерализации мотива в качестве критерия моральности поступка. Ницше критикует предпосылки допущения, согласно которому максимы поступков, которые можно представить в качестве всеобщего закона, будут иметь действительно моральное значение для человечества в целом:

«Прежняя мораль, в особенности мораль Канта, требует от отдельно человека действий, которых можно желать от всех людей; это было прекрасное наивное мнение: как будто кто-либо без дальнейших размышлений знает, при каком поведении человечество, как целое, преуспевает, т. е. какие действия вообще желательны; эта теория, подобно учению о свободе торговли, предполагает, что всеобщая гармония *должна* возникнуть сама собою по врожденным законам развития»¹.

Эти критические размышления приводят Ницше к анализу того, какой образ человека, или, точнее, какое понятие личности лежит в основе универсалистской морали. Его выводы являются характерным свидетельством того, как изменяется семантика персональности по сравнению с эпохой немецкого идеализма.

«Добродетельный человек уже потому *низший* вид человека, что он не представляет собой “личности”, а получает свою ценность благодаря тому, что он отвечает известной схеме человека, которая выработана раз навсегда. У него нет ценности *а парте*: его можно сравнивать, у него есть равные ему, он не *должен* быть единичным»².

Ницше не перестает порицать «дефицит личности» («Mangel an Person»), возникающий в современном обществе вследствие утверждения морали самоотречения, альтруизма и аскетизма, т. е. тех типов морали, которые основаны на приоритете «другого» и «общего» перед действующим индивидом: «До сих пор подлинным признаком морального действия считалась его безличность»³. Лишь постепенно приходит понимание того, что «создать из себя цельную *личность* и во всем, что делаешь, иметь в виду ее *высшее бла-*

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 255.

² Ницше Ф. Воля к власти. С. 192.

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое... С. 288.

го — это дает больше, чем сострадательные побуждения и действия ради других»¹. Основным препятствием этому новому пониманию оказывается скрытый эвдемонизм альтруистической морали, позволяющий снять с себя тяжесть единичного морального решения посредством апелляции к благу другого, общей пользе или всеобщему моральному закону. «Во всяком случае, осуществлять без колебаний и неясности свою личность труднее, чем отрешиться от нее [...]; кроме того, осуществление это требует гораздо большего ума и размышления»².

Можно сказать, что главной мишенью ницшевских аргументов против прежних обоснований морали является представление о личности как родовом понятии, которое определяется как класс субъектов, выполняющих свои действия в соответствии с общим правилом. Именно этому представлению Ницше противопоставляет свое убеждение в радикальной автономии человеческого существования, выраженное в парадоксальных и резких формулах учения о сверхчеловеке:

«Не следует вообще предполагать, что многие люди — “личности” Кроме того, некоторые являют собой сразу *несколько* личностей, а большинство — *не личности* вовсе. Всюду, где перевешивают заурядные свойства, от которых зависит дальнейшее существование типа, наличие в человеке личности было бы расточительством, роскошью, тут вовсе не имело бы смысла о “личности” спрашивать»³.

Если вообще возможно говорить об «этике Ницше», то она представляет собой скорее этику индивидуального поступка, требующую принятия ответственности не исходя из понятия долга или нравственного закона, а исходя из конкретной реальности индивидуального морального решения. В центре такой этики стоит идеал «одиначной личности» (*Solitär-Person*)⁴. Моральность субъекта в ней узнается по тому, «что его выделяет, изолирует, защищает и *обеспечивает* ему его *одиначность*»⁵, т. е. по совокупности условий, делающих возможным полностью самостоятельный поступок в конкретной ситуации.

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое... С. 288.

² Там же. С. 318.

³ Ницше Ф. Воля к власти. С. 486.

⁴ Ср.: Müller-Lauter W. Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche // Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag / Hrsg. von Th. S. Hoffmann, S. Majetschak. Berlin; N. Y., 1995. S. 253—274.

⁵ Ср.: Ницше Ф. Воля к власти. С. 486.

«Мы же хотим стать тем, что мы есть, — новыми, неповторимыми, несравнимыми, полагающими себе собственные законы, себя-самих-творящими!»¹

Нет необходимости производить очную ставку ницшевской критики морали с принципами кантовской этики, чтобы в очередной раз обнаружить недостатки его интерпретации Канта, к тому же опосредствованной весьма спорной версией кантианства у Шопенгауэра. Интереснее обратить внимание на то, что Ницше оказывается в известном смысле последовательным защитником кантовского принципа автономии, который артикулируется им из перспективы первого лица, действующего всякий раз в неповторимой, т. е. необобщаемой ситуации². Именно эту нередуцируемую перспективу действующего лица призвана подчеркнуть ницшевская формула «одиночной личности», которую часто неверно воспринимали как апологию асоциальности и аморализма. Отличие от Канта заключается здесь, однако, в том, что семантика понятия личности фокусируется у Ницше не на представлении об универсальной норме, не на формуле «ты *должен*», «таков твой *долг*», а на моральной индивидуальности действующего — «как я должен поступить, чтобы состояться как личность». При этом Ницше, как и Канта, интересуют не эмпирические содержания мотивации поступка, а формальные условия возможности того, как может реализоваться индивидуальное существование, являющееся самостоятельной ценностью и самоцелью. Но для выяснения этих условий ему необходимо с самого начала отвергнуть все эссенциалистские допущения о всякого рода сущностях и способностях, что полагаются в основу существования «одиночной личности» и выступают как анонимные смыслообразующие начала — религиозные ценности, ценности традиционной морали, социальные идеалы и теоретические конструкции, в подчинении которым личность лишается собственного смысла. У Ницше, напротив, персональность перестает ассоциироваться с всеобщей разумностью, а выражает сингулярную перспективу действующего, которая не поддается никакому обобщению, хотя и должна выдержать «тест» на вечное возвращение. Вопрос, однако, в том, существует ли возможность осмысленного выражения в языке этой перспективы, не сводящаяся лишь к ее безапелляционному провозглашению.

¹ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 655.

² Ср.: Штекелер-Вайтхофер П. Философия подлинной личности у Ницше // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. С. 94—109.

Апории этики индивидуальности в версиях русского неокантианства

Возникает проблема понимания личности как индивидуальности: если индивидуальность — не просто жизненный акт, но вдобавок к этому и смысловая структура, то она должна быть доступной сообщению, а значит быть выраженной в слове. Для русской философской мысли, язык которой выкристаллизовался из дискурса романтической культуры, эта проблема оказывается ключевой, поскольку она — эта мысль — постоянно балансирует на грани дискурсивного и то и дело склонна превращать философские понятия в практические императивы, в жизненный идеал или религиозные переживания. Такая «экзистенциализация философского дискурса» означает, что понятия воспринимаются в ней не только (и не столько) как автономные когнитивные образования, сколько как определенная «форма жизни» их автора, в силу чего их семантический и экзистенциальный планы сливаются до неразличимости. В случае с понятием «личность» опасность такой экзистенциализации дает о себе знать особенно отчетливо, поскольку в нем с самого начала соединяются планы философского выражения и жизненного самоутверждения. Уже Белинский описывает *личность* как невыразимое и сокровенное в человеке, как вечную нетождественность и творческое различие, благодаря которым человек приобретает неповторимое своеобразие или оригинальность, причем это описание неизбежно переходит в автобиографическое повествование:

«Но что же эта личность, которая дает реальность и чувству, и уму, и воле, и гению и без которой все — или фантастическая мечта, или логическая отвлеченность? Я много мог бы наговорить вам об этом, читатели, но предпочитаю лучше откровенно сознаться вам, что чем живее созерцаю внутри себя сущность личности, тем менее умею определить ее словами. Это такая же тайна, как и жизнь: все ее видят, все ощущают себя в ее недрах, и никто не скажет вам, что она такое»¹.

Значимым для истории понятия является тот факт, что и поколение «критических марксистов», ставших инициаторами распространения неокантианства в России, воспроизводит в своем кантианском языке семантику и проблематику унаследованного им дискурса персональности как творческой индивидуальности. Поэтому-то столь естественно здесь Кант дополняется Ницше, и

¹ Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Белинский В. Г. Собрание сочинений. В 3 т. М., 1948. Т. 3. С. 28.

оба выступают провозвестниками новой морали индивидуального совершенствования.

Казалось бы, в этом интеллектуальном движении, кульминацией которого стал сборник «Проблемы идеализма» (1902)¹, намечается некий семантический сдвиг. Тут впервые заговорили о *правах личности*, об этике автономии и о том, что достоинство и самооценочность личности — это универсальный атрибут, а не свойство образованного творческого меньшинства или критически мыслящих индивидуумов. Но посмотрим, как лидер критического идеализма П. Б. Струве разъясняет основы кантовской этики в предисловии к книге начинающего философа Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901). Конституирующий принцип нравственности «заключается, — утверждает Струве, — в признании индивидуальности, свободы и равенства как необходимых условий осуществления в человеке абсолютного добра, или высшего блага»². Только при соблюдении этих формальных условий возможна автономная этика, признающая человека безусловной целью и ценностью. Но уже в этом сочетании основных принципов этики кроется для Струве дилемма нравственного сознания: как примирить индивидуальный путь к абсолютному благу с постулатом равноценности всякой личности, и в первую очередь равноценности «собственной и чужой личности»³. Струве переводит здесь Канта на язык того дискурса персональности, в котором центральной проблемой становится конфликт творческого индивидуума с безличной социальной средой. Поэтому столь существенным для него оказывается противоречие равенства и индивидуальности:

«Мы ввели в наше определение высшего блага постулаты индивидуальности и равенства. Они должны быть рассмотрены рядом. Равенство без индивидуальности означало бы качественное тождество людей, т. е. нечто не только не нравственное, но даже противоречащее самой идее человека и упраздняющее его бытие в качестве такового. Не этого равенства безразличия требует нравственность, а наоборот — равенства многоразличия. Нравственно необходимы в равенстве моменты: во-первых, *самоцельности* человека — человек никогда не может быть рассматриваем как чье-либо орудие — и, во-вторых, воплощения в *каждом* человеке высшего блага в человеческой форме

¹ См.: Проблемы идеализма. Сборник статей. М., 2002.

² Струве П. Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999. С. 59.

³ Там же. С. 67.

индивидуальности. Постулат индивидуальности требует в известном смысле абсолютного неравенства, т. е. неоднородности людей. Высшее благо, воплощаясь в людях, должно создавать самобытные личности, которые, каждая на свой лад, выражали бы абсолютное добро, т. е. были бы оригинальны, а не являлись бы просто экземплярами рода *homo sapiens perfectus*¹.

Если сопоставить это рассуждение с кантовским обоснованием морали, то нужно констатировать, что для Канта такая дилемма немыслима в силу того, что его понимание персональности не предусматривает признания неповторимой индивидуальности самостоятельной ценностью. Даже там, где Кант рассматривает соотношение долга перед самим собой и долга перед другими, он утверждает, что никакой коллизии одного долга с другим быть не может, поскольку понятие долга выражает универсальное правило, а двух универсальных правил быть не может.

Напротив, согласно Струве, «мы имеем здесь дело с действительной моральной антиномией, с двойственностью, лежащей в самой основе нашей нравственной жизни и принципиально неустранимой»², поскольку невозможно отказаться ни от принципа равноценности и достоинства всех разумных существ, ни от принципа культурного и социального творчества, производящего индивидуальные различия и требующего неравенства самоопределяющихся индивидуумов. Возможны лишь, как замечает Струве в другой статье, написанной в соавторстве с С. Л. Франком, ситуативные решения этой дилеммы, руководствующиеся стремлением «прибегать в своих действиях только к совершенно неизбежному минимуму насилия»³. Однако и это стремление допускает случаи,

«когда даже пролитие крови, оставаясь грехом, становится нравственной обязанностью; и есть другие случаи, когда самый серьезный общественный интерес не может оправдать даже чисто морального неуважения к человеческой личности. Кто ищет точного и незыблемого правила для всех положений, тот будет беспомощно блуждать от одной крайности к другой; здесь может решать лишь живой и не сводимый ни к каким формулам дух морали, а не буква принципа»⁴.

¹ Струве П. Предисловие.. С. 67.

² Струве П., Франк С. Культура и личность (1905) // Струве П. Б. Сочинения. М., 1999. С. 147.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же.

Замечу, что этот текст написан в 1905 г. — после волны эсеровского террора в России и целой серии убийств высших государственных чиновников, ответственных за репрессии против населения. И аргументы, которые формулируют здесь либералы Струве и Франк, в целом мало отличаются от аргументов эсеро-кантовцев, мучительно пытавшихся осмыслить свою практику тираноборчества и индивидуального террора в терминах кантовской этики. В этой связи упомяну лишь один характерный пример такой рефлексии — сочинение одного из лидеров эсеровской партии, Н. Д. Авксентьева «Культурно-этический идеал Ницше. Изложение и критика»¹, защищенное им в 1905 г. в качестве диссертации под руководством неокантовца Алоиза Рия на философском факультете университета Галле.

Основной тезис этой работы заключается в том, что этический идеал Ницше совпадает в своей основе с кантовской этикой автономного субъекта. Более того, — весь смысл ницшевской критики традиционной морали, если очистить ее от напластований Шопенгауэра и биологизма, целиком и без всякого насилия уместается в кантовском принципе этики. И далее:

«Истинный *аристократизм* с истинным и глубоко жизненным [...] расширением — с полным *универсализмом* морального творчества — может примирить, может дать нам только та же трансцендентальная этика Канта. Она дает [...] глубоко индивидуальный, исключительный идеал автономной, творческой, сильной и свободной личности, высокий и в глубочайшем смысле аристократический идеал — тот, выше которого нигде не мог подняться и Ницше»².

Такое отождествление принципов Канта и Ницше становится возможным потому, что в кантовском представлении об автономии, или о «собственном моральном законодательстве», акцент делается на «собственном», т. е. на поступке индивидуальной личности, реализующей свою универсальную сущность. Не моральный закон, а понятие свободы и *собственного должностования* оказываются здесь в центре интерпретации. Моральный закон — лишь формальное выражение безусловной ценности свободы и самоценности индивидуального решения. Поэтому Авксентьев и не

¹ *Awxentiew N. Kultur-etisches Ideal Nietzsches. Darstellung und Kritik. Halle, 1905.* По-русски книга вышла под названием: *Авксентьев Н. Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше.* СПб., 1906.

² *Авксентьев Н. Сверхчеловек... С. 266.*

усматривает никакого противоречия между идеалом творческой индивидуальности и универсальной сущностью человека, представленной в образе «царства целей».

«Таков принцип кантовской этики и таковы ее ближайшие выводы и следствия. Перед нами встает, в конце концов, идеал свободной, самоопределяющейся, автономной, моральной личности, *черпающей свой закон из собственной своей разумной воли* [курсив мой. — Н. П.]»¹.

Нет ничего удивительного, что идеал революционера-тираноборца, приносящего себя в жертву высшему благу человечества, вполне согласуется у Авксентьева с принципами кантовской этики², как бы Кант ни отвергал всякую мысль о правомерности убийства тирана.

Аналогичное смещение акцентов в кантовской семантике персональности можно наблюдать и у другого последователя критической философии, возведенной на базе синтеза Канта и Ницше — у Н. А. Бердяева. Хотя Бердяев и начинает свой программный текст 1902 г. «Этическая проблема в свете философского идеализма» с утверждения: «Все содержание этики можно построить только опираясь на Канта»³, но и у него принцип нравственности фокусируется в проблеме самоопределения индивидуальности:

*«Нравственность есть прежде всего внутреннее отношение человека к самому себе, искание и осуществление своего духовного “я”, торжество “нормативного” сознания в сознании “эмпирическом”. На обыкновенном языке это и называется развитием личности в человеке»*⁴.

Вся конструкция морали сконцентрирована, таким образом, в отношении эмпирического и идеального «я». Поэтому «в этике мы должны признать не только примат “я” (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это “я” единственным элементом этики»⁵, — утверждает Бердяев, следуя фиктеанизированному неокантианству школы Виндельбанда. Нравственный за-

¹ Авксентьев Н. Сверхчеловек... С. 107.

² Владимир Михайлович Зензинов в своих мемуарах «Пережитое» (Нью-Йорк, 1953) вспоминает, как Авксентьев в своих публичных выступлениях «с цитатами из Платона, Канта и Ницше громил правительство» (с. 213—214).

³ Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. С. 356.

⁴ Там же. С. 359.

⁵ Там же. С. 362.

кон и есть то необходимое правило, которое дает сам себе моральный субъект, реализуя собственную «духовную индивидуальность»:

«Наше настоящее “я”, то “я”, которое имеет абсолютную ценность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права которого мы должны бороться, это — духовное идеальное “я”, наша нравственно-разумная природа. Быть эго-истом в этом смысле и значит быть нравственным человеком, быть личностью»¹.

Отсюда вполне логично следует солидарность Бердяева с критикой альтуризма и всех типов моральных построений, утверждающих приоритет другого, общего и коллективного над возможностью самоопределения действующего индивида. Иными словами, в его интерпретации персональности как раз и заложено основание отождествления Канта и Ницше:

«Все, что у Ницше есть ценного и красивого, все, что покрывает его имя неувядаемой славой, основано на одном предположении, необходимом для всякой этики, предположении — идеального “я”, духовной “индивидуальности” А этим философски упраздняется “иммoralизм”, как величайшее недоразумение, и Ницше может протянуть руку своему врагу — Канту. Оба они боролись за нравственную автономию человеческой личности, за ее священное право на самоопределение. Кант дает философские основания для этического индивидуализма, для признания человека самоцелью и безусловной ценностью; Ницше преодолевает мещанские элементы кантовской практической морали и подготавливает свободную мораль будущего, мораль сильной человеческой индивидуальности»².

* * *

Нет необходимости умножать число примеров из истории русского неокантианства, свидетельствующих о той семантической трансформации, которую мы наблюдаем в истории понятия «личность» и которая приводит к изменению строя проблем и исходных принципов в дискурсе персональности. Приведенных примеров достаточно, чтобы показать основное направление восприятия Канта в движении русского неидеализма. Конечно, не составляет большого труда во всеоружии кантовской филологии доказать, насколько произвольны эти интерпретации и насколько амбивалентно такое

¹ Бердяев Н. А. Этическая проблема... С. 362.

² Там же. С. 380—381.

акцентирование индивидуальности действующего субъекта. Вместо этого я предлагаю увидеть в них указание на проблему, заданную нам историей понятия «личность»: существенно ли для экспликации этого понятия измерение «индивидуальности», и какие выводы следуют из него для всей системы этических категорий? Концепции русских кантианцев склоняются в сторону положительного решения первой части этого вопроса, хотя и не оставляют нам достаточных разъяснений относительно второй его части, т. е. относительно того, каков смысл основных этических понятий — *долга, свободы, морального закона*, если исходным пунктом этической рефлексии признается личность в значении индивидуальности. Попытки развития этих концепций мы находим впоследствии в ранней этике Бахтина («К философии поступка»), в фихтеанской этике Г. Д. Гурвича¹ и в этике индивидуальности Д. И. Чижевского². Но ведь и немецкое неокантианство в его поздней фазе двигалось в своей этической рефлексии к признанию неустранимости индивидуальной перспективы первого лица. Достаточно вспомнить Г. Когена, который в своих поздних размышлениях об отношении этики и религии рассматривает этику уже не только как нормативную основу юридических наук, но и как способ рефлексии индивидуального морального решения; или П. Наторпа, объявляющего проблему определения «индивидуальности» (*Individuität*) конкретного бытия центральной проблемой теоретической и, в первую очередь, практической философии³.

Вместе с тем, описанная связь проблем в истории понятий персональности открывает и для современной дискуссии иную перспективу, а именно возможность понимания личности не как нормативного или теоретического свойства человека, но как сингулярного факта персонального бытия, лежащего в основе всех дискурсивных различий и определений персональности.

¹ *Gurwitsch G. Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen, 1924.*

² См.: *Чижевский Д. И. Проблема формальной этики // Исследования по истории русской мысли... С. 188—191.*

³ *Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen, 1915; Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 2000; Natorp P. Individuum und Gemeinschaft. Jena, 1921. Проблема индивидуальности у Наторпа посвятили отдельное исследование русский неокантианец Б. А. Фохт. См.: Фохт Б. А. О проблеме и понятии индивидуального в системе эстетических воззрений Наторпа // Фохт Б. А. Избранное (Из философского наследия) / Под ред. Н. А. Дмитриевой. М., 2003. С. 316—360.*

Н. А. Дмитриева

Неокантианство и Лев Толстой: от «наукоучения» к учению о человеке

Русское неокантианство, о котором здесь преимущественно пойдет речь, до сих пор представляет собой малоизученный и во многом загадочный феномен. Что привлекательного было в немецком неокантианстве для русских интеллектуалов? На мой взгляд, их привлекало стремление немецких коллег обосновать и систематически развить такую философию, которая, с одной стороны, была бы логикой и методологией науки, а с другой, — сама бы строилась в соответствии с идеалами научности, то есть сама была бы *наукой*¹. Наиболее строгое и одновременно гибкое «наукоучение» было предложено Марбургской школой неокантианства, которая сыграла ведущую роль в формировании русского неокантианского течения.

Однако русские поклонники Когена и Наторпа видели в учении Марбургской школы не только ее методологизм и наукоцентризм. Для них марбургское неокантианство с самого начала было «философией гуманизма и просвещения [...] с многовековой исторической традицией», восходящей к Сократу². Эта характеристика марбургского неокантианства может показаться на первый взгляд парадоксальной, будучи, между тем, пронизательной и вполне справедливой: русские «неофиты» смогли разглядеть в трудах своих немецких учителей преломление и развитие идей европейских гуманистов и в особенности просветителей — Ж.-Ж. Руссо, М. Мендельсона, И. Канта, — которые заново и, в известном смысле, впервые после Сократа повернули направление философских исследований от бытия к человеку, от онтологии и теории познания к антропологии. Именно они в своих трудах поставили проблему конкретного человека в его целостности и самоценности, пытаясь преодолеть односторонность современного подхода к человеку как «мыслящей субстанции» или «познающему субъекту». И, как ни странно, их законными наследниками оказались именно марбургские неокантианцы, которые при разработке своих концепций опирались на кантовское положение об активности и автономии субъекта.

¹ См.: *Natorp P. Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme: Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen, 1911. S. 3.*

² *Спекторский Е. В. Из области чистой этики // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 78. С. 393.*

О понятии человека в марбургском неокантианстве

Прежде всего необходимо заметить, что в работах марбургских неокантианцев были обозначены лишь подступы к философской антропологии: антропологическое учение о человеке в рамках неокантианской традиции впервые получило оформление только в поздних работах Э. Кассирера. Вместе с тем, вопрос о человеке был и остается одним из самых важных и сложных вопросов марбургского неокантианства. Поэтому я вынуждена ограничить мою задачу разбором тех моментов неокантианского учения о человеке, которые получили то или иное отражение в работах русских неокантианцев.

Одна из особенностей «классического» неокантианства состоит в том, что в нем учение о человеке отождествляется с этикой. Соответственно, специфическим предметом этики, согласно Когену, является человек, благодаря чему этика превращается в центральный отдел философии, философия же как область знания получает, в результате, «самостоятельность и своеобразие, а также единство»¹, так что именно этика оказывается системообразующим элементом когеновской философии. Понятая таким образом этика занимает в философии Когена то место, которое у философов «антропологического поворота» принадлежит, разумеется, философской антропологии. Коген же вслед за Кантом под антропологией понимает исследование физиологической и психологической природы индивидуального человека². Антропология, следовательно, «биологична», и выход из нее может быть только к психологии³. Поэтому Коген противопоставляет ей *антропономию*⁴: *этим термином он обозначает учение о средствах разума, «данных нам для установления нравственных идей как в психологической природе человека, так и во всеобщем состоянии человека-культуры»*⁵, а также о *способах* применения нравственного закона относительно эмпирического человека⁶. Иными словами, в антропономии речь идет об «объективно-практической» реальности нравственного закона⁷.

¹Cohen H. Ethik des reinen Willens (1907) // Cohen H. Werke. Bd. VII. Hildesheim; N. Y., 1981. S. 1—2.

²Cohen H. Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877. S. 274.

³Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 8.

⁴Это понятие однажды употребляется Кантом в «Метафизике нравов». См.: Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 341.

⁵Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 274.

⁶Там же. S. 275.

⁷Там же. S. 328.

В последующих произведениях Когена понятие антропологии не встречается, а ее роль и задачи переходят к этике, в рамках которой разрабатывается особое понятие человека. Человек в этике Когена не имеет ни психологического, ни социологического измерения, он предстает в ней исключительно как субъект культуры и мировой истории¹. Однако даже в таком случае, замечает Коген, в понятии человека возникают «двусмысленности», которые следует трактовать как «стадии в развитии понятия человека». В этом смысле «индивид», или «лицо» (Person)², — это «собирательное» понятие, означающее некое «множество» эмпирических людей, какими они предстают в культуре и истории. Собственно понятие «человека» также связано у Когена с совокупностью людей, которую он называет «всеобщностью» (Allheit)³. Но это не «простая абстракция», а единство, в которое сведено «всё разнородное многообразие и различие людей»⁴. Такое единство, согласно Когену, достижимо только в *идее*⁵. Вместе с тем, единство человека следует понимать как бесконечную задачу, или конечную цель этики, достижимую только «в истинном единстве, а именно — в человечестве», в продвижении к которому человек, с точки зрения всеобщности, может занимать различные стадии и уровни, начиная с индивида⁶.

Единство человека Коген основывает на «единстве деяния», в основе которого, в свою очередь, находится «единство воления»⁷. Он раскрывает это положение с опорой на кантовское учение о практическом разуме: разум как «чистое мышление» дает принципы и законы, с которыми соотносится воля («чистая воля»). Утверждая принцип самости, разум⁸ выступает как «освободитель» человека от ограниченности («эгоизма») единичного «я» и как га-

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 96.*

² Коген часто употребляет понятия «индивида» и «лица», а также «души» как однопорядковые. См., напр.: Там же. S. 188—189, 299.

³ Там же. S. 7.

⁴ Там же. S. 209.

⁵ Там же. S. 210—211. Коген считает, что такое понимание человека встречается и у Канта, когда тот пишет о людях как «разумных существах» (там же. S. 445).

⁶ Там же. S. 8.

⁷ В последней крупной работе Когена «Религия разума из источников иудаизма» условием единства понятия человека становится уникальный Бог, и «всякое нарушение этого единства человека превращается в повреждение нравственности». См.: *Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919). 2. Aufl. Wiesbaden, 1988. S. 151.*

⁸ В «Религии разума» Коген замечает, что человеку недостаточно быть созданным только как живое существо. «Создание человека должно означать создание его разума» (там же. S. 101).

рант его, человека, автономии, или самозаконотательства¹. Коген поясняет:

...единичный индивид не способен ни изъявлять волю, ни совершать деяния; он может только желать и исполнять (tun). Этот единичный индивид должен быть сначала освобожден и избавлен от ограничений его единичности, чтобы иметь возможность изъявлять волю и совершать деяния (handeln)².

Это означает, что индивид должен быть с помощью сверхиндивидуального (но не сверхъестественного!) разума преобразован в человека, т. е. во всеобщность, чтобы иметь возможность следовать велениям разума.

Освобожденному состоянию человека соответствует то, что Коген называет «единством человека», которое способствует появлению «подлиннейший реальности» — «государственной всеобщности»³. Единичный индивид, согласно Когену, находится в противоречии с общностью-государством, «которое дает закон». Индивид может подняться над своей единичностью к единству человека, если он «скажет: закон мне не только дан, но я признаю его, и я подчиняюсь ему». Коген приводит пример Сократа из диалога Платона «Критон»: Сократ «признает и почитает величие государства и понятие закона», что приводит его, индивида, «к самосознанию» и «чистой воле»⁴, которая определяется Когеном как «установление ценности истины»⁵ и кульминирует в деянии:

Сократ «знает, что сам он невиновен. Но он не хочет знать, что Афины виновны. Поэтому в соответствии с их законом, который он превращает в свой закон, он идет на смерть. Не бывает самосознания, которого можно было бы достичь, не принимая во внимание государство и без руководства со стороны закона, который лежит в основании идеи государства»⁶.

Следовательно, человек впервые обнаруживается в *деянии*⁷: «человек превращается в человека благодаря деянию, если только он на него способен»⁸. Способность же к волеизъявлению и деянию (по-

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 327.*

² Там же. S. 189.

³ Там же. S. 81.

⁴ Там же. S. 264

⁵ Там же. S. 22.

⁶ Там же. S. 265.

⁷ Там же. S. 72.

⁸ Там же. S. 168.

ступку) определяется, по сути, наличием у индивида самосознания, причем конечной задачей самосознания является, по сути, не индивид, а государство, точнее, «единство государственной воли»¹. Коген объясняет это тем, что самосознание означает «единство воления», которое возможно только в результате объединения «я» и «ты». Однако «ты» появляется только в том случае, если «другой», или «он», в процессе правового деяния в соответствии с общественным договором становится в определенную связь с «я»², которое, в свою очередь, «приводится к своему подлиннейшему раскрытию». А раз речь идет о праве и договоре, то условием их осуществления может быть только государство³. Похожую мысль, правда, в другом контексте и в другой терминологии, высказывает Наторп, когда пишет, что «подлинная общность (*Gemeinschaft*) освобождает индивидуальность», обеспечивая «всестороннее раскрытие сущности человека»⁴.

В результате самосознания возникает возможность самоопределения человека. Под этим понятием Коген понимает определение и реализацию самости человека через отдельные поступки⁵ и потому считает «самоопределение» «вторым значением» понятия автономии.

Первое же значение понятия автономии Коген связывает со свободой. Вслед за Кантом он отождествляет свободу как позитивное моральное понятие, согласно Канту, и автономию: Кант, пишет Коген, «дает свободе другое название, а именно — автономия»⁶. Дело в том, поясняет Коген, что в случае, когда речь идет о «свободе», возникает вопрос о «первоисточнике поступка», что должно означать «абсолютное начало поступка». Такое начало не может мыслиться иначе, как в связи с абсолютным «я» действующей личности, а это — проблема старой метафизики. Когда же речь идет об «автономии», то возникает другой вопрос — вопрос о «первоначале закона»: «Только закон делает из поступка поступок; не лицо, не “я”»⁷.

Свобода теперь оказывается связанной с нравственным законом (категорическим императивом) и превращается таким образом в автономию, или самозаконотворчество, поскольку нравственный закон есть лишь функция практического разума: мораль-

¹ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 249.

² Коген называет это превращение «другого» в «ты» «юридической фикцией», поскольку оправданием для появления «юридического лица» в процессе этого преобразования является моральный субъект (там же).

³ Там же. S. 213.

⁴ *Natorp P.* Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, 1899. S. 199.

⁵ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 346—347.

⁶ Там же. S. 318.

⁷ Там же. S. 319.

ный субъект, тем самым, выступает как автор и одновременно как адресат этого закона. Из известных формулировок кантовского категорического императива Коген предпочитает ту, в которой речь идет о средстве и цели¹, поскольку в ней декларируется, как он считает, нравственная «идея человечества и политическая идея социализма»². Идея человечества означает, согласно Когену, «преимущество человечества как цели», в котором человек выступает как «цель сама по себе». Идея социализма обращена прежде всего к конкретному человеку. В ней конкретный единичный человек предстает как «конечная цель» (в терминологии Канта) или «самоцель» (в терминологии Когена)³, поскольку именно в нем, согласно этой идее, «понятие человека впервые находит свое завершение»⁴:

«Никакая цель не может считаться нравственной, для которой тот или другой человек должен служить всего лишь орудием, в котором он больше не осуществляет цель своего собственного бытия (Dasein), своего собственного понятия, больше не функционирует как конечная цель. *Идея преимущества человечества как цели превращается в идею социализма благодаря тому, что каждый человек определяется как конечная цель, как самоцель*»⁵.

В этом и заключается, согласно Когену, «новый смысл свободы»⁶. Такая свобода мыслится Когеном не просто как идея, а, «подобно всем идеям, как факт, как сила и власть»⁷.

Эти размышления Коген резюмирует в двух понятиях — «автономии» (самозаконотательства) и «автотелии» (самостоятельного целеполагания)⁸. Наторп добавляет к ним еще одно — «автопойю», или «самосозидание»⁹. Он, как и Коген, постоянно делает акцент на деятельном, творческом начале в человеке. Эту мысль поздний Наторп разрабатывает особенно подробно в своей книге, написанной в период революции в Германии, — «Социальный идеализм»

¹ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 169.

² Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 319.

³ Согласно Наторпу, социалистическая общность означает «признание индивидуальной автономии как основания социального единства». См.: Jegelka N. Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik. Würzburg, 1992. S. 91.

⁴ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 320.

⁵ Там же. S. 321.

⁶ Там же.

⁷ Там же. S. 315.

⁸ Там же. S. 322.

⁹ Natorp P. Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. Berlin, 1920. S. 243—244.

(1920), где провозглашает «созидание, самосозидание» человека, «созидание», которое наполняет мышление и деяние жизненным смыслом, причем и мышление, и деяние осуществляются, согласно Наторпу, не в соответствии с правилом или законом, а исключительно как акт свободы, как ее «самоосуществление». Безусловная свобода, или принцип «созидания», обеспечивает человеку возможность «самосозидания» во всех сферах его бытия¹.

В отличие от Канта и Наторпа, Коген существенно заостряет смысл (само)законодательства. Он сам отмечает это обстоятельство как свое расхождение с Кантом — расхождение, правда, не принципиального, а чисто методологического характера. Дело в том, что моральный субъект, полагает Коген, впервые реализует свою самость именно *в законодательстве*, что, в свою очередь, объясняет необходимость права и государства:

«В них [...] самость узнает свой прообраз морального субъекта². Таким образом законодательство превращается в монополию нравственности. И никакой бог не может ее заменить»³.

Иными словами, возможность реализации нравственного закона и, соответственно, понятия человека обусловлена правом и государством⁴.

На страницах «Этики чистой воли» Коген тщательно обосновывает эту мысль, критикуя анархизм и формулируя в итоге представление об идеальном государстве. Коген показывает, что анархизм питается предрассудком о государстве и праве как «меньшем зле», противостоящем «естественному состоянию», в котором господствует «кулачное право»: «люди не нуждались бы в праве и государстве, если бы нравственность была на более высоком уровне»⁵. Другой предрассудок имеет религиозные корни и состоит в представлении, согласно которому подлинная любовь к ближнему может и должна регулировать жизнь людей⁶. Но есть одна добродетель, замечает Коген, которая «освобождает меня от анархических, а также от мистических сомнений в абсолютной нравственности права и государства». Эта *«добродетель государства и права суть*

¹ Natorp P. Sozialidealismus... S. 229, 243; Jegelka N. Paul Natorp... S. 150.

² См. об этом подробнее: Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 248—249.

³ Там же. S. 339.

⁴ См.: Там же. S. 249.

⁵ Там же. S. 597. На этом же положении о высокой нравственности основывается, по мнению Когена, миф о золотой эпохе и рае (там же. S. 598).

⁶ Там же. S. 598.

справедливость»¹. Далее он поясняет, что право справедливости — это «право человека» и вместе с тем «естественное право» в государстве. Без государства невозможно «право человека», а без «права человека — право государства как государства справедливости»². Справедливость образует фундамент государства, без нее в государстве господствует классовое право, или право силы. Она же венчает все другие добродетели и потому «превращается в добродетель нравственного идеала». Только через нее может найти воплощение двоякое понятие человека как индивида и как всеобщности³.

Подобно Когену, Наторп видит бесконечный идеал человечества в «образовании общности и тем самым привитии нравственности ко *всей* жизни народа»⁴. И чтобы реализовать эту цель, полагает Наторп, не нужны «ни чудо, ни знак из другого мира», а только «единственное мужественное решение человечества — во всём следовать человеческому разуму: *Sapere aude!*»⁵.

Оба марбургских философа, формулируя идеал развития человека и человеческой общности, не могли не задумываться над вопросом о путях реализации этого идеала. Коген отвечает на него, предлагая идею «вечности нравственного прогресса»⁶. Для Наторпа, а также для Карла Форлендера — это воспитание в широком смысле слова, «социальная педагогика в противоположность старой индивидуальной педагогике»⁷. Однако расцвет марбургского неокантианства пришелся на революционную эпоху, что не могло не отразиться на их размышлениях.

Коген и «красные неокантианцы»⁸ действительно испытывали определенные симпатии к революции как историческому событию. Можно предположить, что их отношение было в той или иной степени предопределено кантовской оценкой событий Великой французской революции.

Великий кёнигсбержец отрицал юридическое право народа на революцию, поскольку в результате происходит «ниспровержение

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 597.*

² Там же. S. 615—616.

³ Там же. S. 616.

⁴ *Natorp P. Sozialpädagogik... S. 245.*

⁵ Там же. S. 249. Наторп цитирует известный просветительский лозунг Канта: *Кант И. Что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 127.*

⁶ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 417.*

⁷ См.: *Vorländer K. Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des sozialismus. 2. Aufl. Tübingen, 1926. S. 295—296.*

⁸ К ним относят прежде всего Пауля Наторпа, Карла Форлендера и Франца Штаудингера.

всякого права» и возникает необходимость нового общественного договора¹, но спустя несколько строчек добавлял, что, несмотря на это, «основанной отныне республике нет уже больше надобности выпускать из рук бразды правления и возвращать их тем, кто держал их прежде и чей абсолютный произвол мог бы снова уничтожить все новые устроения»². Дело в том, что революции «осуществляет сама природа» человека, и потому ими следует «пользоваться не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы»³. Поэтому и Великая французская революция, даже будучи «полна горем и зверствами»⁴, стала для Канта историческим доказательством наличия в человеческом роде «моральной тенденции»⁵, «морального начала»⁶:

...подобное событие в истории человечества *не будет забыто*, потому что оно вскрыло в человеческой природе задатки и способность к совершенствованию, которые на основе происшедшего до сих пор не смог бы открыть ни один политик; лишь оно способно было предсказать объединение природы и свободы в человеческом роде по внутренним правовым принципам, но лишь как событие, не определенное во времени и случайное»⁷.

Коген, развивая кантовскую мысль, полагает, что в случае, если формальное право того или иного государства оказывается в противоречии с *идеей* государства⁸ и, можно добавить, с естественным правом⁹, то из самой идеи государства следует хотя и не юридическое, но всемирно-историческое *право революций*. В этих «вспыш-

¹ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 266 (§ 52).

² Там же. С. 267.

³ Кант И. О вечном мире // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. С. 439 (прим.).

⁴ Кант И. Спор факультетов / Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной. Отв. ред. Л. А. Калинин. Калининград, 2002. С. 202.

⁵ Там же. С. 200.

⁶ Там же. С. 202.

⁷ Там же. С. 208.

⁸ Ср.: Там же. С. 206.

⁹ В концепции «естественного права» Гуго Гроция отстаивался такой высокий этический смысл, пишет Коген в «Этике чистой воли», что оно, т. е. естественное право, «все новое и новейшее время овевало духом, окрыляющим всякую реформу и революцию», вдохновляло Канта и Фихте. См.: Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 70.

ках» «возгорается», конечно, «не только чистейшая нравственность» — в них также выходит наружу «достаточно много шлака», оставшегося с времен «безнравственного позитивного естественного состояния». Однако и то, и другое каждый раз являет собой «битву титанов нравственного мученичества и духовной силы»¹.

Наторп, в свою очередь, приветствовал историческое событие Новейшего времени — революцию в Германии, видя в ней освобождение труда, который снова может стать «основой для построения здоровой, достойной человека жизни»². По поводу анархизма и «безоговорочного радикализма» революции он заявлял, что не нужно сомневаться относительно «высших и чистых целей революции»:

«Она действует против насилия средствами насилия. Стоит ли этому удивляться? Кто-нибудь учил ее другим способом?»³.

Условия формирования русского неокантианства

Философское творчество русских неокантианцев, основанное на «безусловном усвоении» западной традиции, вобрало в себя имеющиеся в России «своеобразные и сильные культурные мотивы»⁴, с необходимостью отвечая на вызовы культурно-исторической ситуации.

Одним из таких «вызовов» современности, которые сыграли особо важную роль в формировании русского неокантианства, следует считать слабость и незавершенность в России исторического проекта «классического» Просвещения как в узком смысле — в области философии, так и в широком смысле — в рамках общества в целом. Отсутствие в России развитой философской традиции в период становления русской национальной литературы (в конце XVIII — первой половине XIX в.) породило литературоцентризм русской культуры. Так что философская мысль в России долгое время развивалась в русле литературной критики и публицистики при преимущественном внимании к злободневным социально-политическим и этическим вопросам. В области собственно философии это выразилось в появлении и превалировании так называемой «вольной» философии, а в ней — религиозно-метафизического направления, которое задавало тон и в академической философии.

¹ *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. Berlin, 1910. S. 529.

² *Natorp P.* Philosophie der Arbeitslosigkeit // Kunstwart. Bd. 32. H. 2. 1919. S. 53.

³ *Natorp P.* Sozialidealismus. S. 35.

⁴ От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1910. Кн. 1. С. 13.

Эта особенность определила основные задачи в деятельности русских неокантианцев.

Во-первых, «онаучивание» философии. Это означало, с одной стороны, *секуляризацию* философского знания, т. е. очищение содержания философии от мировоззренческо-идеологической составляющей, в первую очередь религиозной¹. Это было тем более важным, что для их оппонентов — русских религиозных мыслителей — философия по преимуществу представлялась именно «*мировоззрением*»². С другой стороны, «онаучивание» философии требовало также *спецификации предмета* философии³, который бы отличался от предметов всех других наук и прежде всего психологии и теологии.

Во-вторых, необходимо было определить и обосновать общие теоретические принципы «прикладной» философии, под которой русские неокантианцы вслед за Кантом, Наторпом и отчасти Риккертом понимали прежде всего педагогику (С. И. Гессен, М. М. Рубинштейн⁴, Б. А. Фохт и др.), что неизбежно должно было привести их к исследованию проблемы человека.

Незавершенность Просвещения в России обернулась еще и другой особенностью русской интеллектуальной традиции: формированием своеобразного общественного слоя — российской интеллигенции. К интеллигенции принадлежали и русские неокантианцы, многие из которых не просто сочувственно относились к идее революции, но входили в революционные группы и партии. Кантианское понятие человека как активного и автономного субъекта, переосмысленное в неокантианстве, стало для них искомым звеном, связавшим воедино идеи общественного переустройства, воспринятые ими из произведений теоретиков революционного движения и сочинений Л. Н. Толстого. Его учение о непротивлении злу насилием, в центре которого стоял конкретный человек во всей полноте и целостности его психологической, нравственной и интеллектуальной жизни, можно считать одним из главных «культурных мотивов», определившим облик русского неокантианства и во многом *предопределившим* его последующий «антропологический поворот».

¹ Яковенко Б. В. О задачах философии в России // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 658.

² См., напр.: Трубецкой Е. Н. Панметодизм в этике. (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 97. С. 165.

³ См.: Яковенко Б. В. О задачах философии в России. С. 654.

⁴ Об этом см. подробнее статью «Несостоявшаяся альтернатива: неокантианская педагогика в России в начале XX в.» К. В. Фараджева в данном издании.

Учение Л. Н. Толстого о человеке: основные идеи

Прежде всего необходимо отметить, что Лев Николаевич Толстой был вдумчивым и проницательным читателем Канта. В 1869 г. он впервые прочел «Критику чистого разума», обратив особое внимание на учение о методе, причем, как замечает А. Н. Круглов, «русского писателя интересовали не знаменитые и головоломные трудности кантовского трактата, а сугубо экзистенциальные вопросы, лежащие в основе кантовских рассуждений»¹. В 1887 г. Толстой обратился к «Критике практического разума», и она его потрясла². В 1905—1906 и 1909 гг. он читал «Религию в пределах одного только разума», постоянно обнаруживая у Канта близкие для себя мысли³. В этих сочинениях одобрение и даже восхищение вызвали у Толстого прежде всего те кантовские размышления, где идет речь о проблеме долга, о нравственном законе, о моральных задатках в человеческой природе, о чистой религии разума, о свободе, о человеке как вещи самой по себе, о высшем благе как цели практического разума⁴... Этим объясняется наличие в сочинениях и статьях Толстого 1880—1900-х годов скрытых или явных кантовских цитат, мотивов, параллелей.

В центр учения о человеке Толстой помещает разум как основание человеческой жизни. К признанию основополагающей и руководящей роли разума его приводит неудовлетворенность теми ответами на вопросы о смысле жизни, которые дают христианская церковь и современная культура. Однако Толстой не отказывается от религии, но ищет разумные основания ее существования. По сути, он формулирует что-то вроде «религии разума», отдаленно напоминающей концепции Канта и неокантианцев (прежде всего Когена). Толстой приходит к выводу, что истоки религии надо искать не вне человека, а в нашем внутреннем опыте, а именно — в «чувстве страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь»⁵, возникающем в тот момент, когда человек открывает лицемерие окружающего его общества: несоответствие пропагандируемых в этом обществе (в том числе, церковь) идеалов и поступков составляющих его индивидов, причем

¹ Krouglov A. N. Leo Nikolaevič Tolstoj als Leser Kants. Zur Wirkungsgeschichte Kants in Russland // Kant-Studien. 2008. Jg. 99. H. 3. S. 361—386. Здесь: S. 366—386.

² Там же. S. 374—376.

³ Там же. S. 379.

⁴ См.: Там же. S. 375, 380.

⁵ Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 43—44.

эти поступки (телесные наказания, смертная казнь, войны и т. д.) признаются правильными и одобряются обществом. Именно в этот момент, полагает Толстой, встает даже перед неверующим человеком вопрос о смысле жизни, не решив который, он не может жить дальше.

Толстой считает этот вопрос базовым для человека и в своем учении решает его, выдвигая принцип разумной веры. Вера возникает тогда, когда человеку открывается, что его ум имеет пределы, а за этими пределами — бесконечность¹. В этих положениях, надо сказать, довольно ясно читается сходство с объяснением происхождения религиозного чувства, которое дает Наторп. Это чувство, согласно Наторпу, рождается из размышлений над трансцендентным, выходящим за пределы нашего возможного опыта, т. е. из «мысли о вечном», появление которой продиктовано практическим интересом², а по Толстому, — вопросом о смысле жизни. Именно в этой бесконечности Толстой находит скрытое от человеческого разума «начало всего» — ту «основу, на которой зиждется всякое действие разума»³. Руководствуясь этими положениями, Толстой перечитывает Евангелие и пытается освободить учение Христа от мистицизма, суеверий и ошибочных толкований. Откровение интерпретируется им как «ответ на неразрешимый разумом вопрос» о смысле жизни⁴. «Евангелие» и «Логос» («Слово») Толстой переводит с греческого на русский как «возвещение истинного блага»⁵ и «разумение жизни»⁶ соответственно. В понятие «логоса», или «разумения», Толстой вкладывает целый комплекс значений, раскрывающих деятельностный характер разума⁷. Все эти размышления приводят Толстого к выводу о возможности заменить Бога «разумением жизни»⁸ и о разумности учения Христа в целом⁹.

¹ Толстой Л. Н. Исповедь. С. 57.

² См. подробнее: Дмитриева Н. А. Религия в пределах человечности: к истории проблемы религии в философии Пауля Наторпа // Вера и знание: соотношение понятий в классической немецкой философии / Отв. ред. Д. Н. Разеев. СПб., 2008. С. 260—270.

³ Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М., 1957. Т. 24. С. 14—15.

⁴ Толстой Л. Н. Там же. С. 14.

⁵ Там же. С. 22.

⁶ Там же. С. 26.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 28.

⁹ См.: Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М., 1957. Т. 23. С. 306, 312.

«Разумение», «разумное сознание» или, наконец, «разум» Толстой определяет как «сознаваемый человеком закон, по которому должна совершаться его жизнь», как «то, что определяет всё остальное», но само ничем не определяемо, а также как то, от пробуждения чего в человеке начинается его переход от животной жизни индивида к истинной жизни человека¹. Кроме того, разум является условием общения и объединения людей. Вместе с тем, разум — это закон не только человеческой жизни, но и закон, «по которому совершаются и все внешние явления мира». Но если относительно явлений этот закон совершается без участия человека, то для реализации его в человеческой жизни человек должен сам действовать в соответствии с этим законом².

В поисках человеческой свободы Толстой указывает на возможный, с его точки зрения, компромисс между каузальной необходимостью феноменального мира и свободой мира ноуменального: человек свободен не в своих поступках, а в сознательном выборе того, «что служит причиной его поступков»³. Такой причиной является, согласно Толстому, «руководство», к которому всегда прибегает человек, оказавшись перед выбором: это или то внешнее руководство в виде доктрин, традиций, идеологий, которое «всегда существовало и существует в обществе людей»⁴ и которое со временем превращается в привычку человека, живущего животной или полусознательной жизнью, или же то руководство, которое человек получает в виде внутреннего закона разума, «проснувшись» к истинной жизни: «Свобода человека в этом выборе»⁵. Такого человека, живущего в соответствии с истиной разума, Толстой представил в романе «Воскресение» в образе ссыльного революционера Симонсона: «Он всё поверял, решал разумом, а что решал, то и делал»⁶.

Идеал человека, сформулированный Толстым, — это «идеал полного, бесконечного божеского совершенства». Толстой сознает недостижимую высоту такого идеала, но отказывается снизить его требования, поясняя, что «для того, чтобы пристать к тому месту, к которому хочешь, надо всеми силами направлять ход гораздо выше»⁷.

¹ Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 347.

² Там же. С. 348.

³ Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М., 1957. Т. 28. С. 279.

⁴ Толстой Л. Н. О жизни. С. 336.

⁵ Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас. С. 281.

⁶ Толстой Л. Н. Воскресение // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. М., 1936. Т. 32. С. 369.

⁷ Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас. С. 78.

Одним из главных, с точки зрения идеала, требований оказывается буквально понятая Толстым заповедь Христа о непротивлении злу насилем¹. Следствия этого требования таковы, что неизбежно приводят к отказу от права и государства, потому что в основе того и другого лежит насилие, а не христианская любовь к человеку. Толстой возражает своим реальным и возможным оппонентам, которые считают государство «единственной формой развития человечества»², предлагая индивидуалистическое решение этого вопроса: конкретный человек, «усвоивший христианское жизнепонимание» и «выросший уже из государственной формы», сообщает, что ему «не нужно более государство», что он не может больше «совершать те дела, которые нужны для существования государства», — и не совершает!³ О возможностях всего человеческого общества перейти к новому ненасильственному строю жизни Толстой пишет:

...чем больше людей усваивают новую истину и чем истина понятнее, тем более возбуждается доверие в остальных. [...] И так идет движение, всё убыстряясь и [...] расширяясь [...] до тех пор, пока не зарождается при этом согласное с новой истиной общественное мнение и вся остальная масса людей [...] вся сразу под давлением этой силы не переходит на сторону новой истины и не устанавливается сообразный с этой истиной новый склад жизни»⁴.

Именно это средство — общественное мнение или, иными словами, «разумное убеждение на основании общих для всех законов разума»⁵ — предлагает Толстой и революционерам. При всей своей симпатии к ним как «лучшим, высоконравственным, самоотверженным, добрым людям»⁶ он категорически отвергает их понимание свободы⁷ и их метод — революционное насилие:

«Духовная деятельность есть величайшая, могущественнейшая сила. Она движет миром. Но для того, чтобы она была движущей миром си-

¹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 312, 320.

² Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас. С. 186.

³ Там же. С. 188.

⁴ Там же. С. 199.

⁵ Толстой Л. Н. Предисловие // Чертков В. Г. О революции. Насильственная революция или христианское освобождение? Christchurch (Hants), 1904. С. VI.

⁶ Там же. С. V.

⁷ «Под свободой революционеры понимают то же, что под этим словом разумеют и те правительства, с которыми они борются, а именно: огражденное законом (закон же утверждается насилем) право каждого делать то, что не нарушает свободу других» (там же).

лой, нужно, чтобы люди [...] пользовались ею одною, не примешивая к ней уничтожающие ее силу внешние приемы насилия, — понимали бы, что разрушаются все самые кажущиеся непоколебимыми оплоты насилия [...] только уяснением каждым человеком для самого себя смысла и назначения своей жизни и твердым, без компромиссов, бесстрашным исполнением во всех условиях жизни требований высшего, внутреннего закона жизни»¹.

Обращение к проблеме человека в русском неокантианстве

1. Отто Бук о Льве Толстом

Самым ранним обращением к проблеме человека в русском неокантианстве можно считать работу Отто Петровича Бука «Лев Толстой» (1905)², которая была опубликована вскоре после защиты Буком диссертации (1904)³, посвященной доказательству методологической и эпистемической общности науки и философии.

Уже сама личность Толстого, как показывает Бук, воплощает собой его идеал человека, в котором человек предстает как «совершенно свободный дух» с его стремлением к «бесконечности», с «высшим принципом» и «широким сердцем», готовый «принять в свою душу все человечество»⁴. «Ирония истории» заключается в том, пишет Бук, что, похоже, мы вынуждены наблюдать как «отважный защитник и поборник автономии этического разума» пытается основать эту автономию «на гетерономии», на «внешнем законодательстве Библии, Нового Завета»⁵. Приверженность Толстого «к двойственному, полному противоречий христианскому учению» Бук считает ошибочной и пытается снять с толстовской мысли «ее христианскую обертку»⁶. Он показывает, что на самом деле Толстой заимствует ход рассуждений не из книг Нового Завета, а последовательно формулирует свои идеи, к которым он пришел в результате «личного переживания» «прекраснейших и возвышеннейших изречений Христа»⁷.

¹ Толстой Л. Н. Предисловие // Чертков В. Г. О революции. С. VIII.

² Buek O. Leo Tolstoi // Kampf. Zeitschrift für gesunden Menschenverstand. Berlin, 1905. Jg. 2. N. 19. S. 539—543; N. 20. S. 575—579.

³ См. статью «Отто Бук и понятие материи у Майкла Фарадея» М. Джованелли в данном издании.

⁴ Buek O. Leo Tolstoi. S. 539.

⁵ Там же. S. 576.

⁶ Там же. S. 540.

⁷ Там же. S. 576—577.

Центральной проблемой в толстовском учении о человеке Бук представляется положение о свободе. Это положение Бук формулирует в экстремально-категоричной форме: «Человек *должен* быть свободен — или *не должен быть*»¹. Гарантом свободы человека является у Толстого разум, но, полагает Бук, следуя в большей степени духу кантианства, чем букве толстовского учения², это, «конечно, не чужой, навязанный разум, [...] а собственный спонтанный, самовластный разум. И поэтому свобода человека суть собственный закон, закон его бытия (Daseins), который никто иной, а только человек сам может себе дать, если он хочет быть. Свобода — это самозаконотворчество, или автономия»³.

Нагорная проповедь превращается в интерпретации Толстого, считает Бук, в «политическое учение», в котором «страдающее человечество» «должно узнать свой идеал»⁴. Христос в своих нравственных заповедях запретил все то, без чего не может существовать государство. Поэтому и Толстой отказывает современному государству в праве на существование, за что Бук относит его к «чистым анархистам». В неокантианском духе развивая критику этого пункта толстовского учения, Бук выдвигает *идею* государства «как вечной задачи человечества», согласно которой государство означает «*сосуществование свободы индивида с мирной жизнью общности* — нравственное существование человеческого рода». «Государство суть государство свободных, а не слуг»⁵. Собственно и сам Толстой в своем идеале человечества представил не что иное, как «*идею истинного государства*»⁶, полагает Бук.

Что же касается толстовского учения о непротивлении, то неудивительно, что Толстому как одному из «глашатаев новой эпохи, борцов за антиавторитарный идеал» пришлось «ради человечества овладеть *новым* средством борьбы, *новыми* и неизвестными путями победы, чем те, которыми пользуются их противники»⁷. Бук знает о критике этой доктрины толстовского учения теоретиками и практиками революционного движения, об обвинениях Толстого в реакционности, а его доктрины — в «политической слабости». Но

¹ Buek O. Leo Tolstoi. S. 541.

² Толстой, будучи религиозным человеком, все-таки не мог исключить из своего учения Бога, которого понимал как «силу, пославшую нас в жизнь и *давшую* [курсив мой. — Н. Д.] нам в этой жизни одного несомненного руководителя: наше разумное сознание». См.: Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас. С. 293.

³ Buek O. Leo Tolstoi. S. 541.

⁴ Там же. S. 540.

⁵ Там же. S. 578.

⁶ Там же. S. 579.

⁷ Там же. S. 542.

Бук видит в учении о непротивлении «лишь строго до конца продуманный анархизм, не более и не менее»:

«Таким образом, [...] это просто революционный принцип, без каких-либо отступлений и уступок, разумеется, не романтический путчизм, не кокетничанье с кровавыми фантазиями заговорщиков, а *непрерывно продолжающаяся революция как сущность* самого человека, *революция как метод*.

Поэтому-то это не слабая женственность мысли о непротивлении, но страшное напряжение героического проявления силы, живейшая активность. [...] это единственно достаточное определение для настоящего, истинного деяния, это форма *активности*, которая требует энергии и концентрации воли, изначальной спонтанности, для чего у нашего поколения пока нет, кажется, ни средств, ни способности»¹.

2. Борис Вышеславцев и Генрих Ланц об этическом анархизме и доктрине непротивления

Борис Петрович Вышеславцев в бытность свою неокантианцем также обратился к толстовскому учению, которое привел в качестве примера «этического анархизма» в своей работе, посвященной проблеме соотношения морали и права у Фихте и Канта².

Толстой, согласно Вышеславцеву, отрицает идею государства, основываясь на идее блага и представляя точку зрения «морального индивида»: «Право и государство несовместимы с христианской моралью»³. Именно в области «субъективной и индивидуальной морали» коренится сила анархизма, считает Вышеславцев.

Между тем правовое принуждение при образовании государства в соответствии с общественным договором является первым и необходимым слагаемым этого процесса. Задача воли состоит лишь в интериоризации требований права. Однако этический анархизм категорически отвергает правовое принуждение, полагая, что «единственная фундаментальная задача этики — это воспитание доброй воли; хороший поступок образует следствие этого»⁴. Тол-

¹ Buek O. Leo Tolstoi. S. 540.

² См.: Wischeslawzeff B. Recht und Moral // Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht. Berlin, 1912. S. 190—202. См. также статью «Право и мораль. Пауль Наторп и интерпретация Канта и Фихте у Вышеславцева» Ю. Штольценберга в данном издании.

³ Wischeslawzeff B. Recht und Moral. S. 192.

⁴ Там же. S. 195.

стой, согласно Вышеславцеву, приходит к радикальному заключению, согласно которому «со злом можно бороться только путем самопринуждения». Ведь «если “каждый, — пересказывает Вышеславцев Толстого, — должен следовать только своему собственному разумению”, то нельзя и злу противиться силой; иначе “индивид лишается *внутренней* свободы”»¹.

В результате своего исследования Вышеславцев находит, в чем состоит «ошибка», совершаемая анархизмом: он «желает перепрыгнуть ступень права». Между тем право является обязательным «предварительным условием» морали, осуществление которой без этого предварительного условия невозможно:

“в соответствии с собственным разумением” каждый может поступать только тогда, когда *каждый* принуждается *не* вмешиваться в деяние другого. Утверждение содержит отрицание отрицания. “Непротивление злу” просто тождественно с совершением зла, потому что в этике бездействие всегда суть деяние. Нельзя начинать борьбу со злом с хорошего наставления и воспитания воли, потому что во время воспитания злодей может уничтожить других индивидов. Поэтому любое воспитание и любое наставление имеют смысл только в рамках организации, т. е. правового порядка»².

В 1926 г. в США со статьей «Доктрина непротивления и ее антитезис»³ выступил другой русский неокантианец, Генрих Эрнстович Ланц.

Эта доктрина имеет в США свою довольно большую историю, связанную с движением квакеров. Ланц, однако, связывает учение о непротивлении не столько с религиозной проблемой спасения души, сколько с проблемой «социального зла» и возможностью борьбы с ним⁴:

«В этом смысле принцип непротивления не личное дело. [...] Это метод социальной работы. Сопротивляться злу означает [...] не принимать участия в действиях группы или государства, которые оканчиваются явным или скрытым насилием»⁵.

¹ Wischeslavzeff B. Recht und Moral. S. 195.

² Wischeslavzeff B. Recht und Moral. S. 201—202.

³ Lanz H. The Doctrine of Non-Resistance and its Antithesis // International Journal of Ethics. 1926. Vol. 37. N. 1. P. 53—66.

⁴ Там же. P. 55.

⁵ Там же. P. 56.

Ланц цитирует далее то место из произведения Толстого «В чем моя вера?», где речь как раз идет об отношении христианского учения к общим, государственным вопросам, а не к личному спасению (или, по крайней мере, не только к нему), а также о переплетении личной жизни с государственной, которая требует от человека «нехристианской деятельности, прямо противной заповеди Христа»¹, — из чего Ланц делает вывод о социальном значении непротивления, сводя его фактически к неучастию и бездействию. В качестве примера он приводит «случай из истории Русской революции». Рассказывая о полном спектре политических оттенков в дореволюционную эпоху и их метаморфозах в период революции и объясняя происхождение названия «черная сотня» и ее сходство с «патриотической организацией à la Ку клукс клан», Ланц снова упоминает Толстого: «она [“сотня”] была “черной”, потому что патриотизм в России после Толстого воспринимался как один из семи смертных грехов. Однако с начала революции идеологическая ситуация изменилась; патриотизм перестал быть недостатком, превратившись в достоинство. Соответственно черные превратились в белых». Далее Ланц сообщает, что в борьбе между белыми и красными участвовала еще одна армия — «нейтральное формирование» «зеленых», которое он склонен рассматривать как «зародыш непротивления»².

Ланц, тем не менее, не призывает к окончательному выбору в пользу доктрины непротивления или, наоборот, принятия на себя обязанности сопротивления злу силой. Он, в отличие от Вышеславцева, считает, что *теоретически* не может быть дано определенного решения этой антиномии. Если же говорить о *практике*, то бывают времена, когда нужны герои сопротивления, а иногда героическим оказывается непротивление³...

3. Б. Л. Пастернак о человеке и нравственном смысле революции

Теме революции в творчестве Бориса Леонидовича Пастернака посвящен особый огромный континент — роман «Доктор Живаго», заслуживающий специального исследования. Поэтому здесь я обращусь лишь к нескольким документальным свидетельствам. В двух из них — «Автобиографической заметке» (1932) и очерке «Поездка в армию» (1943) — Пастернак прямо ссылается на Толстого, поскольку в Толстом, как ему кажется, «особенно сказался» дух

¹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 317—318.

² Lantz H. The Doctrine of Non-Resistance... P. 63.

³ Там же. P. 65.

революционности¹. В 1943 г. Пастернак определяет «нашу революцию как явление нравственно-национальное», в 1932 г. чуть более развернуто сообщает:

«В революции дорожу больше всего ее нравственным смыслом [...]. Отдаленно сравнил бы ее действие с действием Толстого, возведенным в бесконечную степень»².

И поясняет, какое действие Толстого он имеет в виду: это «морализование», которое немислимо без «возвышающего сознания личной правоты [...]. А только это и было и останется революционным»³.

В 1957 г. Пастернак пишет еще об одном важном следствии революции: в результате революции, воплотившей в жизнь идеи просветителей, появляется «новый человек», который «живее, тоньше и одареннее своих грузных высокопарных предшественников»⁴. С идеей «нового человека» связано и более ранее высказывание Пастернака о том, что, «стоит поколебаться устойчивости общества, [...] как светлые столбы тайных нравственных залеганий чудом вырываются из-под земли наружу. Люди вырастают на голову [...], — люди оказываются богатырями. Встречные на улицах кажутся [...] как бы показателями или выразителями всего человеческого рода в целом»⁵.

Что касается свободы человека, то в решении этой проблемы Пастернаком особенно чувствуется влияние Когена: Пастернак связывает свободу с реализацией в человеке самосознания. Ее зачатки изначально имеются у человека «в виде доброты и мужества и полновесной производительности»⁶.

Один из последних очерков Пастернака посвящен исключительно понятию человека. Человек предстает в нем как свободная творческая личность во всей ее историчности и уникальности:

«Человек — действующее лицо. [...] Человек реален и истинен, когда он занят делом. [...] Каждый человек, каждый в отдельности —

¹ Пастернак Б. Л. Поездка в армию // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. В 11 т. М., 2004. Т. 5. С. 264.

² Пастернак Б. Л. Автобиографическая заметка // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 224.

³ Там же. С. 225.

⁴ Пастернак Б. Л. Другам на Востоке и Западе. Новогоднее пожелание // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 271.

⁵ Пастернак Б. Л. Люди и положения (Из ранней редакции) // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. М., 2004. Т. 3. С. 533.

⁶ Пастернак Б. Л. Новое совершеннолетие // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 237.

единственен и неповторим. Потому что целый мир заключен в его совести»¹.

* * *

В заключение мне хотелось бы сделать несколько замечаний, эскизно очерчивающих перспективы будущих исследований. Прежде всего, тема «Л. Н. Толстой и (русское) неокантианство», конечно, не исчерпывается этими страницами. Толстовский мотив появляется в черновых заметках С. Л. Рубинштейна. Имя Толстого встречается у немецких неокантианцев и русских баденцев...

Кроме того, говорить о собственно «антропологическом повороте» в русском неокантианстве можно, пожалуй, только применительно к поздней работе С. Л. Рубинштейна «Человек и мир». В ней он вплотную подходит к решению проблемы единства человека во всех трех планах существования: онтологическом, гносеологическом и этическом, что позволяет ему по-новому поставить проблему соотношения личности и общества, «личной совести, личного разума» и «духа солидарности, коллективизма»².

Наконец, размышления русских неокантианцев о единстве человека, о нравственном идеале человечества, о революции и социалистическом устройстве общества представляются мне ценным наследием, которое современная философия получила от эпохи политаризма.

К. В. Фараджеев

Несостоявшаяся альтернатива: неокантианская педагогика в России в начале XX века

Институциональное развитие философии в России проходило, как известно, со множеством «отклонений» и срывов. Недостаточная укорененность этой дисциплины в образовательных учреждениях ограничивала возможности и для распространения неокантианства в России. Интерес представителей данного направления к университетскому вопросу и в целом к проблемам педагогики представляется поэтому не случайным.

Должна ли философия непременно преследовать какие-либо дидактические задачи? Или же претензия на роль чистой науки ис-

¹ Пастернак Б. Л. Was ist der Mensch // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 279—282.

² См.: Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С. 396.

ключает любой элемент назидательности? Не является ли стремление полностью отказаться от ценностных предпочтений в построении какой-либо философской концепции лишь декларативным или безнадежно утопичным? И какова должна быть «мера» настойчивости в распространении исповедуемых ценностей? Полемика по этим вопросам, вероятно, будет длиться, пока жива философская традиция. И именно они оказались центральными для разработки педагогической теории Моисея Матвеевича Рубинштейна (1878—1953) — ученика Риккерта и основателя Иркутского университета.

В начале XX в. интерес к разработке педагогических концепций обострился благодаря целому комплексу причин — стремительному развитию точных наук, актуальности социального вопроса, катастрофе Первой мировой войны. Не случайно в теории образования, развиваемой Рубинштейном, отчетливо выражены психологически-экспериментальная, социальная и нормативно-ценностная составляющие. Но прежде всего его внимание привлекает не столько дидактика и методология обучения, сколько вопрос «о целях и общих принципах педагогики»¹. Тот же вопрос чрезвычайно волновал и его коллегу по неокантианскому цеху С. И. Гессена, в еще большей степени, чем Рубинштейн, ориентированного на историю культуры.

Несколько предварительных замечаний

В этой перспективе представляется характерным жизненный путь Рубинштейна: наряду с научно-философским творчеством — неустанная преподавательская и организационная деятельность, порой опасное для жизни участие в дискуссиях о реформе образования в дореволюционной, а затем и в большевистской России. Многие его работы являют собой образец качественной философской публицистики, достаточно редкой для истории российской философии.

Так, в статье 1915 г. с ярким названием «Пасынки университета», характеризуя отношение современного ему общества и государства к молодым ученым и педагогам, Рубинштейн свидетельствовал:

«Большинство [молодых ученых] [...] влачит жалкое существование, бегая по городу из конца в конец по плохо оплачиваемым урокам, занимаясь нередко большую часть дня занятиями, которые не имеют никакого отношения не только к их специальности, но и к научной

¹ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогической. М., 1920. С. 67.

работе вообще [...] Доцент с 16 недельными лекционными часами и с 20 и больше уроков в неделю стал обычным явлением»¹.

К моменту защиты диссертации силы оказываются истощены «в борьбе с суровыми жизненными условиями», в служении «двум богам, науке и жизни (хлебу)»².

А вот — любопытное совпадение характеристик! — цитата из очерка по новейшей истории высшей школы в России:

«Что же это за люди, спросите вы? Ответу: несчастные, замученные жизнью, невероятно энергичные, с огромным трудом поддерживающие невысокий жизненный уровень, [...] на ставку мало кто работает; норма — полторы ставки. Но это уже очень много [...]. В среднем, примерно 27—28 часов в неделю [...]. И так, перед нами люди тяжелого, я бы сказал, физического труда [...]. Естественно, что времени готовиться, читать книги, просто думать у нынешнего преподавателя просто нет. К тому же и книг-то у него нет»³.

Без малого столетия оказалось недостаточно, чтобы изменить это положение вещей:

«Отношение общества к школе и педагогу может до некоторой степени служить мерилем его культурного уровня и ценности. В частности, загнанное социальное положение и недостаточная подготовка учителя у нас — печальный симптом непонимания того, что в сфере воспитания и обучения слагается ядро нашего будущего»⁴,

— подобные констатации остаются, к сожалению, актуальными и сегодня...

От теорий возрастного развития к проблемам формирования личности

Известная склонность неокантианцев к систематизму нередко приводила к построению систем несколько упрощенных независимо от предмета исследования. Так, и Рубинштейн предлагал в этом смыс-

¹ Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / Ред.-сост. Н. С. Плотников, К. В. Фараджев. В 2 т. М. 2008. Т. 2. С. 317—318.

² Там же. С. 322.

³ Кобрин К. Культурная революция в провинции // Термидор. Статьи 1992—2001. Под ред. М. А. Колерова. М. 2002. С. 63—64.

⁴ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии... С. 36.

ле характерную схему возрастной психологии: детству соответствует точка зрения наивного реализма; максимализм отрочества оказывается опорой догматизма; юношеству, напротив, присущ скептицизм; а «зрелому развитию человека отвечает настроение критицизма (Кант)»¹. Отличительной чертой зрелости является переход от «психического механизма к нормированному течению представлений, к свободной психической самодеятельности»².

Результатом возрастного развития оказывается способность к свободной, но в то же время нормированной психической активности. Рубинштейн в данном случае не разъясняет, что означает «нормированное течение представлений» и отождествляет подобный процесс также с апперцептивной (в отличие от ассоциативной) психической жизнью, пользуясь уже разделением Вундта. Ключевым для Рубинштейна оказывается понятие «я», которое «пробивается к господству» над непосредственными чувствами и впечатлениями и, наблюдая, может «опрашивать и вскрывать» объект³. Нормативность, с точки зрения своеобразной возрастной психологии, выстраиваемой в неокантианском стиле, представляется здесь, таким образом, способностью к «критицизму», и прежде всего, к управлению собственными психическими процессами взрослеющего человека. В этой сознательно-волевой активности проявляется «истинно человеческий дух»⁴ или, другими словами, «наше самосознание, наше “я” в более узком смысле»⁵. Конечной целью образования и воспитания является в такой перспективе формирование цельной личности — личности, действующей согласно самостоятельно выстраиваемой телеологии, вступившей в «нормированный период жизни»⁶ и свободной от власти произвольных ассоциаций.

Вся «душевная жизнь» человека должна в идеале принимать «сознательный, упорядоченный, нормированный характер»⁷, не соскальзывая на уровень механического течения. В конечном счете, пробивая путь психологизированному неокантианству, Рубинштейн именуется апперцептивной «мыслительную деятельность» как таковую, толкует о необходимости «осмысленного усвоения психического материала» и активного вмешательства «я» в «несвязные передвижения нашего духа» с неурегулированным потоком чувств

¹ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии... С. 149.

² Там же.

³ Там же. С. 150.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 151.

⁶ Там же. С. 154.

⁷ Там же. С. 187.

и представлений¹. Концентрация внимания оказывается совокупностью процессов, связанных с «апперцепированием представлений», с волевым и деятельным — личностным — началом.

Философско-педагогические изыскания Рубинштейна неизменно отличаются персоналистической направленностью, присущей также всему его творчеству. Рассуждая о социальной составляющей педагогики, он придерживался большей осторожности, чем, например, Наторп, утверждавший приоритет общественных потребностей в деле образования:

«Индивидуальная личность является для нас таким кровным благом, как это видно из всей нашей литературы, которым мы не можем пожертвовать ни в чью пользу»².

Надо отметить, что вопрос о социальных задачах педагогики неизбежно пересекался в ее истории с этической проблематикой. Действительно, происхождение как нравственных критериев и оценок, так и юридических норм и законов коренится в необходимости взаимодействия человека с окружающим миром. Но при этом зачастую смешиваются психологически-коммуникативные и социально-культурные аспекты. Так, и Рубинштейн полагал, что вне общества не существуют не только какие-либо права и обязанности, но нет и «возможности возникнуть самосознанию»³. В то же время, поскольку общество во многом обеспечивает преобладание идеальных ценностей, социальная жизнь иной раз оказывается в его рассмотрении тождественна жизни культурной.

В любом случае, общество предъявляет каждому индивидуальные задачи, а следовательно, и требование самостоятельности. При этом индивидуализируются и «требования идеального порядка», поскольку человеку приходится определять «нравственную, эстетическую, культурную ценность своей жизнедеятельности в индивидуализированных условиях»⁴. Устремленность к идеалам «красоты, добра, истины и т. д.» предполагает признание основной целью педагогики воспитание «творца культуры», или цельной личности как «телесно и духовно, всесторонне индивидуально развитой, сильной, жизнеспособной, социальной, самодеятельной, культурно-

¹ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии... С. 188.

² Там же. С. 30. Интересно, что Рубинштейн апеллирует к «нашей литературе», не поясняя, однако, что именно он имеет в виду, но приоткрывая истоки своего персоналистического пафоса.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 47.

нравственной силы»¹. Ясно, что подобные глобальные определения заключают в себе опасность остаться декларативными. Не случайно педагогические концепции, развиваемые неокантианством, нередко подвергались критике за чрезмерную отвлеченность и пренебрежение методической стороной дела. Для них действительно была зачастую характерна сосредоточенность прежде всего на вопросах воспитания, а не на проблемах выработки каких-либо конкретных навыков. Характерно и название ключевого раздела в основном труде Рубинштейна «Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой» — «Цельная личность, как идеал воспитания»².

Еще Кант в своих набросках по теории педагогики толковал об автономии воспитанника и о необходимости не столько принуждающего, сколько побудительного воспитательного воздействия. Впоследствии понятие автономии в сходном направлении развивал Наторп. Формирование нравственной личности как конечную цель образования рассматривали Й. Кон и Р. Хёнигсвальд, полагая, что соотнесение с миром идеальных ценностей позволяет освободиться от власти естественных законов.

Проблема религиозного воспитания

Рубинштейн принимал активное участие и в дискуссии по вопросу о религиозном воспитании и образовании, иной раз приобретающей на рубеже XIX—XX веков болезненный оттенок. Он признавал, что данная проблема порождена глубинными изменениями в мироощущении современного человека.

«Крепкие духом и твердые своей верой люди устойчивых эпох не испытывали всего трагизма душевного смятения и мучительной нерешительности, которые тяготеют в вопросе о религиозном воспитании над нами, людьми переходного времени, отставшими от одного берега и не приставшими к другому, разбившими старых кумиров и не сотворившими себе новых богов»³.

Особенно обостренной эта проблема представлялась в среде интеллигенции, где ребенка или принуждали к соблюдению внешней религиозности или вовсе отвергали какую-либо ценность религиозного опыта.

¹ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии... С. 48.

² Там же. С. 49—59.

³ Там же. С. 482.

Рубинштейн отмечал, что вопрос о религиозном воспитании и образовании подразумевает необходимость стремления к идеальному, — стремления, которое в учебном процессе совершенно незаменимо. Именно представления об идеале способны освободить человека «от рабства фактам и животной тупости»¹. В ребенке надо развивать преклонение перед высшим началом, — в этом позиция Рубинштейна отчасти совпадала с воззрениями В. В. Розанова.

Подобное преклонение может препятствовать укорененности в бесплодном эгоцентризме и помогать обрести более гармоничное восприятие окружающего, в котором раскрывается единый изначальный замысел. Все противоречия и даже несообразности, присущие религиозному опыту, не должны на первых порах открываться детям, — мир без творца им непонятен, а попытки заставить их отказаться от поисков объяснения истоков бытия приведут лишь к потере творческой активности. Не случайно религиозный импульс зачастую является источником художественного вдохновения. При этом, по мнению Рубинштейна, не следует упиваться исключительно эстетической стороной обрядовости, ведь эстетизм сам по себе чужд нравственного содержания.

Несмотря на сдержанное отношение Рубинштейна к попыткам религиозного обоснования этики, в его рассуждениях об основах личности проскальзывают элементы религиозно-метафорической патетики. Мир сам по себе находится во власти естественных законов, лежащих по ту сторону добра и зла, и только благодаря развитию личностного начала может раскрыть собственную идеальную ценность, «если личность своей творческой силой освятит его»². Рубинштейн считал допустимым «внедрение» идеи бога в картину мира ребенка, как вспомогательное средство для реализации ценностного подхода, — ребенок должен воспринимать мир так, будто бог существует. В данном допущении чувствуется отзвук кантовских постулатов практического разума как предпосылок нравственности³. Кант также утверждал, что пытаться толковать с детьми на языке рафинированных религиозных понятий — безна-

¹ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии... С. 498.

² Там же. С. 52.

³ Так, и Ф. А. Степун вспоминал, что на семинаре Виндельбанда в Гейдельбергском университете шла оживленная дискуссия о свободе воли. Виндельбанд, следуя Канту, отмечал, что признание за человеком свободы воли хоть и невозможно с научной точки зрения, но с нравственной — необходимо. Интересно, что вопрос о наказании решался им при этом «и не в научно-причинном, и не в этически-нормативном плане, а в плане целесообразности». Наказание преступника оправдывалось необходимостью защиты общества от «асоциальных элементов» (Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. В 2 т. Нью-Йорк, 1956. Т. 1. С. 104).

дежное дело. В то же время, необходимо воспитать в ребенке преклонение перед высшим началом, ответственным за справедливое устройство бытия¹.

В отличие от Розанова, Рубинштейн не слишком высоко оценивал заслуги исторической церкви в деле воспитания и просвещения. Однако детей необходимо оградить от скептицизма и, чтобы не подрывать их жизнеспособность, дать им «естественный положительный ответ о Боге»². Здесь уместно вспомнить, что Рубинштейн с симпатией относился к биогенетической теории как к своеобразной метафоре, обозначающей стадиальность развития детской психики в соответствии с периодами филогенетического развития человека³. Пока дети живут «примитивной жизнью», бог их будет антропоморфным и в первую очередь воплощающим образ отца, в то время как идеально-утонченное представление о боге детям чуждо и недоступно.

Религиозная жизнь, по мере развития личности, постепенно эволюционирует и одухотворяется, наполняясь нравственным содержанием. Задолго до событий семнадцатого года Рубинштейн не раз повторял, что догматически-религиозное обучение совершенно недопустимо, в крайнем случае, оно может являться лишь делом семьи и церкви, но не школы, олицетворяющей государство. Он призывал отдать преподавание всецело в руки светского учителя, а попытки религиозно-проповеднического воздействия заменить изучением истории религии, как одного из наиболее значимых факторов в социокультурном развитии человечества.

В любом случае, согласно его воззрениям, только благодаря уверенности в светлом изначальном замысле мироздания может рождаться «сильная, устойчивая, всеобъемлющая жизнерадостность»⁴. Свойственные Серебряному веку декадентские тенденции насто-

¹ *Kant I. Über Pädagogik // Kant's Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Bd. IX: Logik. Physische Geographie, Pädagogik. Berlin; Leipzig, 1923. S. 495.*

² *Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии... С. 513.* Интересно, что во времена сталинского террора Рубинштейн написал на титульном листе одного из экземпляров хранящейся в домашней библиотеке Е. А. Свет книги «О смысле жизни»: «Использование слова “бог” ничего общего не имеет у автора с религиозной традицией» и объясняется «властью общепринятой терминологии».

³ Надо отметить, что благосклонное отношение к биогенетической теории вызвало ярость у радикальных идеологов образования, достигших руководящих должностей в послереволюционной России, и Рубинштейну впоследствии пришлось с крайней осторожностью толковать как о естественных законах развития детской психики, так и об идеальной составляющей учебного процесса.

⁴ *Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. С. 519.*

раживали: «Мы, — писал Рубинштейн, — своим пессимизмом по возможности не должны отравлять наших детей, а через них и будущее общество»¹. Не меньше опасений вызывало у Рубинштейна и развитие массовой, низкопробной культуры, которая начала принимать особенно уродливые — «боевые» — формы после Октябрьской революции.

Содержание и перспективы педагогики

Как средства, так и цели педагогики должны эволюционировать вместе с жизнью, — такая позиция именовалась Рубинштейном «плюрализмом целей». Он подчеркивал, что само содержание учебного плана находится в тесной зависимости от структуры общества. Например, в условиях открытого мира преподавание современных языков приобретает важнейшее значение, превращаясь из необязательной роскоши в жизненную необходимость. То же, согласно взглядам Рубинштейна, происходит и с географией, которую Розанов в «Сумерках просвещения» предлагал вовсе изъять из школьной программы. «Недоросль-Митрофанушка мог еще сомневаться в целесообразности изучения географии», но современная жизнь повелительно требует расширения горизонтов познания².

Отсутствие склонности к жесткому фиксированию раз и навсегда установленных задач и методов образования объяснялась тем, что для Рубинштейна вообще была характерна уверенность в неограниченности познавательных способностей человека. Это, в частности, выражалось в постоянном метафорическом противопоставлении некоего «клочка действительности» благодатной свободе творческого восприятия: «Мир животного, как мы его себе представляем, это сравнительно ничтожный клочок действительности, мало вырастающий и обогащающийся, в то время как мысль человека заставляет его мир расти в бесконечность»³; «опираясь на непосредственно воспринимаемый клочок простой, как говорят, предметной действительности, человек своей мыслью поднимается над ней [...], расширяет таким путем в безграничность свой опыт»⁴; стремление к идеалу и совершенству призвано освободить человека от «прикрепления к данному клочку земли»⁵ и т. д.

¹ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии... С. 472.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 259.

⁴ Там же. С. 260.

⁵ Там же. С. 498.

Именно романтически-позитивистская составляющая подхода Рубинштейна позволила ему до конца 1920-х годов более или менее свободно продолжать педагогические исследования и в послереволюционной России. Так, например, в серии «В помощь просвещенцу Профбобра» в 1928 г. вышел его труд «Юность по дневникам и автобиографическим записям», при этом анкеты, составленные для данной книги, предваряло позитивистское и не лишённое романтической патетики воззвание: «Ради молодежи, науки и жизни ответьте подробно и правдиво и пошлите этот лист проф. М. М. Рубинштейну».

Так же, как и Розанов, он подчеркивал неординарность современной эпохи, отмеченной радикальными изменениями в педагогике и стремительным развитием естественно-научного подхода во всех областях жизнедеятельности человека. Но, в отличие от Розанова, Рубинштейн отмечал, что теории образования были, как правило, излишне увлечены прежде всего воспитательной стороной дела и лишены научного обоснования «эмпирическими, опытными исследованиями, обогащенными и укрепленными быстро выросшим экспериментальным методом»¹.

Вдохновляемая успехами точных наук, психология обретала новый статус, отказываясь от отвлеченно-метафизических толкований души, раскрывая всевозможные зависимости поведения человека от его физиологической основы, позволяя обнаружить динамику душевной деятельности и увлекая исследователей перспективой точного измерения этих процессов... В то же время, Рубинштейн обращал внимание на опасность излишнего увлечения такими перспективами, способными незаметно переходить в утопические проекты.

Как раз на рубеже XIX—XX веков начали появляться надежды на возможность безошибочного определения степени одаренности человека и силы склонности к какой-либо профессии. Казалось, что беспристрастные показатели могут обнаруживать ведущие предрасположенности и, соответственно, указывать «путь истинный», избавляя от мучительных поисков и ошибок, — подобные надежды были сходны с ажиотажем, вызванным рядом достижений генной инженерии уже в конце XX в.

«Это была уже головокружительная высота максимальных надежд, откуда открывались необъятные горизонты строительства новой жизни и осчастливливания человечества: море трагедий [...] было бы высушено»².

¹ Рубинштейн М. М. Очерк педагогической психологии.... С. 2.

² Там же. С. 7.

Безудержность надежд, подчеркивал Рубинштейн, нередко обращается в ничтожность достижений...

Концепция «прикладной философии» Гессена

С. И. Гессен, разрабатывая свой подход к проблемам образования уже в послереволюционной России, во многом опирается на теорию Наторпа о трех стадиях личностного развития — аномии, гетерономии и автономии. Первый период характеризуется «природным» отношением ребенка к окружающему — безотчетным следованием инстинктивным влечениям и почти полным отсутствием сознания какого-либо закона, кроме закона силы. Этому периоду соответствует стадия дошкольного воспитания. Гетерономия подразумевает признание определенных, установленных извне «правовых» ценностей — данный отрезок совпадает со стадией школьного образования. Автономия являет собой завершающий этап формирования личности, способной к самостоятельному нравственному существованию — к повиновению внутреннему закону. Этот период относится к стадии высшей школы.

Центральной проблемой, изучаемой в «Основах педагогики» Гессена, оказывается стихийная безотчетность процесса воспитания и образования, лишь усугубляемая попытками бюрократического контроля со стороны государства. В семье взросление ребенка зачастую отягощено безграмотными и бессистемными воспитательными воздействиями со стороны родственников, а в школе — излишне схематичными, казенно-выхолощенными установками, типичными для официального учреждения. Согласно подходу, предлагаемому Гессеном, цель образования заключается в приобщении человека к культурным ценностям. Науками о ценностях являются различные отделы философии, поэтому каждой философской дисциплине соответствует особый раздел педагогики «в виде как бы прикладной ее части»¹. В этой перспективе педагогика оказывается прикладной философией, а история педагогики представляет собой отражение истории философии. Данная позиция, признается Гессен, во многом основана на воззрениях Наторпа, который полагал, что «педагогика вообще есть не что иное, как конкретная философия»². Правда, Гессен при этом отмечает, что

¹ Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 37.

² Наторп П. Философия как основа педагогики // Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С. 334.

система Наторпа слишком этизирована, и педагогика его сводится в основном к теории нравственного образования.

Определяя исходные предпосылки своей педагогической концепции, Гессен, так же, как и Рубинштейн, полагает критерий личностного развития прежде всего в способности к свободной, самостоятельной деятельности. В этой связи он пытается провести различие между понятиями свободы и произвола. Произвольные поступки характеризуются зависимостью от внешнего мира, случайностью и непредсказуемостью. Свободные действия, напротив, устойчивы и самобытны по отношению к изменчивым влияниям среды, — истинная свобода заключается в добровольной духовной дисциплине и следовании определенным ценностным предпочтениям. При этом Гессен обнаруживает приверженность откровенно рационалистическим традициям Просвещения:

«Подобно тому, как мы боимся случайностей или испытываем ужас перед лицом неведомой нам и непредвидимой в своих действиях силой природы, точно так же мы боимся за детей и чувствуем страх перед безумными»¹.

В данном высказывании чувствуется нежелание смириться с мыслью о допустимости каких-либо случайных событий и явлений, а надежда на возможность бесконечного рационального познания выражена с оттенком наивного позитивизма («Почему же мы не можем предвидеть поступков детей, безумных [...]?»²). Навязчивое сопоставление детей и умалишенных говорит о подозрительном отношении ко всему бессознательному, не преображенному светом разума и науки.

В этом плане интересно отметить, что Гессен постоянно обращается к метафорике света, призванной вселить уверенность, что учебный процесс, будто по волшебству, может сделаться оптимально организованным — так, чтобы в нем «просвечивала будущая цель образования личности к свободному самоопределению»³. Образы «пронизанности» и «свечения» используются им чуть ли не на каждой странице, особенно там, где выражено некое идеальное требование, не сопровождаемое рассуждениями о реальных условиях его выполнения. Вместо выработки отчетливых рекомендаций, как добиться воплощения этого должного состояния, Гессен

¹ Гессен С. И. Основы педагогики. С. 68.

² Там же.

³ Там же. С. 122.

зачастую предлагает лишь последовательную метафорику света, берущую исток еще в трудах Декарта и в идеологемах эпохи Просвещения с ее апологией разума, творчества и прогресса.

Характерна и его вера в возможности воспитательного воздействия, порой, впрочем, выдающая и некоторую утопичность педагогики, основанной на абстрактных принципах.

«Настоящая детская садовница, артистка своего дела, не должна быть ни фребеличкой, ни монтессоркой, она должна быть, прежде всего, сама собой. Не выполнять чужие рецепты, а беспрестанно творить должна она, используя педагогический опыт других и применяя к окружающей ее обстановке. А для этого она должна знать теоретические основания своего дела, обладать как философской, так и психофизиологической подготовкой. Воодушевление и мудрость хорагета должна она сочетать с холодным бесстрашием наблюдателя-натуралиста»¹.

В данном высказывании настораживает требовательность, выраженная в пятикратном призыве долженствования и возвеличивающая образ «детской садовницы» до положения демиурга, способного творить и наблюдать, по мере надобности пользуясь своей философской и психофизиологической подготовкой.

В то же время и Гессен, и Рубинштейн признавали, что педагогическое воздействие следует ограничивать сообразно законам естественного развития и предоставлять возможности для самореализации: «давление внешней среды должно соответствовать внутренней силе сопротивления растущей личности ребенка»². При этом подчеркивалось, что «имитативный» путь воспитания — расчет на гармоничное подражание авторитету — зачастую является более перспективным, чем система целенаправленных непосредственных воздействий. Это предполагало и изменение статуса учителя — он таким образом не возводился в ранг чиновника или пастыря, но рассматривался как посредник между семьей, государством и обществом, ответственный за успешную социализацию ученика.

Возникновение авторитета возможно лишь благодаря признаку определенных идеалов. Но необходимость постулировать для ученика наличие высшего начала утверждалась ими без надрывной апологетики каких-либо исключительных социально-культурных

¹ Гессен С. И. Основы педагогики. С. 121.

² Там же. С. 86.

ценностей. Рубинштейн предлагал вести образовательный процесс в младшей школе исходя из предпосылки существования бога как воплощения справедливости и смысла, следуя в этом Канту; Гессен старался вовсе избежать религиозных категорий, отдавая дань идее бесконечности научного и социального прогресса и вере в творческие силы человека.

Надо сказать, что неокантианские концепции образования нередко получали упреки в избыточном систематизме. Например, Г. Г. Шпет полагал, что подход Наторпа отличается перегруженностью философско-педагогическими конструктами, подавляющими живые истоки процесса образования. Так, знание грамматики еще не означает владения языком...¹ Насколько обоснована подобная критика, можно судить, разумеется, только после знакомства с трудами самого Наторпа, посвятившего немало глав обоснованию творческого педагогического подхода, который учитывает изменчивость, а порой и неуловимость как «объекта» воспитания и образования, так и направляемых на него воздействий. П. Прокофьев (Д. И. Чижевский) адресовал сходный упрек Гессену, также развивающему идеи Наторпа². Стройность архитектоники труда «Основы педагогики» иной раз оказывается, по мнению критика, самодовлеющей: концептуальные схемы превалируют над фактами живой действительности, а в увлеченности построением систем временами проглядывает идеалистическая наивность.

Заключительные замечания

Так или иначе, подходы, разрабатываемые Рубинштейном и Гессеном, объединяет стремление выявить два значимых уровня любой современной педагогической концепции — нормативно-ценностный (идеальный) и психофизиологический (экспериментальный). Подобное разделение позволяло толковать о разнообразных видах образования (научном, художественном, правовом, нравственном, религиозном и т. д.), не противопоставляя задачу формирования личности потребностям в технических и утилитарных навыках. Обоим философам была близка идея бесконечности культурно-исторического прогресса и, следовательно, неисчерпаемости перспектив образования.

¹ Шпет Г. Г. Предисловие // *Наторп П.* Избранные работы. С. 301.

² Прокофьев П. Рец. на кн.: Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию // *Современные записки.* Париж, 1924. № 28. С. 447—453.

Несмотря на некоторую отвлеченность неокантианских концепций, их несомненным достоинством является постановка педагогических проблем в культурно-философском и социальном контекстах, позволяющая ограничивать притязания как чисто позитивистских, так и авторитарно-государственных или архаично-религиозных, но актуальных в России на рубеже XIX—XX веков подходов к образованию.

Стремление неокантианцев преодолеть избыточную концентрацию внимания на эмпирическом фундаменте педагогики и увлеченность выстраиванием иерархии ценностей могли порой уводить от поиска практических рекомендаций для повседневного процесса обучения. В то же время, вопрос о формировании ценностных предпочтений решался ими в плюралистическом ключе, с учетом динамики культурно-исторического развития, — данный подход мог представлять действенную альтернативу узкоклассовым позициям ортодоксального марксизма, искусственно подчинившего себе вскоре после Октябрьской революции все образовательное поле в России.

Раздел V.

Религия и культура

Коген и философия религии

З. А. Сокулер

Идеи для новой концепции субъекта в «Религии разума из источников иудаизма» Германа Когена

В «Критике практического разума» И. Кант неоднократно напоминает, что человек есть конечное, ограниченное существо¹. В ходе знаменитого Давосского диспута между Э. Кассирером и М. Хайдеггером последний особенно подчеркивал эту конечность, тогда как Кассирер, полностью соглашаясь с тем, что человек есть существо конечное, одновременно настаивал, что перед человеком, тем не менее, открыта возможность трансценденции и бесконечного движения к истине.

Делая акцент на конечности человека, Хайдеггер противопоставлял свою позицию неокантианству². Однако в работах Германа Когена и особенно в его последней книге «Религия разума из источников иудаизма» (1919)³ создается концепция субъекта, «я», конечность которого выступает даже более радикальным образом, нежели у Канта.

Разумеется, Коген существенно трансформирует понятие субъекта, выработанное метафизикой Нового времени⁴. Михаэль Цанк в своем весьма обстоятельном исследовании говорит даже, что

¹ Ср., например: «Все три понятия — *мотива, интереса и максимы* — применимы только к конечным существам: все они предполагают ограниченность природы существа». (Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 405).

² См.: Кассирер Э., Хайдеггер М. Семинар, 1929 г. / Пер., предисл. и примеч. В. М. Литвинского // Ступени. Л. 1992. № 3. С. 151—166.

³ Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 1929.

⁴ См. также: Сокулер З. А. Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена // Философия сознания: История и современность. М., 2003. С.100—121.

«Коген осуществляет деконструкцию метафизического субъекта»¹. Субъект философии Нового времени, — поясняет Цанк, — принимает на себя функцию субстанции², тогда как Коген не только лишает субъекта статуса субстанции, но вообще заменяет идею субстанции идеями функции и системы отношений. Далее, в своей «Этике чистой воли»³ Коген, по словам Цанка, «на место “я” как субстанции [...] ставит “я” этики, коррелятивное другим субъектам и “данное в опыте” правовых отношений»⁴.

Полностью соглашаясь с интерпретацией Цанка, я хотела бы подчеркнуть, что в последнем труде Когена трактовка «я» получает некоторые новые черты. Об этих чертах и значении, которое они могут иметь для современного понимания субъекта, здесь и пойдет речь.

Но прежде всего надо сказать несколько слов об особенностях данного труда Когена.

Идея религии разума у Когена

Название этого труда — «Религия разума из источников иудаизма» — заставляет вспомнить о работе Канта «Религия в пределах только разума», в которой Кант подверг иудаизм достаточно резкой критике⁵. Религия разума, согласно Канту, совпадает с этикой, а иудаизм не является религией разума. Коген же доказывает, что иудаизм представляет собой этический монотеизм. Таким образом, его работа посвящена защите иудаизма перед лицом европейской философии с ее традициями рационализма и гуманизма.

В книге Когена значительное место занимает текстологический и даже филологический анализ библейских текстов, исторические курсы. Однако не этот анализ является главным для его методологии.

Коген вообще был убежден, что методология исследования конституирует предмет исследования. Это относится и к исследованию религии. Невозможно, полагает он, прийти к единому понятию иудаизма, исходя из унаследованных от истории текстов и осуществив их, так сказать «индуктивное обобщение». Рационалисту Когену очевидно, что научное исследование развивается не по

¹ *Zank M.* The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen. With a preface by W. Dietrich and an appendix of manuscripts from The National and University Library, Givat Ram, Jerusalem, and Nachlaß Natorp Ms. 831 at Hessisches Staatsarchiv, Marburg. Providence, 2000. P. 256.

² Там же. P. 254.

³ См.: *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. 3. Aufl. Berlin, 1921.

⁴ Там же. P. 134.

⁵ *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 197—198, 238.

моделям индуктивистов. Индукция дает определенный ответ, только если поставлен определенный вопрос, т. е. если заранее приняты определенные предпосылки. Поэтому для Когена естественной оказывается методология, противоположная индуктивистской: начать с конструируемого разумом понятия «религия разума» и уже на его основе обратиться к исследованию исторических источников иудаизма. Итак, он строит *априорную* понятийную конструкцию — религию разума — и затем, интерпретируя библейские тексты, стремится доказать, что в них находит выражение постепенное открытие и развитие основополагающих принципов формулируемой им религии разума (при одновременном освобождении от затемняющих ее элементов).

При всей, на первый взгляд, парадоксальности подобного подхода, он показывает нам Когена как строгого и честного методолога, свободного от эмпиристских иллюзий. Ни историческое исследование, ни индуктивное обобщение не обходятся без предварительного конструирования предмета исследования. Благодаря постпозитивистской методологии науки этот тезис уже не нуждается в подробном обосновании.

Итак, по Когену, понятие «религия разума» априорно и должно быть определено из разума, ибо не может быть выведено из исторического изучения реальных религий. Религия, полагает Коген, связана именно с разумом, поскольку наличие разума отличает человека от всех прочих живых существ. И разум не исчерпывается наукой и философией. Еще одно его проявление — религия разума. Все народы высшими проявлениями своего духа вносят вклад в дело разума и в религию разума. Последняя не может быть религией какого-то одного народа. Она будет достоянием любого народа, способного развить науку и философию. Ведь разум всеобщ. Поэтому хотя философию, скажем, развили греки, но философия как продукт разума всеобща. То же самое можно сказать и о религии разума. Она не исчерпывается сознанием одного отдельного народа¹. Однако иудаизм является историческим первоисточником, в котором человечеству явилась религия разума.

Эти методологические принципы, на которые опирается сочинение Когена, позволяют показать, что религия разума, будучи априорной, выстраивается как философская концепция. Ее основные положения носят метафизический характер. То же самое следует сказать и о том понимании «я», индивида, которое находит свое выражение в религии разума.

¹ *Cohen H. Religion der Vernunft... S. 8.*

Постановка проблемы «я» в религии разума

В отличие от Канта, отождествившего религию в пределах только разума с этикой, Коген находит для религии разума собственную область. И именно в контексте выделения собственного предмета религии разума и развивается то понимание «я», индивида, на которое мне хотелось бы обратить внимание.

Если в этике «я» выступало как абстрактный представитель человечества, то религия разума знает уникальное отношение между «я» и «ты». Коген говорит со всей определенностью о значении открытия «ты» для становления «я»:

«До сих пор не получило позитивного определения то, какой именно человеческой особенностью обладает “ты”: очевидно, это личностное начало, которое обнаруживает себя скорее в “ты”, чем в “он” “Он” отмечен такой нейтральностью, которую трудно отличить от нейтральности “оно”»¹.

Признание «ты» изменяет отношение между «я» и телом с его проблемами и страданиями. Организм и материя уже не могут быть безразличны для «я». Для стойков, например, страдание есть не зло, а нечто безразличное. Однако на страдания человека, который стал для нас «ты», нельзя смотреть безразлично. «И возникает вопрос, не превращается ли другой из “он” в “ты” именно тогда, когда мы принимаем во внимание страдания этого другого»². Страдание же, как часто повторяет Коген, есть характерная реальность человеческого бытия (*Dasein*). Признав значение страдания другого, мы уже и на собственные страдания не можем смотреть (или делать вид, что смотрим) как на безразличные.

Сочувствие к другому человеку воплощается, согласно религии разума, в заповеди любви к ближнему и в требовании социальной справедливости. Коген говорит о том, что религия разума создала идеал социальной любви и социального сочувствия и тем самым осуществила открытие «ближнего» (*Mitmensch*) в другом человеке (*Nebemensch*).

Но концептуальное построение религии разума на этом не завершается. Человек, следующий заповеди любви к ближнему и нормам справедливости, является, конечно, индивидом, «я». Однако это еще не «я» в философском смысле, не философский субъект.

¹ *Cohen H. Religion der Vernunft...* S.18.

² Там же. S.19.

Философскому субъекту должна быть присуща некоторая абсолютность¹, которой сформировавшееся «я» пока не обладает. Заповедь любви к ближнему в трактовке Когена является социально-этической. И при всем ее огромном значении она еще не решает проблему «я», т. е. проблему выделения индивидуальности из человеческой массы:

«И “я”, и “ты” представляют собой отдельные существа, однако они являются отдельными только как элементы множества или даже всеобщности (Allheit), поскольку последняя может быть установлена посредством социальной любви. Отдельное существо, которое возникает и существует только внутри множества или всеобщности, все-таки еще не является индивидом, который отвечает сам за себя»².

Корреляция «я» и «ты» еще не дает концептуальных средств для выделения отдельного, автономного «я», т. е. субъекта в полном смысле слова.

«Хотя ближний уже не является просто другим, хотя корреляция “я” и “ты” уже установлена, тем не менее это “я” есть “я” только для “ты” Для определения того, что значит быть “я” по отношению к самому себе, еще ничего не подготовлено»³.

Подчеркнем еще раз, что проблема формулируется Когеном именно как философская проблема автономного субъекта. В своей «Этике чистой воли» он показал, что такой субъект является не данностью, а конструкцией, которая воплощает длительное развитие человеческой культуры, права, философии. В «Религии разума» Коген стремится показать, как автономный субъект конституируется религией разума. Его рассуждения вносят в понимание субъекта новые грани.

Вспомним, что у Хайдеггера основой индивидуации, выделяющей индивида из массы, из безличного *man*, становилась смерть как самая своя неизбежная возможность. Перед лицом смерти, в которой никто не может заменить другого, *Dasein* только и пробуждается к обязанности быть самим собой, к собственной свободе и уникальности. Такая связь индивидуации со смертью имеет ряд важных следствий. Прежде всего, *Dasein*, как и субъект классической фило-

¹ *Cohen H. Religion der Vernunft... S. 193.*

² Там же. S. 192—193.

³ Там же. S.192.

софии, одинок. В то же время, в отличие от субъекта классической философии, Dasein не имеет никакого предназначения и никакой задачи в этом мире, кроме одной — осуществиться, стать самим собой. В своем одиночестве он совершенно свободен и ни перед кем не несет ответственности, кроме собственной совести, которая требует от него только подлинности его собственной экзистенции.

Подход Когена совершенно иной. Становление идеи человеческой индивидуальности, по Когену, оказывается результатом осмысления природы зла и поиска ответа на вопрос о его источнике и о возможности его преодоления, осуществленных религией разума. Для религии разума злом являются не смерть или болезни, доставляющие страдания плоти, но составляющие неотъемлемый элемент устройства мира. Злом для нее выступает несправедливость, причиняемая одним человеком другому человеку. Лишь язычество, говорит Коген, видит главное зло в смерти и отступает перед злом как непреодолимой силой. Для религии разума, которая не атакует попусту миропорядок, источником зла, понимаемого как несправедливость, выступает свободная человеческая воля, и потому тут встает вопрос о преодолении зла.

Грех, вина и раскаяние как основания конструирования субъекта

Ответ на вопрос, действительно ли человеческая воля свободна, дался человечеству далеко не сразу. Мифология, как напоминает Коген, знает тему вины, а не греха. Для мифологического сознания вина обусловлена судьбой и происхождением. (К тому же, поскольку богов множество, и каждый из них имеет личные пристрастия и антипатии, невозможно четкое противопоставление добра и зла). Если вина восходит к судьбе, к роду и предопределена еще до рождения индивида, то индивид «тонет» в лоне рода. Человек оказывается всего лишь игрушкой судьбы, он сам не в силах направлять свои действия и их последствия.

Идею «я» как вершителя собственной судьбы и единственной причины собственных грехов Коген связывает с формированием в Писании идеи индивидуального греха и индивидуальной ответственности за него. В Книге пророка Иезекииля отвергается встречающееся в Пятикнижии положение, что Бог за вину отцов карает потомков до третьего и четвертого колена, и утверждается, что каждый отвечает только за то зло, которое совершил он сам, независимо от деяний его предков и потомков.

Коген, таким образом, связывает становление «я» как индивида со становлением идеи *личной, индивидуальной виновности* и ответ-

ственности за совершенный грех. При этом он рассматривает грех как методологический инструмент открытия в человеке «я» и, тем самым, превращения его в подлинного индивида, — открытия, совершенного религией разума¹.

Идея индивида как «я» выступает продуктом и необходимым моментом религии разума, потому что без нее лишаются смысла представления о свободе воли, нравственном должновании, ответственности. Этапы становления этой идеи Коген видит в борьбе пророков против жертвоприношений животных и в их требовании раскаяния как необходимого условия искупления.

Результатом же становится идея «я» как автономного источника собственных действий. И, хотя выше говорилось о значении «ты» для становления полноценного человеческого «я», это отнюдь не отменяет автономности «я». В своей трактовке автономного, обладающего свободной волей и несущего полную ответственность за собственные действия «я» Коген продолжает традицию европейской философии Нового времени, одним из высших выражений которой является учение Канта. Эта философия создала понимание субъекта, «я», которое во многих отношениях было продолжением христианского понятия души, но отходило от него в очень важных моментах. Философия Нового времени освободила «я» от первородного греха и тем самым принципиально возвысила, существенно расширив или даже сделав потенциально безграничным горизонт его возможностей. Далее, она неразрывно связала «я» с задачей познания. «Я» выступало как своего рода устройство, специально предназначенное и оснащенное для познания. В течение длительного времени такое понимание «я» представлялось замечательным достижением гуманизма, пока серьезные проблемы, с которыми столкнулась современная европейская цивилизация, не заставили вернуться к пониманию субъекта как ограниченного, конечного существа.

Чем же принципиально отличается понимание «я», предлагаемое в «Религии разума из источников иудаизма»? Заметим прежде всего, что и религия разума, видя источник греха в свободной воле индивида, отрицает, по Когену, понятие первородного греха. Оно, с точки зрения Когена, является наследием мифологического сознания. Коген дает филологические пояснения, доказывая, что идея первородного греха родилась из неточного перевода фрагмента Книги Бытия (8:21) «Помышление сердца человеческого — зло от юности его». Коген доказывает, что более правильным был бы перевод «результаты действий», а не «помышления». Таким обра-

¹ *Cohen H. Religion der Vernunft... S. 210.*

зом, в Писании утверждается, что действия человеческого сердца всегда дурны, что, однако, не отменяет того, что в сердце присутствует и другая побудительная мотивация, к которой должен прислушиваться человек — дух божественной святости. Религия разума, таким образом, вовсе не приписывает человеку непобедимой врожденной склонности к злу.

Кант в своей работе «Религия в пределах только разума» фактически отбрасывает понятие первородного греха¹, что ясно видно, например, в его трактовке этического принципа «Ты должен, значит, ты можешь»². Коген тоже отказывается от этого понятия, не находя ему места в религии разума. Тем не менее, как мне представляется, в его истолковании индивид связан с греховностью более существенным и метафизическим образом, нежели в трактовке Канта³. И потому, несмотря на отрицание первородного греха и несмотря на то, что индивида конституирует не столько грех, сколько возможность раскаяния и обновления, это не становится основой для трактовки субъекта, аналогичной кантовской. В самом деле, для Канта нравственный закон присутствует в готовом виде в разуме любого, сколь угодно несведущего или испорченного человека⁴. И в этом смысле любой человек как субъект обладает своего рода абсолютностью. Индивид в религии разума Когена обладает абсолютностью, так сказать, в гораздо меньшей степени, поскольку он не оснащен готовым набором априорных нравственных законов и через ошибки и падения должен только еще идти к подлинному овладению Откровением, полученным человеком. Таким образом,

¹ «Но каково бы ни было происхождение морального зла в человеке, среди всех способов представления о распространении и продолжении морального зла всеми членами рода человеческого и во всех поколениях самый неприличный — это когда моральное зло представляют себе как переходящее к нам по *наследству* от прародителей» (Кант И. Трактаты и письма. С. 111).

² «В самом деле, если моральный закон повелевает, что мы *должны* теперь быть лучше, то отсюда неизбежно следует, что нам необходимо и *мочь* это» (там же. С. 122).

³ М. Цанк, касаясь понимания зла в человеческой природе у Канта и Когена, отмечает большой пессимизм Когена, который «верит в естественную способность и склонность человеческого существа достичь блага еще меньше, чем Кант» (Zank M. The Idea of Atonement... P. 359). В то же время, с точки зрения Цанка, сама проблема индивидуации «я» в «Религии разума» Когена возникает из-за особенности его этики, чрезвычайно тесно связанной с правом и законом, вследствие чего отдельное «я» могло рассматриваться в рамках этики только как абстрактный представитель человечества.

⁴ Ср.: «Границы между нравственностью и себялюбием столь четко и резко проведены, что даже самый простой глаз не ошибется и определит, к чему относится то или другое» (Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 354); «каждому само собой ясно, что такое долг» (там же. С. 355).

индивид остается в пределах неизбежных исторических ограничений и потому не может выступать как представитель всего человечества. При этом сохраняется уникальность и неповторимость каждого отдельного человеческого «я» и «ты»¹.

Различие в трактовке «я» приводит к тому, что, в отличие от Канта, религия разума у Когена не совпадает с этикой, но имеет собственную область. В самом деле, этика говорит о нравственном должностовании, но она не знает понятия раскаяния. А религия разума, в отличие от этики, говорит человеку о возможности раскаяния, прощения и искупления². В связи с этим в религии разума, по Когену, находится место культу, тогда как для Канта культ представлял собой лже-служение.

Раскаяние открывает человеку возможность примирения с Богом, что, как отмечает Коген с большой, на мой взгляд, тонкостью, равносильно его примирению с самим собой.

Религия разума учит о том, что индивид как «я» обращается к единственному Богу как источнику поддержки и прощения. В то же время, искупление мыслится только как результат раскаяния человека и его личных усилий по исправлению. «Активную роль», так сказать, здесь должен играть сам человек. В религии разума не идет речи ни о чем подобном христианскому учению о благодати. Человек, раскаявшись, своими силами начинает жизнь снова и пытается избавиться от греха.

Коген предпринимает экскурсы в историю евреев, стремясь показать, что ритуал жертвоприношения в иудаизме постепенно приобрел значение публичного акта раскаяния и без такового не имел никакой ценности. Таким образом, в контексте проблемы греха и раскаяния восстанавливается значение ритуала как выработанного культурой института признания вины. Далее, признание вины и раскаяние должны быть публичными, эти действия предполагают религиозное сообщество, и богослужение выступает как ненасильственный способ его организации и поддержания его единства.

Выше говорилось о том, что есть достаточно оснований видеть в рассуждениях Когена философское построение — концепцию субъекта. Возможно также интерпретировать как дальнейшее раз-

¹ Об этом см. подробнее: Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.

² По мнению М. Цанка, идея искупления является центром тяжести всей когеновской философии религии, создавая основу для концептуализации нравственной автономии личности, без которой нет этики. Поэтому Цанк посвятил этой концепции Когена, ее генезису и связи с другими частями когеновской системы, отдельное исследование. См.: *Zank M. The Idea of Atonement...*

витие и уточнение этой концепции его, надо признать, довольно краткие высказывания по поводу ритуала «козла отпущения». Этот ритуал, как кажется на первый взгляд, полностью лишен этического содержания: вместо кающегося грешника наказывается ни в чем не повинное животное. Однако, как разъясняет Коген, данный ритуал можно было применять только в случае «шегага», т. е. нечаянной, непреднамеренной вины, короче — греха, совершенного по незнанию. Можно было бы подумать, что шегага — слишком частный и нехарактерный пример греха, потому что по большей части люди, как мы прекрасно знаем, причиняют зло ближним вполне сознательно и намеренно. Однако это ставит перед религией весьма серьезную проблему: может ли вообще вина быть искуплена и прощена? Этично ли это? Может ли человек очиститься от греха? И, защищая такую возможность, Коген начинает говорить, что, по большому счету, каждый грех есть шегага, т. е. каждый грех происходит из незнания. Возможность искупления «есть одновременно и прежде всего прямое следствие понимания греха как шегага и доверия к благодати Бога, который по доброте прощает грехи людей»¹.

Вследствие такого объяснения возможности искупления у Когена выстраивается концепция субъекта, в которой субъект воистину «радикально конечен». Ведь каждый человек грешен, следовательно, каждый характеризуется недостаточностью знания. В этом смысле субъект, по Когену, есть существо ограниченное и конечное, и здесь мы видим решительный разрыв с классической традицией, для которой субъект как раз характеризовался через обладание знанием, а именно, основоположениями науки и морали.

Мне представляется также, что концептуализация индивида, исходящая из понятия греха, служит гарантией против искуса самообожествления и надежным средством для сохранения дистанции между Богом и человеком. Эту дистанцию нельзя преодолеть ни мистическим экстазом, ни диалектикой. Система, в которой философское «я» выступает творцом мира, источником «не-я», становится невозможной, если методическим средством для открытия «я» оказывается грех.

Наконец, классический метафизический субъект не имел временного измерения. Поэтому невозможно было бы мыслить его смерть. Недаром он был наследником христианского понятия души. И даже Кант постулирует в своей этике продолжающееся до бесконечности существование и личность разумного существа, т. е. придает субъекту перспективу бесконечного развития. Субъект,

¹ *Cohen H. Religion der Vernunft... S. 255.*

определяемый концепцией Когена, радикально конечен в самом буквальном смысле слова. Он смертен.

Конечно, обсуждение идеи субъекта в религиозной философии Когена принципиально неполно без рассмотрения когеновской концепции корреляции, однако здесь придется ограничиться разобранными выше темами. Вкратце же можно сказать, что благодаря тому, что человеческая индивидуальность выстраивается в корреляции с Богом, то для нее, в отличие от хайдеггеровского *Dasein*, всё не завершается и не исчерпывается ее смертью. Перед индивидом и перед человечеством как целым стоит бесконечная нравственная задача, задаваемая корреляцией. Каждый индивид призван участвовать в ее решении и тем самым в прогрессивном движении человечества.

Коген, как известно, в своем истолковании мессианства встает на позицию исторического оптимизма. Однако все сказанное выше о его концептуализации индивидуальности с помощью понятий греха и незнания вносит существенную поправку в этот исторический оптимизм.

Итак, работа по деконструкции классического метафизического понимания субъекта, которая осуществлялась и в логике, и в этике Когена, получает свое завершение в религии разума. Сам Коген уже не успел использовать свое концептуальное построение. Однако, как мне представляется, оно имеет существенное значение для современной философии.

Р. Шиндлер

От «вечного принципа логики» к мессианскому будущему.

Аспекты времени в когеновской критике рациональности

Мне хотелось бы здесь рассмотреть вопрос о роли временной характеристики в «логике первоначала» Германа Когена. В одном из своих главных трудов¹ он обозначил эту логику как «логику чистого познания». В более поздних трудах по философии религии Когеном устанавливается систематическая связь логики первоначала с началом религии, с разумом как первоисточником иудаизма. В центре моих размышлений стоит принципиальная критика Когеном традиционных понятий времени, вечности и истории, которые играют важную роль в систематическом изложении логики, а также в философии религии.

¹ «Logik der reinen Erkenntnis» вышла первым изданием в Берлине в 1902 г.

После изложения некоторых аспектов проблематики времени в «Логике чистого познания» я обращаюсь к логике первоначала с точки зрения времени и вечности в когеновском учении о творении и затем к теме мессианства — основной теме в его философии истории. Среди вопросов о возникновении мира и о цели человеческой истории критическому пересмотру подвергнется, в частности, современное понимание времени, отождествляемое с понятием вечности, чтобы — согласно моему тезису — придать участию разума в религии общественно-политическую силу, указывающую путь в будущее.

Вечный принцип логики первоначала

Коген не допускал сомнения в том, что логический принцип первоначала и связанный с ним метод чистоты являются основополагающими для всей его философской системы. При условии, что философия — это систематическая философия, он считал логику основанием такой системы: логика, будучи учением о правилах и законах всеобщего использования разума, суть критическое систематическое мышление. Согласно Когену, в понятии мышления проявляется рефлексивный характер учения об основоположении как логики первоначала и логики чистого познания. Они определяют законы познания и их различность. Законы познания Коген называет категориями и методами. Важными свидетелями исторических начал мышления в логике чистого познания Коген считает Парменида и Анаксимандра, Сократа и Платона.

Когда Коген обозначает свою позднюю философию религии как «религию разума из источников иудаизма» (работа с таким названием была опубликована в 1919 г. посмертно), то тем самым он имеет в виду не только историческую изначальность иудейской религии, которая — сошлемся на известные слова Франца Розенцвейга в «Звезде спасения» — как религия, философия и учение о нравственности «изначальнее» философии от Ионии до Йены. Указывая на единство первоисточника и первоначала, Коген говорит прежде всего о первоначальности разума в иудейской религии, что имеет место благодаря связи этой религии с логикой и этикой. Особый вклад иудаизма в человеческую культуру и, в частности, в философию заключается в идее уникальности (Einzigkeit) Бога.

Коген вырабатывает мышление, действующее «между» религией и философией, которое можно обозначить, в частности, как мышление, обязывающее научную философию к «единству», или «унификации» всего содержания мышления. И он связывает этот

принцип с мыслью об «уникальности» / «уникальном существовании» Бога как задачей религии в некотором «первоначальном различии»¹. Одновременно, опираясь на логику, он осмысливает проблему отношения понятия и идеи, идеи первоначала и идеи чистоты. Он исследует их систематическую связь в контексте отношений идеи и действительности, историко-философское значение которых проявляется в мессианстве еврейской философии и отражает модификацию всех временных отношений.

Интерес Когена к первоначалу мышления мотивируется желанием радикализовать проблемы, возникшие в истории понимания основ бытия. В ходе развития западноевропейской рациональности эти проблемы вытеснялись и маскировались. «Мы начинаем с мышления», — так звучит один из программных тезисов Когена. Им он характеризует в конечном счете также философское течение, которое вошло в историю под названием неокантианства²: его основу составляет кантовская критика разума. И там, и здесь речь идет по сути об «обнаружении и обеспечении рациональности культуры»³.

Итак, «мы начинаем с мышления». В этой связи особого внимания в «Логике чистого познания» заслуживает вопрос «что есть?» в том смысле, какой ему придали Сократ и Платон. Потому что он дает повод к удивлению и связывает начало познания с аффектом испытываемого удивления (*des Sich-wunderns*). Коген проблематизирует этот вопрос в его логической форме как «стимул первоначала»⁴ и подробно разрабатывает его в «Логике чистого познания», в той ее части, где речь идет об условиях возможности факта математического естествознания. Своим вопросом «что есть?» Сократ, согласно Когену, обозначает «большой вопросительный знак бытия»⁵. Это напрямую связано с «взаимодействием во-

¹ Подробнее об этом: *Adelmann D. Ursprüngliche Differenz. Zwischen Einzigkeit und Einheit im Denken von Hermann Cohen.* — Доклад, прочитанный на международной конференции «Единство сознания и единственность Бога в философии Германа Когена» в Римском университете «Ла Сапьенца» в феврале 2003 г. (Манускрипт).

² Уже с начала XIX в. появляются самые разные философские течения, в которых совершается переход от немецкого идеализма к периоду расцвета неокантианства. При этом основания для обращения к авторитету Канта в различных школах неокантианства были в каждом случае самые разные. Подробный обзор можно найти в книге: *Köhnke K. Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus.* Frankfurt am Main, 1993.

³ *Holzhey H. Der Neukantianismus // Philosophie im 20. Jahrhundert / Hrsg. von A. Hügli und P. Lübcke.* Hamburg, 1992. S. 19—51. Здесь: S. 25.

⁴ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Werke. Bd. VI. S. 83—84; см. также: S. 30—31.*

⁵ Там же. S. 15.

проса и ответа», которое находит выражение в идее «понятия» как такового¹ и не допускает окончательного знания².

Поэтому рассмотрение временного аспекта бытия и мышления в традиционной логике и метафизике Коген ставит под вопрос следующим образом:

«Бытие не покоится в себе самом; но лишь мышление допускает его возникновение. Не то, что есть, есть бытие, а то, что было, составляет бытие [...]. Что было? Вопрос означает: основание бытия должно быть заложено по ту сторону своего настоящего [...]. Этим бытие не переносится в прошлое, но отсылается к *первоначалу его самого*. И где могло бы находиться это первоначало, лежащее по ту сторону бытия, как не в мышлении?»³.

Цитата подтверждает, что намерение Когена направлено принципиально против такого толкования первоначала, или основания, бытия, согласно которому первоначало расположено в горизонте настоящего времени, что якобы само собой разумеется. Первоначальное мышление бытия должно возникать, скорее, «по ту сторону своего настоящего» из самого себя. Таким образом, Коген отказывается от такого определения понятия бытия, как это определение было дано в греческой философии, которая понимала единство времени как вечное настоящее и связывала его с непреходящей сущностью мира⁴. Скорее, он принимает «корреляцию между ничто и нечто», которая «позволяет бытию [...] развиваться в мире становления». Бытие и нечто принадлежат друг другу, «именно в силу отношения, существующего между ничто и нечто». Эта корреляция делала бы «бытие как сущее не просто чем-то реальным, но и чем-то действительным»⁵, что подлежит постоянному изменению, т. е. является нестабильным. В логике Когена связи между биномом «мышление — бытие» и приоритетом того или другого ввиду возникновения первоначала, однако, очень сложны.

¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 15. См. также: S. 378.

² Подробнее об этом: *Bertolino L.* Die Frage «Was ist?» bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. — Доклад, прочитанный на конференции «От “системы” к “звезде” Герман Коген и Франц Розенцвейг на пути к новой культуре разума» в Евангелической академии г. Арнольдсхайна, 25—27.11. 2005 г. (Манускрипт).

³ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 31.

⁴ Подробнее см. в моей книге: *Schindler R.* Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung». Berlin, 2007. S. 29—34.

⁵ См.: *Albertini F.* Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie. Würzburg, 2003. S. 34—35.

В частности, здесь следует рассмотреть, как Коген развивает свой центральный тезис о «лежащем по ту сторону бытия настоящего первоначально мышления» — как и вообще всю тему первоначала — в дискуссии с философией античности. Некоторые аспекты этой темы я хотела бы проследить вплоть до когеновского изложения монотеизма иудейской религии, поскольку в монотеизме получила развитие историко-философская перспектива будущего, указывающая направление всему человечеству.

Коген, однако, настоятельно подчеркивает, что «с безоговорочной дословностью следует отстаивать и требовать тождества того, чье бытие обосновано в мышлении»¹. Парменид заложил основание «для всего спекулятивного будущего», когда он, подобно Гамлету, подвел проблему бытия к вопросу: «Бытие или небытие. Вот в чем заключается кризис»².

Тем не менее то, что Парменид отождествляет мышление и бытие, является, по мнению Когена, тавтологией и требует более радикальной постановки вопроса, которая только и сможет дать основание утверждению и удостоверению сущего. То, что это основание как горизонт интеллигибельности и познаваемости должно быть обнаружено «по ту сторону бытия настоящего (*der Gegenwart*)», оправдывает присутствие в «Логике чистого познания» метафизико-критического взгляда на историю онтологической проблемы. История показала, что теологическая метафизика заглушила интерес к первоначально несомненностью учения о творении; да и пантеизм давал успокаивающее объяснение мира, где «всеобъемлющий Бог [...] представлял собой и первое, и последнее основания бытия [...]»³.

Аргументы Когена против толкования основания бытия в соответствии с присутствующим всегда и всюду (*der allgegenwärtigen*) тождеством мышления и бытия не имеют ничего общего ни с пафосом первоначальности, ни с тоской по чему-то первоначально-примитивному. Скорее их можно свести к двум основным установкам в его философии: во-первых, к одобрению современного «расколдовывания мира», которое отказывается принять непосредственность опыта и требует его онаучивания⁴. Во-вторых, речь у Когена идет о разработке представления о мышлении в рамках логики первоначал-

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 95.*

² Там же. S. 112.

³ Там же. S. 79—80. Шеллинг у Когена также становится жертвой вердикта «всеобщего пантеистического нивелирования, которое наименовало себя философией тождества» (там же. S. 314).

⁴ См. об этом: *Fiorato P. Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens. Würzburg, 1990. S. 9.*

ла путем ориентации на гипотетический характер платоновского понимания идеи, а также на темпоральность аристотелевского учения о бытии. Решающим исходным моментом для когеновской логики остается мышление греков, которое в идее находит выражение истинного бытия, чем обнаруживает ее методологическую ценность.

Оригинальность Платона состоит для Когена в определении идеи как «гипотезы»¹, которая способна обеспечивать осуществление основной функции мышления². Идея характеризует мышление как первоначало познания в двояком смысле, поскольку она делает возможным, чтобы мышление одновременно служило условием и само было обусловлено³. Первоначальная, обуславливающая саму себя и бытие деятельность мышления является в качестве идеи гипотезой, с помощью которой «основоположение [...] становится основанием [...]». Коген, однако, замечает, что Платон под влиянием онтологии Парменида считает идею неизменной, поскольку субстанционально она остается той же. При этом он придает ей гипотетический характер, который позволяет обозначить основоположение бытия вопросом «что есть?» и тем самым обеспечить первоначальную деятельность мышления⁴. Основоположение мышления в вопросе «что есть?» ведет вместе с тем к вопросу «что такое “что есть”?»⁵ как основанию для «защиты нечто как данного» в отличие от ничто, из чего вытекает дальнейший вопрос «что не есть?»⁶.

В требовании Когена поместить тезис Парменида о тождестве «по ту сторону бытия настоящего» находит свое место также мета-

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens // Cohen H. Werke. Bd. VII. S. 97.*

² Андреа Пома считает, что принцип первоначала как основоположение мышления является критическим методом, опирающимся в равной степени на Канта и на идею гипотезы в диалектике Платона. Этот метод используется Когеном ради укрепления мышления в его критической активности перманентного самоположения в основание как *logon didonai* («давать себе отчет» — греч.). См.: *Poma A. Hermann Cohen: Judaism and Critical Idealism // The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy / Ed. by M. Morgan and P. E. Gordon. Cambridge, 2007. S. 80—101.*

³ См.: *Holzhey H. Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft // Mathesis rationis. Festschrift für Heinrich Schepers. Münster, 1990. S. 40.*

⁴ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 94.* О понятии гипотезы у Когена см. также: *Adelmann D. Über den Grund des Systems in Hermann Cohens System der Philosophie. — Доклад, прочитанный на конференции «От “системы” к “звезде” (Арнольдсхайн, 2005). (Манускрипт).*

⁵ См.: *Fiorato P. Geschichtliche Ewigkeit... S. 40;* а также: *Fiorato P. Die Voraussetzung des Denkens bei Cohen und Rosenzweig. — Доклад, прочитанный на международной конференции «Новое мышление Франца Розенцвайга» в г. Касселе в 2004 г. (Манускрипт).*

⁶ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 91—92.*

физическая терминология темпоральных определений Аристотеля. Непереводимым выражением *to ti en einaí*¹ Аристотель переместил основу бытия в «пред-бытие», и тем самым вопрос Платона и Сократа «что есть?» превратился в вопрос «что было?», не связанный с космогоническими или теологическими мифами и теориями². Под «пред-бытием» Коген понимает, однако, не временной аспект прошлого, а такое бытие, исходя из которого объясняется только логическое значение времени.

«По ту сторону настоящего» означает для Когена заменить настоящее будущим, поскольку только оно может прояснить логическую релевантность и первоначальность временной характеристики как таковой. Абсолютная первичность (Prius), которую аристотелевская метафизика связывает с обнаружением основы бытия в «пред-бытии»³, вдохновляет Когена в «Логике чистого познания» на критическую деконструкцию настоящего, которое основано на иллюзии и вводит в заблуждение⁴. Ибо оно ведет к признанию состояния бытия неизменным, скрывая тем самым первоначальность времени и временности.

В антиципирующей и пролептической структуре будущего, находящегося в идеальном бытии, обнаруживается возможность логического обоснования времени и его аспектов. Коген не настаивает на понимании времени как взятого в совокупности его аспектов, центр которого располагается в бытии, мыслимом присутствующим всегда и всюду. Он рассматривает «еще-не» будущего как горизонт возникновения пройденного в прошлом «уже-не», и поэтому ретроспекция понимается Когеном как коррелят антиципации:

«Будущее содержит и раскрывает характер времени. К предвосхищаемому будущему примыкает, цепляется *прошлое*. Его не было вначале — *вначале было будущее*, из которого выделяется прошлое. Ввиду *еще-не* возникает *уже-не*. Так в них появляются оба момента, образующие время [...]. Но где же остается настоящее, которое обычно рассматривают как некий определенный момент? Оно не что иное, как то [...], [что] состоит в колебании между предвосхищаемым будущим и [...] его отзвуком, прошлым [...]. Время, которое преимущественно суть механизм (das Organ) будущего, — это категория антиципации»⁵.

¹ «чтойность», «то, что стало быть» (пер. А. Ф. Лосева) (*греч.*).

² См. об этом: *Albertini F. Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen...* S. 30, 31.

³ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis.* S. 30—31.

⁴ Там же. S. 62.

⁵ Там же. S. 155.

Интересно следствие, которое Коген для характеристики времени в настоящем выводит из определения логики первоначала, обнаруженной в структуре мышления времени как будущего. Только прошлое и будущее являются для времени конститутивными «моментами»; согласно Когену, «только во времени» настоящее «не осуществляется вообще»¹. Ибо оно образует относительный, идеальный момент перехода, т. е. не является самостоятельным звеном корреляции между антиципацией «еще-не» и ретроспекцией «уже-не». И для содержания мышления оно имеет преимущественно пространственное значение:

«Настоящее — это момент пространства. Настоящее является удержанием того, что без него должно было бы погрузиться в прошлое»².

Таким образом, Коген критикует преобладание неотрефлексированного представления о традиционном, обозначаемом как вечность настоящем бытия, одновременно разрабатывая мышление в его первоначально-будущностном аспекте и толкуя настоящее как присутствие в пространстве. Так, в заключение он говорит об основополагании «свободной и глубокой убежденности в вечности [...] или [...] в суверенности мышления»³. Это основополагание как «принцип первоначала суть вечный принцип логики»⁴. Снабженное у Когена большим вопросительным знаком бытие раскрывается нам, таким образом, в гипотетическом использовании разума, которое обнаруживает собственную неисчерпаемость и интеллигибельную случайность. С «вечным принципом логики» мы снова встречаемся в когеновской философии религии и этике, где этот принцип выступает как такое определение вечности, которое выражается в проведении этического идеала для всякого будущего и потому представляет собой вечную задачу.

¹Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 30—31. О «нестабильности» настоящего у Когена см. также: Adelman D. Ursprüngliche Differenz. Адельманн подчеркивает, что когеновское понятие настоящего отсылает во многих местах к древнееврейскому языку, в котором (в отличие от фиксирующего «языка бытия», вроде хайдеггеровского) выражается универсальная изменчивость «мироздания».

²Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 228.

³Там же. S. 31. См. также: Fiorato P. Die Voraussetzung des Denkens... П. Фьорато полагает, что суверенитет мышления может быть описан как «деятельность [...], в которой само мышление оказывается «субъектом полагания» В этом случае в многозначности выражения «предпосылка мышления» имеется в виду *genitivus subjectivus* в смысле «мышление [само] предпосылает», а не *genitivus objectivus* в смысле «мышлению [нечто] предпосылается».

⁴Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 37.

Это проявляется прежде всего в когеновском учении о творении, и для этого учения «корреляция», т. е. взаимное отношение, Бога, человека и природы является конститутивной. Но и представление о спасенном мире обусловлено «корреляцией» между Богом, являющимся в откровении, и человеком, а также отношением человека к человеку. В «исторической вечности», которая как будущее осуществляется во времени человеческими поступками, состоит мессианская надежда на искоренение общественно-политических пороков.

Уникальность Бога как причина тварного мира

Коген, начиная рассмотрение идеи континуальности тварного мира, исходит из понятия первоначала, разработанного в «Логике чистого познания». Категория первоначала могла бы прояснить участие разума в религии и, в частности, в решении проблемы творения¹. Ибо относительно начала мира считается, что оно как историческое начало «должно быть больше, чем начало во времени [...] Оно должно означать вечное первоначало»².

Следуя Маймониду, Коген обозначает монотеистическую идею уникальности божественного бытия, которому соответствует уникальность творения, как «достаточную причину [...] для возникновения становления (*des Werdens*)». Его обусловленность должна быть «логически продумана так, чтобы материальное происхождение становления из бытия», а также пантеизм и всякая мифология исключались³.

Проблему становления мира из уникального бытия Бога Коген решает в ходе следующего рассуждения: всё, что не гарантирует уникальность Бога, должно быть «устранено из бытия»⁴. Нельзя отрицать существование Бога как единственной причины становления мира, но можно, пожалуй, оспорить идею приваации, т. е. отрицать можно то, в чем Богу отказывается. В этой теории о «негативных атрибутах» Коген опирается на Маймонида:

«Маймонид [...] становится классиком рационализма для монотеизма [...] благодаря тому, что он разъясняет традиционную проблему негативных атрибутов, связывая отрицание с приваацией. Отрицаются не положительные атрибуты, а привативные: Бог не инертен. Этот при-

¹ См.: *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 74—75.

² Там же. S. 98.

³ Там же. S. 74.

⁴ Там же. S. 75.

мер — указатель, куда двигаться дальше [...]. Если этот пример как негативный атрибут приваии имеет значение, что Бог не устает, то более глубокий смысл этого значения состоит в том, что инертность закладывает основы новой позитивности, а потому отрицание полностью искореняется. Эта новая позитивность обнаруживается и определяется в понятии *первоначала*, которое в “Логике чистого познания” обозначается как категория [...]. “Бог не инертен” означает, что он суть *первоначало активности* [...], Бог суть творец¹.

Итак, становление мира в уникальном бытии Бога должно быть, согласно Когену, «задумано» таким образом, чтобы оно могло определяться только через «имманентность творения»². Поскольку, если Бог как творец «узнается по атрибуту неинертности», то «в его понятие включается творение [...], загадка творения [...] решается дефиницией» и всякая «мифология преодолевается [...]»³. В этом креационно-теологическом представлении первоначала как содержащейся в самом Боге загадки обнаруживается «глубочайший смысл поздней философии религии Когена»⁴.

Вечность единственного Бога видится Когену с позиции будущего, в котором должен осуществиться идеал нравственного человечества. Следовательно, этическое значение понятия Бога состоит в том, что вечность природы, человеческой воли и мышления в творении обеспечивается нравственным требованием реализации и сохранения блага. Корреляция между Богом и природой имеет тот смысл, что идеал воплощения нравственности не оборачивается фикцией, а получает прочное основание⁵.

В творении, сводящемся к Богу как единственной причине, оправдывается для Когена, по существу, участие разума в религии, поскольку постоянное обновление и сохранение мира является вечной, обоснованной в созидании человека как «разумного

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 73.* См. также комментарий к этому фрагменту: *Fiorato P., Wiedebach H. Hermann Cohen im «Stern der Erlösung». Stücke eines Rosenzweig-Kommentars // Rosenzweig als Leser. Textuelle Kommentare zum «Stern der Erlösung». Hrsg. von M. Brasser. Tübingen, 2004. S. 305—357. Здесь: S. 333.*

² *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 74.*

³ Там же. S. 75.

⁴ *Fiorato P. Geschichtliche Ewigkeit... S. 22.* См. также: *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main, 1993, S. 125;* а также: *Fiorato P., Wiedebach H. Hermann Cohen im «Stern der Erlösung»... S. 332:* Ведущее свое начало от Маймонида определение творения как «существенного свойства» Бога указывает прежде всего на Когена.

⁵ См.: *Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie // Cohen H. Werke. Bd. X. Hildesheim; N. Y., 1996. S. 50.*

существа»¹, нравственной задачей. Этика — это *telos* сотворения мира, а идея сохранения тварного мира связана принципиально и структурно с временным аспектом будущего².

Вечность истории как главный аспект мессианской темы в философии религии

В критической философии религии одного «творца неба и земли», однако, недостаточно для осуществления в будущем бытия, в котором, как подчеркивает Коген, ссылаясь на Исаяю (65:17), может быть сотворено «новое небо и новая земля»³. Для этого необходим человек, которого Бог иудейского монотеизма не освобождает от нравственной задачи на стыке философской этики [и религии], где появляются грех, вина и страдание, апеллирующие в творении, откровении и спасении к разумной части религии. В когеновском учении о творении есть несколько завуалированный⁴ намек, что оно является актом любви Бога, открывающегося человеку, одновременно образуя основание любви к ближнему. Поэтому в философии религии Когена, которая выводит религию разума из источников иудаизма, «всё» начинается в религиозной любви: и сам человек, и его любовь к другому человеку⁵.

Но в чем состоит характерный для религии нравственный разум, на котором основывается любовь к человеку или, как говорит Коген, «всеобщая человечность»⁶? Коген приравнивает его «к социальной любви, социальному сочувствию»⁷ и описывает силу этого сочувствия, превращающую «я» другого в «ты». Это сочетается с осознанием хрупкости, греховности, бедности и нищеты человека. Все это находится для Когена в центре корреляции между Богом и человеком, а также между человеком и человеком. В этом призыве к необходимости практической деятельности в мире, нуждающемся в спасении, Коген без обиняков клеймит позором общественное неразумие (*Unvernunft*) в истории человечества. Неразумие несовместимо с понятием религии и является причиной существующих в мире страданий. Как это формулирует Коген в одном из своих докладов для «Ассоциа-

¹ *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden, 1988. S. 82.

² См.: *Cohen H.* Der Begriff der Religion... S. 50: «Сохранение — это новое творение [...]. Но сохранение требует дальнейших предпосылок. Это не сохранение настоящего как подлинной реальности, но оно выходит из настоящего во всеохватное (alle) будущее».

³ *Cohen H.* Religion der Vernunft... S. 26.

⁴ См. об этом: *Fiorato P., Wiedebach H.* Hermann Cohen im «Stern der Erlösung»... S. 35.

⁵ *Cohen H.* Religion der Vernunft... S. 170.

⁶ Там же. S. 9.

⁷ Там же. S. 170.

ции обществ еврейской истории и литературы», понятие религии помещает мир, некоторым образом, «в сердце»¹ человека.

Особого внимания заслуживает в этой связи также когеновское понятие души. Как показывает Хельмут Хольцхай, у Когена оно разрабатывается вопреки существующей сегодня тенденции «реконструировать человека без души»². Коген отмежевывается от этой тенденции, берущей свое начало еще в XVI в. и развивающейся в рамках истории духа, — тенденции, которая привела к ослаблению и даже смерти убеждения в существовании души, вверив, в результате, душу в ее вечности (*Unvergänglichkeit*) человеческой судьбе. Уже в этике Коген упраздняет метафизический миф о душе, бытующий, по сути, со времен Платона в практическом самозаконотворчестве и, следовательно, в моральном субъекте³. Моральный субъект для него — это «душа исторического мира»⁴, и в своем бессмертии она составляет «самосознание вечности» для всего мессианского будущего⁵.

В когеновской философии религии именно сознание греха наполняет душу морального субъекта, лишившегося покоя из-за страха и тревоги, стремлением к Богу. В этой коррелятивной структуре Коген воспринимает метафизическое определение души с позиций философии религии и антропологически обращает его от проблемы смерти к проблеме жизни⁶. Душа индивида в сознании самозаблуждения может различить свое предназначение в истории человечества.

При этом структура человеческого поступка основывается для Когена на принятии одновременной близости и дали вечности единственного Бога, что приводит к вечному идеалу осуществления спасенного мира и опять-таки указывает на радикальную связь с будущим.

Понятие монотеизма — речь об этом идет уже в основополагающей статье об «Идее мессии» 1892 г., и к ней примыкают все последующие работы, — живет у Когена в его сокровеннейших мыслях, питаясь не надеждой на приход мессии как личности, а *идеей* мессии. Ее содержание обнаруживается в «надежде на будущее человечества» как «детей Бога» и получает свое «культурно- и нравственно-

¹ На это указывает Дитер Адельман. Проведенное им с учетом особенностей древнееврейского языка исследование докладов Когена выявило взаимосвязь «*olam*», «понятия мира» в иудаизме, и «сердца». См.: *Adelmann D. Ursprüngliche Differenz...*

² *Holzhey H. Gott und Seele // Hermann Cohen's Philosophy of Religion: International Conference in Jerusalem, 1996. Ed. by S. Mosès and H. Wiedebach. Zürich; N. Y., 1997. S. 85—105. Здесь: S. 94.*

³ См. статью «О метафизических проблемах в марбургском неокантианстве» Хельмута Хольцхая в данном издании.

⁴ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 253.*

⁵ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 413.*

⁶ См. указанную статью Х. Хольцхая в данном издании.

историческое значение» в многовековом развитии у пророков¹. Коген замечает, что «первоначальное политическое значение» имени «Мессия» указывает на помазанника как титул легитимного царя из рода Давида. Роль его состояла в том, чтобы выступить в качестве патриота и освободить народ Израиля от чужеземного владычества. Тоска по мессии в царстве Давида и «городе Иерусалиме» уже соотносилась, согласно Когену, с представлением о спасении, которое обещает обязательное осуществление Царства Божия на земле². Опыт изгнания, однако, исподволь вызывал изменение идеи мессии, так как она «содействовала торжеству [...] основной идеи монотеизма: мессия из национального героя и освободителя превратился в символ эпохи единого человечества, познающего единого Бога». Уже у древнейших пророков намечается «превращение мессии-личности в историческую эпоху»; мессия становится «идеей» и «календарным понятием», оставаясь свободным от «двусмысленностей личностного героизма»³. Воплощением чистого монотеизма является для Когена, таким образом, универсальное мессианство как *доминантный* признак иудаизма, как «высшая точка» и «пробный камень религии»⁴. Как пишет Коген в своей поздней итоговой работе, «мессианство — это квинтэссенция монотеизма»⁵.

Мессианство Когена сводится к требованию осуществить социализм и принципы нравственности как будущее спасение человечества в этом мире (Welt), предотвратив опасность войны посредством международного союза государств, а также европейского мирного урегулирования. Мир (Frieden) — конечная цель истории, в вечном мире воплощается будущее человечества. В этой вере в прогресс нравственности и вместе с тем разума состоит философски обоснованный оптимизм Когена относительно истории⁶.

¹ Cohen H. Die Messiasidee // Jüdische Schriften. Hrsg. von B. Strauß. Bd. 1. Berlin, 1924. S. 106.

² Там же. S. 108.

³ Там же. S. 108—109; ср. также: S. 109—113: Коген разъясняет здесь постепенную универсализацию мессианства в иудаизме и связанное с этим изменение политико-социальной функции образа мессии с помощью множества мест из древнееврейской Библии, которые относятся ко времени до и после изгнания. Об историческом изменении идеи мессии см. также: Schulte Ch. Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen // Die Wehen des Messias. Zeitenwende in der jüdischen Geschichte. Hrsg. von E. Brugger und M. Keil. Berlin; Wien, 2001. S. 135—165.

⁴ Cohen H. Die Messiasidee... S. 122.

⁵ Cohen H. Religion der Vernunft... S. 463.

⁶ См.: Schmid P. A. Kontinuität und Geschichtsoptimismus bei Cassirer und Cohen. — Доклад, прочитанный на конференции «Единство разума и возможность опыта. Герман Коген и неокантианство» в Университете г. Салерно в мае 2007 г. (Манускрипт).

Критерий времени, которое осуществляется как будущее, является для позднего Когена главным аспектом мессианской темы в его философии религии. Речь идет у него о таком будущем, которое является «действительностью истории»¹. Однако нам не нужно его ждать, так как оно «осуществляется всю нашу жизнь и в каждый момент нашего бытия (*unseres Daseins*)»². Коген, однако, не считает, что будущее может быть определено как аспект времени, исходя из настоящего, — в мессианскую эпоху время станет скорее «будущим и только будущим. Прошлое и настоящее тонут в этом времени будущего»³. Т. е. будущее является не «еще-не» центрированного в настоящем аспекта времени, но предвосхищается *как* будущее, которое «никогда не должно стать настоящим»⁴. Внутреннее напряжение в когеновском понятии будущего, которое осуществляется в действительной истории *подобно времени*, но не в настоящем времени (*gegewärtig*), предпосылает логике первоначала мысль о временном аспекте.

Отказ от примата настоящего в философской традиции, чему Коген противопоставляет идею первоначала, приводит к установлению «исторической вечности», которая тематизируется в заключение «Религии разума»⁵. В когеновской мессианской трактовке истории заложена двузначность понятия будущего как «элемента разума [, функционирующего] между временем и вечностью»⁶.

Итак, то, что Коген нам дал с собой в путь, — это непоколебимая уверенность в мессианской идее и идее Бога, которые делают возможным будущий прогресс разума и этики; а воспользуемся ли мы ею и осуществим ли эту возможность как действующие субъекты и участники исторического процесса, это зависит только от нашего собственного решения, от которого нас никто не может освободить.

Перевод с немецкого Людмилы Перевезенцевой

¹ *Cohen H. Religion der Vernunft... S. 294.*

² Там же. S. 360.

³ Там же. S. 291.

⁴ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 408.*

⁵ *Cohen H. Religion der Vernunft... S. 294.*

⁶ См. подробнее: *Fiorato P. Geschichtliche Ewigkeit... S. 174*; а также: *Fiorato P. Assonanti divergenze. Un confronto tra il messianismo di Cohen e Rosenzweig // Humanitas. 2005. Gennaio—aprile. № 1—2. P. 221—246.*

Проблемы неокантианской эстетики

В. Л. Махлин

Бахтин и неокантианство (подступы к проблеме)

Возвращение вытесненного

Нижеследующее — попытка прокомментировать ряд *упоминаний* неокантианства в текстах и выступлениях М. М. Бахтина 1920-х годов. Мне придется ограничиться лишь подступами к проблеме, которая выходит за пределы традиционного историко-философского рассмотрения постольку, поскольку сближается с пониманием истории мышления как потенциально непрерывного возвращения и обогащения, казалось бы, необратимо «отпавших в бытие» событий мысли — постижений и достижений этой истории.

«Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения»¹, — разве знаменитая формула бахтинского диалогизма с его проблемой «большого времени» не приложима к возобновившемуся в последние десятилетия интересу к неокантианству, казалось бы, давным-давно «отпавшему» в историю (если не предысторию) современной философии? Впрочем, то же самое, очевидно, происходит сегодня и с наследием Бахтина: мода на этого русского мыслителя (в России — околонушно-литературоцентристская, на Западе — на взлете «теории» и *cultural studies*) явно прошла вместе с наступившим в 1990-е годы концом структуралистской эпохи периода «холодной войны»; и вот, надо же, на руинах бахтинистики как бы вдруг открываются новые (прежде немислимые или ненужные) возможности исследования и понимания; происходит новое очередное «возвращение вытесненного».

Речь пойдет и вправду об упоминаниях — не больше, но и не меньше. *Не больше*, поскольку развернутыми прямыми выска-

¹ Бахтин М. М. Собрание сочинений. В 7 т. М., 2002. Т. 6. С. 435.

званиями мы не располагаем: в отличие от большинства своих философских современников на Западе, Бахтин как бы выпал из своего времени — эпохи научно-гуманитарной революции 1910—1920-х годов с ее «социально-онтологическим» поворотом в понимании исторического опыта¹. *Не меньше*, поскольку упоминания неокантианства у молодого Бахтина имеют систематический смысл: это не только и не столько оценки, сколько реплики в становящемся диалоге, в процессе реализации суверенной научно-философской программы. Но этот бахтинский разговор-разбирательство с неокантианством (немцы говорят: *Auseinandersetzung*), в свою очередь, входит в большой разговор эпохи — в тот «крупный разговор», о котором на излете 1920-х годов Б. Л. Пастернак вспоминал как о все еще памятном, но уже расхищенном, заболтанном и задавленном в России², — входит в то решающее научно-философское событие прошлого столетия, которое Г.-Г. Гадамер с оглядкой на Э. Гуссерля, М. Хайдеггера «и тех, кто учился у них», определил в своем опоздавшем на советский век обращении «К русским читателям» из Гейдельберга (1990) как «переход от мира науки к миру жизни» в самой научно-теоретической философии³.

¹ См. об этом известное исследование Микаэля Тойннисена «Другой»: *Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, 1965 (по-англ. в сокр. 1984 г.). Согласно концепции М. Тойннисена, важнейшее, магистральное событие в истории современной (прежде всего немецкой) философии, происходившее одновременно у разных мыслителей независимо друг от друга в период между 1917 и 1923 г., представляло собой обновленное возвращение к «первой философии», а именно фундаментальное преобразование научно-философской традиции Запада от Аристотеля до неокантианства в «социальную онтологию» — антиметафизическую метафизику жизненного мира, в центре которой в противоположность к «я» идеализма (и его «материалистическим» маскам) оказалось понятие «другой» (*der Andere*). Тойннисен выделил и проанализировал две основные линии развития и влияния «социальной онтологии» на философскую, научную и религиозную мысль XX в. — «трансцендентальную» (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр) и «диалогическую» (М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, Г. Марсель и др.). М. М. Бахтин, по моему мнению, совершенно самостоятельно и своеобразно соединил обе эти линии, причем на таких путях, куда более свободная, но и более ограниченная «дисциплиной» мысль его западноевропейских современников почти не ступала.

² В «Охранной грамоте» в связи с поэтическими группировками предреволюционных лет Пастернак писал: «Это были немислимые в отдельности части того порыва, который был загадан с такой настойчивостью, что уже насыщал все кругом атмосферой совершающегося, а не только еще ожидаемого романа. [...] Это были слова и движенья *крупного разговора, подслушанные обезьяной* и разнесенные куда придется по частям, в разрозненной дословности, без догадки о смысле, одушевленном эту бурю» (*Пастернак Б. Л. Собрание сочинений*. В 5 т. М., 1991. Т. 4. С. 214—215). Этот «крупный разговор» почти непроницаем и неслышен в наше время: он сохранился в текстах как раз в своей «разрозненной дословности».

³ *Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного*. М., 1991. С. 6.

Только на апперцептивном или (по-бахтински) «диалогизирующем» фоне этого события, — так сказать, эйнштейновского прорыва в не-эйнштейновский мир исторического опыта — упоминания неокантианства в работах Бахтина могут быть адекватно поняты и корректно прокомментированы. Ведь именно *принцип радикальной историчности* всех смыслов (не исключая и философское мышление) в истории духовно-идеологической культуры — принцип, у молодого Бахтина связанный с переосмыслением понятия философской «системы» и кантовского понятия «архитектоники», а позднее с введением термина «хронотоп» в гуманитарное мышление и гуманитарную эпистемологию, — является условием возможности герменевтико-диалогического освобождения мышления «из плена времени»¹.

В этой работе я ограничусь предварительным анализом в основном только двух аспектов проблемы, обозначенной в заглавии, — во-первых, экспликацией того, что представляется, так сказать, магистральным событием в истории мышления конца Нового времени, и, во-вторых, направлением преобразования молодым М. М. Бахтиным традиции «системы философии» от И. Канта до Г. Когена.

Общее и необщее

В некотором общем виде отношение М. М. Бахтина к неокантианству было таким же, как и у его западноевропейских современников — мыслителей «перехода», или научно-гуманитарной революции в способе мышления, — М. Шелера и Х. Плеснера, М. Хайдеггера и К. Ясперса, М. Бубера и Ф. Розенцвейга, Х. Ортеги-и-Гассета и Г. Марселя, О. Розенштока-Хюсси и Г.-Г. Гадамера, многих других. Все упомянутые и неупомянутые философы так или иначе выходили *из* и уходили *от* неокантианства; систематическое указание «Марбург» в рукописи молодого Бахтина², (а в курсе лекций о «Критике чистого разума» — «Фрейбург»³) имплицитно обозначает общий контекст разговора в европейской философии первой трети XX в. Но у русского философа критика неокантианства и, шире, кантианской традиции необычна даже на диалогизирующем фоне так называемого «постидеалистического мышления» (после

¹ Бахтин М. М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» (1970) // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 6. С. 456.

² Бахтин М. М. Собрание сочинений. М., 2003. Т. 1. С. 164.

³ Там же. С. 333.

Гегеля в XIX в. и после неокантианства в XX в.)¹. Бахтинская критика здесь, как всегда, по точному замечанию С. С. Аверинцева, — не «против», а «за»²: спор идет совершенно в духе концепций «диалога» и «карнавальная амбивалентности»: «ты еси», при всем своем естественном несовершенстве и благодаря своей внутренней незавершенности ты («другой») еще не сказал своего последнего слова, ибо ты (потенциально и в принципе) «лучше и больше» самого себя — как и само прошлое в истории культуры³.

Эта особенность критики, как можно заметить, отличает Бахтина прежде всего от предвоенной генерации русских мыслителей — даже тех и как раз тех, для кого годы обучения философии прошли во Фрайбурге, Марбурге и других германских университетах до 1914 г. Дело в том, что относительная историческая катастрофа неокантианства как ведущей университетской философии — в результате потрясений мировой войны и европейских революций⁴ — в русских условиях стала не относительной, а почти абсолютной исторической катастрофой *научно-теоретической* мысли в ее *исторических* предпосылках и «горизонтах ожидания»⁵. Здесь не место говорить об этом более подробно. Достаточно сказать, что «переход от мира науки к миру жизни», о котором свидетельствовал Г.-Г. Гадамер, в общем не

¹ О «постидалистическом» повороте в философии, который ведет свое начало от позднего Шеллинга с его понятием *das Unvordenkliche* («предшествующее мышлению» в переводе Е. Борисова, «непредмыслимое» в переводе А. Кричевского) и возобновляется Гуссерлем и Хайдеггером, см.: *Leaum K.* От Гегеля к Ницше (1941). М., 2002; *Schmidinger H.* Nachidealistische Philosophie und christliches Denken: Die Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen. München, 1985.

² *Аверинцев С. С.* Личность и талант ученого // Литературное обозрение. 1977. № 10. С. 60. Ближайшим образом Аверинцев имел здесь в виду отношение Бахтина к русскому формализму.

³ Самые знаменитые понятия Бахтина, начиная с 1960-х годов, зачастую воспринимались «по-обезьяньи»; лишь в самые последние годы, когда формалистически-деконструктивистская парадигма себя исчерпала и одновременно стала, по выражению М. Фуко, «практикой порядка», вновь становится возможным, среди прочего, и понимание бахтинской реалистической метафоры ино-научного условия возможности «смены парадигмы» в социально-историческом мышлении — «карнавализация сознания». См.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 57.

⁴ Этот крах неокантианства имел, конечно, не чисто философские, но социокультурные основания; в этом смысле Гадамер, учившийся в Марбурге у П. Наторпа и Н. Гартмана и «перебежавший» в 1923 г. к М. Хайдеггеру и Э. Гуссерлю во Фрайбург, писал впоследствии, что неокантианство «погибло в окопах первой мировой войны» (*Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. С. 100). И точно так же, надо полагать, возобновление неокантианской проблематики в наше время имеет не автономно-философские, но «ино-научные» (духовно-исторические) резоны.

⁵ Очень характерный пример — философская судьба друга Бахтина философа-неокантианца М. И. Кагана (1889 — 1937). См.: *Каган М. И.* О ходе истории. М., 2007.

состоялся ни в материалистической (советской), ни в идеалистической (дореволюционной и эмигрантской) русской философии прошлого столетия (он состоялся, хотя и в усеченном виде, в отдельных гуманитарных дисциплинах, особенно в русской филологии). Поэтому и фундаментальная бахтинская критика «рокового теоретизма»¹ западноевропейской философской традиции от Платона до Г. Когена, Г. Риккерта и феноменологов — критика, совершенно узнаваемая в западноевропейском контексте 1920-х годов (вспомним резкое до грубости обвинение М. Хайдеггером в летний семестр 1923 г. еще живых философов старшего поколения во главе с его бывшим научным руководителем Г. Риккертом в «платонизме варваров»²), — либо не очень понятна, либо понятна «с точностью до наоборот», т. е. как отказ от научной строгости и ответственности мышления. Бинарная оппозиция между идеализмом «научным» и идеализмом «экзистенциальным» у нас не была поставлена под вопрос в теоретической, общественной и религиозной философии *в свое время*, а в постсоветских условиях эта оппозиция воспринимается как нечто само собой разумеющееся на фоне почти тотального овеществления императивов и традиций на исходе XX века и Нового времени.

У Бахтина вообще довольно необычный подход к предшественникам и современникам: он принципиально критикует тех, кто ему ближе всего по «запросу на идею», и, наоборот, склонен подчеркивать (а при особых обстоятельствах даже развивать) именно сильные стороны в построениях своих духовно-идеологических и научных оппонентов. Отсюда обычные aberrации и провалы при попытках установить действительное отношение Бахтина к неокантианству, с одной стороны, к марксизму, русскому формализму и структурализму, — с другой. Усилившаяся в последние годы тенденция, которую М. А. Лифшиц в свое время едко, но метко назвал «эkleктическим двоемыслием»³, менее всего, конечно, способна пролить свет на историю современного мышления, а это значит — на действительные исторические основания нашего собственного способа мыслить «здесь и теперь».

¹ Бахтин М. М. К философии поступка (1921/22) // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 28.

² Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63. Frankfurt am Main, 1988. S. 42. Бахтин, я думаю, никогда бы не выразился так безоговорочно и неблагоприятно (даже если бы у него были институциональные возможности высказываться); но в принципе критика русским мыслителем «теоретизма», «теоретических транскрипций» и т. п. идет в том же направлении, что и критика «теоретической установки» у Хайдеггера и других.

³ Лифшиц М. А. Мифология древняя и новая. М., 1980. С. 163.

После Шпенглера

Для того чтобы подступиться к нашей теме, спросим так: что, собственно, происходило в западноевропейской философии и научно-гуманитарном мышлении «после Шпенглера»?¹

Основную тенденцию научно-философской, научно-гуманитарной и религиозной мысли в период между двумя мировыми войнами можно определить как имманентную философской традиции критику философской, научной и религиозной традиции; «философ восстал против философии», как заметила молодая Х. Арендт². Реальный мир прошлого и настоящего, или, как тогда выражались (вслед за поздним Шеллингом, Кьеркегором и Марксом), «действительность» (*Wirklichkeit*), *больше, серьезнее и интереснее*, чем любое, даже самое философское и как раз философское обобщение, учение или система, — вот, очевидно, что было общим мотивом «восстания», или научно-гуманитарной революции 1910—1920-х годов.³

Этот поворот философии от умозрительных систем, от «*Konstruktionen*» (как выражался В. Дильтей), от *утопизма чистого разума* Бахтин не только реализовал сам очень своеобразно, но и зафиксировал, так сказать, на месте происхождения в качестве фронтального

¹ О. Шпенглер, в сущности, был первым и последним событием западноевропейской философской мысли в пределах русского «крупного разговора» после Первой мировой войны. Ведь «закат Европы» (как событие, а не только как заглавие и текст книги) означал для русской философской, научно-гуманитарной, религиозной и общественно-политической культуры исторически нечто радикально иное (хотя, казалось бы, то же самое), чем для «западного» мира жизни и сознания. Философы «нового мышления» 1920-х годов (Ф. Розенцвейг, М. М. Бахтин, М. Хайдеггер и др.) все спорят со Шпенглером с позиций новой *prima philosophia* («социальной онтологии»), т. е. нового понимания исторического опыта по ту сторону эстетизирующей историю историцизма, или историцизма, в духе XIX в. См. краткое, но тем более принципиальное замечание о Шпенглере в программном фрагменте Бахтина «К философии поступка» (1921/22), а также в позднем тексте «Ответ на вопрос редакции “Нового мира”» (1970): *Бахтин М. М. Собрание сочинений*. Т. 1. С. 51; Т. 6. С. 455—456.

² Цитирую раннюю статью Х. Арендт о С. Кьеркегоре (1932) в английском переводе: *Arendt H. Søren Kierkegaard (1932) // Arendt H. Essays in Understanding / Ed. by J. Kohn. N. Y., 1994. P. 45.*

³ Как всегда с большой яркостью этот относительно новый опыт мышления, эту «карнавализацию сознания» в самой философии (притом в социальной исторической философии) первых десятилетий XX в. выразил Х. Ортега-и-Гассет: «...уйдя с головой в историческое прошлое, я, словно громом, был поражен тем простым фактом, что социальная реальность желанней, богаче и ближе к совершенству, чем все убогие, односторонние системы вместе взятые» (*Ortega-i-Gasset X. Бесхребетная Испания*. М., 2003. С. 76).

и, главное, позитивного события в западноевропейской философии и в гуманитарных дисциплинах. Это событие — отход от научно-идеализма «системы философии» и «философии культуры» как «обедняющих теорий», общее (захватившее в 1920-е годы уже и неокантианство) движение от «гносеологизма всей философской культуры XIX и XX веков»¹ к действительной социальной событийности опыта мира жизни в прошлом и настоящем, как бы ни определял этот опыт и его структуру тот или иной мыслитель («герменевтическая фактичность» молодого Хайдеггера, «радикальный эмпиризм» ученика Г. Когена — Ф. Розенцвейга, «архитектоническое строение действительного мира события» молодого Бахтина и пр.).

«Переход», о котором Гадамер напомнил после разрушения Берлинской стены, Бахтин описывает в 1920-е годы от лица, так сказать, текстуального марксиста, которого никогда не было и не будет, как настоящую «смену парадигмы», но не в естественно-научном, а именно в гуманитарно-научном мышлении своего времени, — как переход от «там» к «здесь»:

«Там [в неокантианской “философии культуры” — В. М.] господствовало стремление привести в систему принципы и самодовлеющие методы, здесь — пронизать единым смыслом мир конкретных вещей и живых исторических событий в их неповторимости и индивидуальности. Там — свести концы с концами в отвлеченном мышлении о мире, здесь — осмыслить конкретные переживания жизни и истории со всею их изменчивостью. Воля к “системе” явно сменилась волей к овладению конкретным миром материально выраженных вещей и событий, — однако не на позитивистской основе, без утраты их живого и осмысленного единства»².

Живое и осмысленное единство мира — единство, которое уже есть, существует в мире исторической жизни еще до того, как мы пытаемся осмыслить и определить этот мир в теоретико-познавательных терминах, — вот плоскость, в которой «новое мышление» 1920-х го-

¹ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности (1922/1924) // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 160.

² Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении (1928) // Бахтин под маской / Под ред. И. В. Пешкова. М., 2000. С. 188—189 (раздел «Кризис идеалистической философии культуры и гуманитарного позитивизма»). Здесь эта новая «философия снизу» (Гуссерль, Шелер, «философия жизни»), а также «новая филология» (К. Фосслер и его школа), духовно-историческая школа в литературоведении (Ф. Гундольф и др.) и формальное направление в искусствознании (К. Фидлер, А. Гильдебранд и др.) противопоставляются требованию систематичности, так сказать, «сверху», «как оно особенно резко проявилось в неокантианстве» (там же).

дов сталкивается с неокантианством и, шире, со «всей идеологической культурой нового времени»¹. Сталкивается, но не всегда и не до конца расходится с конкретными неокантианцами в их «неповторимости и индивидуальности». Ведь сам философ, как правило, гораздо глубже, богаче и многозначнее своего же философского направления, учения и системы, но не в смысле какой-нибудь «вечной» философской проблемы (в духе неокантианской «истории проблем»), а, наоборот, в силу своей *персональной историчности* (таков, например, Платон в отличие от традиции «платонизма» или Аристотель в отличие от им же авторизованной научно-теоретической традиции так называемого «апофантического» логоса-речи).

Этот парадокс истории философии Франц Розенцвейг выразил в своей известной предсмертной заметке о Давосской дискуссии между Э. Кассирером и М. Хайдеггером (1929), этой философской кульминации «крупного разговора» 1920-х годов: по мысли Розенцвейга, не столько даже ученик Г. Когена Кассирер, сколько Хайдеггер, оппонент и Когена, и Кассирера, — подлинный продолжатель философского дела главы Марбургской школы в противоположность самой «школе»². Как увидим ниже, молодой Бахтин пытается преобразовать традицию таким образом, чтобы сама философская система могла вобрать в себя «конкретные переживания мира жизни и истории со всею их изменчивостью», не погрешив, однако, против идеи научно-систематического мышления. Но как такое возможно?

Персональная историчность

Вопрос ставит нас перед интереснейшей историко-философской (и, шире, историко-культурной) проблемой того, что выше было названо «персональной историчностью». Каким образом предметное содержание мышления (а ведь именно «содержание», а не что-то еще, собственно, и входит в науку, в научное единство познания, которое

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 6. С. 91. — Я здесь ссылаюсь на каноническое и относительно общедоступное второе издание этой монографии (1963), переведенное на основные западноевропейские языки; однако ближайший полемический адресат бахтинской мысли в ее целом — «вся идеологическая культура нового времени» — обозначен уже в первом издании книги (1929).

² См.: Rosenzweig F. *Vertauschten Fronten* (1929) // Rosenzweig F. *Gesammelte Schriften*. Bd. 3 / Hrsg. von R. und A. Mayer. Dordrecht, 1984. S. 235—237. См. также: *Wiehl R.* «Vertauschten Fronten»: Franz Rosenzweigs Stellungnahme zur Davoser Disputation // Cassirer — Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation / Hrsg. von D. Kaegi, E. Rudolph. Hamburg, 2001. S. 207—214.

не столько «дано», сколько «задано»¹) и больше, и меньше своего персонального воплощения, своей экзистентно-онтологической «формы»?

Персонально в случае молодого Бахтина ответом на этот вопрос, как представляется, стала вся его ранняя «архитектоника ответственности» или, как я называю бахтинскую философскую программу, — «социальная онтология причастности»². Здесь интересна, разумеется, не сама по себе эта осуществленная уже молодым Бахтиным трансформация философии — трансформация, которая исторически происходила и имела решающие для современной философии последствия, — повторю это, — не в России, а на Западе³. Сформулированный выше вопрос о соотношении объективно-предметного и персонально-историчного аспектов творческой деятельности приобретает особый интерес как раз в свете темы «Бахтин и неокантианство». И вот почему.

Если не ошибаюсь, ни у одного западноевропейского современника Бахтина мы не найдем столь явного пристрастия *одновременно к обоим* устремлениям философского разума: к познанию предметному, научно-систематическому («строгому») и к познанию «конкретных переживаний жизни и истории со всею их изменчи-

¹ В большом методологическом исследовании 1924 г. (опубликовано пятьдесят лет спустя), которое писалось для редактировавшегося А. М. Горьким единственного неподцензурного советского журнала «Русский современник» (вскоре закрытого властями), Бахтин, позитивно преобразовывая (по-новому сохраняя) классическое деление культурного творчества на этику, эстетику и науку, с особой отчетливостью разводит «мир познания», в котором «принципиально нет отдельных актов и отдельных произведений», и мир искусства, в котором, наоборот, принципиально «завершение» (Vollendung), индивидуальное и историчное. См.: *Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 285—286.* Бахтин здесь в значительной мере опирается на разработки и проблематику неокантианцев.

² См.: *Махлин В. Л. Из революции выходящий: Программа // Бахтинский сборник. Вып. III / Под ред. В. Л. Махлина. М., 1997. С. 198—248.* Американские биографы Бахтина М. Холквист и К. Кларк назвали этот грандиозный замысел «Архитектоникой ответственности»; авторы другой влиятельной американской монографии Г. С. Морсон и К. Эмерсон — «Прозаикой» (в смысле современного эпистемологического и эстетического восполнения аристотелевской «Поэтики»). См.: *Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge (Mass.), 1984. P. 65—94* (По-русски см.: *Кларк К., Холквист М. Архитектоника ответственности // Философские науки. 1995, № 1. С. 9—35*); *Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics* (по-русски см.: *Морсон Г. С., Эмерсон К. Творчество прозаики (фрагмент) // Бахтинология. Под ред. К. Г. Исупова. СПб., 1995. С. 288—309*). См. также: *Махлин В. Л. Философская программа М. М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. М., 1997.*

³ См. *Apel K.-O. Transformation der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt am Main, 1973/1974* (по-русски см. в сокр.: *Апель К.-О. Трансформация философии / Перев. под ред. В. Куренного. М., 2000*).

востью», с соответствующей теоретической критикой «теоретизма» и обоснованием экзистенциально-онтологической категории «*участного мышления*» как базовой при анализе всякого духовно-идеологического образования в истории культуры¹.

Примечательно в этом отношении персональное свидетельство: в беседах с филологом В. Д. Дувакиным (1973) Бахтин рассказывает, как он в тринадцать лет прочитал Достоевского, в четырнадцать — «Критику чистого разума», в восемнадцать — Кьеркегора, а вскоре и все три части «Системы философии» Г. Когена. Оспаривая достаточно традиционное для русской культуры мнение Андрея Белого о Когене как о «творце сухих методологий», Бахтин специально отмечает, что в молодости глава марбургского неокантианства оказал на него «огромное влияние, огромное»². В случае Бахтина, однако, важно и интересно даже не само по себе это «огромное влияние», а то, каким образом оно могло соединяться с, казалось бы, прямо противоположными влияниями. М. М. Бахтин — это, возможно, единственный в своем роде случай в русской научно-философской культуре (пореволюционной, но не советской), когда сама категория «единственности» не только была обоснована, но и фактически *была* единственным образом возможной в качестве *вот такой* (пусть и не реализованной свободно и до конца) русской философии в ее «конкретной историчности»³.

Кьеркегор и Коген, Достоевский и Гуссерль, Вяч. Иванов и Эйнштейн — вот некий русский синтез, о котором грезил Федор Степун во вступительной статье к первой книге международного

¹ См.: Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 1. С. 12. В историко-философском плане понятие «участного мышления», как не раз отмечалось комментаторами, связано, с одной стороны, с понятием «интереса» у С. Кьеркегора, с другой стороны, — с одним из самых острых в 1920-е годы вопросов о «мышлении, связанном с бытием». См. статью неокантианца Зигфрида Марка на эту тему: *Marck S. Zum Problem des «seinsverbundenen Denkens»* // *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*. Bd. XXXIII (1929). S. 238—252. «Участное мышление» — базовый термин бахтинской научно-философской программы, соотносимый с хайдеггеровским термином *Dasein* постольку, поскольку оба мыслителя, исходя из Гуссерля, пытаются выйти за пределы одновременно как *индивидуального* сознания, так и «*научного сознания*»; на этом пути философия XX в. открывала герменевтическую фактичность и историчность «я» и «другого».

² См.: Бахтин М. М. Разговоры с В. Д. Дувакиным. М., 2002. С. 40.

³ Понятие «конкретной историчности», которое встречаем в начале сохранившегося фрагмента «К философии поступка» (Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 1. С. 8), является принципиальным для бахтинского персонализма: оно коррелятивно как раз понятию «участного мышления» и постольку представляет собой, по-видимому, основной парадокс социальной онтологии Бахтина. Ниже я коснусь этой трудности в связи с понятием «архитектоники».

журнала «Логос» (1910) и который действительно назрел в России в решающие годы смены философской и научно-гуманитарной парадигмы — в «столетнее десятилетие»¹ 1914—1923 гг. С одной стороны, Бахтин, по его собственному свидетельству, «был таким заядлым кантианцем», что не боялся в 1920-е годы выступать даже на публичных лекциях «как кантианец»². С другой стороны, этот русский кантианец начинает именно с критики неокантианства — как такое *однажды было возможно* в русской философии?

Наука или мировоззрение?

Подступ к ответу на этот вопрос дает приводимый ниже отрывок из программного философского текста нашего автора 1921/22 гг. (Бахтин, вероятно, просто бросил его писать осенью 1922 г. после высылки из России русских философов³), в котором обозначено основное философское напряжение («проблемная констелляция», как сказал бы молодой Бахтин) эпохи — напряжение, знакомое нам по раннему Л. Витгенштейну и по раннему М. Хайдеггеру, — между философией как «мировоззрением» и философией как «наукой»:

«Можно и должно признать, что в области своих специальных задач современная философия (*особенно неокантианство*) [здесь и далее курсив мой. — В. М.] достигла очевидных высот и сумела наконец выработать совершенно научные методы (чего не сумел сделать позитивизм во всех своих видах, включая сюда и прагматизм). Нельзя отказать нашему времени в высокой заслуге приближения к идеалу *научной философии*. [...] Зато эта теоретическая философия не может претендовать быть *первой философией, т. е. учением не о едином культурном творчестве, но о едином и единственном бытии-событии*. [...] Отсюда и глубокая неудовлетворенность *участно мыслящих* современной философией, заставляющая их обратиться, одних к такой концепции, как *исторический материализм*, при всех своих недостатках и недочетах, привлекательный для участного сознания тем, что пытается строить свой мир

¹ См.: *Замятин Е. И.* О сегодняшнем и современном (1924) // *Замятин Е. И.* Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М., 1999. С. 101.

² *Бахтин М. М.* Разговоры с В. Д. Дувакиным. С. 161, 163.

³ Молодой Бахтин, как можно заметить, обыкновенно бросал писать какую-то работу (или даже не начинал), когда выяснялось, что публикация невозможна; нужно осознать, что означал «Философский пароход» 1922 г. для его «персональной историчности». Высылка философов и гуманитариев, сложившихся в основном в дореволюционные годы, сделала невозможным *преемственный спор*, т. е. именно то, что определило философско-гуманитарную революцию 1920-х годов на Западе.

так, чтобы *дать в нем место определенному, конкретно-исторически действительному поступку*, в его мире можно ориентироваться *строящемся и поступающему сознанию*. Мы здесь можем оставить в стороне вопрос о том, путем каких [1 нрзб.] и методических несообразностей совершает исторический материализм свой *выход из самого отвлеченного теоретического мира в живой мир ответственного исторического свершения-поступка*, для нас важно здесь, что этот выход им совершается, и в этом его сила, причина его успеха. Другие ищут философского удовлетворения в теософии, антропософии и под[обных] учениях, впитавших в себя много действительной мудрости участного мышления средних веков и востока, но как единые концепции, а не просто сводки отдельных прозрений участного мышления веков, совершенно неудовлетворительных и грешащих тем же методологическим пороком, что и исторический материализм: *методологическим неразличением данного и заданного, бытия и долженствования*¹.

Попробую пояснить и уточнить эту сжатую и парадоксальную аргументацию. Трудность хода мысли здесь не только и не столько в том, что перед нами рукопись, не подготовленная автором к печати; трудность скорее в том, что мысль внутренне, систематически продумана и завершена и как научная, и как мировоззренческая позиция, но при этом она полемична, так сказать, на обе стороны, поскольку философия старших современников обнаруживает уклон к редукционизму — там, где она претендует быть «мировоззрением», не меньше, чем там, где она традиционно держится идеала «научности».

Лучшая философия наших дней, — так можно попытаться передать ход мысли двадцатипятилетнего русского мыслителя, — это неокантианство, ибо оно наиболее основательно ориентировано на научно-систематическое, объективное единство познания, противостоящее субъективизму и иррационализму. В этом — сила теоретической философии («высокая заслуга приближения к идеалу научной философии»); и в этом же — причина рокового провала теоретической философии, а вместе с тем и причина катастрофы классического разума и всей гуманистической традиции на исходе Нового времени. И наоборот: как раз уязвимые в теоретическом отношении концепции (как в особенности исторический материализм) «привлекательны» для современного сознания не столько своею видимой научностью, сколько «практической» перспективой соединения теоретически всеобщего (возможного) и персонально-исторически «участного» (действительного, «фактического» или «ко-

¹ Бахтин М. М. К философии поступка... С. 21—22.

нечного») разума — разума-синтеза, в котором, по словам ведущего русского лирика начала XX в., «дышит интеграл»¹.

«Здесь, — поясняет Бахтин, — дело не в одном только дилетантизме, не умеющем оценить высокой важности достижений современной философии в области методологии отдельных областей культуры»². Дилетантизм в науке, оставаясь дилетантизмом, тем не менее, вскрывает некий изъян самого научного методологизма:

«Людам, желающим и умеющим участно мыслить, т. е. не отделять своего поступка от его продукта, а <со>относить их и стремиться определить в едином и единственном контексте жизни, как неделимые в нем, кажется, что философия, долженствующая решить последние проблемы (т. е. ставящая проблемы в контексте единого и единственного бытия в его целом) говорит как-то *не о том* [выделено в тексте. — В. М.]. Хотя ее положения и имеют какую-то значимость, но не способны определить поступка и того мира, в котором поступок действительно и ответственно единожды свершается»³.

По мысли Бахтина, современный оппонент научно-систематической философии — *нигилизм*, который пыгается разоблачить культуру в целом «как надстройку»⁴, — как раз гуманистичен и экзистенциален в своем стремлении отстоять *единство сознания*, но уже не трансцендентального субъекта классического рационализма, а его радикализованную изнанку-двойника, а именно — «единство естественного субъекта»⁵. Научность и систематичность современной теоретической философии почти совершенно *пуста* (схоластична) постольку, поскольку никак не ориентирует *мировоззренчески требовательное*, «участное» сознание и мышление вне специализированной, имманентной логики научной философии и ее языка. «Поступающее сознание» требует исторической конкретности и определенности, т. е.

¹ См.: Блок А. А. Скифы (1918).

² Бахтин М. М. К философии поступка... С. 21.

³ Там же.

⁴ Эту тенденцию Бахтин фиксирует, в частности, и у высоко ценимого им в других отношениях А. Бергсона. Ср.: «Теория Бергсона ведет к тому, чтобы всю культуру объяснить как надстройку; само познание оказывается случайным с точки зрения найденной философской основы» (Лекции и выступления М. М. Бахтина в записях Л. В. Пумпянского (1924/25). Публ. и коммент. Н. И. Николаева // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 338).

⁵ Ср. в курсе лекций М. М. Бахтина о «Критике чистого разума»: «Нигилизм же хочет во что бы то ни стало отстоять единство естественного субъекта, принципиально отвергая неразстворимые [в субъективном сознании. — В. М.] моменты. [...] Гениальное дело Канта заключалось в разрушении *этого* единства, потому что это только единство натурального субъекта» (Лекции и выступления М. М. Бахтина в записях... С. 331).

мировоззренческой перспективы, а не «вообще себе» возможности, *только* возможности. Поэтому безукоризненная завершенность рационалистических систем конкретно-исторически неизбежно порождает (как ответ) свое обратное подобие в самой же философии, а именно — ресентимент иррационалистического двойника классического разума, умышленную и нарочито безответственную «разнузданную игру пустой объективности», «одержание бытием» в качестве мнимой альтернативы забвению бытия в классической философии¹.

Обратим внимание на концовку анализируемого отрывка: основную теоретическую погрешность исторического материализма и других форм «участного мышления», противостоящих, по его мнению, научно-систематической философии, Бахтин видит в «методологическом неразличении данного и заданного, бытия и долженствования»; в этом неразличении, по-видимому, и состоит методический «грех метафизики», упомянутый во фрагменте начала 1940-х годов «К философским основам гуманитарных наук»². Иначе говоря, само различие / неразличение бытия и долженствования глубже, чем тот смысл, который неокантианство вкладывает в него со своих позиций, противопоставляя «данность» и «заданность». Социальная онтология поступка поэтому должна не отказаться от этого противопоставления, а, наоборот, — удержать и обогатить его, преобразовав систематическую философию посредством укоренения разума не в теоретически только возможной (и в этом смысле случайной) системе, но в «конкретной историчности» мышления. На «подсоветском» языке второй половины 1920-х годов, но сохраняя неокантианское деление философии на логику, этику и эстетику, Бахтин говорит:

«Реального бытия, определяющего познание и этическую оценку, Коген не знает. Идеологический крутозор, лишенный притом конкрет-

¹ Ср.: «К этому одержанию бытием (односторонняя причастность) в значительной степени сводится пафос философии Ницше, доводя ее до абсурда современного дионисийства» (Бахтин М. М. К философии поступка... С. 46). По Бахтину, бинарная оппозиция «рационализм» / «иррационализм» — ложная (безальтернативная) оппозиция, основанная на обоюдном предрассудке, отстаиваемом или отвергаемом. Ср.: «Вся современная философия вышла из рационализма и насквозь проникнута предрассудком рационализма, *даже там, где старается освободиться от него* [курсив мой. — В. М.], — что только логическое ясно и рационально, между тем как оно стихийно и темно вне ответственного сознания, как и всякое в себе бытие» (Там же. С. 30). Проблема классической рациональности, как мне представляется, вскрыта здесь с такой глубиной и объективностью, которые позволяют лучше разобраться и сориентироваться также и в современной бинарной оппозиции «фундаментализма» и «постмодернизма» в философии и в общественном сознании.

² Бахтин М. М. Собрание сочинений. М., 1996. Т. 5. С. 8.

ности и материальности и синтезированный в абстрактное систематическое единство, является для Когена последнею реальностью»¹.

Абстрактное систематическое единство не может быть ни первой, ни последней реальностью. Но и любая мировоззренческая позиция («идеологический кругозор», «участное мышление») — не «взгляд ниоткуда»; мировоззрение само зримо, т. е. имеет какое-то внешнее «обстояние» (одно из слов, выпавших из русского философствования после революции), укоренено и воплощено в каком-то продуктивно ограниченном «событии бытия».

Но если традиционная система философии оказывается меньше, «беднее» той исторической реальности «события бытия», «единственного бытия», «участного мышления» — той *фактичности* мира жизни, которая *предшествует* «гносеологическому» разделению на субъект и объект, на конкретно-исторический поступок и его продукт, теоретически познанный в его отвлеченной всеобщности и «объектности», — то, спрашивается: как возможно такое видение и такое описание события и поступка, такие *не редуцированные единства*, которые, с одной стороны, не были бы, по характерному выражению раннего Бахтина, «теоретическими транскрипциями» реальных поступков и событий, а с другой стороны, — *выводили бы за пределы единства сознания «естественного субъекта»*, т. е. за пределы того, что Бахтин в книге о Достоевском (1929) назовет «*монологизмом*»?²

¹ *Медведев П. Н.* Формальный метод в литературоведении // Бахтин под маской. С. 206. Ср. в курсе лекций о «Критике чистого разума» в записи Л. В. Пумпянского: «Ошибка Когена: проблематично не познание об искусстве, а искусство само; между тем забвение вторичности этики и эстетики [т. е. “научного познания” по отношению к “первой философии” — В. М.] делает философа человеком партии» (Лекции и выступления М. М. Бахтина в записях... С. 334). Здесь нелишне отметить, что Б. Л. Пастернак сумел почувствовать и оценить в письме к П. Н. Медведеву от 20.8.1929 г. в особенности «методологическую содержательность», явно не марксистскую, книги «Формальный метод в литературоведении», напечатанную под фамилией адресата письма. См.: Литературное наследство. Т. 93: Из истории советской литературы 1920—1930-х годов. М., 1983. С. 708—709.

² Такая постановка вопроса делает в какой-то мере понятнее отмеченную выше трудность *соединения разведенного* в мышлении Бахтина: его персонализм не просто «экзистенциален» и принципиально отталкивается от того, что он называл «свободным русским мыслительством». В лучшем мемуарном свидетельстве о Бахтине, в частности, зафиксировано: «То же примерно, что о русском мыслительстве, говорил о европейском экзистенциализме, в котором по отношению к Гуссерлю видел же размен, утрату философской перспективы, “с отходом в сторону свободного мыслительства” “Философия захотела быть связанной с современностью”, тогда как в строгом смысле она как раз не должна быть связана с “жизнью” и тем самым должна давать ей перспективу (3.VI.1971)» (*Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и во-круг него (1992) // *Бочаров С. Г.* Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 489).

Система и архитектоника

Научно-философская программа молодого Бахтина в своем целом, как представляется, как раз и стремится ответить на этот вопрос: она ориентирована на фундаментальное преобразование понятия «системы» (системы «разума») — фундаментальное постольку, поскольку русский мыслитель как бы через голову Когена возвращается назад к Канту, авторизовавшему понятие систематической философии, но не для того, чтобы «деконструировать», а наоборот, чтобы «карнавализовать» и оправдать это понятие *за пределами* рационализма и «гносеологизма всей философской культуры XIX и XX веков». Критика «теоретизма» ведет к тому, что теоретическая философия «умирает и возрождается», становится «лучше и больше себя» — совершенно в духе «карнавальной амбивалентности», которую позднее Бахтин будет описывать как систему особого рода — систему символов народно-праздничной образности (средневековый карнавал как не совпадающая с собою же «тьма готического века»).

Грандиозная, хотя и оставшаяся во фрагментах и, как уже было сказано, выпавшая из нормальной исторической преемственности трансформация классической (идеалистической) «архитектоники разума» молодым Бахтиным связана ближайшим образом с переосмыслением понятия «системы» посредством преобразования понятия «архитектоника»¹.

Существен не сам по себе этот термин, который уже в 1920-е годы казался анахроничным и почти выпал из употребления; важно *направление* переосмысления термина, а именно открытие того, что в истории культуры всякий «по поступок» — жизненно-практический, художественно-эстетический, научно-теоретический, религиозный — «конкретно-систематичен» *в своем собственном, «единственном» осуществлении*. Конкретная историчность не только и не просто детерминирует творческую деятельность любого рода; она мотивирует само «чудо свободы», одновременно изнутри и извне сознания «автора» поступка².

¹ Вехи истории этого понятия до Канта, у Канта и в западноевропейском искусствознании конца XIX — начала XX в., а также основные значения термина «архитектоника» у М. М. Бахтина см.: *Ляпунов В.* Несколько неприятных замечаний для читающих Бахтина // Бахтинский сборник. Вып. V / Под ред. В. Л. Махлина. М., 2004. С. 195—199.

² Бахтин с самого начала (а не впоследствии, как иногда полагают) ищет сущность сознания не «в» сознании, но и не в овеществлении сознания (извне его), а в «идеологической среде» сознания, т. е. «в-мире» — в «поступающем» сознании, в «участном» мышлении, в проявлении («овнешнении») всякого жизненного и творческого «выражения» в каком-либо «знаковом материале» или «теле смысла». Если прав Га-

Вопрос об архитектонике — это вопрос о том, как упорядочивается смысл в «системе» целого. Вопрос осложняется двумя моментами: во-первых, систематично *само социальное бытие* и, во-вторых, философское мышление, которое пытается построить систематическое единство своего предмета как бы извне его, *само «причастно»* предшествующей, преднаходимой мышлению конкретно-исторической «архитектонике» бытия-события; мышление, таким образом, пытается помыслить целое («систему»), частью которого оно само является. В начале исследования «Автор и герой в эстетической деятельности» (1922/23) читаем:

«Мысль, проблема, тема не могут лечь в основу архитектоники, они сами нуждаются в конкретном архитектоническом целом, чтобы хоть сколько-нибудь *завершиться*; в мысли заложена энергия *внепространственно-вневременной бесконечности*, по отношению к которой все конкретное случайно; она может дать лишь направление видения конкретного, но направление бесконечное, не могущее *завершить* [курсив Бахтина. — В. М.] целое»¹.

Это, по-видимому, означает: классическая рациональность, которая имеет дело не столько с «самими вещами», сколько с их отвлеченными значениями в научном сознании («мысль, проблема, тема»), тяготеет к идеализму и метафизике не потому только, что сам разум детерминирован, т. е. «историчен» в смысле формального, объектного историзма XIX в.; традиционный рационализм не мыслит, по слову позднего Шеллинга, *das Unvordenkliche* постольку, поскольку не осознает и не рефлектирует персональную историчность *своего собственного «авторства»*, не знает исторических «условий возможности» своей же творческой свободы — свободы, которая *продуктивно завершает* само по себе только бесконечно возможное, «внепространственно-вневременное» мышление.

В курсе лекций о «Критике чистого разума» в своем кружке (октябрь 1924 г.) Бахтин дает окказиональное определение этой конкретно-исторической, «конечной» пневмы сознания — того, что сегодня назвали бы «дружеством» или «альтериорностью», — «плоть

дамер, утверждавший, что философия XX в. так или иначе исходит из «критики понятия сознания, начало которой было положено Ницше» (см.: Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 16), то Бахтин — мыслитель именно конца Нового времени (двадцатое столетие), притом в особом смысле: критика сознания у него делает сознание «лучше и больше» себя. Не оттого ли его философия «поступка», как и его философия «высказывания», не говоря уже о монографиях о Достоевском и Рабле, так мало и непродуктивно поняты?

¹ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 70.

трансгредиентных моментов»¹. Это определение на неокантианском языке представляется более точным, чем «идеологическая среда сознания», используемое в книгах 1920-х годов, изданных под именами друзей на марксистском языке; но это уже ни неокантианство, ни тем более марксизм. То, что в самом сознании выходит за пределы сознания («трансгредиентно» ему) представляет собою *действительно-исторический* (социально-онтологический) «избыток» сознания по отношению к самосознанию с его «естественной» тенденцией к самозамыканию, самодовлению². Не «дух», но *воплощенный* («конечный») дух оказывается носителем историчности истории.

Творческая энергия «завершения», в противоположность «энергии бесконечности», — вот плоскость, в которой замысел философии поступка Бахтина переходит в его «эстетику словесного творчества», оставаясь, однако, *на границе* теоретической эстетики и социальной онтологии причастности. Понятие «архитектоника» в этом смысле логически пограничное, а хронологически (в контексте дальнейшего, более специализированного развития «первой философии») — переходное понятие бахтинской мысли. Архитектоника — это «воззрительно-интуитивно необходимое, *не случайное* [курсив мой. — В. М.] расположение и связь конкретных, единственных частей и моментов в завершенное целое»³. Архитектоника, следовательно, — это такое целое, которое создается и завершается посредством «интуитивно-воззрительного»⁴ *заземления-замедления* мысли в ней же самой как бы вопреки не-пространственной и не-временной природе мысли. Это — исходный пункт переосмысления Бахтиным кантовской «трансцендентальной эстетики»⁵.

¹ Ср.: Лекции и выступления М. М. Бахтина в записях... С. 334. Бахтин опирается при этом, естественно, не на постмодернистский язык мысли, а на понятие «трансгредиентности», заимствованное у неокантианца Й. Кона. См. об этом в комментарии к «Автору и герою...»: *Бахтин М. М.* Собр. соч. Т. 1. С. 590—591.

² Ср. в курсе лекций о «Критике чистого разума»: «Телесно-душевный человек всюду хочет подчинить философию своей цели, исказить принципиальную незавершенность мысли» (Лекции и выступления М. М. Бахтина в записях... С. 333).

³ *Бахтин М. М.* Автор и герой... С. 70.

⁴ Там же. С. 100. По всей вероятности, этот оборот — попытка передать по-русски немецкое «*anschaulich*». Экзистенциально-онтологический проект Бахтина Невельско-Витебского периода (1919—1923), как можно заметить, ориентирован, помимо прочего, на существенное обогащение русского философского и научно-гуманитарного языка, и это может быть темой отдельного исследования.

⁵ Это переосмысление позволило Бахтину в 1930-е годы перенести (с опорой на теорию относительности Эйнштейна и на идеи другого русского кантианца — А. А. Ухтомского) кантовскую проблематику форм пространства и времени в специальную область литературоведения — «историческую поэтику». См.: *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе (1937/38) // *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 235, 406.

Критическое («амбивалентное») оправдание понятия архитектуроники в первой главе «Автора и героя...» направляется на самого Канта как *автора* едва ли не самого влиятельного философского произведения Нового времени:

«Интересна задача рассмотреть с этой точки зрения [т. е. в связи с проблемой архитектуроники. — В. М.] архитектуронику такого произведения, как “Критика чистого разума”, и определить *происхождение моментов завершения* [здесь и далее курсив мой. — В. М.] в ней; без особого труда можно убедиться, что они носят *эстетический* и даже антропоморфический характер, ибо Кант верил в возможность закрытой системы, закрытой таблицы категорий»¹.

Это значит: Кантова архитектуроника разума *сама архитектуронична*; она имеет ограничительные (пространственно-временные, исторические) предпосылки, которые *продуктивно ограничивают* («завершают») смысловые возможности открытой системы (ее безграничности), создавая тем самым и предпосылки для дальнейшего обогащения *замысла целого*, перемещения границ смысла (в чем находит свое выражение кантовский принцип регулятивности разума)².

Конкретная систематичность

Если логика преобразования классической системы «разума» у молодого Бахтина идет в направлении укоренения и разума, и системы разума в архитектуронике конкретной историчности «события бытия», то, очевидно, традиционное (рационалистическое) пред-

¹ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 70.

² Понятие «эстетического» в процитированном отрывке может дать повод к недоумению: ведь мы, как правило, воспринимаем это понятие в традиции послекантовской — немецкого романтизма и идеализма, тогда как молодой Бахтин здесь явно опирается на более широкое употребление слова «айстетис» («чувство», «восприятие», «чувственное познание»), ставшее у А. Баумгартена, как известно, названием новой науки — «эстетики» и сохраняющее еще у Канта это широкое значение («трансцендентальная эстетика»). Более точным, возможно, здесь был бы введенный Хельмутом Плеснером в его книге «Единство чувств: Основы эстеziологии духа» (1923) термин «эстеziология», который, впрочем, не привился. Подробнее о термине «эстетика» см. в комментариях к «Автору и герою...» мои примечания к употреблению этого слова до Бахтина, у Бахтина и у его современников, а также специально в «Эстетике чистого чувства» Г. Когена: Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 504—515, 597—600. Здесь уместно отослать заинтересованного читателя также к основательному комментарию Райнера Грюбеля к недавно опубликованному немецкому переводу «Автора и героя...»: Grübel R. Bachtins Philosophie der ästhetischen Handlung und ihre Aktualität // Bachtin M. M. Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit / Hrsg. von R. Grübel, E. Kowalski und U. Schmid. Frankfurt am Main, 2008. S. 317—352.

ставление о «системе» не столько разрушается, сколько чрезвычайно усложняется: все, что было «общим» и «всеобщим» (начиная с «сознания вообще»), *дифференцируется*. Соответственно на месте «я» — традиционного концепта идеализма и романтизма — в социальной онтологии Бахтина появляется категориальная корреляция «я — другой», конститутивная для всякого события бытия как именно со-бытия¹. Эта категориальная корреляция, которую «теоретизм» и «гносеологизм» не фиксируют и не описывают (т. е. редуцируют со своих монологических позиций), *по-новому открывает* идею систематической философии, принципиальную и для кантовской, и для неокантианской традиций мысли.

Эффект такой *карнавализации разума* (традиция оказывается «лучше и больше» самой себя) достаточно необычен: «Классическая традиционная терминология в основе своей остается верной»², но при этом традиционная система познания теряет всякий формализм и догматизм. Три части «системы философии» оказываются, с одной стороны, *автономными* типами «поступка» (поэт в эстетической деятельности подходит к миру иначе, чем нравственно-жизнелюбное «поступление», а научное познание — иначе, чем этическое должностное и искусство), с другой стороны, — *причастными* жизненному миру истории и друг другу. Единство целого в этой новой архитектонике непредставимо в виде рационально упорядоченной, *внешней* системы (как непродуктивна уже и внешняя «картина мира», о чем в 1930-е годы будет писать Хайдеггер).

В методологическом исследовании 1924 г. (тоже выпавшем из своего времени, т. е. из своей причастно-участной историчности), отвечая на вызов «материальной эстетики» — искусствоведческого и филологического культуравангарда, на своей «гениальной стадии» первых пореволюционных лет противопоставившего себя классической (идеалистической) эстетике, а с нею вместе и всей европейской гуманистической традиции внутри научно-гуманитарного мышления³, — Бахтин отказался от понятия архи-

¹ Это, можно сказать, первое обогащающее «снижение» в теоретическом мышлении Бахтина, с которым связаны, надо полагать, все его последующие концепции и термины. Характерно, что в комментариях к основополагающему бахтинскому тексту «К философии поступка», в котором вводится корреляция «я — другой», почти последовательно выдержана парадигма «эгологии» — понятие «я» берется / истолковывается в традиции романтизма и идеализма начала XIX в., — как если бы после официального краха советского марксизма русской философии больше «некуда отступать».

² Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества... С. 290.

³ В более привычном словоупотреблении речь идет о так называемой «формалистической парадигме». Критика Бахтиным в 1920-е годы русского «формального

тектоники (уже переосмысленного в программных текстах), зато ввел его модифицированный коррелят — понятие «конкретной систематичности» *всякого* культурного акта (прежний «поступок»):

«...только в этой систематичности своей, т. е. в непосредственной отнесенности в единстве культуры, явление перестает быть просто личным, голым фактом, приобретает значимость, смысл, становится как бы некоей монадой, отражающей в себе всё и отражаемой во всё»¹.

Ясно, что сам этот, разработанный Бахтиным в полемике с идеалом «системы философии», подход к духовно-идеологическим явлениям и эпохам в истории культуры еще только *может* стать проблемой (а может и не стать). Принцип «конкретной систематичности» *всякого* духовно-исторического явления — не «прием» и не только «теория», как не является этот шаг — *от* неокантианства — «преодолением» проблематики неокантианства.

* * *

Таким образом, единственное в своем роде, так сказать, уместно-неуместное место Бахтина в «проблемной констелляции» 1920-х годов — это попытка диалогически оппонировать на обе стороны, не «примиряя» отвлеченные противоположности, тем более не «принимая» противоположные позиции в смысле некоего готового, *закрытого* «плюрализма», для которого сами различия уже безразличны. В этом смысле и спор Бахтина с неокантианством — не просто спор и не только «архив» мысли, выпавшей из истории рецепции. За современным «кризисом без кризиса» в философии и в гуманитарных дисциплинах просвечивают проблемные констелляции и напряжения, «завершенные давно», но оторвавшиеся от своей историчности и участности. Вот почему, выражаясь побахтински, ни неокантианство, ни Бахтин еще не сказали своего последнего слова, еще не освобождены из плена времени, еще ждут своего праздника возрождения.

метода» — амбивалентный ответ «хорошим врагам» на вызов современности; эта критика настолько глубока, что в ее орбите оказываются «теоретический» структурализм и деконструктивизм, начиная с 1960-х годов и вплоть до наших «нулевых».

¹ Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества... С. 282.

М. Е. Соболева

Герман Коген и Михаил Бахтин: диалог об эстетике?

В начале XX в. марбургское неокантианство представляло собой заметное философское течение, оказавшее немалое влияние на российскую философию и вызвавшее неожиданные трансформации в философской мысли. Работы молодого Бахтина также свидетельствуют об интенсивной рецепции учения Когена. «Философия поступка», «Автор и герой в эстетической деятельности» и «Проблема материала и формы в литературном творчестве» — тексты, которые можно рассматривать как своего рода диалог с неокантианством.

Место эстетики у Когена и Бахтина

Размышление о системе философии и размышления о культуре в Марбургском неокантианстве неразрывно связаны друг с другом. Можно считать программным высказывание Когена, гласящее, что «мы понимаем систему философии, исходя из единства сознания культуры»¹.

Коген разрабатывает функциональное понятие о культуре, восходящее к единству культуросозидающего принципа, который он называет «принципом первоначала» («Prinzip des Ursprungs»). По словам Н. Гартмана, этот принцип выражает «неразрывную связь (единство) логического предмета, т. е. проблемы, с принципами и категориями, исходя из которых он получает свое определение и на которых основывается»². В соответствии с принципом первоначала бытие оказывается тождественным сознанию или, что то же самое, сознание представляет собой единственный источник бытия³.

Нацеленная на созидание бытия деятельность сознания протекает в таких направлениях, как логика, этика и эстетика. Каждое из этих направлений, основывающееся на присущей только ему закономерности и имеющее свой методологический центр тяжести, соответствует определенной области культуры, которая должна быть

¹ *Cohen H.* Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. I. Berlin, 1912. S. 4. Курсив в цитатах соответствует оригиналам.

² *Hartmann N.* Zu Hermann Cohens 70. Geburtstag // Hermann Cohen. Hrsg. von N. Holzhey. Frankfurt am Main; Berlin; Bern, 1994. S. 27—38. Здесь S. 33.

³ Ср.: *Holzhey H.* Cohen und Natorp. Bd. 1: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens. Basel; Stuttgart, 1986; *Stolzenberg J.* Ursprung und System: Probleme der systematischer Philosophie im Werk Cohens, Natorps und beim frühen Heidegger. Göttingen, 1995.

интегрирована в ее совокупное поле. Философия культуры в виде систематической философии должна, с одной стороны, обеспечить автономию каждой из составляющих культуры, а с другой — обогатить их единство.

Требование Когена включить эстетику в философскую систему многими исследователями воспринималось как антиэстетизм, направленный прежде всего против романтизма, склонного рассматривать экзистенцию человека единственно в эстетической системе координат¹. Действительно, согласно Когену, опасности растворения философии в эстетике можно избежать только в том случае, если мыслить эстетику лишь в качестве части единого целого. Поэтому эстетика остается у него преимущественно «философией искусства»².

Когеновскому пониманию эстетики как компонента философской системы можно противопоставить позицию, согласно которой область эстетики значительно шире, чем художественное творчество, и охватывает целое человеческой природы и духа во всех их проявлениях³. Для такого широкого понимания эстетики любая эстетическая форма, например, произведение искусства, выступает лишь как парадигма. Правда, эта парадигма во всей полноте выражает то, что подпадает под категорию «поэзис», если под поэзисом понимать не только процесс производства художественных форм, но и характерную черту человеческого подхода к миру, и следовательно — основу для анализа культуры вообще.

Именно такое широкое понимание эстетического можно обнаружить в ранних работах Бахтина. В них он исходит из того, что эстетический компонент присущ любому заинтересованному размышлению о мире и о жизни. Поэтому сфера эстетического охватывает у него всю область восприятия и переживания.

В своих работах Бахтин радикально порывает с традиционным, берущим свое начало еще в античности, представлением о том, что воззрение или созерцание дает возможность первичного подхода к миру и что чувственные восприятия являются фундаментом для надстраивающегося над ними и упорядочивающего их мышления. Сущность эстетического выражает у него понятие «поступающее мышление», которое следует понимать как связанное с языком и обусловленное им

¹ См., например: *Renz U. Ethik oder Ästhetik? Das System als Interpretament der Kulturproblematik // Ethik oder Ästhetik? Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie.* Hrsg. von P.-U. Merz-Benz, U. Renz. Würzburg, 2004. S. 59—70. Здесь S. 62—65.

² *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls.* Bd. I. S. 26.

³ Уже Николай Гартман высказывался за такое расширительное понимание эстетики. См.: *Hartmann N. Zu Hermann Cohens 70. Geburtstag...*

продуктивное мышление каждого конкретного человека. Так понимаемое эстетическое можно интерпретировать как бесконечный процесс превращения событий мира в события смысла. Эстетический характер этого мироконституирующего процесса гарантируется за счет того, что любой смыслонаделяющий акт включает в себя индивидуально окрашенные эмоциональные и оценочные моменты. В соответствии с таким представлением об эстетическом основная структура человеческого бытия предстает у Бахтина как «участно-действенное переживание конкретной единственности мира»¹.

Необходимо отметить, что глубинная структура эстетического мышления у Бахтина совпадает с когеновским пониманием природы сознания как «производства содержания»². Следуя в этом отношении за Когеном, Бахтин выступает против рецептивного сенсуализма и разрабатывает собственную *генеративную*, или *конструктивную эстетику*, которая, с одной стороны, соответствует когеновскому творческому принципу первоначала, а с другой — принципу поэзиса.

В отличие от Когена, он утверждает не равнозначность трех «направлений сознания», а *первичный характер эстетического* по отношению к логике и этике. При этом логика и этика «не выносятся над ним [эстетическим видением. — М. С.], как последние критерии, принцип рассмотрения и оформления видимого, они остаются внутри него, как моменты архитектоники»³. Эстетическое включает в себя как познание, так и волю, но не сливается ни с тем, ни с другим. Убежденность Бахтина в основополагающем значении эстетики является решающей предпосылкой для объяснения единства всего опыта, если под опытом понимать перманентное освоение действительности. Возвышение эстетического отношения к миру до универсального принципа обеспечивает взаимосвязь всех областей культуры, являющихся результатом объективации человеческого духа. Как видим, Бахтин ищет обоснование единства культурного универсума не в теории, а в чувственно-смысловой эстетической деятельности, в поступке.

Понимание индивидуума у Когена и Бахтина

Три компонента сознания, которые в концепции Когена делают возможным существование различных областей культуры, образуют три различные предметные области, с которыми коррелируют

¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 17.

² Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. S. 139.

³ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 58.

различные концепции субъекта. «Чистому мышлению», или «созданию объекта»¹, идентичность которого гарантирует единство понятия, соответствует наука. Познающий субъект предстает здесь как «я-сознание понятия»². Этику Коген определяет как «учение о человеке», которое должно выработать философское понятие о нем на базе методологического обоснования норм «чистой воли». Моральная идентичность человека, его самосознание, достигается здесь посредством понятия «всеобщности» («Allheit»), т. е. за счет утверждения всеобщего в особенном. Причем «эта самость нравственной всеобщности есть и остается бесконечным заданием имеющего волю “я”»³. В отличие от науки и этики, для эстетики «не существует никакой другой инстанции и никакой иной реальности помимо индивидуальности»⁴. Предметом эстетики является, таким образом, обладающий телом, живой, т. е. думающий, чувствующий и действующий, единичный человек. Эстетическую идентичность человека Коген определяет как «самость в ее рефлексивном значении»⁵. Причем самость здесь конституируется не на основе понятий (как это было в случае теоретического познания и этики), а как «самочувствие» (Selbstgefühl). Когеновское «самочувствие» можно, с одной стороны, интерпретировать как движущую силу, наделяющую человека способностью к действию. С другой стороны, его можно рассматривать как принцип индивидуализации, превращающий абстрактного субъекта в конкретного индивидуума. Эстетика у Когена представляет собой форму выражения «чистого чувства» *par excellence*. Как «триумф эстетики» обозначает он объективацию индивидуума в его творениях. Обращение Когена к понятию «самочувствие» свидетельствует о том, что самость представляет собой необходимый средний член между предметно направленным сознанием и миром.

Эту же идею можно рассматривать в качестве одного из исходных пунктов философии Бахтина. Субъект у него становится эмпирическим человеком, определенным в его смыслонаделяющей и «ценностной наличности»⁶. Его исследование сосредоточивается на индивидууме, который превращается в «архитектонический центр» и вокруг которого вращается весь мир. Концентрация внимания на человеке эстетическом, созидающем действительность, приводит

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. S. 195.*

² Там же. S. 417.

³ Там же. S. 197.

⁴ Там же. S. 200.

⁵ Там же. S. 199.

⁶ *Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 245.*

к тому, что изменяется само понятие о мире: «Этот мир дан мне с моего единственного места как конкретный и единственный»¹.

Эстетическое отношение к миру у Бахтина оказывается, таким образом, *основополагающим мироотношением*, которое впервые делает возможным установление связи между миром и человеком. Мир, или бытие, получает свою определенность только в результате продуктивного подхода к нему со стороны человека. Конкретное бытие, созданное усилиями множества людей, обладает специфической структурой по сравнению с традиционным «теоретическим», «анонимным» бытием западноевропейской философии: оно гетерогенно, так как оно «есть кругозор моего действующего, поступающего сознания»². Оно не завершено: единство бытия, его значение и ценности не даны, а заданы. Оно имеет характер события, которое полностью свершается «здесь и сейчас». Гетерогенность, незавершенность, уникальность и субъективность бытия могут быть, согласно Бахтину, преодолены в науке. Повседневная жизнь и искусство, напротив, являются функцией эстетического мировосприятия.

Следует отметить, что, как у Когена, так и у Бахтина, индивидуум находится в центре эстетики. Он превращается в условие возможности эстетической действительности, которая, однако, в концепции Когена остается ограниченной областью искусства, а у Бахтина охватывает весь жизненный мир. Кроме того, индивидуум в эстетике Когена остается объектом³, тогда как у Бахтина он исключительно субъект. Бахтин отвергает когеновский эпистемологизм, в основе которого — две неизменные составляющие: единое трансцендентальное сознание и имеющийся в наличии готовый объект исследования. Он концентрируется на «факте эстетического свершения», в ходе которого эстетические феномены *впервые возникают*. «Гносеологическому сознанию» Когена, нацеленному на формирование и определение объекта, он противопоставляет «эстетическое сознание», которое формирует в том числе и самого субъекта.

Вклад Бахтина в развитие эстетики как раз и можно видеть в его теории конституирования субъекта. Эта тема выходит на передний план в работе «Автор и герой в эстетической деятельности». Новизна постановки проблемы сразу бросается в глаза: если у Когена субъект формируется в процессе «производства самочувствия», т. е. в согласии с солипсистскими представлениями традиционной фи-

¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 51.

² Бахтин М. М. Автор и герой... С. 173.

³ Коген пишет, что «в первую очередь человек остается собственным объектом искусства»: Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. S. 199.

лософии сознания, то Бахтин предлагает интерсубъективную модель. Конституирование субъекта (в его терминологии — героя) есть его формирование и оформление благодаря «другому» (автору). При этом ошибочно было бы думать, что размышления Бахтина релевантны исключительно для анализа художественных произведений. Его размышления сначала носят литературоведческий характер, однако по мере их развертывания открывается вся широта того пространства, исследованием которого Бахтин занимается, а именно — возникновение и развитие человеческой личности. Поэтому «автор» и «герой» ни в коем случае не являются исключительно категориями литературоведческого анализа. Скорее их можно рассматривать как метафорические обозначения различных онтологических позиций, с необходимостью взаимодействующих друг с другом, как, например, «раб» и «господин» у Гегеля. Данные категории выражают основополагающую структурную взаимосвязь, необходимую для конституирования субъективности. Если придерживаться такого прочтения бахтинского текста, то в нем можно увидеть набросок *общей теории субъективности*. Далее я постараюсь реконструировать основные положения этой теории.

Основоположения теории субъективности Бахтина

Решающий пункт размышлений Бахтина заключается в признании наличия множества субъектов, каждый из которых обладает способностью и волей к созданию смыслов и образов. Он пишет о «формирующей активности» субъекта¹. Наличие множества индивидуумов следует при этом представлять не как совокупность заключенных в себе Лейбницевых монад, а как сообщество, члены которого вступают в многочисленные и разнородные отношения друг с другом. Необходимый элемент этих отношений — взаимность. Именно взаимообразные контакты между людьми и выполняют конституирующую функцию в теории Бахтина: благодаря им возможно возникновение субъективности. Эта мысль маркирует разрыв Бахтина с традиционной теорией сознания, согласно которой для формирования субъективности достаточно изолированного единичного сознания. Он следует новой тенденции, состоящей в понимании субъективности как функции интерсубъективности и представленной, например, Когеном в этике или Шелером в теории познания. Так, Коген пишет в своей «Этике чистой воли» о

¹ Бахтин М.М. Автор и герой... С. 72.

том, что «другой, alter Ego, есть источник “я”»¹, а Шелер рассматривает «ты-мир», или «сообщество», в качестве самостоятельной сущностной сферы и «всеобщего познавательного-эйдологического условия» для возникновения понятия о возможном предмете².

Используя гегелевскую терминологию, можно сказать, что, по Бахтину, изолированное единичное сознание существует «для себя» как чистая потенция, как чистая формальная активность. Оно есть чистая позитивность, «успокоенная и себе-равная положительная данность»³. Для того чтобы превратиться в субъекта, это солипсистское чистое «я» нуждается во внешнем взгляде на самого себя. Именно внешний взгляд есть тот самый формообразующий механизм, который ограничивает чистое «я», придает ему контуры и пространственно-временную стабильность. Он превращает имманентное «я для себя» в «я для другого» и одновременно в имманентно-трансцендентное «я для себя через другого». «Я» становится зримым для самого себя в качестве самосознания только будучи социальным существом, т. е. только благодаря внешнему взгляду «другого».

Механизм возникновения субъекта вскрывает диалектика «автора» и «героя», взаимно формирующих друг друга. При этом стоит подчеркнуть, что автор и герой полностью равноправны и выступают по отношению друг к другу как *эстетические субъекты*. Это означает, что без автора нет героя, и наоборот. Герой оказывается в известной степени автором автора, а не просто предметом воздействия последнего. Эстетическая коммуникация между ними протекает следующим образом: тотальности «я», которое демонстрирует тенденцию к бесконечному расширению своего содержания, противостоит чужое «я» как абсолютно от него отличное и ему равноправное. Присутствие «другого» и его оценивающее отношение к чужому «я» трансформируют самому себе равное, самодостаточное «я» в субъект. Формирование субъекта базируется, таким образом, на *оптической модели*: субъект возникает на месте пересечения

¹ *Cohen H.* Die Ethik des reinen Willens. Berlin, 1907. S. 201.

² Бахтин цитирует соответствующее место из работы Шелера «Wesen und Formen der Sympathie» (см. комментарии ко второму тому собрания сочинений Бахтина: с. 677—678). Предположение о влиянии Шелера на Бахтина уже высказывалось Б. Пулом: *Poole B.* From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler's Phenomenological Tradition and Mikhail Bakhtin's Development from «Toward a Philosophy of Act» to His Study of Dostoevsky // *Bakhtin and Cultural Theory* / Ed. by K. Hirschkop, D. Shepherd. Manchester, 2001. P. 109—135. Это предположение критикуется редакторами первого тома собрания сочинений как находящееся в противоречии с принятой периодизацией работ Бахтина (с. 503), однако с учетом проведенного текстологического анализа мне оно представляется правильным.

³ *Бахтин М. М.* Автор и герой... С. 246.

взглядов как подтвержденная благодаря наличию «другого» экзистенция «я» в форме нормированного видения.

Быть субъектом означает, по Бахтину, быть вовлеченным в социальные взаимодействия и быть нормативно структурированным существом. Эту идею выражает его принцип «трансгредиентности», который помещает субъект в определенный ценностный контекст. Таким образом, понятие «субъект» предстает у Бахтина как понятие, которое коррелирует не с функцией выражения (что можно встретить в эстетике Когена), а с функцией представления. Субъект, в сущности, представляет собой описание или самописание «я» в интерсубъективных координатах.

Модель конституирования субъекта Бахтин заимствует, по всей видимости, у Когена, для которого образ человека в художественном произведении есть «единство души и тела»¹. Также и у Бахтина конституирование субъекта происходит в двух измерениях: по линии души и по линии тела. При этом, по его собственным словам, формирование тела соответствует кантовской эстетической категории пространства, а формирование души — категории времени.

Конституирование тела

В качестве существенного момента конституирования субъекта предстает трансформация «внутреннего тела» во «внешнее»². Бахтин пишет:

«Моя наружность, т. е. все без исключения экспрессивные моменты моего тела, переживается мною изнутри [...]. [...] во внешне-едином видимом, слышимом и осязаемом мною мире я не встречаю своей внешней выраженности, как внешний же единый предмет рядом с другими предметами, я нахожусь как бы на границе видимого мною мира, пластически-живописно не соприроден ему»³.

Из этой цитаты следует, что чистое «я» есть самосознание, понимаемое как чистая деятельность, как процессуальность. Это «я» не только не имеет никакой внешности, но и не нуждается в ней. Внешность, согласно Бахтину, «не является непосредственным моментом моего самосознания»⁴. Он говорит даже о «некотором прин-

¹ См. *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls*. S. 191.

² Данное бахтинское различие соответствует различию Шелера между «Leib» и «Körper».

³ *Бахтин М. М. Автор и герой...* С. 108.

⁴ Там же. С. 112.

ципиальном сопротивлении нашего внешнего образа»¹, который для переживаемого изнутри «я» остается чуждым и трансцендентным.

Поскольку для человека подход к самому себе снаружи невозможен, то для своей «материальной» объективации он нуждается во внешней по отношению к его «я» позиции, «изнутри которой я мог бы видеть себя, как другого»². Таким образом, Бахтин вводит категорию «другого», выполняющего в данном случае функцию *зеркала*. «Другой» выполняет здесь двойную роль: во-первых, опыт пространственного восприятия «другого» необходим для того, чтобы приобрести способность воспринимать самого себя как пространственный предмет. Во-вторых, «другой» обладает существенным преимуществом по отношению к субъекту, он видит «больше», чем сам субъект, он видит его как пространственный образ, что недоступно самому субъекту. Благодаря «другому» и посредством него субъект приобретает представление о своей внешности, причем «мы оцениваем ее не для себя, а для других через других»³. Телесное воплощение «я», обретение им плоти происходит, следовательно, благодаря тому, что оно обладает *обращенным видением*. Человеческое тело оказывается при этом значимым в двух отношениях: оно не только ограничивает человека снаружи, но и одновременно открывает его для других. Усвоение чужого взгляда на свою внешность приводит к тому, что внешность человека приобретает для него особую ценность. Тем самым тело превращается у Бахтина в семантическую и семиотическую категорию. На этом пути тело как носитель значения включается в область культуры — тема, которая была всесторонне развита в философии постмодерна.

Бахтин выделяет следующие различия между «внутренним» и «внешним» телом: внутреннее тело есть «момент моего самосознания», оно «представляет из себя совокупность внутренних органических ощущений, потребностей и желаний, объединенных вокруг внутреннего центра»⁴. Внутреннее тело является, следовательно, самому себе как данность. Внешнее тело, напротив, «фрагментарно, и не достигает самостоятельности и полноты», «имея всегда внутренний эквивалент»⁵, оно относится к измерению заданности. Внутреннее

¹ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 112.

² Там же. С. 111.

³ Там же. С. 113.

⁴ Там же. С. 126. Ср. с характеристикой тела как «глубинного порядка ощущений», данной Плеснером в 1925 г.: Plessner H. Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs // Plessner H. Gesammelte Werke. Bd. VII. Frankfurt am Main, 1981. S. 120.

⁵ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 126.

тело «переживается изнутри»¹, внешнее — «конституируется мною, но не переживается непосредственно»². Отсюда видно, что человек лишь *имеет* внешнее тело. Можно говорить об имплицитной структуре «быть телом — иметь тело», которая играет важную роль в рассуждениях Бахтина: отношения между этими двумя ипостасями существенны не только для самого индивидуума, но и для его отношений с окружающей его социальной средой. Из утверждения, что человек создает свое внешнее тело, следует, что тело есть в определенной мере социальный конструкт. С другой стороны, наличие структуры «внешнее тело»/«внутреннее тело» заставляет предположить, что жизнь человека не подлежит тотальному социальному контролю.

Итак, субъект, который сам может выступить в качестве «другого» для других субъектов, возникает только тогда, когда внутреннее «я» воплощается во внешнем теле. Так как «другой» воспринимается другими субъектами исключительно в качестве пространственного тела, то внешность представляет всего человека. Тем не менее внешне воспринимаемый образ человека является лишь его символом, так как индивидуальность имеет, по Бахтину, двойную структуру, состоящую из невидимого, духовного «я для меня» и видимого, телесного «я для других». Тело также имеет «экспрессивную» и «импрессивную» или, другими словами, социальную и личностную стороны. Оба измерения тела взаимно отражаются, но не сводимы одно к другому.

Конституирование души

Конституирование души так же, как тела, осуществляется благодаря «другому». Бахтин характеризует душу как «становящееся во времени внутреннее целое, данное, наличное целое»³, которое конституируется благодаря «трансгредиентным» категориям. Душу образует совокупность пережитого, она символизирует его присутствие, она есть хранилище всех ценностей и знаний. Понятие «душа» выступает у Бахтина в качестве синонима к понятию «целостный человек» и выражает либо представление других о человеке, либо самопредставление, возникшее на базе интерсубъективно выработанных общественных норм.

Душа выступает в бахтинской теории субъективности в качестве лимитирующей инстанции. Она есть результат оформления образа человека из перспективы внешнего наблюдателя, т. е. с точки зре-

¹ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 109.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 176.

ния «другого». До некоторой степени ее можно рассматривать как индоктринированное сознание. Антипод души — это дух, или, по определению Бахтина, внутренняя, свободная жизнь. Он характеризует дух следующим образом: дух есть «совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя»¹. Дух есть, стало быть, стремление и деятельность, которые не подлежат пространственно-временным ограничениям, он есть еще не раскрытый и несостоявшийся смысл.

Как можно заключить из рассуждений Бахтина, внутреннюю жизнь, или дух, следует понимать как поток сознания или же как предметно направленную рефлексию. Эта духовная жизнь и рефлексия принципиально направлены вовне. Они выражаются либо в действии, либо в когнитивных высказываниях². При этом свободный дух, ведущий себя солипсистски, не имеет никакого масштаба для своей собственной оценки. Возможность занятия духом авторефлексивной, интровертной, оценивающей самого себя, т. е., по выражению Бахтина, «эстетической» позиции по отношению к самому себе возникает только тогда, когда дух занимает *внешнюю* по отношению к самому себе позицию. Таковую внешнюю позицию Бахтин называет «внеаходимостью».

Диалектика трансформации духа выглядит следующим образом: благодаря «внеаходимости и противонаходимости другого»³ создается новое, интересубъективное измерение действительности, в рамках которой из духа формируется душа. Бахтин выдвигает тезис о том, что душа — «это дух, как он выглядит *извне*, в другом»⁴. Душа, следовательно, есть продукт взаимодействия «я» и «другого», выступающих по отношению друг к другу как «эстетические субъекты»⁵. Эстетическая деятельность протекает при этом в двух направлениях: в направлении «другого» и в обращении на саму себя. Быть «эстетическим субъектом», по Бахтину, означает, поэтому, располагать как структурами рефлексии, так и структурами саморефлексии, фундамент которых составляют интересубъективно сформированные нормы. Рефлектируя о самом себе, человек создает свой собственный образ, который, однако, не тождественен ему как таковому (следует заметить, что в данных рассуждениях Бахтина затрагивается вопрос о конфликте между индивидуумом и социумом).

Из приведенных рассуждений следует, что бахтинское понятие эстетического субъекта исчерпывается совокупностью интен-

¹ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 184.

² Там же. С. 144.

³ Там же. С. 177.

⁴ Там же. С. 176.

⁵ Там же. С. 166.

циональных и эмоциональных оценочно-познавательных актов и функций. Субъект не является у него содержательно определенной онтологической данностью, он не дан, а *задан*. Если последнее утверждение перевести с языка теории конституирования субъективности на язык повседневный, то напрашивается предположение о том, что формирование личности в значительной степени предопределено ожиданиями социума. Однако следует заметить, что, хотя данное положение объективно подготавливает почву для социологической интерпретации субъекта, все же «эстетический субъект» Бахтина — это прежде всего *формальная структура*, понятая как деятельность, как поступок и не имеющая никаких обязательных содержательных определений.

Бахтинская идея о том, что сущность субъекта составляет эстетическая деятельность, направленная не только на формирование предмета, но прежде всего на формирование личности, соответствует когеновскому принципу «завершения» и «создания» индивидуума в искусстве. Коген требует от искусства, чтобы оно стремилось к выражению «природы человека». При этом под природой человека он понимает не «только норму и не только тип, не говоря уже об отображении нравственного человечества, для которого вряд ли может существовать какой-либо прообраз»¹. Другими словами, природа человека не дефинирована у него содержательно. Коген дает ей формальное определение как «создание самости» (*Erzeugung des Selbst*), которое может быть понято как трансцендирование и объективация «самочувствия». Разумеется, что формы проявления субъективности подвержены историческим изменениям, но сам производящий принцип, из которого выводится историческая действенность субъективности, остается неизменным.

Из вышесказанного можно заключить, что интерес обоих авторов концентрируется на понимании субъективности исходя из условий ее возможности. Для конкретизации субъективности Коген прибегает к материалу из истории искусства. В отличие от него Бахтин акцентирует свое внимание на исследовании социальных факторов.

Механизм конституирования субъекта

Конституирование субъекта возможно благодаря «эстетическому сознанию», которое Бахтин определяет как «сознание сознания»². Для данного типа сознания характерно, что оно предполагает на-

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. S. 199.*

² *Бахтин М. М. Автор и герой... С. 161.*

личие чужого автономного активного сознания, признает его в его абсолютной другости и занимает активную позицию по отношению к нему. Активность субъекта в отношении «другого» означает, что субъект «оформляет и завершает»¹ «другого». Этот процесс взаимного оформления, имеющий место в точке встречи двух чужих «я», Бахтин называет «эстетическим действием». Сущность эстетического действия выражают такие понятия, как «уплотнение сознания» и его «воплощение» в определенном образе. При этом речь вовсе не идет о психологическом вчувствовании, напротив, решающим становится *оценивание «другого»* из своей собственной перспективы, которое и создает его. Различие между «я» и «другим», их неконгруэнтность Бахтин считает необходимым условием эстетического творчества. Там, где все различия между воспринимаемым и воспринимающим стерты, не может возникнуть ничего нового.

Эстетическое сознание Бахтин понимает как «симпатию», или «любовь». Эти понятия следует интерпретировать не с точки зрения психологии или этики, а с точки зрения *онтологии*, а именно, как целенаправленную творящую активность. Симпатическое, или любящее отношение к «другому» предстает в концепции Бахтина как конституирующий элемент для возникновения субъективности. Это отношение у него этически нейтрально.

Можно с большой определенностью утверждать, что понятие о творческой любви Бахтин заимствует у Когена (или, по крайней мере, приходит к нему благодаря Когену). Последний видит значение любви в том, что она способна трансформироваться в чистое эстетическое чувство. Идентификацию «чистой любви» с «чистым чувством» он рассматривает как «первоисточник искусства»². Важно, что «эстетическую любовь» к природе человека, о которой пишет Коген, нельзя свести ни к аффекту, ни к «нравственной любви к относительным добродетелям». Она составляет «своеобразие эстетического чувства»³ и проявляется в «завершении» (*Erzeugung der Vollendung*) или в «создании» (*Neuschöpfung*)⁴ эстетического предмета. Любовь производит «новое содержание и поэтому выступает как новая форма сознания»⁵. Все виды искусства служат средствами выражения «чистого чувства».

Коген активно выступает против широко распространенной в его время концепции «вчувствования». Он многократно подчер-

¹ Бахтин М. М. Автор и герой... С. 162.

² Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. S. 178.

³ Там же. S. 175.

⁴ Там же. S. 181.

⁵ Там же. S. 182.

кивает, что созидающее чувство не является простым вчувствованием. Для него «чистое чувство не есть вчувствование, а есть одновременно наполнение, осуществляемое двусторонне, как в отношении объекта, так и в отношении субъекта»¹. Таким образом, субъект эстетического творчества наполняет объект содержанием своей души. Благодаря такому одушевлению и наполнению объект впервые становится собственно эстетическим. Искусство предстает поэтому как творение действительности на основе чистого чувства любви к человечеству. Здесь мы встречаемся с новым пониманием эстетического объекта, согласно которому он свободно создается и символизирует создавший его субъект.

Указав на сходства в интерпретации эстетической любви обоими авторами, следует отметить различия между ними. Так, если Коген занят преимущественно анализом отношения между художником и объектом и понимает творческую любовь как опосредованную в объекте любовь к абстрактному «человеку вообще» или к «человечеству», то Бахтина интересует отношение между равноправными субъектами (в его терминологии — между автором и героем), благодаря чему любовь в ее онтологической, структурирующей функции приобретает непосредственный и, можно сказать, даже чувственный характер. Она не является больше исключительно любовью к «природе человека», а превращается в любовь к определенному человеку. Она не опосредована произведением искусства, но направлена непосредственно на конкретную личность. Эстетический акт у Бахтина всегда *интерактивен*, в него вовлечены обе стороны, связанные любовным отношением. При этом каждая из них приносит своеобразие в процесс творческого взаимодействия и оказывает на него влияние.

Заключение

Несмотря на то, что свои основные идеи Бахтин развивает на материале литературы, его эстетику можно охарактеризовать как *философскую*, которая подготавливает фундамент в том числе и для литературоведческого анализа². Он обнаруживает аналогии между литературой и реальным бытием человека и поэтому выбирает ее в качестве предмета для своей эстетической рефлексии. Своим

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. S. 185—186.*

² Сходное мнение высказывает Бочаров: *Bočarov S. G. Einleitung zu «Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit» Bachtins // Sowjetwissenschaft, Kunst und Literatur. Zeitschrift für Fragen der Ästhetik und Kunsttheorie. 1979. Bd. 27. T. 1. H. 6. S. 589—601. Здесь: S. 589.*

происхождением эстетика Бахтина во многом обязана Когену, несмотря на коренные различия между ними, что проявляется, например, в том, что Бахтин не признает аналитического разделения сознания на отдельные области. Напротив, его эстетика, коренящаяся в активной чувственности и берущая за основу реального человека в реальном мире, обладает фундирующими и интегрирующими функциями. Эстетическая деятельность исторического субъекта предстает у него как *авторство* в широком значении этого слова. Используя выражение Катарины Кларк и Майкла Холквиста, бахтинское авторство можно охарактеризовать как «первичную активность всех я в мире, где господствует оппозиция я / другой»¹.

Преобразование эстетики из «философии искусства» в философию человеческой культуры осуществляется Бахтиным за счет того, что он предполагает существование самостоятельных эстетических и семантических законов. В этом отношении можно указать на сходство между ним и Максом Шелером, который утверждает, что «восприятие ценности предшествует восприятию, понятому в смысле фундирующего порядка данного»². Как и Шелер, Бахтин считает, что обеспечивающая подход к миру деятельность сознания есть *синтез* интенциональных, эмоциональных и оценочно-познавательных актов. Дополнив это положение постулатом об «абсолютной индивидуальности» человека в его «так-бытии» (*Sosein*)³ (который также был сформулирован еще Шелером), Бахтин в своей эстетике приходит к тематизированию субъективности и формирующей ее интерсубъективности. Исходя из предпосылки о конституирующей роли субъективности в мире, он — и здесь пути Шелера и Бахтина расходятся — развивает идею об «архитектоническом» строении бытия, о действительности, имеющей множественную структуру, значимость которой не является абсолютной, но должна быть оправдана в каждом конкретном случае познания. Этот шаг ведет Бахтина к последующему анализу диалога и диалогического мышления, что открыло новую страницу в истории философского мышления.

¹ Кларк К., Холквист М. Архитектоника ответственности // Михаил Бахтин: *pro et contra* / Под ред. Д. К. Бурлака. СПб., 2002. С. 70.

² Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie* // Scheler M. *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Bern; München, 1973. S. 41.

³ Там же. С. 26.

О. А. Попова

Проблема эстетического в философии Генриха Ланца

Русское неокантианство было безусловно одним из наиболее значительных направлений в философии Серебряного века. Представленное довольно широким спектром русских мыслителей, оно формировалось в процессе интегрирования неокантианских идей в различные области русской культуры. В этой связи особого внимания заслуживают мыслители, синтезировавшие в своем творчестве опыт русского философствования и западную неокантианскую традицию. Одним из них по праву можно считать Генриха Эрнестовича Ланца (1886—1945).

Образ этого мыслителя в научной литературе до сих пор четко не определен: его именуют то философом, то культурологом, то славистом. С одной стороны, это объясняется широтой его взглядов, с другой, недостаточной изученностью его концепции. В силу того, что большинство работ Ланца было опубликовано в периодических изданиях, складывается впечатление, что мыслитель не смог создать целостную философскую систему, ограничиваясь отдельными статьями на ту или иную тему. Поэтому для того, чтобы получить ответ на вопрос о цельности его философской концепции, первоочередной исследовательской задачей становится аналитико-систематическое изучение его научных текстов. Далее мне хотелось бы обозначить, по крайней мере, одно из возможных направлений в решении этого вопроса.

Жизненный путь Г. Э. Ланца

Личная и творческая биография мыслителя существенным образом повлияла на формирование его мировоззренческих и методологических позиций. После обучения в Московском императорском университете Ланц поехал в Германию. В 1911 г. в Гейдельбергском университете он защитил под руководством В. Виндельбанда докторскую диссертацию на тему «Проблема предметности в современной логике»¹. Следующие три года Ланц продолжил занятия философией в Марбурге, посещая курсы Г. Когена и П. Наторпа.

По возвращении в Москву Ланц приступил к активной педагогической деятельности — преподавал логику в частной гимназии при

¹ *Lanz H.* Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. Berlin, 1912. Фрагмент 3-й главы «Die transzendente Schule. Intentionale Gegenstände» (S. 83—97) опубликован по-русски: Ланц Г. Интенциональные предметы. Пер. В. Анашвили // Логос. М., 1997. № 9. С. 42—53.

Евангелическо-реформатской церкви и эстетику в знаменитой тогда Бетховенской студии¹ профессора Д. С. Шора². К этому же периоду относятся публикации Ланца в журналах «Логос», «Вопросы философии и психологии», в «Журнале Министерства народного просвещения». Отличаясь общей неокантианской направленностью, статьи были посвящены актуальным проблемам, горячо обсуждаемым в философских кругах в России, — самостоятельности русской философской мысли, а также проблеме соотношения и возможного синтеза различных форм познания: науки, религии, философии. В 1914 г. Ланц публикует две статьи о Фихте, приуроченные к 100-летию немецкого философа³.

Революционные события 1917 г. и последовавшая за ними Гражданская война вынудили Ланца в 1918 г. эмигрировать в США и поселиться в Пало-Альто — городке, в котором находится Стэнфордский университет. В университете в должности профессора Ланц до конца своих дней преподавал по кафедрам философии и славянских языков. Ланц был первым, кто в Стэнфорде начал преподавать русский язык и литературу и по праву считается основателем факультета славистики. Преподавание славянских языков и нескольких курсов по русской литературе было на тот момент единственной возможностью для реализации его академической карьеры, несмотря на то, что основной сферой его интересов всегда была философия. Были, конечно, и другие мотивы. Для него, как и для многих других представителей эмигрировавшей интеллигенции, преподавание и духовное творчество становятся не только способами выживания, но и выполнением огромной исторической миссии — сохранить дореволюционную русскую культуру и ее традиции. Так что в период жизни Ланца в США в сфере его научных интересов находились как проблемы современной философии, так и вопросы культуры славянских стран, особенно России и Польши.

В мемориальной резолюции Академического совета Стэнфордского университета отмечалась, кроме прочего, склонность Ланца к публицистике:

«Помимо философии его интересы простирались от музыки и математики до общественных проблем и международных связей. Так, напи-

¹ Так назывался Институт музыкального образования им. Бетховена.

² Fisher H. H. Henry Lanz // American Slavic and East European Review. 1946. Vol. V. N. 1 (2). May. P. 222. См. также: Флейшман Л. С. Среди философов. (Из комментариев к «Охранной грамоте» Пастернака) // Флейшман Л. С. От Пушкина к Пастернаку. Избранные работы по поэтике и истории русской литературы. М., 2006. С. 678.

³ Ланц Г. Э. Иоганн Готлиб Фихте // Вопросы философии и психологии. Кн. 122. С. 65—119; Ланц Г. Э. Бытие и знание в философии Фихте // Там же. С. 227—282.

санные им «Письма редактору» были настолько живыми, искренними и настолько наполненными информацией, что читатели, раньше не обращавшие внимания на эту колонку в местной газете, наконец, начали искать и читать что-нибудь написанное профессором Ланцем»¹.

Надо сказать, что публицистический элемент пронизывает самые разнообразные, в том числе и чисто философские работы Ланца. Его яркий язык, острые характеристики, часто подлинный пафос, обилие прекрасных метафор — все это создавало Ланцу заслуженную репутацию замечательного писателя.

Его критические статьи по эстетике читались и читаются до сих пор с большим интересом. Но наибольшую славу Ланцу как философу принесла книга «В поисках морали»². Она представляет собой переработанное и дополненное эссе «Проблема этической объективности» (1937), «выигравшее первый приз на международном конкурсе, проводившемся тремя скандинавскими странами»³.

Даже беглое и предварительное знакомство с творчеством Ланца позволяет выдвинуть гипотезу о существовании у него собственной философской концепции.

Идейные истоки

Идейное самоопределение Генриха Ланца безусловно связано с периодом увлеченности неокантианством и с обстоятельствами научного общения с неокантианскими scholars — Виндельбандом и Когеном. Это был важнейший этап в формировании его философской позиции.

Одним из центральных вопросов для обеих философских школ неокантианства был вопрос о ценностях. Уже в философской системе Лотце учение о ценности представляло собой важный элемент, который от него унаследовали неокантианцы, — из разработанного им понятия «значимости» и родственных ему понятий, таких как «истина», «достоверность», «ценность», сложилась критическая теория познания — теоретическое ядро всего неокантианства⁴.

В философской системе Баденской школы понятие ценности интегрировано в теоретическую, этическую и эстетическую обла-

¹ Allen W. D., Strothmann F. W., Reid J. R. Memorial Resolution [of the Academic Council of Stanford University]: Henry Lanz // The Philosophical Review. 1946. Vol. 55. N. 4. July. P. 443 (<http://histosoc.stanford.edu/pdfmem/LanzH.pdf>).

² См.: Lanz H. In Quest of Morals. Stanford, 1941.

³ Allen W. D., Strothmann F. W., Reid J. R. Memorial Resolution...

⁴ См. подробнее: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 44—46.

сти знания. Представители этой школы, подчеркивая приоритетную роль практического разума по сравнению с теоретическим, полагали, что истина, добро и красота в единстве составляют ценностное ядро, а сфера влияния мира ценностей на эмпирический мир — культуру. Культура в единстве науки, морали и искусства воплощает ценности истины, добра и красоты, а «правильность оценки» их призвана гарантировать философия¹.

Ланц, как и Виндельбанд, отказывается следовать традиции «классического» неокантианства — ориентировать теорию познания на естественные науки и сохранять скептическую позицию по отношению к метафизике. Он начинает разрабатывать собственную исторически понятую философию культуры. В этом смысле максима Вильгельма Виндельбанда — «Понять Канта значит выйти за его пределы» — актуальна и для его ученика Ланца.

Марбургская традиция философствования, составляющая другой источник философских взглядов русского неокантианца, сосредоточивает свое внимание на имманентно-логической связи понятий системы культуры и системы философии:

«Философия культуры марбургского неокантианства представляет из себя не часть философии как таковой этого направления, не тот полюс неокантианской мысли, к которому она эволюционировала в процессе развития Марбургской школы от Когена к Кассиреру, а квинтэссенцию философской позиции всех ее основных представителей — Когена, Наторпа, Кассирера, которая в существе своем заключала кантовскую интенцию необходимости синтеза естественных и гуманитарных наук на рациональной основе»².

Если, согласно Когену, система философии может быть понята как сознание культуры, тогда, например, задача логики будет в том, чтобы устанавливать взаимосвязь развития математики и естествознания, а этики — в том, что она должна показать, как культурное сознание определяет и регулирует в государстве и праве историю людей и народов. Коген не просто структурировал культуру путем классификации суждений, а произвел скрупулезный анализ формирования специфических механизмов сознания, опосредующих творчество культуры. Культура, с этой точки зрения, разворачивается как освоение мира сознающим и действующим субъектом в опосредованности языковой деятельностью. Типы речи становятся

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1905. С. 23.

² Белов В. Н. Введение в философию культуры. М., 2008. С. 64.

символами различных способов отношения субъекта к миру, которые преломляются в соответствующие формы культуры.

Ланц подробно проанализировал философские идеи Германа Когена, поставившего перед собой задачу создать прочно обоснованную и охватывающую все отрасли знания систему философии, и охотно воспринял две наиболее важные, с точки зрения своего последующего философского развития, когеновские мысли. Первая — о переосмыслении понятия «вещи самой по себе», которая под пером Когена превратилась в идеал завершенной системы наук и условие развития знания. Вторая — о коррелятивной связи различных элементов как условия систематического единства знания. В самом широком смысле это — «зависимость частей от целого, обусловленность элементов логического многообразия их систематическим единством»¹. Согласно Когену, две полярные противоположности должны быть взаимообусловлены друг другом, что собственно и позволяет говорить об их единстве.

Ланц, усвоивший и попытавшийся синтезировать в своей философской концепции оба неокантианских направления, был, по-видимому, одним из тех европейских и российских философов, кто стоял у истоков культурологии. Такой вывод можно сделать уже на основе его ранних работ, подготовивших почву для последующего перехода к культурфилософской проблематике.

Проблема эстетического

Все работы Ланца дореволюционного периода, включая его диссертационное исследование, посвящены историко-философским сюжетам. Опираясь на историко-философский материал, рассматриваемый с критических позиций в лучших традициях неокантианских школ, Ланц пытается формулировать собственные решения «вечных» философских проблем. Анализ этих текстов позволяет вычлнить идеи гносеологии, этики, эстетики, которые, по-видимому, могут быть сложены в единую концепцию *философии культуры*.

Особое место в философской концепции Ланца занимает эстетическая проблематика. Ключевым текстом, содержащим квинтэссенцию взглядов Ланца на эстетику и ее место в философской системе, можно считать его работу «Относительность эстетического», опубликованную посмертно в 1947 г.

Ланц начинает свою статью с характеристики современного состояния эстетики как научной дисциплины и приходит к выво-

¹ Сеземан В. Э. Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. Сб. 5. Вып. 2. СПб., 1913. С. 6.

ду, что в основе «разнообразия взглядов и теорий»¹, которое царит в этой сфере философского знания, лежит «путаница», вызванная особенностями философского языка² и самим характером философского знания, принципиально чуждого догматизму и допускающего множественность подходов к одной и той же проблеме, «к одной и той же объективно существующей истине»³. Понимание и учет особенностей философского знания в процессе философского творчества Ланц называет «интеллектуальной толерантностью», отличая ее от «бесхарактерного эклектизма»:

«[Интеллектуальная толерантность] предполагает не пассивную восприимчивость разнообразных гетерогенных взглядов, а активное желание и возможность эти взгляды пересмотреть с определенной точки зрения, сделать их значимыми вне зависимости от чьего-либо постороннего мнения и очистить ощущение, на основе которого эти взгляды могут согласовываться между собой в рамках определенной личной позиции»⁴.

Но, несмотря на существующий плюрализм подходов, Ланц все же пытается определить суть эстетического. С одной стороны, он, по-видимому, отказывается от когеновского подхода к эстетическому, лишь однажды прибегает к когеновскому понятию «чистого чувства» («экстаз чистого эстетического созерцания»⁵), да и то не в специфически теоретическом контексте. С другой стороны, в соответствии с традиционной для неокантианства постановкой вопросов Ланц связывает эстетическое с проблемой ценности, затрагивая вопрос о природе ценности как особого рода знания, и приходит к выводу, что

«хотя в физической природе ценности и цели не существуют, они, несомненно, являются неотъемлемой частью нашей поведенческой среды. Хотя мы можем творить свои ценности, мы тем не менее изучаем огромную их часть в процессе их творения. И то, что мы изучаем, составляет наше знание»⁶.

Вместе с тем, Ланц показывает, что нечто, называемое прекрасным (а Ланц говорит об эстетическом именно в смысле прекрасного), получает такую оценку в результате *индивидуальных* творческих

¹ Ланц Г. Относительность эстетического. Пер. О. Поповой // Логос. Философско-литературный журнал. 2006. № 6 (57). С. 188.

² Там же. С. 189.

³ Там же. С. 194.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 203.

⁶ Там же. С. 191.

усилий, или субъективных действий, обуславливающих особый ракурс рассмотрения данного объекта:

«Прекрасное — это своеобразный род видения. Видение предполагает объект. В то же время, объект (по определению) объективен. Видение, естественно, относительно»¹.

Собственно здесь Ланц откликается на вынесенную в заглавие своей статьи проблему относительности эстетического. Именно в различиях этого «индивидуального видения» коренится кажущаяся противоречивость эстетических теорий. Ланц совершенно справедливо говорит в этой связи об исторической обусловленности и самих теорий, и ракурса видения, выступая в этом случае чуть ли не с позиций исторического материализма:

«В связи с социальными и экономическими сдвигами радикально изменяются и наше понимание прекрасного, и наша ориентация в искусстве. Многие территории, ранее не возделанные, открыты теперь для искусства и отданы под контроль прекрасного»².

Физиологически же, т. е. по наличию самой способности созерцать прекрасное (по-видимому, именно это Ланц подразумевает под понятием «опыта», когда говорит, что опыт дикаря «фундаментально идентичен нашему»³), все люди от дикаря до инженера находятся в абсолютно равных условиях, считает Ланц. Всегда, говоря о прекрасном, мы имеем в виду одно и то же — «образ, наполненный своеобразной эмоцией»⁴. Но мы всегда зависим от «соответствующих условий» в своей способности *понять*, «вложить значение» в данное явление и, в результате, *оценить* его по законам красоты как прекрасное и, шире, как эстетическое. И хотя сам Ланц нигде в своей статье не говорит о том, что это за условия, оставляя обозначенный вопрос открытым, по сути речь здесь идет о человеческой культуре в ее исторической и интересубъективной обусловленности.

Взгляд Ланца на эстетику — это взгляд, выражаясь словами Пастернака, «в оба гегельянских глаза, т. е. гениально обобщенно, но в то же время и в точных границах здравого правдоподобья»⁵. Вместе с тем, это и взгляд эстетизирующего интеллигента. Взгляд ши-

¹ Ланц Г. Относительность эстетического. С. 206.

² Там же. С. 195.

³ Там же. С. 205.

⁴ Там же.

⁵ Пастернак Б. Л. Охранная грамота // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. В 11 т. Т. 3: Проза / Сост. и коммент. Е. Б. Пастернака и Е. В. Пастернак. М., 2004. С. 169.

рокий и подразумевающий различные векторные направленности во временном и пространственном отношениях. Предпринимаемое Ланцем в этой статье сопоставление, казалось бы, полярных эстетических теорий позволяет ему показать различие близких или похожих явлений и вместе с тем установить изоморфизм контрастных явлений в рамках всей человеческой культуры.

В заключение хотелось бы отметить, что эстетика, к изучению которой Генрих Ланц обратился в свои зрелые годы, предстает как один из необходимых и, возможно, наиболее важных отделов его философской концепции, исследование которой еще впереди.

А. Н. Круглов

«Сижу за ширмой...»: Александр Блок и Андрей Белый

В самом начале XX в. и без того активная философская жизнь в России была дополнительно оживлена одной внешней причиной: близился столетний юбилей со дня смерти И. Канта (1724—1804), побудивший философскую публику в России высказаться о критической философии кенигсбергского философа. Одно из самых необычных свидетельств этой реакции на кантовскую философию представляет собой стихотворение Александра Александровича Блока (1880—1921), написанное им в октябре 1903 г.:

«Сижу за ширмой. У меня
Такие крохотные ножки...
Такие ручки у меня,
Такое темное окошко...
Тепло и тёмно. Я гашу
Свечу, которую приносят,
Но благодарность приношу.
Меня давно развлечься просят.
Но эти ручки... Я влюблен
В мою морщинистую кожу...
Могу увидеть сладкий сон,
Но я себя не потревожу
Не потревожу забытья,
Вот этих бликов на окошке...
И ручки скрещиваю я,
И также скрещиваю ножки.

Сижу за ширмой. Здесь тепло.
Здесь кто-то есть. Не надо свечи.
Глаза бездонны, как стекло.
На ручке сморщенной — колечки»¹.

В современных изданиях данное стихотворение, как правило, предваряется посвящением Иммануилу Канту. Однако в первой публикации 1909 г. оно названо «Испуганный»². Аналогично оно называлось и в публикации в сборнике стихов 1911 г.³ Без посвящения-эпиграфа данное стихотворение публиковалось также в прижизненных изданиях стихов Блока 1916 и 1918 гг.⁴ Тем не менее, это посвящение взялось не на пустом месте, восходит к самому Блоку и имеет документальное подтверждение. В двух беловых автографах Блока, хранящихся в Пушкинском доме, имеются такие заголовки, как «Испуганный (Иммануил Кант)» или «Иммануил Кант (к юбилею)»⁵ — в первом из них подзаголовок «Иммануил Кант» был вписан Блоком карандашом и обведен чернилами⁶. Что повлияло на поэта при выборе такого посвящения?

До сих пор неизвестны какие-либо данные о том, что Блок был знаком с кантовской философией по первоисточникам. В особенности это справедливо для времени написания стихотворения «Сижу за ширмой...». Вероятнее всего, свои знания о кантовской философии поэт почерпнул преимущественно из «Истории философии» Куно Фишера: русский том о Канте испещрен заметками Блока⁷. Судя по записной книжке 1902 г., Кант связывается Блоком с декадентством, требующим преодоления:

¹ Блок А. А. Сижу за ширмой. У меня... // Блок А. А. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. М., 1997. Т. 1. С. 162.

² См.: Блок А. А. Испуганный // В мире искусств. Киев, 1909. № 1. С. 13.

³ См.: Блок А. А. Испуганный // Блок А. А. Собрание стихотворений. Кн. 1: Стихи о прекрасной даме (1898—1904). 2-е изд. М., 1911. С. 178.

⁴ См.: Блок А. А. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 1. С. 352, 603.

⁵ См. там же.

⁶ Автограф хранится в: ОР ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом), ф. 654, оп. 1, ед. хр. 3, л. 87 об.

⁷ См.: Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 2. Л., 1985. С. 337—354. В отличие от первой части тома о Канте (Фишер К. История новой философии. Т. 4. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1. СПб., 1901 [№ 942]), никаких заметок во второй части (Фишер К. История новой философии. Т. 4. Иммануил Кант и его учение. Ч. 2. СПб., 1906 [№ 942]), Блок не оставил. Кроме того, пометы, касающиеся Канта, имеются в следующих экземплярах из библиотеки Блока: Фишер К. История новой философии. Т. 7. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905 [№ 942] (см.: Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 2. С. 355); Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 3. СПб. [Б. г.] [№ 832] (см.: Библиотека А. А. Блока. Опи-

«Отсутствие идеалов у декадентов. “Удесятеренный” Кант (может быть — не постигнутый. Постижимый ли?)»¹.

Характеристика Канта как декадента была свойственна тогда далеко не только Блоку — сходным образом о кенигсбергском философе высказывался за некоторое время до этого и властитель дум многих россиян Ницше².

В письме отцу в 1902 г. Блок пишет о том, что «ведь и в меру здравый Кант для иных мечтателен не в меру. Вообще-то можно сказать, что мой реализм граничит, да и будет, по-видимому, граничить с фантастическим...»³. Таким образом, здесь Кант предстает у Блока неким здравомыслящим, «голым» рационалистом. Что же касается «мечтательности» Канта, то эта точка зрения была распространена в конце XIX — начале XX в. и в англоязычных странах, и в России — и там, и там писали о неких «трансцендентальных мечтаниях» и «бреднях»⁴. Наконец, в письме Белому в январе 1903 г. Блок высказывает надежду на обновление «гнетущей нас кантовской теории познания»⁵. Теория познания в то время (наряду с методом) была понятием-заклинанием многих неокантианцев, являвшимся далеко не таким нейтральным, как

сание. Кн. 2. С. 355); *Льюис Д. Г.* История философии от начала ее в Греции до настоящего времени: Древняя история философии. СПб., 1865 [№ 571] (см.: Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 2. С. 106—107, 109); *Виндельбанд В.* История древней философии с приложением истории философии средних веков и эпохи Возрождения (2-е изд.). СПб., 1898 [№ 239] (см.: Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 1. Л., 1984. С. 154); *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. СПб., 1902 [№ 240] (см.: Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 1. С. 159); Новый путь. СПб., 1903, №№ 8, 10, 11 [№ 1554] (см.: Библиотека А. А. Блока. Описание. Кн. 3. Л., 1986. С. 188—190). См. также: *Блок А. А.* Записные книжки 1901—1920. М., 1965. С. 26; *Блок А. А.* Письмо к Н. А. Малько от 18 июля 1902 г. // *Блок А. А.* Собрание сочинений. В 8 т. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 33.

¹ *Блок А. А.* Записные книжки 1901 — 1920. М., 1965. С. 43.

² См., например: *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 571.

³ *Блок А. А.* Письмо к отцу от 5 августа 1902 г. // *Блок А. А.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 8. С. 40.

⁴ На основании описания библиотеки Блока можно указать и на возможный источник для Блока представлений о Канте как о «мистике» и «мечтателе»: это сочинения Дж. Г. Льюиса (см.: *Льюис Дж. Г.* Эмануил Кант. Его жизнь и историческое значение. Биографический очерк. СПб., 1897). Справедливости ради стоит отметить, что сами эти представления возникли не в Англии и даже не в XIX в.; см., например: *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung «Kants mystische Weltanschauung»* hrsg. von C. du Prel. Frankfurt, 1793.

⁵ *Блок А. А.* Письмо к А. Белому от 3 января 1903 г. // *Блок А. А.* Собрание сочинений. Т. 8. С. 54.

ныне. Блок и в более поздний период жизни говорил о тягостности и страшности кантовской теории познания, но так ни разу и не объяснил, в чем именно они состоят. В этом поэт, впрочем, был далеко не одинок. Знакомый Блока Сергей Митрофанович Городецкий (1884—1967) писал ему в 1905 г.: «Почему-то вспомнился Кант. Я не уяснил себе, но в нем есть какая-то гносеологическая безотрадность»¹. А двоюродный брат Блока Сергей Михайлович Соловьев (1885—1942) написал поэту в том же году: «Как мерзкий кошмар, я стряхиваю с себя пыль учебных заведений и Критику чистого разума»².

Вероятно, некоторые разъяснения по поводу «страшности» можно было бы осторожно поискать у Андрея Белого (Бориса Николаевича Бугаева, 1880—1934), который на тот момент состоял в активной переписке с Блоком. Белый оставил любопытные воспоминания об этой переписке:

«Не желая ему [Блоку] показать, что он плох как философ, я письма к нему наполнял сплошной лирикой, мучаясь, в этом занятии напоминая медведя порхающего; все же, заговори с ним серьезно о Канте, — конец переписке; и так уж вопросы к нему воспринял он схоластикой, не отличая ее от теории знания; после недаром писал: “Не могу принять... теории познания (Белый)”»³.

Если дело действительно обстоит так, как это описывает Белый, то под неприятием пресловутой «теории познания» Блоком можно понимать и неприятие позерства с «Критикой чистого разума» в руках, цитатничества и жонглирования философскими жаргонизмами в стиле самого Белого. Если при этом еще и вспомнить сомнения Блока в том, что его современники правильно постигают Канта, то его позиция выглядит мудрой. И другие замечания Белого только укрепляют в этом предположении. Вспоминая о периоде 1903—1905 гг., он говорит, что Блок «внимательно вслушивался в разговоры о Канте, высказываясь очень редко на темы критической философии, не попадая в просаки...»⁴.

Но что же именно писал Белый Блоку о теории познания Канта? В письме от 14 июля 1903 г. он сообщает:

¹ *Городецкий С. М.* Письмо к А. А. Блоку от июля 1905 г. // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 2. М., 1981. С. 17.

² *Соловьев С. М.* Письмо к А. А. Блоку от 22 января 1905 г. // Там же. С. 384.

³ *Белый А.* Начало века. Воспоминания. Кн. 2. М., 1990. С. 285.

⁴ *Белый А.* Воспоминания о Блоке // Андрей Белый о Блоке. Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. М., 1997. С. 167.

«Кантовская теория познания есть необходимый переход от плоского миропонимания к глубинному — верно, начало перехода, ибо конец его необходимо в символизме и т. д. [...] Наша философская система [...] не должна обходить ни Канта, ни Платона, а преодолевать и того, и другого. Мы должны уметь спускаться к Канту, если претендуем на духовное руководство — мы, мистики... В настоящую минуту вот конс-пект огромного перелома, внешний рычаг, переворачивающий многое: *Кант*. Существует мир нуменов, недоступный нам (многие, желая внести поправку, говорят: “недоступный мышлению”, но они вносят *серединную* поправку). *Шопенгауэр*. Кант нестрого определяет сущность понятия, не останавливается на связи между понятием и тем, что рождает его. Отсюда *даже он* путает формы закона основания. Следствием является непризнание Кантом интуитивно-психологического (гениального) мышления, на стороне которого все преимущества»¹.

Из дальнейших замечаний Белого становится также понятно, что на место кантовской теории познания, с его точки зрения, должна прийти теория познания Соловьева. Отношение же Блока к Соловьеву-философу проясняет его письмо от 15 июня 1904 г.:

«Я в этом месяце силился одолеть “Оправдание добра” Вл. Соловьева и не нашел там *ничего*, кроме некоторых остроумных формул средней глубины и непостижимой *скуки*. Хочется все делать напротив, назло. Есть Вл. Соловьев и его стихи — единственное в своем роде *откровение*, а есть “Собр. сочин. В. С. Соловьева” — *скука* и проза»².

В отличие от мудрого Блока, отмалчивавшегося от реплик в адрес кантовской философии, Белый их постоянно бросал. Большинство сочинений Белого прямо-таки испещрено по преимуществу бессистемными ссылками на Канта, а также на кантоведов и неокантианцев. Белый, несомненно, неоднократно читал Канта, и даже упрекал Эмилия Карловича Метнера (1872—1936) в том, что тот воспринимал кёнигсбергского философа «совершенно мифически; его Кант не имел ничего общего с Кантом подлинным»³. Но было ли что-либо подлинное в Канте Белого? Многое заставляет в этом усомниться. Отсылки к Канту у него можно, пожалуй, разделить на две большие группы. К первой стоит отнести указания на какие-то содержательные тезисы кёнигсбергского философа, попытки вы-

¹ *Белый А.* Письмо к А. А. Блоку от 14 июля 1903 г. // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка 1903 — 1919. Под ред. А. В. Лаврова. М., 2001. С. 78—79.

² *Блок А. А.* Письмо к Е. П. Иванову от 15 июня 1904 г. // *Блок А. А.* Собрание сочинений. Т. 8. С. 105—106.

³ *Белый А.* Начало века. С. 101.

хватить из его философии те или иные тезисы или понятия — попытки, чаще всего неуклюжие и неуместные. Ко второй же группе относятся оценочные суждения Белого в адрес немецкого философа, которые зачастую вовсе не поддаются пониманию. Насколько об этом можно судить сегодня, многочисленные обращения Белого к кёнигсбергскому мыслителю во многом были обусловлены внешними обстоятельствами и понятны не столько из философии самого Канта, сколько из распространенных в начале XX в. кантовских трактовок, нередко весьма превратных, а также из той культурной среды, в которой вращался Белый¹. Сам он позднее признавался: «Почему я на Канта напирал? Потому что тогдашняя философская молодежь “кантианила” ...»². Более того, по утверждению Белого,

«отношение к Канту было экзаменом на право быть принятым в общество “порядочно” мыслящих; для этого надо было усидчиво преодолевать некую понятийную гимнастику, заменяющую мировоззрение овладением приемами схоластических головоломок...»³.

Псевдокантианство Белого уже тогда обратило на себя внимание некоторых окружающих: «Шпетт дразнил меня, что я ношу кантианский фрак для приличия»⁴. Именно в этот «фрак» его знакомый философ и метил:

«Не раз доставалось мне от летающей, яркой рапиры софистики Шпетта, умевшего прятать свои философские взгляды под оболочкою Юмова скепсиса. Кантианцы торжественно выходили в бой в тяжелых доспехах, стреляя из крупных пушек; но вот: их снаряды, смертельные, — не попадали; от кантианцев — вывертывался; Шпеттова же рапира пронзала мой “фрак” ...»⁵.

Похоже, со временем Белому надоело слыть кантианцем: «Религиозные философы не выносили моей “кантианской” закваски,

¹ См. блестящий анализ этого пласта литературы и соответствующей культурной среды: *Светликова И. Ю.* Кант-семит и Кант-ариец у Белого // Новое литературное обозрение. 2008. № 93. С. 62—98.

² *Белый А.* Между двух революций. Воспоминания. Кн. 3. М., 1990. С. 185.

³ *Белый А.* Начало века. С. 545—546. Вероятно, подобную атмосферу в России можно сопоставить с духовной атмосферой конца XVIII в. в Германии, когда широкое распространение кантианства объяснялось в том числе желанием не слыть «духовным нулем». Правда, тогда этот процесс сопровождался форсированием оригинальности (см.: *Rosenkranz K.* Geschichte der Kant'schen Philosophie // *Kant I. Sämtliche Werke / Hrsg. von K. Rosenkranz, F. W. Schubert.* Bd. XII. Leipzig, 1840, S. 346—147).

⁴ *Белый А.* Начало века. С. 451.

⁵ *Белый А.* Воспоминания о Блоке. С. 312. Ср. также: *Белый А.* Между двух революций. С. 277.

которая была не закваскою, а терминологическим добровольным ярмом: для взрывания изнутри позиций Канта; философы же от Канта воротили носы и от моего “религиозно-философского жаргона”, и от символизма...»¹. Тем не менее, в первые годы XX в. Белый еще сильно зависел от оценки молодых русских неокантианцев, а поэтому всячески пытался доказать себе и окружающим, что он не хуже «дурачков-кантят во главе с Фохтом»² разбирается в кантовской терминологии. Лишь позже, в 1912 г., он смог публично позволить себе уже такие выпады в адрес неокантианцев:

«Сознание, составленное из суммы неокантианских сознаний, идиотично... до очевидности»³; «Новокантианец, коллективно составленный из в отдельности взятых остроумных и вполне разумных людей, есть именно такое чудовище: смесь младенца со старичком — ни ребенок, ни муж, а гадкий мальчишка, оскопившийся до наступления зрелости и потом удивившийся, что у него не растет бороды. Этот веселый безстыдник — философистик, философутик — чрезвычайно начитан и мозговит. Но он — совершенный идиот [...] Бедная голова с несросшимся теменем, и бедное тельце — философистика, философутика!»⁴.

То, о чем Белый говорил публично в 1912 г., встречается в его письмах еще 1903 г. — в частности, в его письме Блоку, написанному в августе 1903 г.:

«А между тем Кант в своем фигурном синтезе [...] и трансцендентальных схемах [...] тщетно тщится и потом раздражается непримиренностью, официально сохраняя за собой роль блюстителя порядка у запертой комнаты Вечности, охраняя Вечность от всяких “мальчишек мысли” (вроде Ницше). Узнаю тебя, папаша Кант — старая обезьяна!.. Узнаю вас, неокантианцы — “философутики”, преждевременно впавшие в детство кретины»⁵.

¹ Белый А. Начало века. С. 452.

² Белый А. Письмо к Э. К. Метнеру от 14 февраля 1903 г. // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. М., 1982. С. 196.

³ Белый А. Круговое движение. (Сорок две арабески) // Труды и дни. М., 1912. № 4—5. С. 56 (№ 10).

⁴ Там же. С. 57 (№ 10).

⁵ Белый А. Письмо к А. А. Блоку от 19 августа 1903 г. // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка 1903—1919. С. 93. Позднее Белый так пояснял свои шутки над Кантом, высказанные в данном письме: «“Не думайте, что я весь с Кантом”: мне надо изъять из него “гормон” критицизма, и мне не надо обезьяньего тела его системы: “Узнаю тебя, папаша Кант!”» (там же, с. 99). Однако из этого объяснения так и не стало понятным, что «обезьяньего» в Канте и его системе.

Как отвечал на это Блок? В октябре 1903 г., за пять дней до написания стихотворения «Сижу за ширмой...», он написал Белому письмо, в котором подчеркнул:

«Можно бояться сознательно только одного своего ужаса [...] Только этот испуг страшен. Он ведет к неизгладимому. Войдите к такому испугавшемуся. Он сидит за ширмой, весь почерневший, у него скрещены ручки и ножки. Они так высохли, и из лица, некогда прекрасного, стало “личико”, сморщенное, маленькое. И голова ушла в плечи»¹.

Более того, подобного человека Блок называет «старым от рождения лгуном»². Несмотря на то, что поэт фактически описывает мысли и настроения, которые будут им выражены всего лишь через несколько дней в знаменитом стихотворении, ни о каком Канте речи у него не идет, что не может не натолкнуть на размышления. Иначе выглядит позиция Блока в письме Белому через месяц после написания стихотворения «Сижу за ширмой...», в ноябре 1903 г.:

«...то, что мне во сто раз лучше стало жить теперь, чем прежде, не помешало писать о том же, о чем прежде, и даже об Иммануиле Канте, как оказалось впоследствии из анализа стихотворения “Сижу за ширмой”»³.

Таким образом, данные слова Блока недвусмысленно доказывают, что идеи, выраженные в его стихотворении, увязали с Кантом читатели после проведенного «анализа», а не сам он в процессе написания — по крайней мере, осознанно. Тем не менее, Блок не спорил с этим анализом; более того, через какое-то время он вписал эпитафию-посвящение данного стихотворения Канту. Утверждать, будто увязывание Канта с темой блоковского стихотворения совершенно насильственно и возникло из ничего, было бы несправедливо. Но как стоит понимать данное посвящение: изображен ли в стихотворении Кант, впечатления от знакомства с кантовской философией, — либо как-то иначе?

Все в том же письме Белому в ноябре 1903 г. Блок в стиле своего адресата пишет:

«...не появится ли там к своему весеннему юбилею какой-нибудь морщинистый Кантик или, напротив, — Кантище на соломенной табурет-

¹ Блок А.А. Письмо к А. Белому от 13 октября 1903 г. // Блок А.А. Собрание сочинений. Т. 8. С. 66.

² Там же.

³ Блок А.А. Письмо А. Белому от 20 ноября 1903 г. // Там же. С. 69.

ке. Или, может быть, в пальто, на извозчике, с поднятым воротником. Разумеется, мы его узнаем, и придется приглашать, чего доброго... доброго-доброе... старичка»¹.

Через абзац тема Канта вновь возникает в письме:

«А может быть — привез на извозчике маленький Кантик? Трах! Грохнулся с извозчика, ушибся; его поднимали дворники под ручки, ввели в горницу, поставили на колени, накрыли полотенцем. Думали, что молится, оказалось — пропал без вести, пришел к невесте и провалился на месте. Только его и видели. Все это все-таки ужасно не нравится. Чего доброго — старичка где-нибудь и повстречаешь. Юбилей — немудрено!»².

Однако и это не все — Кантом Блок и закончил свое письмо к Белому:

«Петербург — город, по улицам которого на днях, по случаю наводнения, проплыли на ялике двое в колпаках, ухмыляясь, с ящиком, на котором было написано: “Осторожно!!!” На перекрестке из ящика просунул голову Иммануил! Он сказал: здравствуйте! Нынче хорошая погода и приятно покататься на лодке. Постарайтесь к вечеру доставить меня в Кёнигсберг»³.

Истолковать эти фразы Блока нелегко. Их адресат Белый признавался, что их переписка была написана «на особом труднейшем жаргоне, который был свойствен нам, молодым символистам»⁴. Интерпретация самого Белого такова:

Блок «пишет о страхе: что страх перед страхом есть самый действительный страх; таким страхом испуганным он считает философа Канта; он все возвращается к Канту как к испугавшемуся на веки веков; темы страха и темы Канта не раз повторяются; не оттого ли, что столетняя годовщина со смерти философа приближалась в то время, иль оттого, что вопрос о границах познания впервые решительно выступает перед А[лександром] А[лександровичем]; переплетение темы Канта и темы о “страхе” — весьма показатель-

¹ Блок А.А. Собрание сочинений. Т. 8. С. 70. У Белого к юбилею Канта вышла статья: *Белый А. Критицизм и символизм. По поводу столетия со дня смерти Канта* // *Весы*. М., 1904. № 2. С. 1—13.

² Блок А. А. Письмо к А. Белому от 20 ноября 1903 г. // Блок А. А. Собрание сочинений. Т. 8. С. 71.

³ Там же.

⁴ *Белый А. Воспоминания о Блоке*. С. 48.

но; мысль о границе, черте есть продукт потрясения, страха; граница сознания — тень, мной отброшенная; А. А. посвящает свои стихи Канту; рисуется Кант весь в тенях, скрещивающий и ручки и ножки; химера преследует Блока; творит он мифологему о Канте: по петербургским каналам какие-то люди везут в лодке ящик, а в ящике — Кант, он — увозится к юбилею в родной Кёнигсберг подозрительными колпачниками; этот “шарж” увозимого Канта и шаловливо, и жутко выглядывает в одном из объемистых писем в нешаловливых, скорее очень грустных страницах»¹.

Таким образом, Белый недвусмысленно считает героем стихотворения «Сию за ширмой...» Канта, причем приписывает данное отождествление самому Блоку, что видно и по другим его письмам того периода — в частности, Э. К. Метнеру в декабре 1903 г.: «А. Блок, которому я послал карточку Огыги, прислал мне в ответ стихотворение, полное ужаса. Он за Огыгу принимает... Иммануила Канта — он, а не я [...]»². Однако подобное отождествление ничем не подтверждается; более того, свидетельства Блока говорят об обратном.

По мысли Белого, получается, что испугавшимся у Блока является сам Кант, а не раздумывающий над его философией человек, и причина испуга — мысль о границе. Но как мысль о границе связана со страхом страха? И куда исчезла «жажда убежать от “Критики” Канта»³ и страх перед ней самого Белого? С чем в интерпретации Белого поспорить трудно, так это с утверждением о каком-то переплетении двух тем — «Канта» и «страха», а также с тем, что у Блока мы сталкиваемся, скорее, с некоей «химерой», «мифологемой о Канте», а не с самим Кантом. Особенно странно то, что стихотворение Блока написано не без прямого влияния самого Белого и его «Симфонии», однако последний упорно не желает учитывать соб-

¹ *Белый А.* Воспоминания о Блоке. С. 56—57.

² *Белый А.* Письмо к Э. К. Метнеру от середины декабря 1903 г. // Литературное наследство. Т. 92, кн. 3. С. 208. Белый и А. С. Петровский (1881—1958) послали знакомым визитные карточки, подписанные в том числе Огыгой Пеллевицем Кохтик-Рюриковым. Реакция Метнера была такова: «Кант не Огыга, как думает Александр Блок; Кант не “сухой теоретик”, как думает некто Вершинский (см. Лит. хронику Дек. Новый путь). Кант — единственный философ чистой воды, без примесей пророческих, поэтических, публицистических и т. д. Как философ Кант отнюдь не законодатель для жизни [...] никакого “ужаса” и никакой “сухости” я в Канте не вижу. Ужаса гораздо больше у Шопенгауэра и Ницше, сухости у Влад. Соловьева и в патристике. Кроме того, не надо забывать, что Кант совершил только первую половину своего труда, критическую» (*Метнер Э. К.* Письмо к А. Белому от 21 декабря 1903 г. // Литературное наследство. Т. 92, кн. 3. С. 209—210). Речь у Метнера идет о статье: *Вершинский В.* Еще раз об идеализме // Новый путь. СПб., 1903. № 12. С. 193—200.

³ *Белый А.* Начало века. С. 282.

ственный же образ при рассмотрении «Сижу за ширмой...». В 1902 г. Белый опубликовал вторую «Симфонию». Одним из ее «действующих лиц» оказался Иммануил Кант и его «Критика чистого разума»:

«Молодой философ читал *Критику чистого разума*, сидя в качалке, раскачиваясь ногами. [...] Он то углублялся в чтение, то ронял книгу на колени и бился головой о спинку качалки, обдумывая прочитанное, импровизируя философские фокусы и психологические штучки. [...] Так, прочтя о времени и пространстве как априорных формах познания, он стал придумывать, нельзя ли заставить себя ширмами, спрятавшись и от времени, и от пространства, уйти от них в бездонную даль. [...] В ту минуту все было сорвано, все струны, все нити разорвались, а ему в глаза улыбался свод голубой, свод серо-синий, полный музыкальной скуки, с солнцем-глазом посреди»¹.

Чуть позже философ «нашел ошибки у Канта и построил на их основании оригинальную систему»². Однако в этом состоянии молодой философ пребывал недолго и вскоре стал мрачен, ибо «нашел в своей новой системе отчаянные промахи; досадливым пятном выступала перед его духовным взором непогрешимость *Критики чистого разума*». А чуть позже и того хуже, перед лицом «грозящего ужаса»

«тихо ахнул ттец Канта и присел на корточки. [...] Уже больше он не вставал с пола, но забился под кровать. Ему хотелось убежать от времени и пространства, спрятаться от мира. Братья мои, ведь уже все кончено для человека, севшего на пол!»³.

В результате чтения злополучного трактата молодой философ сходит у Белого с ума⁴.

По всей вероятности, у Белого в художественной форме нашли отражение его собственные муки при чтении знаменитого кантов-

¹ Белый А. Симфония (2-я, драматическая) // Белый А. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 284.

² Там же. С. 291.

³ Там же. С. 299.

⁴ Позднее Белый вспоминал об этом финале так: «Философ, свихнувшийся на Канте и севший на пол, долго пользовался популярностью среди неокантианцев; и в [19]16-м году Кубицкий, с которым мы встретились при военном освидетельствовании, показывал на голые тела кандидатов на убой; только что бывший сам телом, наклонился ко мне и иронически пробасил: — “Они сели на пол... Помните, — как ваш философ!” Обиделся на философское “сиденье на полу” в те годы — философ Б. А. Фохт» (Белый А. Начало века. С. 54). Белый упоминает историка философии Александра Владиславовича Кубицкого (1880—1937). Об отношении Белого и Бориса Александровича Фохта (1875—1946) см.: Дмитриева Н. А. Предисловие // Фохт Б. А. Избранное (из философского наследия). М., 2003. С. 19—23.

ского трактата, о которых говорится в его автобиографии. Белый вспоминал, что весной 1898 г.

«обнаруживается моя попытка с негодными средствами одолеть “Критику чистого разума” Канта; я едва доплетаюсь до Аналитики, на которой ломаю себе голову (Эстетика мне понятнее сквозь призму Шопенгауэра); к Шопенгауэру я прибегаю опять и опять»¹. Затем «в ноябре месяце [1900 г.] я вторично пытаюсь осилить “Критику чистого разума”; кое-как доплетаюсь до диалектики; и — решительно отвергаю Канта»².

Чтение и «прилежное изучение» Канта продолжились в июле 1903 г. («Пролегомены», «Критика чистого разума» — «впервые мной до конца разобрана “Диалектика” этой Критики»³), а также в августе («Критика чистого разума» — «Учение о методе») и в сентябре 1903 г. («Критика практического разума»). Как видно из повествования, ужас в «Симфонии» охватывает не самого Канта, показывающего язык, а, напротив, молодого философа, пытающегося проштудировать и понять кантовские философские сочинения. Почему в центре внимания оказывается пространство и время, отчасти понятно из структуры самой «Критики чистого разума»: до трансцендентальной диалектики Белый на тот момент, кажется, еще не дошел, а вот трансцендентальная эстетика, в которой Кант излагает свое учение о пространстве и времени, находится почти в самом начале трактата. В чем причина ужаса и страха, бегства от пространства, времени и мира, понять на основе текста самой «Критики чистого разума» затруднительно — вероятно, следует искать какой-то второисточник, сквозь призму которого Белый рассматривает трансцендентальную эстетику Канта.

Особенно несуразной предстает мысль о закрывании ширмами. Судя по поздним комментариям, Белый не только вкладывал эту идею в уста своего литературного героя, но и разделял ее сам. Трудно вникнуть в саму проблему, мучившую молодого философа. Допустим, он бы не разделял представления ужасной «Критики чистого разума» и считал бы пространство и время чем-то объективным. Неужели подобные представления о пространстве и времени не пугают? Неужели от них прятаться не надо? И можно ли от них уйти? Если героя Белого пугало то, что от априорных форм нельзя избавиться, то как можно избавиться от объективного пространства

¹ Белый А. Материал к биографии // РГАЛИ, ф. 53, оп. 2, ед. хр. 3, л. 9 об.

² Белый А. Материал к биографии, л. 15 об.

³ Там же, л. 40. См. также: Белый А. Начало века. С. 282.

и времени? Да и сами ширмы — пространственные предметы. Если же пресловутыми ширмами закрывается сам Кант, то как же можно закрыться от закрывшегося ширмами? Более того, герой Белого (с большой долей вероятности, наряду со своим создателем) ломится в открытую дверь, ибо, судя по всему, совершенно не понимает Канта: чтобы уйти от пространства и времени, не требуется никаких ширм, ибо, согласно Канту, любой человек как интеллигибельное существо и так живет вне пространства и времени. Какие же еще ширмы необходимы? Кстати, рассуждения Белого о пространстве и времени в «Симфонии» плохо увязываются с его же юбилейной статьей о Канте «Символизм и критицизм», написанной в 1903—1904 гг.:

«Трансцендентальная эстетика есть важнейшая и, быть может, единственная колонна, на которой прочно держится кантовская философия; это — главная батарея против несметных проявлений философского догматизма, снова и снова, взрывающегося в очищенную атмосферу критицизма. Вот почему, принимая вместе с Шопенгауэром без оговорок эту часть “Критики чистого разума”, мы [символисты] ставим себя в неразрывную связь с кантианством»¹.

Кстати, у Белого тема кантовского истолкования пространства в 1908 г. проходит в стихотворении «Под окном»:

«Взор убегает вдаль весной:
Лазоревые там высоты...
Но “Критики” передо мной —
Их кожаные переплеты...
Вдали иного бытия
Звздоочитые убранства...
И вздрогнув, вспоминаю я
Об иллюзорности пространства»².

Вполне возможно, что оно навеяно более ранним стихотворением Владимира Соловьева «Из письма» (1890)³. По всей видимости, общее настроение русских поэтов выразил в этой связи Федор Августович Степун (1884—1945):

¹ *Белый А.* Критицизм и символизм. С. 2—3.

² *Белый А.* Под окном // *Белый А.* Собрание стихотворений, 1914. М., 1997. С. 254. Ср.: *Эрн В. Ф.* Меч и крест (Сущность немецкого феноменализма) // *Эрн В. Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 327.

³ *Соловьев В. С.* Из письма [1890] (в современной орфографии) // *Соловьев В. С.* Стихотворения. М., 1891. С. 42—43.

«Живи он [Кант] не в Кёнигсберге, а в Сибири, он наверное понял бы, что пространство вовсе не феноменально, а насквозь онтологично. На Байкале он, вероятно, написал бы не трансцендентальную эстетику, а метафизику пространства»¹.

Возвращаясь вновь к «Симфонии», повлиявшей на Блока: выходит, за ширмой от пространства и времени как априорных форм прятался у самого Белого не Кант, а молодой философ, читающий «Критику чистого разума». Интерпретация же Белым блоковского стихотворения выглядит существенно иначе. По утверждению Белого, в данном стихотворении самосознание обнаруживает Блоку «страх беспредельности, осознанный — им, как основа холодного кантианского мышления в пределах...». Возможно, тема беспредельности действительно была затронута Блоком (она имеет место и в «Симфонии»), но о каком-то осознании «основы кантианского мышления» говорить не приходится. Еще более странным оказывается истолкование Белым ширм у Блока:

«Эти ширмы — границы образования кантианских понятий. Свет дневного рассудка (“*И число, число*”) — здесь гаснет»; «Но — “ширмы” Канта оставлены; страх пред живой, кипучею мыслию преодолён»².

На место ширм и страха же заступает глубинность мысли Софии, премудрость как сумрак свободы за рассудочной мыслью. Если у самого Белого в «Симфонии» речь шла о закрытии ширмами от кантовского учения о пространстве и времени, то Блок, по его мнению, имеет в виду уже ширмы Канта, причем речь у него идет не о пространстве и времени, а о кантианских понятиях и их границах как предмете трансцендентальной аналитики «Критики чистого разума».

Получается, что само увязывание стихотворения «Сиху за ширмой...» с Кантом во многом обязано своим возникновением именно Белому. Сам же Белый воспринимал Канта и кантовскую философию в обстановке повышенного интереса к ней в связи с юбилеем кёнигсбергского философа, но не столько на основе первоисточников, сколько под воздействием современной ему культурной среды с существенным влиянием неокантианцев. Конечно, трудно оспаривать, что в герое стихотворения «Сиху за ширмой...» угадываются некоторые кантовские черты: старческий возраст (по возрасту, по давности, по степени устаревания для современно-

¹ Степун Ф. А. (Лугин Н.) Из писем прапорщика-артиллера. Томск, 2000. С. 8.

² Белый А. Воспоминания о Блоке. С. 122.

сти?), некая нежизненная беспомощность или домоседство¹. Кроме того, сморщенная кожа и сидячее положение неоднократно приписывались Блоком Канту и в других произведениях. Хорошим примером может служить его статья «Девушка розовой калитки и муравьиный царь», над которой он начал работать еще в год написания стихотворения «Сижу за ширмой»:

«И сам сморщенный Кант, водрузивший свой маленький стульчик на холмике, с которого легко обозреть мир феноменов, гармонирующих друг с другом и по дальности расстояния и по слепоте слезящихся глазок тайного советника, — не имеющих в себе ничего ноуменального. Все отдельно, далеко, “непознаваемо”, начиная с искомой идеальной Елены, все удаляющейся и наконец вступившей в раму католической иконы, кончая “вещью в себе”, ноуменом, на котором написано: “Непознаваем, неприкосновенен. Проходите”»².

Нетрудно усмотреть некие кантовские черты и в том шарже, который Блок отправил своей супруге Любове Дмитриевне Блок (1881—1939) через десять дней после написания стихотворения³. Однако этого все же недостаточно для прямого отождествления блоковского героя с Кантом — этого сам поэт не делал. Показательна и реакция отца Блока января-февраля 1904 г. на данное стихотворение. Хотя Александр Львович Блок (1852—1910) и разделял общее настроение творения своего сына, буквальные параллели с кенигсбергским философом показались ему неубедительными:

«Твой “юбилейный” Кант “сидит за ширмой” (там же и — окошко) в слишком *переносном* смысле (как приличествует разве только “свечке”, да и той “не надо”), очевидно чересчур “влюбленно” охраняя собственную “(сморщенную) кожу” — вместо “шкуры” (по свидетельству Карамзина до старости *румяной*, словно у какой-то “строгой” к чертям “дочки”); а его показываемые в Дрездене довольно стоптанные башмаки (“судя не свыше” их) едва ли облакали “крохотные (напр[имер] в сравнении с Мариєю-Терезиею, коей туфли — рядом) ножки”: общей *уменьшительности* тона я сочувствую»⁴.

¹ В 1902 г. Блок замечает в своих «Записных книжках»: «Кант до некоторой степени избегнул гонений — благодаря своей кабинетности» (Блок А. А. Записные книжки 1901—1920. С. 32).

² Блок А. А. Девушка розовой калитки и муравьиный царь // Блок А. А. Собрание сочинений. В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 89. Кант не был тайным советником.

³ См. публикацию рисунка: Литературное наследство. Т. 27—28. М., 1937. С. 527; Т. 89. М., 1978. С. 186.

⁴ Блок А. Л. Письмо к сыну от января—февраля 1904 г. // Литературное наследство.

В этой связи мне кажется, что самая точная характеристика этому стихотворению дана самим Блоком в примечании к сборнику стихотворений 1911 г., где о стихотворении «Испуганный» говорится, что оно «внушено “Трансцендентальной эстетикой” Канта»¹. Перед нами — скорее впечатления от так или иначе воспринятого кантовского учения о пространстве и времени у Блока, а не образ самого Канта или борьба с данным учением².

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что Блок сочинил стихотворение «Сижу за ширмой...» как истинный поэт, а поэтому оно до сих пор остается загадкой и вызывает самые разные интерпретации (кантианское или антикантианское стихотворение, недоразумение, злодейский пасквиль, талантливая пародия, шутка и т. п.³). Он не брался, подобно Белому, за прямолинейную и вульгарную иллюстрацию философско-эстетических теорий в литера-

Т. 92. Кн. 1. М., 1980. С. 269—270. Имеются в виду «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина с описанием встречи с Кантом. Башмаки Канта были отправлены в знаменитую коллекцию «Зеленый свод» (Grüne Gewölbe) в Дрезден в 1802 г., см. об этом: *Hasse J. G. Letzte Aeußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen. Königsberg, 1804. S. 47; Reusch Chr. F. Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben. Königsberg, 1849. S. 5.*

¹ Блок А. А. Собрание стихотворений. Кн. 1. М., 1911. С. 212.

² После 1906 г. тема Канта надолго исчезает из творчества Блока; к ней он возвращается лишь незадолго до своей смерти. Одни его замечания нейтральны, другие — весьма пристрастны. Интересно то, что оценки Блока во многом отличаются от его же собственных полуторядесятилетней давности. Тем не менее, отношение к кантовской теории познания у Блока не изменились. В его дневниковых записях последних лет жизни говорится: «Страшный Кант ставит пределы познанию» (*Блок А. А. Дневник 1901—1921 // Блок А. А. Собрание сочинений. М.; Л., 1963. Т. 7. С. 357*). Однако в чем эта страшность состоит, Блок вновь оставил без ответа. Кроме того, в поздней статье Блок вновь высказывается о пространстве и времени, однако его истолкование трудно понять. Поэт пишет о двух временах и пространствах — «историческом, календарном» и «нечислимом, музыкальном» (*Блок А. А. Крушение гуманизма // Блок А. А. Собрание сочинений. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 101*). Возможно, это подразделение соотносится у Блока с кантовской трансцендентальной эстетикой. Но в этом случае, вероятно, «цивилизированному сознанию» поэт приписывает лишь первый вид пространства и времени, а Кант, согласно его взглядам — «духовный отец цивилизации».

³ См., например: *Гулыга А. В. Кант. М., 1981. С. 107—108; Корецкая И. В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. М., 1987. С. 30; Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 19; Kluge R.-D. Westeuropa und Rußland im Weltbild Aleksandr Bloks. München, 1967. S. 55—57; Neumann F. W. Beiträge zur Aufnahme und Wirkung Kants in Russland // Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr. 1971. N. 21. S. 14—16; Bielfeld S. Kant und der Wandschirm. Individualität bei den russischen Symbolisten // Natalicia Johanni Schröpfer octogenario a discipulis ami cisque oblata. Festschrift für Johannes Schröpfer zum 80. Geburtstag. Hrsg. von L. Auburger, P. Hill. München, 1991. S. 64—67 и др.*

туре путем вкрапления философских жаргонизмов в поэтическую ткань. В свое время Кант заметил, что «грифов запрячь вместе с конями, кажется, легче, чем трансцендентальную философию сочетать с геометрией»¹. Любопытно, что якобы «непоэтичный» Кант² опирался в данном сравнении на образ, восходящий к стихотворению Вергилия³. Перефразируя слова немецкого философа, можно в связи со стихотворением Блока сказать, что и сочетать метафизику с поэзией — задача ничуть не менее сложная.

Е. Б. Пастернак

Соотношение образного и нравственного начал в творческом мире Бориса Пастернака

Летний семестр 1912 г., проведенный Борисом Леонидовичем Пастернаком (1890—1960) в Марбурге, окончился его прощанием с философией после успешного реферата в семинаре по этике у Германа Когена. Текст кандидатского сочинения Пастернака «Теоретическая философия Германа Когена», хранившийся в университетском архиве и читанный в 1930-х годах В. Ф. Асмусом, к сожалению, утрачен. Восстанавливать основные мысли о соотношении образного и социально-нравственного начала приходится по текстам разного времени, от первых опытов студенческих лет и до итоговых положений в романе «Доктор Живаго».

В «Повести» (1929) приведен в качестве вставной новеллы текст об «Игреке Третьем» (У₃). Он напоминает странные сюжеты первых прозаических опытов Пастернака 1910-х годов и выбран как иллюстрация идей начала его творческого пути.

Решив освободить женщин от нужды и зависимости, герой, названный математическим символом, дает концерт-аукцион, продавая себя в рабство, чтобы выручить деньги на этот социальный

¹ Kant I. *Monadologia physica* // Kant's Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I. Berlin, 1910. S. 475; См. в русском переводе: Кант И. Физическая монадология // Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 315.

² См.: Киреевский И. В. Письмо к А. И. Кошелеву от 1 октября 1828 г. // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1, изд. А. И. Кошелевым. М., 1861. С. 15.

³ См.: Eclog. VIII. 27: «Вместе коня и грифона впрягут, и, время настанет, — Вместе с псами пойдут к водопою пугливые лани!» (Пер. С. Шервинского). Вергилий. Буколики // Вергилий. Собрание сочинений. СПб., 1994. С. 52.

переворот. Он показывает свои способности композитора и поэта. Вот отмеченные особенности его выступления:

1) Музыка:

«И замечательно, всякий раз, как кто-нибудь пробует усомниться в честности ее слова, играющий обдает маловера каким-то неожиданным, упорно возвращающимся чудом в звуках. Это чудо его собственного голоса, то есть чудо их завтрашнего способа чувствования и запоминания».

2) Поэзия:

«И опять всякий раз, как кому-нибудь кажется, будто этому ковровому вранью безразлично, лечь ли теменем или пятками в полюс, появляются описанья и уподобленья невиданной магниточувствительности. Это — образы, то есть чудеса в слове, то есть примеры полного и стрелоподобного подчиненья земле. И значит, это — направленья, по которым пойдет их завтрашняя нравственность, их устремленность к правде»¹.

Непосредственным применением этих мыслей стала работа над романом, который в 1940-х стал называться «Доктором Живаго». В письме отцу от 12 мая 1937 г. Пастернак писал:

«Помнишь мою вещичку, называвшуюся “Повестью”? То был, по сравнению с этой работой, декадентский фрагмент, а это разрастается в большое целое, с гораздо более скромными, но зато и более устойчивыми средствами. Вспомнил же я ее потому, что если в ней и были какие достоинства, то лишь внутреннего порядка. Та же пластическая убежденность работает и тут, но во всю, и, как я сказал, в простой, более прозрачной форме. Мне все время в голову приходит Чехов, а те немногие, которым я кое-что показывал, опять вспоминают про Толстого. Но я не знаю, когда это напечатаю, и об этом не думаю (когда-то еще напишу?)»².

Жизнь сложилась так, что роман был закончен только в 1955 г. Стремясь к простоте изложения, Пастернак не отягощал его философскими рассуждениями. Его текст сам в себе несет присутствие той силы, которая, по мнению автора, и есть искусство. Об этом говорится в дневнике Юрия Андреевича Живаго:

¹ Пастернак Б. Л. Повесть // Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений. В 11 т. / Сост. и коммент. Е. Б. Пастернака и Е. В. Пастернак. М., 2003—2005. Т. III. С. 137. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера тома и страниц.

² Пастернак Б. Л. Письма к родителям и сестрам. М., 2004. С. 694.

«Давнишняя мысль моя, что искусство не название разряда или области, обнимающей необозримое множество понятий и разветвляющихся явлений, но наоборот, нечто узкое и сосредоточенное, обозначение начала, входящего в состав художественного произведения, название примененной в нем силы или разработанной истины. И мне искусство никогда не казалось предметом или стороною формы, но скорее таинственной и скрытой частью содержания» (IV, 280—281).

Отношение творческого, художественного подхода к жизни с точки зрения своего героя Пастернак в одном из первоначальных вариантов текста романа определял так:

«[...] голоса евангелистов и пророков не покоряли бы его своей все вытесняющей глубиной, если бы в них не узнавал он голоса земли, голоса улицы, голоса современности, которую во все века выражали наследники древних учителей, — художники. Вот перед кем по совести благоговел он, а не перед героями, и почитал совершенство творения, вышедшего из несовершенных рук, выше бесплодного самоусовершенствования человека» (IV, 684—685).

Возвращаясь к цитированным выше словам из «Повести» о «чуде собственного голоса» автора, который определяет направление мысли и поведения будущих читателей, надо их сопоставить с философскими положениями Пастернака, выраженными в 1913 г. в докладе «Символизм и бессмертие». Текст доклада не сохранился, и о его содержании мы можем судить по «Тезисам», в которых субъективность называется объективным качеством человеческого рода, определяющим восприимчивость к искусству и красоте. Ее чувственные проводники в сознание составляют содержание творческого замысла о человеке в его историческом развитии. Душевное движение в ответ, то есть лирическая страсть, создает смещение, делающее образ действительности доступным человеческому восприятию и дающее представление о том, как «в лице лирической истины постепенно складывается человечество из поколений» (III, 179).

Судя по краткому изложению содержания этого доклада в очерке «Люди и положения» (1956), можно говорить о значении для автора выраженных в нем положений, не утраченных до конца жизни.

«Доклад основывался на соображении о субъективности наших восприятий [...] проводилась мысль, что эта субъективность не является свойством отдельного человека, но есть качество родовое, сверхличное [...]. Я предполагал в докладе, что от каждой умирающей личности

остаётся доля этой неумирающей, родовой субъективности, которая содержалась в человеке при жизни и которую он участвовал в истории человеческого существования, [...] что, может быть, этот предельно субъективный и всечеловеческий угол или выдел души есть извечный круг действия и главное содержание искусства. Что, кроме того, хотя художник, конечно, смертен, как все, счастье существования, которое он испытал, бессмертно и в некотором приближении к личной и кровной форме его первоначальных ощущений может быть испытано другими спустя века после него по его произведениям». (III, 319).

«Охранную грамоту» автор называл изложением своей творческой эстетики, понимая ее как представления художника «о природе искусства, о роли искусства в истории и о его собственной ответственности перед нею» (V, 216). Он признавался, что ему удалось сказать в ней едва ли не треть задуманного, и то ценою реального смертельного риска¹. Его сразу обвинили в «субъективном идеализме» (что в то время приравнивалось к контрреволюционности), изъяли книгу из библиотек и запретили к переизданию. Это было время невиданного идеологического гнета, которое Пастернак назвал «последним годом поэта» (III, 230), и тем не менее мы находим в книге оценку искусства как непобедимого начала, благодаря которому возможно существование и развитие человечества.

Если сущность Библии Пастернак видит не в том, что это «книга с твердым текстом», а в том, что это «записная тетрадь человечества, и что таково все вековечное», жизненное «не тогда, когда оно обязательно, а когда оно восприимчиво ко всем уподоблениям, которыми на него озираются исходящие века», — то мир искусства представляется ему гнездом ласточек-саланган, «слеplенным из земли и неба, жизни и смерти и двух времен, наличного и отсутствующего», которому «мешает развалиться сила сцепления, заключающаяся в сквозной образности всех его частиц» (III, 207). Соответственно и мир человеческий держится не догмами, а освещен образами, чувственно воспринимаемыми и ведущими путем правильности — праведности и душевного тепла.

В некоторых местах этой повести можно обнаружить итоговые положения академических занятий Пастернака философией. В первую очередь они основываются на его уверенности в том,

¹ «Мне хотелось высказать в ней несколько своих мыслей, несколько мыслей, свойственных мне, по ряду вопросов. Части этих вопросов *нельзя было* касаться. Остальные, которые можно было затронуть, я, вероятно, сформулировал недостаточно удачно. Книга вышла втрое меньше задуманного». Письмо Джорджу Риви 20 ноября 1932 г., Москва (VIII, 629).

что победить обессиливающее, уничтожающее влияние пошлости может только искусство, сила его образной, символической передачи лирического начала, образ реальности, смещаемой силовым полем чувства. Пастернак признается, что если бы «при знаниях, способностях и досуге» он задумал писать творческую эстетику, то «построил бы ее на двух понятиях, на понятии силы и символа». Причем понятие силы, трактуемое «в широчайшем смысле», он представлял себе как ее голос и живое присутствие.

«Я пояснил бы, — пишет он, — что в рамках самосознания сила называется чувством. [...] Наставленное на действительность, смещаемую чувством, искусство есть запись этого смещения» (III, 186).

Итак, определив искусство как силовое поле, дающее возможность преодолеть барьер «мушиной пошлости», затрудняющей человеку путь к свободе, Пастернак так формулирует вывод из этих рассуждений:

«[...] искусство [...] интересуется не человеком, но образом человека. Образ же человека, как оказывается, — больше человека. Он может зародиться только на ходу, и притом не на всяком. Он может зародиться только на переходе от мухи к слону.

Что делает честный человек, когда говорит *только* правду? За говорением правды проходит время, этим временем жизнь уходит вперед. Его правда отстает, она обманывает. Так ли надо, чтобы всегда и везде говорил человек?

И вот в искусстве ему зажат рот. В искусстве человек смолкает и заговаривает образ. И оказывается: *только* образ поспекает за успехами природы.

По-русски врать значит скорее нести лишнее, чем обманывать. В таком смысле и врет искусство. Его образ обнимает жизнь, а не ищет зрителя. Его истины не изобразительны, а способны к вечному развитию.

Только искусство, твердя на протяжении веков о любви, *не поступает* в распоряжение инстинкта для пополнения средств, затрудняющих чувство [...]

Все это необыкновенно. Все это захватывающе трудно.

Нравственности учит вкус, вкусу же учит сила» (III, 178—179).

Творческий подъем, охвативший общество надеждами на обновление жизни после чудесной победы в войне, одержанной такими жертвами, вызвал у Пастернака уверенность в том, что будущее благополучие общества ознаменуется поразительным, невиданным

расцветом искусства. Это ощущение наступающего будущего подтолкнуло его к новой фазе работы над романом, в котором он хотел дать выражение своих «взглядов на искусство, Евангелие, на жизнь человека в истории».

«Атмосфера вещи — мое христианство, в своей широте немного иное, чем квакерское и толстовское, идущее от других сторон Евангелия в придачу к нравственным»,

— писал он Ольге Фрейденберг 13 октября 1946 г. (IX, 473).

В отличие от толстовских высказываний, противопоставляющих нравственность и красоту, Пастернака в Евангелии привлекала именно художественная сторона проповеди Христа.

«Я думаю, — говорит в романе Н. Н. Веденяпин, — что, если бы дремлющего в человеке зверя можно было остановить угрозой, все равно, каталажки или загробного воздаяния, высшею эмблемой человечества был бы цирковой укротитель с хлыстом, а не жертвующий собой проповедник. Но в том-то и дело, что человека столетиями поднимала над животным и уносила ввысь не палка, а музыка: неотразимость безоружной истины, притягательность ее примера. До сих пор считалось, что самое важное в Евангелии нравственные изречения и правила, заключенные в заповедях, а для меня самое главное то, что Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневности» (IV, 43—44).

В работах и письмах Пастернака, меняясь по форме, встречается мысль, что человеческое сознание в своем стремлении к вечности озаряется искусством, его лирической сущностью. Это можно увидеть уже у Платона в диалоге «Федон» (V, 287—291) и, главное, в Евангелии, где Христос озаряет истину «светом повседневности», то есть красотой притчи. Такой подход позволяет людям преодолеть смертную тяжесть первобытного звериного начала («бестиализм факта»), утвердиться в своей одухотворенности. Эта мысль, вероятно, позволила ему отказаться от желания, невыполнимого в условиях «матерьялистической ночи» XX в. (VIII, 658), философски описать свои творческие положения и прямо высказать итоговую мысль:

«Меня почти со всех сторон, — писал он 2 мая 1959 г. Жаклин де Пруайяр, — спрашивают о моих убеждениях и мнениях по поводу чуть ли не всего на свете и не хотят верить, что у меня нет никаких, и они для меня ничего не значат. Ибо “мнение” о Святом Духе ничего не стоит

по сравнению с его собственным присутствием в произведении искусства, с чего начинается великое и чудесное» (X, 472).

Такова очередная попытка Пастернака проследить в становлении основную мысль, то озаряющую человечество в период расцвета искусства, то исчезающую из поля своего действия в периоды упадка и страданий, — что социально-нравственные прозрения возможны в свете повседневного восприятия ошеломляющей новизны жизни в ее лирических, личных проявлениях.

Т. А. Акиндинова

Эстетика Г. Когена в контексте современного искусства: актуальные проблемы

Весь спектр исследовательских задач — от познания до воспитания, — в разработку которых неокантианство внесло весомый вклад, предполагает в традиции трансцендентального идеализма обращение прежде всего к кантовской трактовке эстетической рефлексии как движения сознания от чистого разума к практическому, от природы к нравственной свободе.

Эстетическое суждение предстает у Канта в «Критике способности суждения» в двух вариантах — как суждение о прекрасном и как суждение о возвышенном. Последнее, по Канту, основывается на «некотором духовном моральном чувстве», поэтому трактовка эстетического созерцания как устремления к нравственному миру в этом случае очевидна. Более сложно обстоит дело с прекрасным.

«Аналитика прекрасного», на первый взгляд, действительно демонстрирует полную автономность красоты, так как вкус по всем своим параметрам (по качеству, количеству, отношению к целям, модальности) полностью отвечает, согласно Канту, существу чисто эстетического суждения. Оно основано на удовольствии, свободном от какого бы то ни было познавательного или морального интереса, и в этом смысле независимо от того, существует ли прекрасный предмет в реальном мире или он является абсолютным вымыслом художника. Суждение вкуса выносится, не основываясь на каком-либо понятии красоты и не согласуясь с какой-то определенной нравственной целью. Вкус, по Канту, называет нечто «прекрасным» только вследствие особого удовольствия от игры воображения и рассудка.

Примечательно однако кантовское разрешение антиномии вкуса: суждение вкуса не основано на понятиях рассудка, иначе было бы возможно его теоретическое доказательство, но все же основано на трансцендентальном понятии разума о сверхчувственном — нравственной идее. А значит, выносить эстетическое суждение способен только человек, принадлежащий сфере морали, человек нравственный. Парадокс вкуса у Канта заключается, таким образом, в том, что, хотя эстетическое суждение «свободно от морального интереса», оно вообще возможно лишь с нравственной позиции. Именно поэтому Кант совершенно определенно утверждал, что «истинной пропедевтикой вкуса может служить только развитие нравственных идей». Бескорыстное интеллектуальное (от игры познавательных способностей) удовольствие, по существу, оказывается у Канта заслуженной наградой человеку за то, что он, обладая познавательным и моральным потенциалами, сумел объединить их в гармоническое целое, т. е. представить природный мир насыщенным нравственными идеями, и именно благодаря этому увидеть красоту природы. Эстетическое суждение о прекрасном поэтому — путь нравственного человека к единению природного и сверхчувственного (морального) миров.

Красота автономна по отношению к истине и добру, но художник создает эстетическую идею как аналог-модель (образ) божьего мира. Прекрасная природа оказывается общим домом для всех людей независимо от их конфессиональной, социальной, национальной принадлежности. В красоте как символе нравственности искусство формирует целостный жизненный мир человека как представителя человечества. Апеллируя к «общему чувству» (*sensus communis*), суждение вкуса способствует формированию культуры общения, искусство несет в себе высший гуманистический смысл.

Именно этот гуманистический пафос кантовской эстетики стал определяющим на рубеже XIX—XX столетий в неокантианской философии Германа Когена, хотя развитие основополагающих идей Канта потребовало их критического переосмысления.

Основания философской эстетики Г. Когена

Для начала отметим, что вслед за Кантом мыслитель трактовал философию как системную целостность, в которой эстетика является необходимым завершающим звеном, но в отличие от Канта он подчеркивает не только прямую, но и обратную связь эстетики с системой в целом:

«Философский систематик становится ответственным за уровень эстетики. Как целый век может быть развращен искусством, так из-за эстетики может быть введена в заблуждение вся философия»¹.

Предметом философской критики у Когена, как и у Канта, является система трансцендентальных способностей субъекта, однако, в отличие от Канта, Коген наряду с «чистым разумом» (научным мышлением) и «практическим разумом» (доброй волей) называет также чувство качественно своеобразной формой активности сознания субъекта. Более того, Коген указывает на непоследовательность Канта в трактовке активности субъекта: если теоретический и практический разум анализируются кенигсбергским мыслителем как творческая деятельность, то эстетическая способность суждения — только рефлексия о некотором познавательном-нравственном содержании (эстетической идее), а потому и суждение вкуса, и творчество гения предполагают продуктивность лишь гносеологического и этического, но не эстетического субъекта. Коген же видит специфику («чистоту») чувства как творчества в том, что оно синтезирует в себе содержание познания и нравственности, создавая предметное содержание искусства, несводимое ни к науке, ни к морали.

По аналогии с кантовской системой у Когена философия предстает соответственно в виде «Логика чистого познания», «Этики чистой воли» и «Эстетики чистого чувства». Чтобы показать, что собственным предметом эстетики является чувство как особая трансцендентальная способность субъекта, Коген должен был обосновать собственную точку зрения в полемике с интерпретациями чувства, существовавшими в немецкой эстетике XIX в.

В первую очередь необходимо было уяснить отношение эстетического чувства к удовольствию. Ведь и Кант не отрицал присутствие психофизиологического удовольствия в эстетическом суждении, рассматривая его в качестве предпосылки — «общей способности души». И именно в удовольствии видели специфически эстетический признак все психологически ориентированные исследователи от Гербарта и Фехнера до Липпса и Грооса. Признавая связь эстетического чувства с удовольствием, Коген тем не менее не принимает его редукции:

1. Деятельность во всех направлениях сознания, в том числе в познании и воле, сопровождается удовольствием и неудовольствием: «Для эстетического сознания они могли бы быть учтены поэтому только в качестве универсальных факторов сознания»².

¹ *Cohen H. Kants Begründung der Ästhetik. Berlin, 1889. S. III.*

² *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. In 3 Bde. Berlin, 1912. In 3 Bde. Bd. 1. S. 117.*

2. «Удовольствие и неудовольствие не могут быть взяты в качестве определений *содержания* эстетической сферы, так как принадлежат только области элементарных *органических и общих ощущений*»¹.

3. Философия должна различать сознание (Bewusstsein) — содержательную форму активности субъекта, в которой предстает окружающий предметный мир, — и сознательность (Bewusstheit), которая еще *не имеет никакого содержания*, а обозначает только факт наличия сознания. Специфика же деятельности сознания — «чистота» — требует произведения содержания: «И эстетическое чувство есть произведение эстетического содержания. [...] Поэтому удовольствие и неудовольствие не могут быть приравнены к чистому чувству» как бессодержательное к содержательному².

Теперь Коген мог уточнить и соотношение философии и психологии в эстетическом исследовании. «Ошибка, которую должна сделать психология, поскольку она не может руководствоваться систематической методикой, состоит в том, что она берет *исходным пунктом* для развития сознания *ощущение*»³, которое, являясь результатом взаимодействия субъекта со средой — «*корреляцией внутреннего и внешнего*», — рассматривается, однако, уже только как данное извне. Вследствие этого, чувство как внутреннее состояние субъекта неизбежно оказывается приложением к извне данному ощущению, и их связь может получить лишь механическое истолкование — в виде сложения самостоятельных составляющих: содержание внешнего мира плюс бессодержательное отношение к нему в чувстве субъекта. В том числе, ошибочность теории «вчувствования», — справедливо отмечает Коген, — состоит в том, что она предполагает данным вне эстетического акта и само чувство, и предмет, тогда как в эстетическом сознании — творчестве его собственного содержания — «ни предмет для чувства не существует заранее, так, чтобы он мог быть вчувствован, ни мы сами не даны уже до чувства, так, чтобы можно было чувство [...] из нас вчувствовать в предмет»⁴. Поэтому «понятие вчувствования остается шатким при всех бесчисленных повторениях [...] Они должны не удался, потому что содержат неправильную постановку вопроса. *Не вчувствование есть проблема, а чувствование, возникновение чувства*». Коген впервые четко ставит проблему онтогенеза эстетического чувства

¹ Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 119.

² Там же. S. 122.

³ Там же. S. 127.

⁴ Там же. S. 185.

как творческой предметно-содержательной деятельности сознания и приходит к выводу, что «эта проблема принадлежит в первой инстанции вовсе не психологии, а [...] раскрывается систематической эстетикой и передается психологии»¹.

Раскрыть становление эстетического чувства как особого синтеза сознания означает, по Когену, показать возникновение его содержания, установить «праформу сознания» как «праформу содержания», которая распространяется на два рода содержания: на природу и на «я». Учитывая данные психологии и нейрофизиологии, Коген называет эту праформу сознания чувствованием — это «собственное движение в нервной системе». Поскольку чувствование лежит в истоках сознания, постольку оно является неотъемлемой частью всего последующего становления сознания как «отзвук» — «придаток» к содержанию сознания на всех ступенях его развития. Коген называет его также чувством по отношению ко всем возникающим элементам сознания или «относительным чувством», которое еще не имеет самостоятельности и собственного содержания. Это относительное чувство может также входить в эстетическое чувство, отмечает Коген, но оно не является определяющим, и психологическая эстетика заблуждается, когда принимает этот придаток за само содержание. Содержание сознания в собственном смысле слова возникает только начиная с ощущения, ибо впервые только «ощущение, соответственно своему логическому значению, содержит в себе указание на действительность»; поэтому в нем начинается произведение собственного содержания»². «Относительные чувства» сопровождают любые ощущения, поэтому они сохраняются и в зрелом эстетическом чувстве. Эстетическое сознание не может отрешиться ни от ощущения, ни, следовательно, от чувств ощущений, но эстетическое содержание не основано на них.

Да и само ощущение, логическое значение которого состоит прежде всего в «указании на содержание действительности», представляет собой лишь абстракцию содержания. Содержание в собственном значении возникает только из связи ощущений. Там, где ощущения выступают одновременно и обособленными, и объединенными, т. е. в виде множества, впервые, по Когену, возникает мышление.

«Множество есть мышление. Мышление означает произведение содержания [...] В этом объективирующем значении состоит преимущественно значение мышления. Мышление производит объект»³.

¹ Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 129.

² Там же. S. 146.

³ Там же. S. 155.

Так завершается формирование познающего сознания, и оно через посредство ощущений включает в себя *чувство мышления равным образом, как и понятие мышления*.

Согласно Когену, множество как единство различного и, следовательно, формы чувственности (как многообразии созерцания) не могут быть обособлены от рационального познания, так как они содержат в себе собственную задачу мышления. В силу этого ритм, создающий время музыкального произведения, а также пропорции, организующие пространство в изобразительных искусствах, являются не бессознательной психической данностью, но результатом деятельности мышления художника. В полемике с интуитивистской эстетикой Коген отказывается видеть в мышлении посягательство на своеобразие художественного творчества.

«Напротив, творчество приобретает тем более силы и многообразия, [...] чем более оно принимает закономерность познания в собственную задачу»¹.

Поскольку же всякое представление — равно в искусстве и в науке — сопровождается относительными чувствами, постольку невозможно на данном пути найти качественное различие обоих родов представлений, как это пыталась делать формалистическая эстетика Циммермана и Ганслика. Таким образом, Коген показал, что «относительные чувства», сопровождающие становление познавательной деятельности сознания, не представляют собственных элементов эстетического чувства.

Раскрыв изначальную общность научного и эстетического сознания, Коген анализирует гомогенность эстетического чувства «с этическим условием воли». Нравственная воля нуждается в мышлении, вслед за Кантом подчеркивает Коген, но она использует его для собственного своеобразия. Решение нравственной воли — *не только план и намерение, оно должно в качестве импульса привести поступок в действие*. «Чистая воля» возникает при сплавлении содержания мышления с аффектом, роль которого как рода чувства следует определить, по Когену, в качестве фактора, преобразующего сознание из познающего в нравственное. Это позволяло Когену различить побуждение как чувственное начало в нравственности и эстетическое чувство и одновременно объяснить присутствие в эстетическом сознании нравственных побуждений: они необходимо вошли в него вместе с нравственной волей как материал для синтеза эстетического чувства.

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 162.*

Экскурс Когена в процесс формирования сознания обнаружил общий корень всех односторонних трактовок эстетического чувства в немецкой эстетике XIX в. — интегральность эстетического сознания. Будучи самостоятельной содержательной деятельностью, оно использует в качестве своих предпосылок познание и нравственность, необходимо включая в себя и все «относительные чувства», не являющиеся еще специфически эстетическими.

Эстетическим в систематическом значении чувство становится, по Когену, лишь тогда, когда оно производит новое содержание и только потому выступает как новый род сознания.

«Спрашивается далее: чем оправдывается название этой систематической новизны как чувства? [...] Ближайший ответ: тем, что новый род сознания в своих двух родах условий должен учитывать также относительные ступени чувства как свой материал [...]. Связь с относительными ступенями чувства, следовательно, имманентна новому роду. Но этим, конечно, еще не обосновано в позитивном смысле чувство как чистое чувство».¹

«Чистым» (то есть особым видом творческой активности сознания) чувство становится, лишь когда начинает синтезировать связь между познанием и нравственностью (с их относительными чувствами), что становится его собственным содержанием, которое и воплощается в произведении искусства. Художественное творчество и восприятие искусства как сотворчество, являются, по Когену, творческой деятельностью чувства. Но какое же новое содержание производится эстетическим чувством?

В познающем сознании «я» в качестве «я» субъекта полностью вытесняется, — напоминает философ:

«Чистое мышление направлено не на что иное, как на произведение, обоснование, обеспечение объекта»².

В творчестве чистой воли, создающей содержание нравственности, говорит Коген, казалось бы, безошибочно целевой пункт образует «я». И все-таки это только иллюзия. Чистая воля имеет своей бесконечной задачей создание «я» как нравственного субъекта, но лишь в качестве представителя человеческой общности:

«Коль скоро волеющее “я” чувствует себя только как индивид, оно еще не созрело для “я” чистой воли»³.

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 182.*

² Там же. S. 185.

³ Там же. S. 197.

Эстетическое чувство как новый род творчества, объединяющий в себе познание и нравственность, не знает никакого объекта и никакого субъекта, кроме как новую самость человека, которая «обнаруживает не только познающий дух и не только нравственность человека, но и то, и другое как *природу* человека, [...] как *душу человека в его теле*»¹. В эстетическом чувстве рождается индивидуальность, предстающая в форме не самосознания, но самочувствия.

Коген подчеркивает социокультурный характер этой новой — эстетической — самости:

«Человек ничего не страшится сильнее, чем одиночества с самим собой, [...] изоляции и замкнутости на самого себя. Брат ищет брата. Адам ищет в Еве дополнения к себе. Если человек говорит и поет, если он пишет и рисует, то он ищет средства для целей сообщения, потому что он ищет общности»².

Его самочувствие, поскольку оно не физиологическое и не психическое бессодержательное чувствование, а интерсубъективное содержание сознания, формируется поэтому как со-чувствие. Самочувствие эстетического субъекта как сочувствие к другому человеку в его индивидуальности является его собственным содержанием. Но если субъект эстетического сознания имеет своим содержанием индивидуальность другого субъекта, значит, его самочувствие «есть любовь, но не любовь к себе, а *любовь самости человека*, самости, которой способна стать природа человека: [стать] не познающим духом и не нравственным индивидом, а только лишь через искусство. *Оно одно есть любовь к природе человека*. И в этой всеединой любви к человеку порождается самость человека»³.

Поэтому «первообразом», «пра-моделью» искусства, по Когену, необходимо является образ человека в единстве его души и тела. Через него формируется и объективируется в произведении искусства любовь к человеческой природе в ее целостности; любовь, которая не дана «*заранее готовой*, так, что нуждается лишь в том, чтобы перелить ее в художественное произведение; но она создается впервые, она разворачивается только в образе»⁴. Любовь к человеку является движущей силой, человек — фокусом искусства, даже если предметом изображения берется природа. «Природа сама по себе» (ландшафт) становится эстетической, лишь будучи предметом любви человека к человеку.

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 210.*

² Там же. S. 175.

³ Там же. S. 209.

⁴ Там же. S. 192.

Теперь Коген мог показать, как преобразуются познание и нравственность при сплавлении в новое содержание — любовь к человеку в его индивидуальности. В той мере, в какой искусство изображает природный мир и человека как часть природы, художником, по Когену, конечно, должны учитываться *научные методы*. Но природа как предмет художественного произведения объективирует в себе самость чистого чувства, т. е. она создается любовью.

«Как Бах был побужден своим контрапунктическим гением к улучшению органа, так Леонардо и Микеланджело [...] пришли к [...] более глубокому владению человеческим и животным телами, благодаря их чистому чувству и благодаря оригинальности их любви к природе человека [...] *Применение изменяет смысл и направление этих методов*; изменяет, благодаря этому, сами методы»¹,

— полемизирует Коген с концепциями, сводящими искусство к познанию.

«*Это преобразование методов в их применении есть техника*. Каждое искусство имеет свою художественную технику. Она основывается на теоретическом методе, но не совпадает с ним. Дезориентирующая ошибка скрывается в словах, что музыка является арифметикой духа, не сознающего своего счета. [...] Основа музыки не есть математика, а с самого начала — математика, измененная эстетическим духом музыки. *Архитектура* не есть применение и разработка геометрии и перспективы, но их использование для формирования образа, благодаря чему становится одновременно и их изменением»².

Поэтому техника есть необходимое условие в формировании эстетического чувства — любви к человеку, созидающей искусство.

Нравственное сознание также претерпевает изменение, входя в художественный синтез.

«Художник должен проработать [...] и осветить в своей работе весь алфавит нравственных вопросов и коллизий, человеческое сердце должно быть для него открытой книгой также и в истории народов»³.

Чтобы быть эстетической, любовь к человеку, согласно Когену, необходимо включает в себя нравственный мотив, и тем не

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 219.*

² Там же.

³ Там же. S. 223—224.

менее чувство любви в искусстве «не этично, а эстетично». Важно отметить, что это утверждение Коген разграничивает с имморалистской концепцией, требовавшей полностью исключить в искусстве нравственные оценки. «Истинный критерий самостоятельности искусства лежит не в том, что переоцениваются моральные ценности, как говорит мода дня [...], — отвечает Коген имморалистам, — моральные ценности всегда являются только праценностью» в произведении искусства¹, но они не могут быть и исключены из него, будучи предпосылкой эстетического чувства. Эта праценность есть достоинство человека — «существо всей нравственности», отпечаток которого несет на себе всякое истинное произведение искусства, и любовь к природе человека получает, следовательно, свою глубочайшую основу в *уважении к достоинству человека во всех людях*.

Однако, входя в эстетическое сознание, нравственность представляет собой уже не принцип, определяемый мышлением, и не аффект, побуждающий к осуществлению нравственного решения. В искусстве она превращается в чувство — любовь к человеку, распространяющуюся и на его духовный мир, и на его телесную природу: в искусстве чистая воля предстает как человечность. «Гуманизм есть самостоятельный критерий» нравственности в искусстве; «человеколюбие — нравственность художника»², — заключает Коген.

Этот вывод позволил философу, с одной стороны, представить нравственность необходимым условием художественного творчества, а с другой стороны, — раскрыть своеобразие ее проявления в искусстве.

Искусство не только может вести к нравственности (через созерцание возвышенного), но оно должно исходить из нравственности, — переформулирует Коген заключительный тезис кантовской эстетики, что «истинной пропедевтикой к утверждению вкуса служит развитие нравственных идей»³. По Когену, нравственные чувства эстетичны по своему происхождению, ибо их возникновение в качестве вариаций человеколюбия опосредовано формированием эстетического чувства — любви к человеку в единстве его духовно-телесной природы. Нравственные чувства, справедливо считает Коген, обогащают моральное сознание, но лишь потому, что оно уже сложилось как чистая воля.

Парадоксально, на первый взгляд, для традиции религиозной мысли, восходящей к Пятикнижию Моисея, к которой принадлежал

¹ *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 225.*

² Там же. S. 224.

³ *Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1966. Т. 5: Критика способности суждения. С. 379.*

и Коген, что философ называет первой из основных разновидностей любви не любовь человека к Богу, а любовь человека к человеку¹. Следует подчеркнуть сначала, что утверждение Когена все же отнюдь не противоречит духу Священной книги, поскольку в отношении к Богу речь идет там о безусловной самоотдаче Единственному, почтительном уважении, богобоязни и т. п. В то же время, образы любви в целостности духовно-телесной природы этого чувства содержит «Песнь песней» Соломона, которая в традиции монотеизма стала началом любовной лирики, всей поэзии в культурах и иудаизма, и христианства, и ислама. Эстетичный по своему содержанию, образ любви человека к человеку оказывается прообразом чувства, дополнившего и обогатившего веру человека в Бога. Обоснованный философской систематикой вывод Когена о том, что не религия явилась питательной почвой для искусства, а, напротив, сама *«религия насквозь пропитана искусством»*, имеет, несомненно, также историческое основание. Поскольку религиозные чувства эстетичны по своему изначальному происхождению, величайшая миссия искусства заключается в формировании чувства любви к человеку, Богу, миру.

Эстетическое чувство, имея в своей основе интеллект и добрую волю, свободно, однако, от аподиктичности и ригоризма науки и морали, догматизма религии, а вместе с тем от национальной, социальной, конфессиональной ангажированности, оно формируется искусством на протяжении всей истории человеческого рода как «самочувствие человечества в человеке». В этом смысле эстетика Когена на рубеже XIX—XX веков достойно продолжила традицию кантовского трансцендентализма. В то же время, она внесла в нее существенное дополнение: эстетическое чувство в своем качестве любви предстает здесь как способ корреляции в действии нравственной воли (категорического императива), исключая ее обращение в моральную и религиозную нетерпимость.

В течение последующего столетия эстетические идеи Когена были предметом пристального изучения на уровне фундаментальной науки — в феноменологии Н. Гартмана, экзистенциализме К. Ясперса, философии культуры М. М. Бахтина, в критике массовой культуры Х. Ортегой-и-Гассетом, в творчестве Т. Манна, М. М. Пришвина... Однако они не проникли в толщу эстетической и художественной жизни XX в., где широко растиражированы были сначала ницшеанство, затем модернизм, наконец, эстетика нацизма или социалистический реализм. Разумеется, гуманистический поиск художественной мысли никогда не прекращался, но к кон-

¹ *Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Köln, 1959. S. 170.*

цу столетия он достиг состояния, настоятельно требующего своего теоретического осознания. Этому процессу, несомненно, может способствовать опередившая свое время эстетика Когена.

Эстетика Когена в контексте современной литературы

Философия и искусство во всех своих видах являют собой грани единой парадигмы эпохи, но раньше всего и отчетливее она проступает в искусстве слова, как это обнаруживается между эстетикой Канта и поэзией Гёте, между эстетикой Когена и романами Т. Манна. Аналогию подобного изоморфизма мы можем видеть и сегодня на материале искусства, к которому, кажется, совершенно неприменимы классические категории.

Милан Кундера в своем романе «Бессмертие» (1990), который представляется квинтэссенцией художественной мысли чешского и французского писателя, очевидно занимает позицию постмодернизма. Это становится ясным с первых страниц романа, где автор на наших глазах начинает создавать образ главной героини, вернее, одной из главных, но исполняющей ведущую роль — роль первой скрипки в оркестре, и тут же давать комментарии к творческому процессу. Это подтверждается далее сюжетом из размышлений Гёте, выведенного в качестве одного из персонажей романа, — о содержании искусства, в котором поэт отрицает отражение реальной жизни автора, его индивидуальности в художественном произведении и по существу дает определение литературы как письма, которое являет собой единственное «лицо» автора, наделенное действительным бессмертием, в отличие как от обыденной памяти людской о характере и индивидуальной жизни художника, так и от исследовательских реконструкций литературоведения. Черты постмодерна можно увидеть и в приметах сближения европейской ментальности автора романа с восточным мирозерцанием: описание героев происходит не столько путем воспроизведения их физического облика, сколько с помощью своеобразных знаков, обозначающих существо характера. Так, для определения различия характера двух сестер — Лоры и Аньес — Кундера называет знаки сложения и вычитания. Первая из сестер, которую автор причисляет к традиции романтизма (и неоромантизма — модерна, а вместе с тем, соответственно, музыкальности и сентиментализма), обозначена знаком сложения, поскольку Лора устремлена к обогащению, наращиванию своего духовного мира. Аньес обозначается знаком вычитания — отбрасывания всего случайного, наносного, несущественного, и перспективой развития ее духовного мира может оказаться пустота. Но именно это понятие являлось обозначением высшего со-

вершенства духовного мира человека в древнем Китае, и образ Аньес оказывается прекрасным именно этой конфигурацией пустоты в ее существе, напоминающей о древнекитайском портрете, который воспроизводил не внешность человека, но его внутренний мир.

С помощью нарисованных значков — двух стрелочек, направленных в противоположные стороны или сходящихся в одной точке из противоположных направлений — обозначает Кундера духовно-телесную природу героинь: в первом случае — Лоры, жизнь которой кипела в поле противостояния романтической музыки и секса, во втором случае — Аньес, красота образа которой проистекает из непринужденного единения в себе природного и духовного начал.

Полифоническая композиция романа Кундеры, заключающая в себе множество на первый взгляд не связанных сюжетов, персонажей, идей, при внимательном перечитывании обнаруживает, что сквозной темой «Бессмертия» является размышление над судьбой культуры, искусства в современном обществе, а главное действующее лицо в романе — жест, прежде всего жест, из которого у автора рождается образ любимой героини Аньес. Изящное, непринужденное движение руки, вскинутой в знак приветствия человеку, к которому героиня испытывает искреннюю любовь и сочувствие, имеет очевидно нравственный мотив, и именно этот жест отличается от прочих своей совершенной красотой. На его фоне становится очевидной претенциозная искусственность жестикюляции Лоры и ей подобных. Этот жест странствует в романе от персонажа к персонажу, утрачивая характер индивидуальной принадлежности, и соединяет души людей, казалось, никогда не встречавшихся или навсегда потерявших друг друга. Так, в завершении романа один из героев, Поль — муж Аньес, не может остановиться, шутливо воспроизводя этот жест, не зная о его первоначальной принадлежности Аньес, но восхищаясь им снова и снова, оказывается, получает сердечный привет от погибшей жены.

Жест, в отличие от звучащего знака (или совокупности знаков — в слове, а тем более в музыке), обращен к зрению человека, он непосредственно входит во внешнее предметное (природное и культурное) окружение человека, рождаясь однако из движения его духа. В этом смысле жест как разновидность знака наиболее пригоден к соединению природного и духовного миров. Вспомним, что жестикюляция говорящего являлась у Канта основанием для изобразительного искусства.

Красота жеста становится у Кундеры символом, а может быть, иероглифом нравственного совершенства человека. Он оказывается своеобразным вариантом письма, начертанного не автором в книге, а человеком в самой жизни, и, передаваясь от человека к

человеку, обретает бессмертие в целостности своего нравственно-эстетического начала. Эта трактовка жеста современным писателем, продолжившая кантовское понимание красоты как символа нравственности, соответствует поэтому и определению Кантом автономии эстетической сферы от науки, морали, религии, и квалификации Когеном ее своеобразия как предметности чувства любви.

В эссе об искусстве романа Кундера вспоминает о ситуации преследования Рабле за его великий роман теологами из Сорбонны и называет достойной восхищения защиту, «которую предоставили ему могущественные люди того времени, кардинал дю Белле, например, кардинал Одэ и, главным образом, Франциск I, король Франции. Хотели ли они защитить определенные принципы? Свободу слова? Права человека? Мотив их действий еще более возвышен: они любили литературу и искусства»¹. За способность искусства выйти за пределы религиозной (вообще идеологической) нетерпимости высокую оценку дает Кундера «Сатанинским стихам» (1988) Рушди: «Рушди не богохульствовал. Он не нападал на ислам. Он написал роман». Он создал художественную реальность, в которой «нет места ненависти: романист, написавший роман, чтобы свести счеты (будь то личные или идеологические), обречен на эстетическую гибель — окончательную и верную»², — настаивает Кундера. Более того, именно произведение Рушди, по признанию писателя, «заставило меня понять, впервые в жизни, *поэзию* исламской религии, исламского мира»³.

Сознательное использование способности искусства к сообщению чувства любви отличает творчество французского писателя Эрика-Эмманюэля Шмитта, предпринявшего уникальный опыт представления мировых религий через духовный мир ребенка, историю его жизни. Романы «Дети Ноя» (2004), «Мсье Ибрагим и цветы Корана» (2001), «Миларепа» (1997) и особенно «Оскар и Розовая Дама» (2002), ставший настоящим событием в художественной культуре как Франции, так и России, открывают нам яркую эмоциональную окрашенность сознания иудея, мусульманина, буддиста, христианина, соответствующую особенностям содержания этих религий. Поразительно при этом, что различие догматических устоев мировых религий отнюдь не препятствует сочувствию читателя переживаниям героев, а напротив, острое чувство сострадания делает несущественной конфессиональную принадлежность детей на фоне их принадлежности человеческо-

¹ Кундера М. Нарушенные завещания. СПб., 2004. С. 33.

² Там же. С. 32.

³ Там же.

му роду. Эмоциональная окраска морали и веры в каждой из религий лишь расширяет диапазон нравственных чувств, сообщая новые грани любви к человеку в единстве его духовно-телесной природы, открывая новые возможности взаимопонимания и единения людей.

В традиции отечественной литературы сегодня роман Людмилы Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик» (2006) не случайно вызвал самый живой интерес как в широких кругах читателей, так и у профессионалов. Центральная тема размышлений автора — историческая судьба еврейского народа и страшнейшая катастрофа XX в. — нацистский геноцид — разворачивается на многоцветном фоне религиозных и социокультурных реалий. Национальность еврея, разумеется, рассматривается в связи с ее историческим становлением на почве иудаизма, но последующим расширением и выходом за рамки породившей ее религии. Иудаизм предстает здесь как общий корень мировых религий, которые переплетаются ветвями в единый ствол духовной жизни человечества и дают побеги для расцвета секуляризированных форм культуры. Главный герой, с детства отличавшийся способностями к языкам, в юности увлеченный историей иудеев-евреев, а затем принявший католицизм, конечно, любим многими и многими самыми разными персонажами в романе за умение почувствовать состояние другого человека, быть переводчиком взаимопонимания между представителями разных культур. Даниэль Штайн (в переводе с немецкого — «камень!»), конечно, апостол новой веры в духовные силы человека, независимо от его вероисповедания. Сочувствие вызывают в романе абсолютно все его персонажи, даже обладающие далеко не идеальным характером. Нежность, восхищение и снисходительность, рассудительность и мягкий юмор сплавляются здесь в уникальный эмоциональный тон повествования, который действительно представляет собой значительное открытие в творчестве эстетического чувства.

Эстетическое чувство как любовь к человеку, которая, по словам Когена, формировалась в бесконечной своей многоплановости великим искусством прошлого и прежде всего — поэзией (искусством слова), и сегодня обнаруживает себя, таким образом, в художественном творчестве как глубинный мотив духовного поиска и придает ценность открытия художественному произведению. Романы Кундеры, Шмитта, Улицкой, чутко отзываясь на эмоциональные запросы нашего времени, соединяющие в себе интеллект и добрую волю, по своему существу резонируют с фундаментальными идеями эстетики Когена. Современное прочтение «Эстетики чистого чувства», несомненно, содержит в себе интенцию неожиданного и плодотворного развития искусства, насыщая художественную культуру энергией философской мысли.

А. Пома

Критический идеализм в эпоху различия

Философия Германа Когена является в целом, конечно, идеалистической. Якоб Клацкин пишет: «Как философ, Герман Коген был самым бескомпромиссным идеалистом нашего времени»¹. Однако, по моему мнению, идеализм Когена, радикально отличающийся и в некоторых смыслах противоположный спекулятивному и абсолютному идеализму Фихте, Шеллинга и Гегеля, не опровергнут ни многочисленными критическими откликами, которые с разных сторон и в XIX, и в XX в. вызывало когеновское учение, ни теоретиками постмодернизма, характеризующими идеализм как тоталитарную философию тождества. Поэтому идеализм Когена можно еще и сегодня рассматривать как систему отсчета в поиске решений тех проблем, которые поставила перед нами современная культура.

В первом издании «Теории опыта Канта» Коген так определяет идеализм: «Секрет идеализма в том, чтобы найти решение проблемы различности вещей в различии идей»². В этом произведении он различает в философии Канта два взаимно дополняющих аспекта «трансцендентального идеализма»: идеализм критический «согласно методу» и идеализм «формальный» «согласно содержанию»³. Критический и трансцендентальный идеализм Канта заключается, по Когену, в следующем: Кант ввел и обосновал метод, согласно которому формальное *a priori*, освобожденное от какого бы то ни было метафизического или психологического значения, понима-

¹ Klatzkin J. Hermann Cohen. Berlin, 1919. S. 28.

² Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung // Cohen H. Werke. Bd. 1. Hildesheim; N. Y., 1987. S. 270.

³ Там же. S. 252.

ется только как формальное условие возможности опыта феноменального.

«Априорное постигается только в форме, а форма — только в явлении: таким образом, априорное конструирует лишь опыт, который не желает быть ничем иным, как *совокупностью феноменов*. В априорном заложен фундамент для того нового типа идеализма, который основал Кант, выведя его из учения о пространстве и времени»¹.

Критическое и трансцендентальное значение идеализма как метода обоснования в своем формальном аспекте (относительно содержаний) объединяется у Канта с теорией эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности пространства и времени. Благодаря признанию априорности не только в формах рассудка, но также и в формах чувственности, а также, соответственно, равного достоинства и необходимой взаимодополнительности обеих форм делается возможным понятие познания как синтеза а priori:

«Сама по себе категория, — пишет Коген, — не создает предмета: необходимо добавить чувственное созерцание, и оно совершенно равноправно будет формальным условием опыта. Формальный идеализм — тот, который отличает трансцендентальный идеализм от эмпирического и превращает [его] в эмпирический реализм»².

В следующем, радикально переработанном и дополненном издании «Теории опыта Канта» Коген настаивает на значении критического идеализма как трансцендентального метода и придает меньшее значение формальному идеализму, так как сводит здесь различие между формами мышления и формами чувственности к чистому различию методов в познании. Также в результате глубоких размышлений о философии Платона и Лейбница Коген переносит значение критического идеализма преимущественно на обоснование познания и бытия как объекта познания в сфере чистого мышления. Зрелая концепция критического идеализма Когена состоит в методе чистоты как обоснования бытия в мышлении. Мышление есть идея в платоновском смысле, интерпретируемая однако не как интеллектуальное созерцание, а как «гипотеза», т. е. как метод, посредством которого разум «отдает себе отчет» о себе самом и о своем содержании.

¹ *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. S. 58.*

² Там же. S. 244—245.

Следовательно, критический идеализм есть прежде всего рационализм как метод рационального обоснования: идея — это не видение трансцендентного по отношению к разуму бытия, а, скорее, гипотеза и метод рационального обоснования бытия в чистоте мышления. Это есть первое и главное различие между фальшивым идеализмом и настоящим, критическим, идеализмом, который является «научным, логически обоснованным рационализмом»¹.

Критический идеализм Когена характеризуется чистым и методологическим значением идеи: идея есть гипотеза, т. е. метод чистоты. Мышление — это не представление, но, пожалуй, суждение, а идея — не содержание, но форма, формальное первоначало любого содержания познания. Такая концепция идеализма освобождается от любой онтологической перспективы, поскольку она, хотя и является, по сути, фундирующим мышлением, не признает основание ни в чем ином, как только в самом методе основоположения. Коген пишет:

«Между тем основание в своей фундаментальной формальности обозначает двойное направление научного идеализма: только в основоположении признавать основание, но и в основоположении основания быть определенным и уверенным»².

Идея, следовательно, никоим образом не представляет собой содержания и тем более — бытия, но является самым методом гипотезы, методом обоснования самого чистого мышления и, таким образом, отличается как от абсолютного тождества онтологического фундамента, так и от множественности психологических репрезентирующих содержаний. Вот как объясняет это Коген:

«Идеей, а не ее множеством, характеризуется идеализм. Ценность идей, сколько бы их ни было, состоит в ценности идеи. Только благодаря идее чистота получает свое методологическое значение»³.

В связи с этой концепцией Когена обвинили в том, что он сформулировал «идеализм без субъекта»⁴: такое обвинение сегодня, в культуре «конца субъекта», собственно уже не обвинение, а скорее повод для нашего интереса. Среди прочих и Николай Гартман кри-

¹ Cohen H. System der Philosophie. T. 1: Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Werke. Bd. VI. Hildesheim; N. Y., 1977. S. 500.

² Там же. S. 305.

³ Там же. S. 6.

⁴ Cp.: Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin, 1965. S. 97.

тиковал марбургский идеализм как теорию, которая «делает весьма радикальным тезис идеализма, а также растворяет в идеальных образованиях последние из еще оставшихся реальностей — вещь саму по себе и “субъект вообще”»¹. Согласно Гартману, марбургское неокантианство уже больше не представляет собой идеализм, а, скорее, логизм, и так как это учение как собственную задачу рассматривает обоснование не познания вообще, а только научного познания, то речь здесь идет о «сциентизме» и «методологизме»². На самом же деле, мышление как источник и обоснование любого содержания находится по ту сторону как субъекта, так и объекта, и содержание — это уже не функция субъекта, поскольку, собственно, субъекта и объекта больше нет. Есть лишь функции логоса — его субъективация и объективация. Примат мышления над бытием, который составляет фундаментальный принцип идеализма Когена, согласно которому бытие устанавливается мышлением, отсылает не к какому-либо другому субъекту, который производит это установление, но к методологическому принципу мышления. Таким образом, согласно Гартману, марбургский идеализм есть парадоксальным образом «субъективизм без субъекта»:

«В противоположность эмпирическому и трансцендентальному субъективизму субъективизм логического идеализма можно обозначить как “логический субъективизм” Этот субъективизм есть парадокс “субъективизма без субъекта” и как таковой вынужден нести в своих последствиях всю [свою] внутреннюю расколотость»³.

Обсуждая эту критику критического идеализма, Манфред Брелаге довольно точно формулирует те особенности, согласно которым критический идеализм отличается как от любой метафизической концепции абсолютного субъекта, так и от любой психологической концепции эмпирического субъекта. Он комментирует это так:

«Критический идеализм — это не идеализм субъекта, а идеализм *идеи*; но не локковской “идеи” в значении представления, а идеи Платона в ее истолковании как гипотезы, закона, действующей ценности (*geltender Wert*) обязан он своим наименованием. Этот закон — а не дух — есть абсолют, который лежит в основании любого познания.

¹ Hartmann N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 5. Aufl. Berlin, 1965. S. 160.

² Ср.: Там же. S. 161.

³ Там же. S. 163.

Этот закон есть, в конце концов, “субъект” любого познания, который придает познанию объективность»¹.

Трансцендентальный, поскольку освобожденный от всякого метафизического или психологического значения, субъект становится принципом значимости знания, который находится по ту сторону субъектно-объектных отношения, т. к. именно этот принцип обосновывает это отношение. Брелаге пишет далее:

«Чистое мышление, сознание вообще, разум, логос — или как бы ни звучали термины, в которых критицизм анализирует совокупность принципов, на которых основывается первоначальная связанность познания и объекта познания, — [мышление, логос] образует на самом деле основание, на котором теоретико-познавательная рефлексия встречает последнюю опору. На этих принципах основывается вся автономия познания. Поскольку познание становится возможным благодаря этой автономии, оно направляется не на бытийствующее само по себе, а на чистые понятия и основоположения, которые из него самого и возникают. Чистое мышление как абсолютная основа познания — вот тема критической трансцендентальной логики. В ней критицизм пытался прежде всего обеспечить абсолютность этой основы в двояком аспекте. Он [критицизм] подчеркивал независимость этого чистого мышления, с одной стороны, от любой предпосылки бытийствующего самого по себе, а с другой стороны, от конкретной субъективности. Ее [субъективности] гарантия проистекала из того, что он защищал независимость трансцендентальной логики от метафизики, а гарантия метафизики — из того, что он защищал ее независимость от психологии»².

Итак, критический идеализм, конечно, тематизирует трансцендентальный субъект, но не признает за ним никоим образом значения тотального тождества, оспариваемого и отбрасываемого постмодернистским мышлением, — того значения, которое всякое различие сводит к самому себе. Чистое мышление есть для критического идеализма, скорее, основание и метод, который предполагает объект и субъект как бесконечные задачи.

Критический идеализм имеет также важное этическое измерение. Этика образует для Когена, как и для Канта, «расширение» познания, и не только потому, что она распространяет метод чистоты на обоснование наук о духе, но также и потому, что она предостав-

¹ *Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie.* S. 94—95.

² Там же. S. 103—104.

ляет разуму возможность выйти за пределы исследования природы, к границам этого исследования, в сферу столь же реальную — в сферу «долженствования»: перейти от осмысления идеи как гипотезы к осмыслению идеи как задачи.

Осмысление единства и различия «бытия» и «долженствования» составляет фундаментальную характеристику критического идеализма, которая, как станет далее ясно, отличает его от абсолютного и метафизического идеализма так же, как и от эмпирического натурализма. «Бытие» и «долженствование» в их различии и связи составляют полный смысл «фундаментального закона истины»¹. «Бытие» и «долженствование» — именно в таком порядке, поскольку метод логики, т. е. обоснование бытия в мышлении, должен быть также и методом этики, если она должна быть основана на автономных принципах разума, а не на гетерономных принципах религии или политики. Тот же самый принцип чистоты, который обосновывает значимость познания природы, обосновывает также и значимость практического познания и готовности к поступкам. Однако если обратить порядок связи между «бытием» и «долженствованием» и поверить в возможность найти в этике основополагающий принцип всей системы, то неизбежным следствием будет утрата различия между логикой и этикой, между «бытием» и «долженствованием». Это будет ошибкой, причем, согласно Когену, *серьезнейшей философской ошибкой*. Эту ошибку он называет в разных случаях по-разному: натурализмом, пантеизмом или философией тождества. В различных видах и формах, но с аналогичными, с точки зрения системы, последствиями, это — ошибка тех философов, которые шли по пути идеализма, называемого Когеном «романтическим»: Фихте, Шеллинга и Гегеля. Критический идеализм никогда не упускает из виду принцип истины, который состоит прежде всего в систематическом и необходимом различии «бытия» и «долженствования», а также в методологическом примате логики бытия по отношению к этике долженствования.

Как Платон в идее, а не в феноменах, признает истинное бытие, обосновывающее также и бытие вещей, и, по ту сторону идей, указывает на высшую и трансцендентную идею, идею блага, «долженствование», и устанавливает эту идею «за пределами существования, превышая его достоинством и силой»²; как Кант признает «превосходное открытие, которое делает для нас чистый практи-

¹ *Cohen H. System der Philosophie. T. 2: Ethik des reinen Willens // Cohen H. Werke. Bd. VII. Hildesheim; N. Y., 1981. S. 83.*

² *Платон. Государство (509 b) // Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 291.*

ческий разум посредством морального закона, а именно открытие интеллигибельного мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы»¹, — так и Коген в этической идее признает расширение значения чистого мышления как первоначала бытия, как «задачи» и как «долженствования»:

«Поскольку все же этика имеет задачу научить тому, что должно быть, — пишет Коген, — то она должна научить и тому, чего *нет*. Ее задача поэтому — преодолеть бытийствующее опыта, потому что по ту сторону этого опыта нет никакого бытия, к которому могли бы относиться наши понятия опыта, — следовательно, преодолеть опыт. В практической философии не ставится задача “выяснить основания того, что *происходит*, но законы того, что *должно происходить*, хотя бы это никогда и не происходило”»².

«Долженствование» как расширение теоретического познания со стороны этики, идея как задача, выход за пределы идеи как первоисточника, — вот характерные черты, отличающие идеализм Когена от догматического идеализма и представляющие его как действительно «критический» идеализм.

Философское и систематическое значение истины не исчерпывается, однако, этими двумя принципами. Напротив, оно имплицитно и другой важный аспект: полное утверждение «бытия долженствования» и, в конце концов, также регулятивную идею системы как бесконечной задачи объединения «бытия» с «долженствованием».

Важность, придаваемая Когеном выражению «бытие долженствования»³, с которой он подчеркивает объективную значимость *a priori* «долженствования», отличающуюся от объективной значимости «бытия природы», но основывающуюся равным образом на методе чистоты, — эта важность формирует дискурс об идее как задаче, а этическое рассмотрение реальности дает защиту от всякой редукции к слабости и хрупкости утопизма. Идея «долженствования» не основана на опыте и тем не менее соотносится с ним как критический критерий и как принцип значимости опыта. Коген пишет:

¹ *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М., 1997. Т. 3. С. 533 (AA V, 94).

² *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik // *Cohen H.* Werke. Bd. II. Hildesheim; N. Y., 2001. S. 14. Здесь Коген цитирует фрагмент из работы Канта «Основоположения к метафизике нравов» (См.: *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. С. 161 (AA IV, 427)).

³ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 13 *passim*.

«Истина, как мы понимаем эту фундаментальную идею *критического идеализма*, состоит в *отличении идеи* как бесконечной задачи для всякой нравственной цели рода человеческого, а также отдельного индивидуума, [т. е.] в отличении этого *этического* значения *идеи* от всякой *действительности природы* и всякого *исторического опыта*.

И то, и другое необходимо: отличие, но в то же время *поддержание* *обоих элементов* в их одинаковой логической ценности, так что действительность удерживает свою ценность по отношению к идее, а идея лишь обосновывает свой собственный смысл в предостережении и руководящих указаниях, при помощи которых она относит к себе действительность. Эта истина идеализма, воздающая одновременно должное действительности, обеспечивает нам персональную истинность во всех наших помыслах, исследованиях и поступках»¹.

Единство бытия и долженствования, логики и этики, которое никогда нельзя и не должно рассматривать как методологически реализованное — под угрозой утратить фундаментальное методологическое различие и начать мыслить с позиции тождества, — это единство следует, однако, рассматривать как границу мышления, как регулятивную идею, необходимую для систематичности мышления в его движении вперед. Если, с одной стороны, «фундаментальный закон истины» состоит, как было показано выше, в связывании логики и этики, и если, с другой стороны, такую связь никогда нельзя свести к тождеству, то она состоит в корреляции между различными [сферами]. В этой корреляции логика дает этике метод чистого обоснования и, с другой стороны, этика оказывает на логику обратное воздействие, состоящее в расширении познания и в углублении смысла идеи как задачи. Систематический горизонт такой корреляции, т. е. такого связывания различных [сфер], есть идея, всегда недостижимая и тем не менее существующая идея единства логики и этики. Эта идея представляется Когеном в «Этике чистой воли» не как тождество, а как «гармонизирующее единство»² природы и нравственности, к которому продвигается систематическое мышление и возможность которого в регулятивном смысле гарантируется идеей Бога. Коген поясняет:

«Истина требует для природы только того, чтобы логические основания познания природы оставались неизменными и чтобы в соответ-

¹ *Cohen H. Vom ewigen Frieden // Cohen H. Werke. Bd. XVI: Kleinere Schriften. T. V / Hrsg. von H. Wiedebach. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1997. S. 314—315.*

² *Cp.: Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 463.*

ствии с ними природа продолжала существовать. Истина требует этого для логики, но не только для логики, а также и для этики, и прежде всего для этики. Потому что логика и природа могли бы исчезнуть, если бы существовали сами по себе. Но они связаны с этикой. Здесь появляется проблема истины и становится фундаментальным законом. Этот фундаментальный закон представлен идеей Бога. *Бог означает, что природа постоянна, а мораль, без сомнения, вечна.* Эту уверенность не может заменить даже идеал; еще в меньшей степени способна ее дать природа, взятая сама по себе. Необходима методология, чтобы эти понятия [или], скорее, эти компоненты системы вступили в отношение друг с другом»¹.

Следовательно, идея Бога, значение которой для веры развивается и углубляется Когеном в многочисленных сочинениях, посвященных теме религии, также входит в его философскую систему, хотя только в регулятивном значении идеи «трансцендентности Бога»:

«Теперь Бог, правда, трансцендентен как по отношению к природе, так и по отношению к морали. — пишет Коген во втором томе “Системы философии” — Но эта трансцендентность не собирает означать ничего другого, кроме того, что благодаря ей отныне ни природа не будет трансцендентной по отношению к морали, ни мораль — по отношению к природе»².

Этическое измерение мышления мне кажется той областью, в которой проводится сравнение между критическим идеализмом Когена и вообще инспирированным им философствованием, с одной стороны, и постмодернистской мыслью, с другой. В самом деле, философия постмодернизма заявляет о своем радикальном отказе от любого мышления тождества и представления, считая таковым всякое рациональное мышление, и отправляется на поиски возможностей аутентичного мышления различия. Но критический идеализм, даже если остается жестким рационализмом, является никоим образом не мышлением представления, но мышлением суждения и идеи. Он еще и потому не является мышлением тождества, что считает идею не догматически принятым единством, к которому сводится любое различие, но таким единством, которое осмысливается в постоянном становлении гипотезы и метода, не неподвижным фундаментом, но бесконечным обоснованием. Что

¹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 446.*

² Там же. S. 466.

же касается задачи, то она состоит не в рационализации и оправдании реальности, а в бесконечном процессе критики того, что существует, и в реализации того, что должно быть. В основе этих различных оценок рационального мышления лежат, по-моему, различные этические предпосылки или, говоря словами Канта, различный практический интерес, который должен быть выявлен и показан.

Действительно, развивая собственную постмодернистскую концепцию как антиплатонизм, Жиль Делёз упрекает Платона в общем характере его мышления, согласно которому

«все увенчивается великим принципом: несмотря ни на что и прежде всего существует родство, преемственность (filiation), или вернее, филиация (philiation) мышления и истины, короче — добрая природа и доброе желание, основанные в конечном счете на *форме аналогии в Благости*»¹.

Эта фундаментальная особенность мышления Платона, согласно Делёзу, не является одним из положений его (т. е. Платона) рефлексии, но представляет собой имплицитную и субъективную предпосылку, которая движет и ориентирует его мышление, а также и всю философию после Платона. Эта предпосылка состоит в «доброй воле мыслителя» и в «правдивой сущности мышления»². Эта «добрая воля» и эта уверенность в мышлении, т. е. в его родстве с истиной, являются, согласно Делёзу, также конститутивными в философии и ведут ее неизбежно к тому, чтобы она предстала в качестве «ортодоксии», т. е. рационализации и оправдания всеобщего здравого смысла и установленных ценностей, обнаруживая таким образом свой характер, конституционально консервативный и реакционный, а также свою тоталитарную власть снимать тем самым различия, превращая их в тождество³.

Прежде всего здесь важно отметить эту неразрывную связь, постулируемую постмодернистским мышлением, между «доброй волей» философии и ее предполагаемым ортодоксальным консерватизмом и реакционностью. Критический идеализм Когена — значимый пример того, что философия как методическое обоснование и как осуществление бесконечной задачи, двигаясь от «доброй воли» к поиску истины, ни в коем случае не сводится к реакционной ортодоксии, но, напротив, полностью развивает

¹ Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с франц. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. СПб., 1998. С. 178.

² Ср.: Там же. С. 165.

³ Ср.: Там же. С. 169—171.

возможности мышления, критического по отношению к тому, что существует, и открытого — в поисках, которые никогда не заканчиваются, — богатству всех возможных различий.

Кроме того, в основе постмодернистской критики в адрес рационального мышления и его «доброй воли» необходимо указать и совсем другой мотив, другую, иначе доказанную — и, возможно, еще более враждебную дискуссии — предпосылку: главенство или даже, вероятно, абсолютную роль, признаваемую за побуждениями и волей к власти. В ходе философской рефлексии постмодернистские мыслители не только дали анализ современной культуры — довольно точный и в целом убедительный, — но также сформулировали программы и проекты освобождения от подобных обстоятельств, которые ни в коем случае не являются необходимыми и единственно возможными, но зависят от особых перспектив и решений. Предложения Делёза, как и многих других, очень созвучны смыслу реализованного ницшеанства. Те различия, для которых предлагается создать свободное пространство, в рамках которого они могли бы свободно протекать, есть энергетические импульсы без субъекта и цели, анархические, номадические проявления воли к власти. Поэтому мышление, которое пожелает их интерпретировать, не может быть ничем иным, кроме как чем-то иррациональным и парадоксальным, — следовательно, как утверждает Делёз, чем-то вроде «ненависти к мудрости» («мизософии»)¹, движимой «злой волей»².

Напротив, критический идеализм, вовсе не являясь мышлением тождества и представления, но признавая, скорее, в мышлении тождества фундаментальную философскую ошибку, а в мышлении как представлении находя редуцирующие черты эмпиризма и психологизма и даже конструируя именно на ценности различий богатство своей систематичности, а свою этическую перспективу — как бесконечно открытую, — такой идеализм безусловно и сознательно движим «доброй волей» в поиске гармоничной связи с истинной. Различия, которые признает и сохраняет рационалистическое и критическое мышление, — это не энергетические «извержения» импульсов, но разнообразные аспекты значений; а задача для мышления и поступков — это не власть в осуществлении желаний, как в ницшеанской перспективе, но возможность реализации идеи.

В заключение хотелось бы высказать убеждение, что с помощью целого ряда характерных моментов в мышлении Когена не только опровергаются многие критические высказывания, низвергавшие

¹ Ср.: Делёз Ж. Различие и повторение. С. 175.

² Ср.: Там же. С. 164.

и делавшие неактуальными другие разновидности идеализма, но эти же моменты делают его идеализм продуктивным в качестве от-правного пункта и источника вдохновения для проектирующей рефлексии, для мышления, которое в состоянии углубить и развить своеобразные первоисточники, способные еще и сегодня в закон-ной и достойной доверия форме предлагать важные темы, из кото-рых черпает свое вдохновение критический идеализм.

Перевод с итальянского Василия Беляева

Г. Эдель

Неокантианство сегодня: нерешенные вопросы

I

Вопрос «Зачем сегодня неокантианство?» явно содержит в себе невысказанное утверждение. Утверждение, относящееся к *проблеме актуального* в философии. Этот вопрос может, однако, так и остаться вопросом, утратить свой позитивный подтекст, если зада-ющий его заранее подразумевает, что неокантианство *сегодня боль-ше не актуально*.

Такова точка зрения, о которой сегодня можно где угодно про-честь и прежде всего услышать, особенно когда кто-то дает по-нять, что неокантианство ему (выскажусь осторожно) «небезраз-лично», — даже если неокантианская программатика и общая направленность, несмотря на популярность герменевтики и фило-софии языка вообще, просто принимается им к сведению и учи-тывается при философском исследовании. Ибо так называемый «мейнстрим» давно уже исключил неокантианство из числа того, что считается «актуальным». Когда же неокантианство утрати-ло актуальность — после 1945 года? после 1933-го? или же после 1918-го? — Здесь-то и начинается самое интересное, потому что эти даты — все же нечто большее, чем просто даты.

II

Ни для кого не секрет, что эти даты знаменуют собой важные вехи политической истории, и тот, кто захотел бы утверждать, что эти вехи не затронули философию, — якобы потому, что она, по суще-

ству, зиждется во вневременном *"Εν καὶ πάν"* и фактические события истории не оказывают влияния на философские направления, которые в конце концов и независимо ни от чего *должны* влиться в философию языка и герменевтику, — такой человек должен был бы *развести* философию с ее историей и события эпохи, параллельно учредив для философских познаний нечто, подобное «колее», которая, будучи якобы вечной, могла бы функционировать в качестве «последнего», сверхвременного критерия.

Но кто способен и кто желает этого всерьез? Философия непременно имеет «касательство» к эпохе, — как сегодня любят говорить, заимствуя это выражение из психотерапевтического лексикона, который всегда оказывается под рукой, когда имеют в виду причинно-следственные связи, но не могут их конкретно и не вызывая возражений обосновать.

III

Однако не следует никоим образом впадать в марксистско-ленинскую, т. е. материалистически-детерминистскую, *противоположность* такого разведения, представляя философию «феноменом надстройки», лишь отражающим констелляцию исторических, политических и экономических факторов, даже если необходимо показать, что указанные даты и лежащие в их основе события политической истории *действительно были значимы* для развития философии в XX в.

А они были значимы! Причем именно настолько, насколько этот самый «мейнстрим» сегодня допускает как нечто само собой разумеющееся, что неокантианство осталось так далеко позади «нас нынешних», что его можно даже изъять из истории философии XX в., заполнив его место пробелом.

IV

Это не утрирование и не преувеличение. Я готов это продемонстрировать на двух примерах: на том, как сегодня пишется история философии и как функционирует внутрифилософский механизм публикаций.

Во-первых, студенты и, более того, увлекающаяся философией публика заинтересованы в своего рода обзоре, способном сориентировать относительно того, как развивалась философия в недавно прошедшем двадцатом столетии. Этот интерес вполне легитимен, поэтому он и «обслуживается» издательствами.

Теперь я совершенно произвольно извлеку из списка издательских предложений одно заглавие: «Философия XX века». Книга впервые вышла в 1986 г. как десятый том «Основного курса философии» в издательстве «Kohlhammer» Штутгарта¹. Этот том содержит 232 страницы, выпущен в бумажной обложке, так что для скудного студенческого бюджета все-таки доступен. Открыв оглавление, можно увидеть, что том начинается с Гуссерля, а если справиться по предметному указателю, можно увидеть также, что термин «неокантианство» встречается в нем лишь *однажды*, а именно в статье о Гуссерле, где говорится, что феноменология возникла из «недоверия к конструкциям спекулятивного идеализма и неокантианства»².

Вопрос о том, каким мотивам обязана феноменология своим появлением, мы здесь можем опустить, поскольку нас занимает другое. Важным является тот факт, что неокантианство датируется девятнадцатым веком, поскольку представляется исключительно как «предшественник» гуссерлевской феноменологии, которая отмежевывается от него и ставится к нему в отрицательное отношение.

Перейдем ко второму примеру. Это издание гораздо известнее первого: «Основные направления современной философии» Вольфганга Штегмюллера³ — работа, которая впервые увидела свет в 1952 г., множество раз переиздавалась и занимает свое место на полке каждого студента, всерьез занимающегося философией. Если следовать предметному указателю этой книги, неокантианство в ней вообще не встречается, т. е. в современной философии его просто нет. Если же внимательно прочитать «Введение», то в первом же пункте под названием «Традиция и оригинальность в современной философии», где обсуждается вопрос о том, как выглядит «новейшая философская реакция на теорию Канта»⁴, можно наткнуться на сообщение о том, что те мыслители, которые относились к кантовской позиции положительно, пытались «заимствовать всецело исходный пункт Канта и очистить его систему от “метафизических”, “докритических” остатков, как это происходило в неокантианстве». Что ж, по крайней мере, это.

По крайней мере (воздержимся от критического вопроса о том, в чем же заключается «исходный пункт Канта»), здесь худо-бедно признается, что в неокантианстве старались «очистить» учение Канта от метафизических остатков, — хотя это признание не дает

¹ Philosophie des 20. Jahrhunderts / Hrsg. von E. Coreth, P. Ehlen, G. Haeffner, F. Ricken. Stuttgart, 1986. — (Grundkurs Philosophie, Bd. 10).

² Там же. С. 13.

³ Stegmüller W. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine historisch-kritische Einführung. 7. Aufl. Bd. I. Stuttgart, 1989.

⁴ Там же. С. XXVIII.

обмануться в том, что такое представление о «современной философии» как раз *исключает* из нее неокантианство. Впрочем, это исключение нельзя списать на те или иные даты, поскольку, например, подробное изложение философии Франца Brentano охватывает как раз тот самый период, на который пришелся и расцвет неокантианства¹. Причисление Brentano к «легитимным» источникам «современной философии» подкрепляется здесь очевидными причинами (т. к. Рассел, а через него и *аналитическая философия* видели его своим предшественником). Неокантианство же остается за рамками современной философии — несмотря на *фактические даты публикации* систематических неокантианских трудов.

V

Однако даты, исторические факты не играют, по-видимому, никакой роли там, где историк философии *заинтересован* в элиминации неокантианства. Как иначе можно объяснить довольно-таки авантюрный тезис о том, что философия XX в. начинается «собственно» только *после* Первой мировой войны?

Итак, всё, что появилось *до* 1918—1920 гг., принадлежит, согласно такому представлению, еще к философии XIX в. Под этим, конечно, подразумеваются большие систематические работы неокантианцев (Когена и Риккерта, Ласка и Наторпа), но не «Логические исследования» Гуссерля, первое издание которых вышло, как известно, в 1902 г.

Если из «пристрастного великодушия» абстрагироваться от этой маленькой ошибки, то возникает все же вопрос, действительно ли допустимо и приемлемо без лишних церемоний отодвигать два первых десятилетия XX-го века в век XIX-й?

VI

Можно — в рамках методологической дискуссии о проблемах философской историографии — указать на то, что даты образуют лишь внешнюю канву истории, что «дух» философской эпохи нельзя загнать, втиснуть в них. В принципе с этим вполне можно согласиться. Однако в нашем конкретном случае дело обстоит иначе, совершенно иначе.

¹ К сведению, чтобы не пришлось заглядывать в словарь: Brentano жил между 1838 и 1917 гг. Его главный труд «Психология с эмпирической точки зрения» («Psychologie vom empirischen Standpunkt») был опубликован в 1874 г.

Итак, перейдем теперь к решающему вопросу: как, по какому праву можно исключать из современности философское течение, а именно — неокантианство, — *которое не просто стоит на пороге современности, но само осуществляет инаугурацию этой современности* или, по крайней мере, участвует в инаугурации?

Насколько необоснованно, попросту абсурдно такое исключение, становится явным, если вспомнить о том, что единственным аргументом, которым оно подкрепляется, служит высказывание Когена о признании «факта науки», также охотно и часто ругаемое противниками неокантианства.

VII

Но не стоит ли здесь еще раз серьезно задуматься? Действительно ли неокантианская «вера в науку» является устаревшим реликтом, унаследованным из XIX столетия и погребенным в окопах Первой мировой войны? Так аргументировали те, кто хотел или должен был самоутвердиться за счет неокантианства — Хайдеггер, Гадамер и их ученики, — к этому я еще вернусь.

Ведь этот самый «факт науки», по-видимому, является скорее *знаком современности*, не так ли?

Никогда еще в истории человечества «наука» (и я сознательно говорю об этом столь обобщенно) не оказывала такого влияния на жизнь человечества, как с началом прошлого столетия и еще более с переходом в нынешнее. Тот, кто хочет всерьез это оспорить, пусть здесь и сейчас, при свидетелях и с нотариальным заверением, объявит, что он не даст пересадить себе новую почку, если его собственная откажет. Пора бы уже прекратить это лицемерие!

Лицемерие — ибо идентичный упрек, как в адрес неокантианства, сторонники старогерманской герменевтической традиции *никогда* не высказывали в адрес аналитической философии, которая, хотя *in concreto* иначе, тоже тесно связана с «фактом науки». Здесь они, грубо говоря, довольно быстро спасовали, поскольку аналитическая философия с ее ориентацией на науку, — не важно, ориентирована ли она на анализ формального или естественного языка, — вернулась в Германию вместе с державой-победительницей, и к ней очень быстро приспособились, втерлись в доверие.

VIII

Настаивание на «факте науки» считалось «устаревшим», когда оно исходило из уст презренных, даже «расово нежелательных»

неокантианцев (которые поэтому просто исчезли), — но оно вдруг приобрело противоположное значение и стало искомым «идеалом научности», вернувшись в германскую философию в свите англосаксонских держав-победительниц и в качестве критерия.

IX

Я полагаю, что это не что иное, как историческая манипуляция, протагонисты которой — я надеюсь — даже не в курсе, какой традиции они фактически следуют; или же знают, что еще хуже: они следуют традиции нацистской философской историографии Герхарда Леманна образца 1943 г.¹, в которой неокантианство вообще отсутствует (как «зараженное» еврейством), или образца 1950-х², того же автора, где Коген, не долго думая, отодвигается в XIX век. Таким образом, известно — или можно узнать, откуда проистекает это суждение об «устарелости» неокантианства: от его непосредственных противников, которые мыслили себя «обновленцами», пришедшими в этот мир, чтобы вести борьбу против традиции (бывшего или предшествующего им «мейнстрима»). К ним относится прежде всего Хайдеггер со своим помощником Х.-Г. Гадамером, который до последнего признавал себя таковым и, в силу своей философско-политической ангажированности по сути определяя философский ландшафт Германии после 1945 г., вел в направлении герменевтики; а также «отпавший» марбуржец Николай Гартман со своей концепцией «новой онтологии».

Темой философских размышлений становится не познание и его значимость, заостренная не без оснований на вопросе о науке: что делает науку наукой, — а человеческая экзистенция. «Забота», как ее основная структура, «заступание в смерть» — вот вопросы, с которыми поколение, израненное если не телесно, то душевно, вернулось в университеты из окопов Первой мировой войны. Это вполне можно понять, это даже нужно понять. Но тогда может и даже должно произойти так, что рефлексия человеческой экзистенции и ее условий обратится назад, к сокровищам философской традиции. Ибо где же еще, как не в ней, искать выхода философским умам, стремящимся к знанию и не довольствующимся той или иной верой? Досадно только, что никто, положа руку на сердце, не способен указать такой выход.

¹ См.: *Lehmann G. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart, 1943.*

² См.: *Lehmann G. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Bd. 2. Berlin, 1953. — (Geschichte der Philosophie, Bd. IX).*

X

Вы, должно быть, заметили, что до сих пор я высказывал только негативные суждения, направленные *против* тезиса о (мнимой) «устарелости» неокантианства. Подводя итог, можно сказать, что этот тезис является результатом историко-политических констелляций и, как следствие, — философско-политических соотношений сил. Ситуация была бы иной, если бы неокантианцы, — например, Эрнст Кассирер или Рихард Хёнигсвальд, — вернулись или могли вернуться в немецкие университеты. Тогда вряд ли оказалось бы возможным загнать неокантианство в исторический вакуум. Но это уже контрафактные спекуляции.

XI

В отличие от спекуляций, фактом является то, что «аналитическая философия», пришедая в прошлом столетии «на смену» неокантианству как научно ориентированная философия, сама провозглашает свой конец: здесь я напоминаю об известных тезисах Ричарда Рорти и Хилари Патнэма. Так, Ричард Рорти в 1992 г. по поводу второго издания своего, ставшего знаменитым, сборника «Лингвистический поворот» выступил с отрезвляющим заявлением: «Я больше не склонен думать, что есть такая вещь как “язык” в том смысле, какой делает возможным говорить о “проблемах языка”»¹, — и лишь через пару страниц добавляет: «Пятидесятилетняя история лингвистической философии [...] теперь позади нас»². В примечании он уточняет:

«Сказать, что лингвистическая философия теперь позади нас, — это, конечно, не значит сказать, что аналитическая философия позади нас, а только, что большинство из тех, кто называет себя “аналитическими философами” *отвергли* бы теперь эпитет “философ языка” и *не* стали бы характеризовать себя как “тех, кто применяет лингвистические методы” [курсив мой. — Г. Э.]»³.

Уже в 1984 г. Рорти выразительнейше формулировал: «Понятие “логического анализа” обратилось на самое себя и окончилось самоубийством»⁴. Хилари Патнэм в том же 1984-м диагностировал:

¹ Rorty R. Twenty-Five Years After // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method with Two Retrospective Essays / Ed. by R. Rorty. Ed. 2. Chicago, 1992. P. 371—374. Здесь: P. 371.

² Там же. P. 374.

³ Там же.

⁴ Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982. S. 227.

«Итак, налицо парадокс: в тот самый момент, когда аналитическая философия получила признание как “наиболее влиятельное течение” в мировой философии, аналитическая философия подошла к концу своего собственного проекта — к тупиковому концу, не к завершению»¹.

XII

Что же следует из этой самопровозглашенной кончины? Джон Макдауэлл объявляет Канта «величайшим», — ну да, но это знали уже столь часто ругаемые неокантианцы. И Мольтке С. Грэм, всерьез работавший над «аналитической» реконструкцией «трансцендентальных аргументов», завершает свои рассуждения об этой проблеме лозунгом «Назад к Канту!»². Это обращение к девизу кантианского(!) движения должно привести в самом деле к очевидной мысли, что неокантианство не «устарело» и что *в любом случае* его рано сбрасывать со счетов.

Перевод с немецкого Александра Фролова

¹Putnam H. After Empiricism // Post-Analytic Philosophy / Ed. by J. Rajchman and C. West. N. Y., 1985. P. 20—30. Здесь: P. 28.

²После того как этот вопрос уже более пятнадцати лет дискутировался в англоамериканском философском пространстве при полном пренебрежении всем тем, что ранее было достигнуто в кантинстве и неокантианстве, один из главных участников дискуссии, Мольтке Грэм пишет: «Теперь должно быть ясно одно: проблема существования трансцендентальных аргументов находится в состоянии исторического и философского кризиса. Кант привел нас к первому, его интерпретаторы — к последнему. Кантовская точка зрения на трансцендентальные аргументы провоцирует исторический кризис. В ней используется дистинктивная аргументация, которую мы не можем отличить от других видов аргументации. Почти ничего из кантовского определения трансцендентального знания не отличает его от других видов знаний. И правила построения трансцендентального аргумента только углубляют исторический кризис. Кантовские правила, надо сказать, точно устанавливают признаки, какие у тех или иных аргументов имеются и какие в них отсутствуют. Но это только случайные свойства аргумента, которые может иметь в общем-то любой дедуктивный аргумент. Это порождает кризис, который сталкивается с проблемой трансцендентального аргумента: *возникает серьезное сомнение, имеется ли вообще у нас предмет, подлежащий обсуждению* [курсив мой. — Г. Э.]. В этом фрагменте речь идет, конечно, только о некотором предварительном итоге, который Грэм подводит, не говоря, однако, последнего слова. Статья, из которой взят этот фрагмент, называется «Есть ли будущее у трансцендентальных аргументов?». И последний из четырех разделов, на которые разделена эта статья, имеет следующий подзаголовок: «IV. Новое начало: Назад к Канту». См.: *Gram M. S. Do Transcendental Arguments Have a Future? // Neue Hefte für Philosophie. Göttingen, 1978. N. 14: Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie. S. 23—56. Здесь: S. 51.*

Указатель имен

- Авенариус Р. 26, 328, 329, 338, 341
Аверинцев С. С. 444
Аверюшкин А. Н. 6
Авксентьев Н. Д. (Awxentiew N.) 144, 375, 376
Адельман Д. (Adelmann D.) 24, 429, 432, 434, 438
Акиндинова Т. А. 506
Аксельрод Л. И. (Ортодокс) 330, 339
Алексеев Н. Н. 340, 341
Анаксимандр 428
Анашвили В. 477
Аншюц Г. (Anschütz G.) 284, 294—296
Апель К.-О. 350, 449
Арендт Х. (Arendt H.) 446
Арзаканян Ц. Г. 85, 387
Аристотель (Aristoteles) 16, 18, 52, 53, 182, 186, 196, 346, 347, 433, 442, 448
Асмус В. Ф. 500
Ахутин А. В. 299
- Бадью А. (Badiou A.) 358
Бажанов В. А. 173
Бакунин М. А. 366
Барр В. 258, 259
Баумгартен А. 147, 459
Баух Б. (Bauch B.) 281, 284, 287, 294
Бауэр Б. 71, 73, 354
Бах И. С. 230, 514
Бахтин М. М. (Bakhtin M.) 11, 207, 208, 354, 378, 441—476, 516
Бёк А. 17
Беккерман А. (Beckermann A.) 183
Белинский В. Г. 366, 372
Белов В. Н. 5, 11, 155, 299, 343, 480
Белов Г. фон 294
Белый А. (Бугаев Б. Н.) 307, 450, 484, 486—497, 499
Беляев В. А. 6, 532
Бергер Э. фон 76
Бергсон А. 453
- Бердяев Н. А. 305, 329, 331, 336, 338, 373, 376, 377
Берлович Е. С. 46
Бернштейн Э. 330, 335, 339, 352
Бессо М. (Besso M.) 230
Бетховен Л. ван 230
Блок А. А. 453, 484—493, 497—500
Блок А. Л. 498
Блок Л. Д. (урожд. Менделеева) 498
Богданов А. А. 338
Богомолов А. С. 67
Бокль Г. Т. 95
Больцано Б. 183, 249
Борисов Е. 444
Борн М. 253
Бочаров С. Г. (Bočarov S. G.) 455, 475
Бозций А. М. С. (Boethius A. M. S.) 181, 182
Брановер Г. Г. 179
Брелаге М. (Brelage M.) 523—525
Брентано Ф. 118, 179, 195, 196, 535
Брюндель Ш. (Bruendel S.) 283, 284, 290, 292, 294
Брюшинкин В. Н. 165, 166, 169, 176
Бубер М. 442, 443
Бук О. (Buek O.) 227—239, 241, 394, 395
Булгаков С. Н. 305, 313, 333—337
Буркхардт Я. 98
Бурлак Д. К. 476
Бухарин Н. И. 352
- Вагнер Х. (Wagner H.) 194
Вайсе Х. (Weiße Ch. H.) 67, 68, 70, 81
Вандек В. 74
Варела У. 260
Васильев В. В. 344
Ватцлавик П. (Watzlawick P.) 258
Введенский А. И. 165—178, 189, 306
Вебер М. 137, 265, 266, 282, 284, 288, 294, 328
Вейерштрасс К. Т. В. 249

- Вейль Г. (Weyl H.) 234, 239, 241
 Вейнингер О. 368
 Вергилий 500
 Веронезе Дж. 249
 Вершинский В. 493
 Видебах Х. (Wiedebach H.) 181, 191, 436—438
 Вильгельм I, кайзер 26
 Виндельбанд В. (Windelband W.) 8, 23, 24, 26—30, 57, 59—61, 73, 143, 154, 161, 167, 229, 281, 328, 329, 335, 337, 345, 356, 376, 406, 477, 479, 480, 486
 Витгенштейн Л. 451
 Волкова Е. Г. 6
 Вольгер (Аруэ М. Ф.) 31
 Вольф М. (Wolff M.) 183
 Вольф Хр. 292
 Вольфсон Г. О. (Wolfson H. A.) 186, 196
 Вунд В. 229
 Вундт М. (Wundt M.) 289, 294, 403
 Выготский Л. С. 198, 207, 208
 Вышегородцева О. В. 6, 341
 Вышеславцев Б. П. (Wischeslavzeff B.) 9, 306, 317, 318, 320—327, 396—398

 Габрилович Л. 333
 Гаврилова А. П. 6
 Гавронский Д. О. (Gawronsky D.) 184, 242—256
 Гадамер Г.-Г. (Х.-Г.) 75, 442—444, 456—457, 536, 537
 Гайденко П. П. 265
 Галилей Г. 235, 236
 Ганслик Э. 511
 Гартман Н. (Hartmann N.) 247, 312, 444, 462, 463, 516, 523, 524, 537
 Гегель Г. В. Ф. 55, 60, 66, 67, 71, 74, 76, 83, 138, 147, 166, 179—181, 184, 185, 190—196, 201, 202, 205, 223, 290—292, 299, 306—308, 352, 354, 357, 366, 367, 444, 467, 521, 526
 Гейзенберг В. 63
 Гёльдерлин Фр. (Hölderlin F.) 74, 358
 Гельмгольц Г. 68, 69, 79, 80, 105, 145, 260, 329
 Гельфонд И. 338
 Гербарт И. Ф. 20, 66, 508
 Гёрланд А. (Görland A.) 17, 18, 227, 228, 244
 Герсонид Л. (Леви бен Герсон) 188
 Герцен А. И. 230, 366
 Гесс М. 76
 Гессен С. И. 307, 389, 401, 410—413
 Гёте И. В. 143, 153, 517
 Гильберт Д. 231
 Гильдебранд А. 447
 Гиппенрейтер Ю. Б. 80
 Гирке О. фон (Gierke O. von) 286, 287, 289, 292—295
 Гитлер А. 231
 Глазерсфельд Э. фон 258, 260
 Гоголь Н. В. 230
 Гордин Я. И. (Gordin J.) 178—184, 186—197
 Гордон Я. 196
 Городецкий С. М. 487
 Горький А. М. 449
 Гоц А. Р. 144
 Грассман Г. Г. 249
 Греллинг К. (Grelling K.) 195
 Грифцова И. Н. 6, 12, 165
 Громмер Я. (Grommer J.) 231
 Гроос К. 508
 Гроций Г. 292, 387
 Грэм М. С. (Gram M. S.) 539
 Грюбель Р. (Grübel R.) 459
 Грязнов А. Ф. 263
 Гулыга А. В. 357, 499
 Гумбольдт В. фон 296
 Гундольф Ф. 447
 Гурвич А. (Gurwitsch A.) 136
 Гурвич Г. Д. (Gurwitsch G.) 378
 Гурлянд А. С. 314—316
 Гуссерль Э. 21, 103—108, 110—119, 125—137, 139—141, 157, 303, 304, 309, 312, 354, 442, 444, 447, 534, 535

 Давид, царь Израиля 439
 Давыдов И. А. 332
 Дедекиннд Ю. В. Р. 249—251
 Декарт Р. 72, 80, 306, 412
 Делёз Ж. 350, 530, 531
 Дельбрюк Х. 284
 Дёмин М. Р. 66
 Деррида Ж. (Derrida J.) 354
 Дессуар М. 282
 Джованелли М. (Giovannelli M.) 227, 236, 394
 Дильтей В. (Dilthey W.) 73, 143, 154, 446
 Димер А. 16
 Дионисий Ареопагит 304
 Дицген И. 338
 Длугач Т. Б. 221
 Дмитриева Н. А. 5, 12, 30, 51, 85, 100,

- 134, 241, 244, 256, 299, 317, 329, 333, 355, 368, 378, 379, 391, 479, 494
- Достоевский Ф. М. (Dostoevsky F.) 305, 450, 455, 468, 499
- Дувакин В. Д. 450, 451
- Дукас Э. (Dukas E.) 232
- Дунс Скотт И. (Duns Scotus J.) 182
- Дю Белле Ж. 519
- Еллинек (Jellinek G.) 292, 293
- Ермичев А. А. 340
- Ермолаев Е. И. 338
- Жижек С. 358, 359
- Замятин Е. И. 451
- Зееберг Р. 294
- Зензинов В. М. 144, 376
- Зеньковский В. В. 329
- Зигварт Х. фон 27
- Зиммель Г. (Simmel G.) 137, 191, 286, 294, 328, 367, 368
- Иванов Е. П. 488
- Иванов-Разумник Р. В. 340
- Иларион, митрополит 313
- Ильенков Э. В. 355
- Ильин И. А. 180, 181, 191
- Иммельман К. 66
- Исупов К. Г. 449
- Ительсон Г. Б. 231
- Каган М. И. 306, 444
- Калинников Л. А. 8, 56, 57, 85, 387
- Кант И. (Kant I.) 8—10, 15—26, 29—36, 40, 42, 44—50, 53—68, 70, 75, 77—81, 84—89, 91, 92, 94—99, 104—114, 116—123, 127, 129, 130, 133, 141, 143, 145—149, 151, 152, 159, 162, 165, 166, 181, 183, 185, 186, 188, 192, 196, 200—203, 205, 221—226, 228, 232, 234—236, 241, 248, 260—264, 288, 290, 291, 299, 300, 303, 304, 306—310, 314, 317—323, 326—331, 341, 343, 344, 346—348, 351—353, 355—360, 363, 364, 367—369, 371—377, 379, 380, 383—390, 396, 403, 405—407, 413, 417, 418, 420, 423—425, 429, 453, 456, 459, 484—500, 506—508, 511, 517—519, 522, 525—527, 530, 534, 539
- Кантор Г. 249
- Карамзин Н. М. 498, 499
- Каратани К. (Karatani K.) 358—360
- Каринский М. И. 189
- Кассирер П. 244
- Кассирер Т. 242, 243, 246, 247
- Кассирер Э. (Cassirer E.) 10, 17, 18, 37, 38, 44—46, 51—54, 59, 93, 134, 135, 137—141, 154, 159, 163, 164, 180, 228, 229, 235, 238, 239, 242, 243, 246—256, 282—299, 311, 345, 348, 351, 356, 359, 380, 417, 439, 448, 480, 538
- Кастиль А. 179
- Каутский К. 341
- Кауфман Д. 196
- Кауфманн Ф. (Kaufmann F.) 53
- Кёнке К. Х. (Köhnke K. Ch.) 16, 23, 26, 70, 84, 85, 429
- Керенский А. Ф. 244, 256
- Кёрни Р. (Kearney R.) 354
- Киреевский И. В. 500
- Кистяковский Б. А. 338
- Китчер П. 20
- Кларк К. (Clark K.) 449, 476
- Клацкин Я. (Klatzkin J.) 521
- Клайн Ф. 229
- Кобрин К. Р. 402
- Коген Г. (Cohen H.) 5, 10, 15—25, 28—30, 32—45, 48—50, 55, 57, 59—61, 76, 85—88, 90—100, 117—133, 155, 162, 163, 179—182, 184—196, 198, 200, 202, 203, 211, 221, 223—229, 233—236, 238, 242—244, 246—253, 263, 281, 286—288, 290—305, 307—317, 329, 330, 341, 343, 345, 347, 348, 350, 353, 354, 356, 359, 378—390, 396, 399, 417—440, 443, 445, 447, 448, 450, 454—456, 459, 462—469, 473—477, 479—481, 500, 506—517, 519—531, 535—537
- Койген Д. М. 314, 315
- Колеров М. А. 333, 335, 366, 402
- Колиньи Одэ де, граф де Бовэ 519
- Колубовский И. Я. 46
- Кон Й. 281, 405, 458
- Конт О. 152
- Копцев И. Д. 85, 387
- Коральник А. 314
- Корецкая И. В. 499
- Корш Е. Ф. 75
- Кохтик-Рюриков О. П. 493
- Кочетков Н. В. 6
- Кошелев А. И. 500
- Крайнен К. (Krijnen Ch.) 236, 269, 270, 272, 274, 276, 278, 280
- Краус О. (Kraus O.) 179, 181, 195, 196

- Крери Дж. (Cragy J.) 79
Крескас Х. 179, 186—188
Кричевский А. В. 444
Кронер Р. 196
Круг В. Т. (Krug W. T.) 181
Круглов А. Н. ((Krouglov A. N.)) 6, 390, 484
Кубицкий А. В. 494
Куваки Г. 152
Куликова О. О. 6
Кун Т. 346, 357
Кундера М. 517—520
Куренной В. А. 48, 449
Кутюра Л. (Couturat L.) 248
Кьеркегор С. 76, 446, 450
- Лавров А. В. 488
Лавров П. Л. 264
Ладушкин С. И. 189
Ланге Ф. А. (Lange F. A.) 18, 19, 35, 93,
103—111, 113—116, 120, 233, 243, 262,
294
Ланц Г. Э. (Lanz H.) 396—398, 477—484
Лапшин И. И. 306, 307
Ласк Э. 53, 535
Лассаль Ф. 291
Лассвиц К. (Laßwitz K.) 236, 237
Лацарус М. 17
Леви Г. (Levy H.) 196, 352
Леви З. (Levy Z.) 179
Левина М. И. 24—26, 28, 85, 387
Левинас Э. (Lévinas E.) 179, 180
Левит К. 444
Лейбниц Г. В. 44, 235, 236, 249, 288, 291,
292, 467, 522
Лейтане И. 178—180
Лекторский В. А. 7, 8, 197
Леманн Г. (Lehmann G.) 537
Ленгник Ф. В. 328
Ленин В. И. 328, 339, 346, 347, 352—
356
Леонардо да Винчи 514
Леонтьев К. Н. 366
Либман О. (Libmann O.) 66, 67, 74
Линтон М. 359
Липпс Т. 508
Литвинский В. М. 417
Лифшиц М. А. 355, 356, 445
Локк Дж. 36, 145, 147, 224, 364
Лоренц Х. А. 254
Лосев А. Ф. 300, 302—305, 356, 433
Лосский Н. О. 166, 172, 173, 175, 180,
189, 313
- Лотце Р. Г. 27, 159, 163
Луначарский А. В. 338—340
Лэммель Р. 230
Льюис Д. Г. 486
Любимов В. В. 80
Люфт С. (Luft S.) 117, 129
Ляпунов В. 456
- Майер Р. (Mayer R.) 68—69, 448
Майер Т. (Meyer Th.) 282, 285—288
Маймон С. (Maimon S.) 180, 181, 183,
184, 188, 190, 192, 196
Маймонид М. (Maimonides M.) 179,
180, 182, 185—188, 196, 314, 435
Макдауэлл Д. 539
Макиавелли Н. 292
Максвелл Дж. К. 233, 236, 240
Малько Н. А. 486
Манн Т. 516, 517
Маньковская Н. Б. 530
Мария-Терезия Австрийская 498
Марк З. (Marck S.) 450
Маркс К. 69, 76, 81, 148, 198—200, 204,
205, 331, 333, 341, 348, 350, 354, 355,
357—360, 386, 446
Марсель Г. 442, 443
Матросов В. Л. 6
Матурана Ф. 260
Мах Э. 328, 329, 341, 347
Махлин В. Л. 6, 441, 449, 456
Медведев А. А. 6
Медведев П. Н. 447, 455
Мейнеке Ф. (Meinecke F.) 282, 290,
292—294, 296, 297
Мёккель Т. 6, 298
Мёккель Х. (Möckel Ch.) 134, 282, 283
Мендельсон М. 379
Метнер Э. К. 488, 490, 493
Микельанджело Буонаротти 514
Миклуш К. В. 208
Милье Дж. С. 171, 176, 177
Миронова Д. 6, 143
Михайловский Н. К. 336
Михалевская М. Б. 80
Михаэлис Л. (Michaelis L.) 358
Моисей 515
Морсон Г. С. (Morson G. S.) 449
Мотрошилова Н. В. 31, 45, 57, 59, 95,
103, 346
Музиль Р. 144
Мунд Т. 66
Мунк Е. 196

- Муравьев Ю. А. 7, 342, 353, 358
 Мюллер И. 79, 260
 Мюнц Х. (Г.) (Müntz H.) 231
- Найман Е. А. 141
 Натан О. (Nathan O.) 232
 Наторп П. (Natorp P.) 5, 10, 32, 34, 39—41, 48—50, 60, 61, 64—66, 121, 122, 129, 155, 156, 163, 194, 196, 198, 200, 222, 227—229, 243—245, 247—250, 254, 256, 261, 264, 287, 295, 296, 299, 303, 317, 318, 320, 321, 325—327, 335, 348, 354, 356, 378, 379, 383—386, 388, 389, 391,
 396, 404, 405, 410, 411, 413, 444, 462, 477, 480, 535
 Науман П. 6
 Науман Ф. 282, 288
 Нельсон Л. (Nelson L.) 195
 Николаев Н. И. 453
 Николаи Г. Ф. (Nicolai G. F.) 229, 230, 232
 Николай Кузанский 182
 Ницше Фр. 143, 164, 363, 368—372, 375—377, 444, 486, 490, 493
 Новгородцев П. И. 307, 333, 337, 341
 Норбони М. 187
 Норден Х. (Norden H.) 229
 Ньютон И. 119, 222, 223, 344
- Одэ, кардинал см.: Колиньи Одэ де
 Ойзерман Т. И. 346
 Ойкен Р. 294
 Онкен Г. (Oncken H.) 287
 Орт Э. В. (Orth E. W.) 76, 85, 134, 137, 153, 163, 348
 Ортега-и-Гассет Х. 443, 446, 516
 Оствальд В. 229, 329
 Отто Р. 104
- Павлов Т. 354
 Парменид 55, 70, 71, 83, 428, 431, 432
 Пастернак Б. Л. 5, 223, 398—400, 442, 455, 478, 483, 500—506
 Пастернак Е. Б. 483, 500, 501
 Пастернак Е. В. 483, 501
 Патнэм Х. (Putnam H.) 539
 Перевезенцева Л. А. 6, 440
 Петровский А. С. 493
 Пешков И. В. 447
 Планк М. 229, 230
 Платон (Plato) 34, 35, 37, 50, 55, 64, 70, 71, 83, 185, 186, 196, 212, 213, 226, 288, 292, 303, 304, 309, 314, 348, 376, 382, 428, 432, 433, 445, 448, 505, 522, 524, 526, 530
- Плеснер Х. (Plessner H.) 443, 459, 470
 Плеханов Г. В. 330, 334, 338, 339, 341
 Плотин 185
 Плотников Н. С. 328, 333, 363, 366, 402
 Поварнин С. И. 166
 Пома А. (Poma A.) 7, 11, 28, 43, 432, 521
 Попова В. С. 165
 Попова О. А. 477, 482
 Поппер К. Р. 131, 206, 346
 Потресов Н. 335
 Пригожин И. 260
 Пришвин М. М. 516
 Пройс Х. (Preuss H.) 284, 288, 294, 295
 Прокофьев П. см.: Чижевский Д. И.
 Прауйяр Ж. де 505
 Пружинин Б. И. 7, 257
 Пул Б. (Poole V.) 468
 Пумпянский Л. В. 453, 455
 Пушкин А. С. 478
- Рабле Ф. 444, 457, 519
 Разеев Д. Н. 391
 Рассел Б. 103, 248, 535
 Ратенау В. 282, 288
 Резвых П. В. 6, 327
 Ремизов А. М. 338
 Рёнтген В. 229
 Ренц У. (Renz U.) 15, 16, 21, 28, 67, 348, 463
 Риви Дж. 503
 Рихёр П. 141
 Риккерт Г. (Rickert H.) 9, 15, 23, 53, 59, 61, 269—281, 345, 356, 389, 401, 445, 535
 Риль А. (Riehl A.) 15, 104, 143—146, 148—162, 164, 229, 329, 335, 368, 375
 Риль С. 154
 Рихарц Ф. 228
 Род Г. 260
 Розанов В. В. 406—409
 Розенкранц К. (Rosenkranz K.) 86, 191, 489
 Розенцвейг Ф. (Rosenzweig F.) 185, 428, 430, 432, 436, 442, 443, 446—448
 Розеншток-Хюсси О. 442, 443
 Рорти Р. (Rorty R.) 538
 Рубинштейн М. М. 307, 389, 401—413

- Рубинштейн С. Л. 197—208, 400
Рукавишников А. Б. 72
Румянцев П. П. 338
Руссо Ж.-Ж. 379
Рушди С. 519
- Савинков Б. В. (В. Ропшин) 338
Салтыков-Шедрин М. Е. 358
Сартр Ж.-П. 442
Сахарова М. В. 6
Свет Е. А. 407
Светликова И. Ю. 489
Сеземан (Сеземан-Ковно) В. Э. (Sesemann V.) 48, 208—212, 214—220, 299, 309—313, 481
Семенов В. Е. 43
Семенов Ю. И. 349, 355
Сеченов И. М. 330
Ситья Э. (Szittyu E.) 231, 232
Скрябин А. Н. 5
Сноу Ч. П. 347
Соболева М. Е. 462
Сократ 33, 64, 217, 226, 379, 382, 428, 429, 433
Сокулер З. А. 263, 417, 425
Соловьев В. С. 18, 300, 305, 313, 485, 488, 493, 496
Соловьев С. М. 487
Соловьев Э. Ю. 499
Соломон 516
Спекторский Е. В. 379
Спиноза Б. 64, 70—74, 81, 85, 314, 335
Стейла Д. (Steila D.) 328, 330
Степин В. С. 346
Степун Ф. А. (Н. Лугин) 307, 313, 406, 496, 497
Стерлинг Дж. Х. 67
Стоппнер Б. Г. 44, 251, 311
Струве П. Б. 333, 335, 339, 373—375
Струмилин С. Г. 328
Суворов С. А. 338
Судаков А. К. 6
Суровцева В. А. 141
Счастливец Р. А. 6, 164
- Тимоско М. 74
Тихомиров И. А. 5
Тойниссен М. (Theunissen M.) 442
Толстой Л. Н. (Tolstoi L.) 228, 230, 320, 323, 389—400, 501
Трёльч Э. (Troeltsch E.) 282, 288, 292—294, 296, 297
- Тренделенбург А. 16—21, 66—70, 72—79, 81—85, 163
Трохачев С. Ю. 189
Трубецкой Е. Н. 300—302, 389
Тургенев И. С. 230
Тушлинг Б. 31, 45, 57, 59, 95
- Улицкая Л. 11, 520
Унамуно М. де 231
Ухтомский А. А. 458
- Файхингер Г. (Vaihinger H.) 22, 122, 368
Фалакера Ш. Т. 187, 188
Фанта О. (Fanta O.) 230
Фарадей М. 227, 228, 233—238, 241, 394
Фараджев К. В. 389, 400, 402
Фейербах Л. 71, 76, 148
Фербер Р. С. 179
Феррари М. (Ferrari M.) 239, 241, 242, 246, 247, 292
Фёрстер В. 229
Фёрстер Х. фон 258
Фехнер Г. Т. 508
Фидлер К. 447
Филон Александрийский 185, 314
Фихте И. Г. (Fichte J. G.) 8, 10, 47, 59—64, 129, 181, 201, 205, 289—291, 317, 318, 320—327, 331, 344, 378, 387, 396, 478, 521, 526
Фишер К. (Fischer K.) 16—21, 66, 67, 70—81, 83—85, 485
Флах В. (Flach W.) 194
Флейшман Л. С. 478
Флоренский П. А. 300
Флоровский Г. В. 366
Фолькельт Й. Й. 26
Форлендер К. (Vorländer K.) 352, 386
Фосслер К. 447
Фохт Б. А. 50, 306, 378, 389, 490, 494
Франк С. Л. 24—26, 28, 72, 73, 180, 189, 196, 374, 375
Франциск I, король Франции 519
Фреге Г. 21, 27, 28
Фрейденберг О. М. 505
Фриз Я. (Fries J.) 66, 195
Фролов А. В. 6, 43, 134, 256, 281, 539
Фуко М. 8, 342, 350, 354, 357, 444
Фьорато П. (Fiorato P.) 28, 38, 85, 253, 431, 432, 434, 436, 437, 440
- Хаазе Х. 288
Хаардт А. 363

- Хабермас Ю. 350
 Хайдеггер М. (Heidegger M.) 10, 126, 142, 180, 194, 312, 354, 417, 421, 442—448, 451, 460, 535, 537
 Хайман Б. (Heimann B.) 180, 191, 196
 Хакен Г. 260
 Хёнигсвальд Р. (Hönigswald R.) 156, 161, 405, 538
 Хеншель К. (Hentschel K.) 254
 Хессенберг Г. 195
 Хеч И. 6
 Ховард Д. (Howard D.) 227, 232, 241
 Холквист М. (Holquist M.) 449, 476
 Хольцхай Х. (Holzhey H.) 17, 18, 22, 23, 29, 31, 34, 43, 67, 85, 93, 99, 121, 156, 194, 227—229, 233, 236, 243, 244, 247, 256, 347, 348, 429, 432, 438, 462
- Цанк М. (Zank M.) 417, 418, 424, 425
 Целлер Э. 16, 83
 Циммерман Р. 511
 Цоколов С. А. 260
- Челпанов Г. И. 306, 329
 Чемберлен Х. 368
 Черкунова Е. В. 6
 Чернов С. А. 344
 Чертков В. Г. 393
 Чехов А. П. 501
 Чижевский Д. И. (П. Прокофьев) 378, 413
- Шайдеманн Ф. 295
 Шелер М. 126, 154, 294, 443, 447, 467, 468, 476
 Шеллинг Ф. 66, 71, 76, 299, 431, 446, 457, 485, 521, 526
 Шемякина Е. М. 6
 Шенкель Д. 72
 Шервинский С. В. 500
 Шиллер Ф. 143, 153
 Шиндлер Р. (Schindler R.) 427, 430
 Шлегель Ф. (Schlegel F.) 365
 Шлейермахер Ф. 76, 83, 88
 Шлик М. (Schlick M.) 254, 282
 Шмидт К. 330, 339
 Шмитт Э.-Э. 11, 519, 520
 Шнейдер М. А. 187, 188
 Шольц Х. 154
 Шопенгауэр А. 66, 148, 328, 371, 375, 488, 493, 495, 496
 Шор Д. С. 478
 Шпенглер О. 144, 446
- Шпет Г. Г. 197, 207, 208, 264, 413, 489
 Шпрангер Э. (Spranger E.) 154, 155
 Штадлер А. 232
 Штаммлер Р. (Stammler R.) 328, 331—335
 Штаудингер Ф. (Staudinger F.) 330, 386
 Штаудингер Э. 232
 Штегмюллер В. (Stegmüller W.) 534
 Штейнталь Х. 17
 Штекелер-Вайтхофер П. 371
 Штирнер М. 367
 Штольценберг Ю. (Stolzenberg J.) 5, 6, 8, 181, 194, 195, 317, 396, 462
 Штраус Д. Ф. 71, 73
 Шуппе 329, 335
- Эбнер Ф. 442
 Эбрео Л. 179
 Эдель Г. (Edel G.) 7, 11, 18, 20, 121, 194, 343, 532
 Эйнштейн А. 227, 229—232, 239—241, 253—255
 Эйснер К. 288
 Эмерсон К. (Emerson C.) 449
 Энгельс Ф. 69, 81, 199, 350, 354, 357
 Эрдманн Б. 104
 Эрн В. Ф. 496
 Эррера А. К. де 179
 Эрхардт Ф. 189
- Юм Д. 36, 54, 145, 328, 489
 Юровская Э. П. 530
 Юшкевич П. С. 44, 251, 311, 338, 339
- Яковенко Б. В. 48, 307—310, 313, 389
 Яммер М. (Jammer M.) 240
 Ямпольский М. 79
 Янцен В. 366
 Ясперс К. 443, 516
- Agassi J. 233
 Albertini F. 430, 433
 Allen W. D. 479
 Arndt A. 76
 Aslanov C. 179
 Auburger L. 499
- Barth H. 194
 Bayertz K. 70
 Beller M. 232, 241
 Bertolino L. 430
 Bielfeld S. 499
 Biggart J. 338

- Birnbacher D. 363
Boehm R. 127
Böhme K. 286
Boichiadhomme Ch. 342
Brandist C. 354
Bratuscheck E. 79
Brugger E. 439
- Carlebach J. 179
Cohen R. S. 76
Coreth E. 534
- Dietrich W. 418
- Ehlen P. 534
Eisenstaedt J. 227
Eley L. 106
Engler F. O. 254
- Firchow E. S. 182
Fisher H. H. 478
- Gerhard M. 70
Gigliotti G. 43
Glockner H. 68
Gordon P. E. 432
Gründer K. 45
Gülberg N. 152
- Haeffner G. 534
Halfwassen J. 195
Hänel M. 282, 288
Hartmann F. 247
Hartwig F. 76
Hasse J. G. 499
Hauff G. 194
Heimsoeth R. 247
Heinz M. 236
Hentschel K. 241
Hessenberg G. 195
Hill P. 499
Hirschkop K. 468
Hoffmann Th. S. 370
Hügli A. 429
- Infeld L. 240
- Jacobs N. J. 180
Jaeschke W. 70, 76
Jamme Ch. 134
Jegelka N. 385
Jones L. E. 282
- Kaegi D. 448
Kajon I. 43
Keil M. 439
Kluge R.-D. 499
Koch A. F. 185, 195
Kohn J. 446
Kowalski E. 459
Kox A. J. 227
Kreiter B. G. 73
Krois J. M. 164, 252, 283
Krummel R. F. 368
Kühne-Bertram G. 70
Küppers B. O. 93
- Lembeck K.-H. 348
Liberman S. 188
Lübbe H. 358
Lübcke P. 429
- Majetschak S. 370
Makkreel R. A. 129
Marx W. 76, 85
Menne A. 183
Merz-Benz P.-U. 463
Meyer G. 292
Morgan M. 432
Mosès S. 438
Movia G. 185
Müller H. 227
Müller P. 85
Müller-Lauter W. 370
Munk S. 187
- Neuber M. 254
Neumann F. W. 499
Nicht M. 363
Niewöhner F. 97
Noak H. 45
- Ollig H.-L. 124
Ortiz E. L. 230, 231
- Peckhaus V. 231
Pinkus A. 231
Pöggeler O. 134
Poirie F. 180
- Quante M. 363
- Rajchman J. 539
Recki B. 283
Reid J. R. 479

- Reusch Chr. 499
Ribas P. 231
Ricken F. 534
Ritter J. 45
Ritzel W. 347
Röd W. 17, 23, 29, 156
Rosenthal J. 287
Rudolph E. 93, 246, 292, 365, 448
Ryckman Th. 239, 241
- Salmon W. C. 241
Sandkühler H. J. 67
Schäfer L. 348
Scheper H. 31, 432
Schick F. 185
Schilpp P. A. 53, 243, 255
Schmid P. A. 29, 85, 439
Schmid U. 459
Schmidinger H. 444
Schmidt W. de 20
Schmücker R. 283
Schneider U. J. 72
Schochow W. 179
Schröpfer J. 499
Schubert F. W. 86, 489
Schuhmann E. 134
Schuhmann K. 130, 134
Schulte Ch. 439
Schulthess P. 249
Schulz G. 97
Schweizer H. R. 194
Shepherd D. 468
- Sieg U. 228, 348
Stachel J. 232
Strada V. 245
Strauss B. 185, 417
Ströker E. 76
Strothmann F. W. 479
Sturma D. 363
- Tilitzki Ch. 284
- Ueberweg Fr. 70
Ungern-Sternberg J. von 229, 287
Ungern-Sternberg W. von 287
- Völker H.-H. 179
- Wach J. 73
Walravens H. 179
Wazeck M. 230
Weiler M. 125
Weiss A. 187
Welter R. 142
West C. 539
Wiehl R. 448
Wildermuth A. 194
Wildfeuer A. G. 363
Willey Th. E. 348
Wittmayer Baron S. 188
Wolters G. 241
Woodward W. 76
- Zubersky A. 184

Предметный указатель

- Абсолют 41, 42, 60, 185, 340, 524
абсолютное (см. безусловное)
- автономия / самозаконодательство 37, 203, 280, 286, 292, 322, 325, 382–385, 395, 438, 463
а. воспитанника 405
а. личности (см. личность)
а. познания 525, 526
автономный (моральный / этический) субъект 39, 203, 373, 375, 394, 421
- автор 284, 456, 457, 476, 502, 517
а. и герой 467, 468, 475
- автотелия 384
- аксиология 58, 65, 269
- аналитический метод (см. метод)
- антропология (философская а.) 7, 10, 39, 134, 264, 361, 379, 380, 438
- антропологический поворот 10, 400
- архитектоника 443, 450, 456–460, 464,
а. ответственности 449, 476
а. разума 456, 459
- априори (априорное, а priori) 46, 47, 62, 114, 119–121, 129, 131, 140, 160, 185, 224–226, 234, 248, 256, 301–303, 306, 310, 419, 424, 495, 497, 521, 527
- атом 53, 150, 226, 237, 311
- атомистика 227, 233,
- бесконечно малая величина 49, 50, 224–226, 233, 236, 237, 239, 249, 250
принцип б. м. 50, 236
метод бесконечно малых (см. метод)
реальность б. м. 249–252
- беспредельное 212, 213, 497
- безусловное (абсолютное, беспредпосылочное, anhypoteton) 26, 31–35, 47, 64, 186, 202, 219, 222, 261, 308, 332
- бессмертие 36–39, 183, 185, 315, 438, 502, 503, 517, 519
- благо 37, 65, 88, 280, 373, 374, 391, 424, 436
идея б. 34, 35, 41, 42, 185, 186, 320, 321, 396, 526
- бог / Бог 31, 39–43, 63–65, 72, 182, 186–188, 191, 193, 301, 306, 337, 365, 385, 391, 395, 406, 407, 413, 422, 426, 427, 431, 435–438, 516
идея б. / Б. 36, 41, 42, 186, 406, 316, 440, 528, 529
понятие Б. 31, 42, 186
самоопределение Б. 190
уникальность (единственность) Б. 381, 425, 428, 429, 435, 436, 439
- бытие 7, 22, 34, 35, 50–52, 54, 65, 70, 77, 97, 136, 138, 142, 145, 149, 156, 172, 185, 193, 201, 204, 210, 212, 215–218, 219, 221, 224, 237, 239, 252, 262, 266, 302–304, 312, 359, 379, 406, 429, 430–435, 437 441, 453, 454, 476, 496, 526
конкретное б. 378, 466
наличное б. (Dasein) 138, 140, 158, 312, 373, 384, 385, 395, 420, 440
реальное б. 225, 304, 430, 454, 475
самобытие 39
социальное бытие 457
человеческое б. 38, 64, 121, 142, 263, 264, 306, 367, 420, 457, 464
б. и мышление 64, 76, 144, 192, 196, 202, 221, 224–226, 250, 429–434, 450, 462, 522–524, 526, 527
б. и долженствование 29, 65, 91, 97, 197, 264, 452, 454, 526–528
- величина 50, 109, 113, 152, 225, 226, 254, 280
экстенсивная в. 225, 233–235, 237, 250
интенсивная в. (см. бесконечно малая в.)
- вера 39, 148, 170, 171, 245, 306, 312, 315, 341, 347, 391, 398, 516, 520, 529, 536
в. разума 98, 391
- вечность 38, 42, 62, 301, 386, 427, 428, 434–436, 438, 440, 490, 505
в. истории 436, 437, 440
в. Бога 436, 438
вечный мир 86, 320, 439
- вещь сама по себе / вещь в себе 16, 48, 51–53, 61–63, 123, 124, 130–133, 140, 149–151, 169, 172, 202, 222, 224, 226, 260, 300, 303, 308, 310, 330, 390, 457, 481, 498, 524
- вкус 504, 506, 507, 515
суждение в. 506–508
воля 29, 38, 64, 66, 94, 152, 161, 263, 290,

- 319, 320, 323, 322, 332, 334, 376, 382, 383, 396, 397, 422, 423, 436, 447, 464, 465, 467
 в. к власти 531
 «добрая в.» 396, 508, 516, 520, 530, 531
 нравственная в. 37, 511, 516
 «злая в.» 531
 чистая в. 381, 465, 511, 512, 515
 свобода в. (см. свобода)
- воспитание 7, 50, 94, 168, 291, 293, 307, 322, 323, 326, 386, 396, 397, 403–405, 407, 410, 412, 413
 религиозное в. 405–407
- время 16, 17, 20, 21, 32, 54, 67, 75, 79, 81, 104–110, 150, 160, 209, 210, 233, 235, 237, 240, 254, 260, 305, 311, 387, 427, 428, 435, 441, 443, 458, 461, 471, 503, 511
 в. как форма созерцания / чувственности 16, 32, 46, 77, 78, 108, 109, 149–150, 254, 260, 310, 469, 494–497, 499, 522
 в. и бытие 38, 51, 430
 логическое значение в. 433
 в. и проблема будущего 38, 433, 434, 437, 440
- всеобщность 137, 381, 382, 386, 421, 455, 465
- вчувствование 217, 474, 475, 509
- герменевтика 443, 532, 533, 537
- гипотеза 33–35, 41, 42, 124, 129, 131, 132, 185, 233, 254, 303, 432, 522–524, 529
- государство 9, 92–94, 285, 288, 296, 297, 301, 320, 321, 349, 360, 382, 383, 385–387, 393, 395–397, 401, 407, 410, 439, 480
 понятие / идея г. 93, 282–284, 289–294, 298, 320, 382, 387, 395, 396
 корпоративная модель г. 282, 283, 289, 290, 292, 294
 демократическая модель «народного г.» 283, 284, 287, 289, 290, 293, 295–297
- грех 38–40, 374, 398, 422–427, 437, 438, гуманизм (человечность) 62, 314, 379, 418, 437, 499, 515
- данное 50, 138, 201, 215, 310, 332, 418, 432, 452, 454, 471, 476
- данность 22, 33, 53, 130, 131, 139, 202, 203, 213, 214, 216, 224, 258, 260, 261, 263, 308, 310, 421, 468, 470, 473, 511
- движение (категория) 45, 48, 69, 76, 78, 171, 210, 235–238, 253, 254
- действительность 11, 42, 63, 138–141, 150, 151, 153, 157, 158, 161, 164, 212, 255, 270, 273, 274, 300, 301, 321, 356, 358, 408, 413, 429, 440, 446, 465, 466, 472, 475, 476, 502, 504, 510, 528
- деяние / поступок 38, 97, 199, 200, 203–206, 217, 316, 318–327, 364, 369, 370, 375, 381–383, 385, 390–392, 396, 397, 411, 422, 435, 438, 452–457, 461, 464, 473, 511, 526, 528, 531
- автономное д. / п. 203, 460
- деятельность 46, 48, 49, 55, 77, 113, 115, 118, 120, 122–126, 135, 148, 153, 197–202, 204–208, 263–265, 276, 278, 334, 403, 411, 437, 449, 456, 460, 464, 469, 472, 473, 476, 480, 508, 512
- д. как самодеятельность 111–113, 199–201, 207, 208, 308
- д. мышления (см. мышление)
- д. разума (см. разум)
- д. рассудка (см. рассудок)
- д. суждения (см. суждение)
- духовная д. 111, 115, 393, 472
- сознание и д. (см. сознание)
- диалектика 32, 76, 192, 302–304, 343, 344, 346, 352, 358, 426, 432, 468
 (трансцендентальная) д. первоначала 180
- д. понятия 192
- материалистическая д. 359
- трансцендентальная д. 99, 184, 495,
- диалог (понятие) 207, 442, 444, 476
- долг 276, 280, 318, 319, 368, 370, 371, 374, 378, 390, 424
- долженствование 28, 29, 64, 65, 264, 265, 321, 375, 412, 423, 425, 460, 526, 527
- бытие и д. (см. бытие)
- дуализм 48, 49, 61, 65, 303, 308, 310, 344
- д. поля и материи 239, 240
- душа 31, 35–41, 64, 128, 208, 301, 316, 336, 381, 394, 397, 409, 423, 426, 438, 469, 471, 472, 475, 503, 508, 513, 518
- единство 34, 42, 45, 46, 49, 51, 54, 71, 87, 105, 111, 113, 126, 138, 153, 154, 160, 163,

- 211–213, 218, 222, 235, 241, 263, 290, 296, 310, 312, 321, 331, 351, 357, 364, 380–384, 425, 428, 430, 447, 448, 452, 462–466, 469, 480, 511, 526, 528, 529
 систематическое е. 18, 19, 25, 36, 45, 47–50, 55, 213, 247, 248, 310, 455, 457, 481
 принцип е. сознания и деятельности 198–200
 е. истории (см. история)
 е. культуры (см. культура)
 е. наук (см. наука)
 е. опыта (см. опыт)
 е. познания (см. познание)
 е. разума (см. разум)
 е. сознания (см. сознание)
 е. субъекта (см. субъект)
 е. человека (см. человек)
- жизнь 36, 39–41, 53, 54, 66, 82, 98, 119, 135, 136, 153, 155, 161, 217, 218, 245, 265, 271, 274, 276, 290, 300, 301, 306, 329, 331, 332, 334, 335, 340, 365, 372, 374, 385, 386, 388–390, 392–395, 398, 402–404, 407, 408, 438, 447, 449, 455, 463, 466, 471, 472, 502–506, 517, 518
 смысл ж. / непонимание 385, 390–394
 жизненный мир / мир ж. 119, 126, 132, 134–137, 139, 141, 142, 442, 444, 447, 460, 466, 507
 формы ж. / жизненные формы 154, 372
- заданное / заданность 50, 121, 201, 202, 224, 258, 263, 449, 452, 454, 466, 470, 473
 задача / задание 32, 40, 99, 120, 203, 214, 310, 423, 511, 526–528
 бесконечная (вечная) з. 34, 202, 246, 279, 310, 312, 381, 395, 427, 434, 436–437, 465, 512, 525, 527, 528, 530
- закон 32, 34, 44, 50–52, 119–125, 127–129, 131, 133, 138, 140, 160, 263, 265, 313, 322, 343, 344, 346, 392, 405, 428, 524–526, 528, 529
 априорный з. 120, 121, 124, 255
 логический з. (см. логика)
 нравственный / моральный / этический з. 37, 88, 203, 301, 318, 319, 321, 322, 337, 364, 367, 369–371, 375, 376, 378, 380–383, 385, 390, 424, 527
- юридический / правовой з. 301, 319, 322, 327, 382, 383, 404
 эстетический з. 476, 483,
 з. истории 331, 333,
 закон(ы) мышления / мыслезакон 33, 49, 80, 160, 161, 167, 174, 250, 385
 з. разума 392–394
 з. как ценность 263, 524
- законодательство 319, 320, 323, 327, 385, 394
 самозаконодательство (см. автономия)
- знание 16, 32, 36, 46, 47, 62, 80, 97, 124, 145, 148, 149, 151, 153–155, 156, 163, 164, 167–171, 173, 176, 177, 201, 212–216, 218–222, 224, 256, 257, 259–261, 266, 331, 333, 346, 353, 358, 426, 481, 482, 487, 525
 априорное з. 114
 естественно-научное з. / з. природы 120, 211, 215
 научное з. 7, 11, 12, 49, 51, 55, 146, 260, 262, 263, 265, 310–312
 непредметное з. 215, 218
 объективное з. 45, 47, 48, 201, 212, 209, 260, 263
 предметное з. 209, 215, 218, 222, 223
 трансцендентальное з. 539
 философское з. 67, 70, 82–84, 270, 307, 380, 389, 482
 чистое з. 216, 218–220
 культура з. 153, 154, 162
 система з. (см. система)
- идеал 19, 125, 133, 202, 215, 219, 310, 328, 330, 333, 334, 368, 376, 379, 390, 392–394, 404, 406, 408, 412, 420, 451, 452, 481, 486, 529, 537
 и. государства 291
 и. истории 92
 и. человечества 246, 340, 386, 395, 400, 436, 438
 нравственный (этический) и. 301, 370, 375, 386, 400, 434, 436
 общественный (социальный) и. 245, 329, 335–337, 339, 349, 351, 371, 375
 трансцендентальный и. 63
- идеал-реализм 70
 идеализм 26, 69, 74, 81, 84, 117, 149, 269, 282, 284, 289–291, 293, 314, 331, 332, 335–340, 351, 352, 356, 357, 366, 369, 429, 442, 457, 459, 460, 523, 524, 532, 534

- абсолютный и. 129, 526
 критический и. 11, 35, 60, 118, 234, 353, 373, 521–532
 научный и. 122, 445, 447, 523
 неоидеализм 377
 объективный и. 64, 201, 202
 рационалистический и. 288,
 субъективный и. 200, 201, 503
 трансцендентальный и. 46, 56, 57, 59,
 64, 65, 133, 213, 345, 521, 522
 этический и. 246
 идеальное 68, 77, 138, 141, 303, 355
 природа и. 356
 идеология 69, 73, 81, 173, 207, 245, 342,
 350–356, 392, 398, 450, 503, 519
 идея 31, 33–35, 40, 42, 44, 46, 57, 90, 94,
 99, 301, 303, 304, 310, 360, 384, 418,
 429, 522, 523, 526–529, 531
 бесконечная и. 140, 141, 326
 нравственная и. 37, 93, 246, 316, 386,
 507
 регулятивная и. 37, 45, 263, 292, 527,
 528
 трансцендентальная и. 47
 эстетическая и. 37, 507
 и. абсолютного 35
 и. блага (см. благо)
 (платоновское) учение об идеях 34,
 185, 304, 432, 526
 и. Бога (см. Бог)
 и. государства (см. государство)
 и. социализма 245, 349, 384
 и. (единого) человечества 41, 94, 245,
 316, 384
 и. как ценность 152, 272, 523, 524
 «эйдос» 304
 индивид / индивидуум 38, 39, 41, 43, 93,
 94, 186, 205, 276, 280, 284, 289–291,
 293, 322–325, 330, 360, 364, 365, 367,
 369, 373, 374, 377, 381–383, 386, 390,
 392, 395–397, 419–427, 438, 464–466,
 471, 472, 512, 513
 индивидуализация / индивидуация 271,
 273, 404, 421, 424, 465
 индивидуальность 200, 296, 301, 364,
 365–367, 371–374, 376–378, 383, 421,
 427, 447, 448, 465, 471, 476, 513, 514
 интерсубъективность 137, 141, 160, 467,
 472, 476, 483
 иррационализм 316, 351, 452, 454
 иррациональное 62, 98, 211–214, 220, 531
 иррациональность 213, 220, 312
 искусство 94, 137, 138, 263, 275, 449,
 455, 460, 463, 466, 473–476, 480, 483,
 501–508, 511–516, 518–520
 истина и. 504, 505
 философия и. 463, 476
 искупление 423, 425, 426
 истина 27–29, 40, 46, 64, 65, 97, 121,
 131, 132, 136, 139, 171, 213, 220, 258,
 281, 301, 308, 336, 340, 346, 353, 356,
 358, 382, 392, 393, 404, 417, 479, 480,
 482, 507, 526–530
 диалектико-материалистическая тео-
 рия и. 357, 358
 эксплицитная теория и. 197
 и. искусства (см. искусство)
 критерии и. 46, 47,
 проблема истинности 27, 157, 171,
 258, 259, 261, 318, 352
 историчность 356, 399, 450, 460, 461
 и. научного познания 12, 23
 и. истории 458
 конкретная и. 450, 454, 456, 459
 персональная и. 448, 451
 радикальная и. 443
 история 10, 38, 87–93, 96, 98, 100, 142,
 163, 274, 280, 330, 427, 428, 439, 440,
 447, 449
 понятие и. 86–89, 93, 94, 98, 99, 271,
 273, 274
 единство и. 87
 философия и. 85, 87, 91, 92, 96–98,
 270–272, 274, 307, 330, 331, 333, 428
 и. духа 36, 438, 458
 и. культуры (см. культура)
 и. науки (см. наука)
 и. философии (см. философия)
 вечность и. (см. вечность)
 материалистическое понимание и.
 348
 методология и. (см. методология)
 иудаизм / еврейство 178, 312–314, 316,
 345, 418, 419, 425, 427, 428, 437–439,
 516, 520
 конструирование 53, 121, 123, 128, 258,
 262, 301, 419, 422
 конструктивизм 131, 461
 радикальный (эпистемологический)
 к. 257, 258, 262, 264, 266
 социальный к. / «конструкционизм»
 258, 269
 конструктивное 131, 133, 201

- к. активность / деятельность 201, 259
к. движение 76, 77
к. задача 32
к. метод 119, 128
к. опыт 124, 130, 131
к. познание 125, 126
к. сознание 121, 122
к. эстетика 464,
- конструкция 53, 79, 122, 126, 131, 258,
к. реальности 121
субъект как к. 421
- конституирование 135, 139–141, 205,
276–278
к. души 471
к. предмета (опыта) 51
к. субъекта / субъективности (см. субъект)
к. тела 469
- конституция 135, 158, 159
психологическая к. 262
к. как основной закон государства
282–284, 289, 294–296
- красота 63–65, 336, 404, 480, 483, 502
к. и нравственность 505, 507, 518, 519
- критицизм 143–146, 149, 150, 153, 167,
169, 300, 310, 333, 335, 340, 347, 351–
354, 356, 357, 359, 363, 403, 490, 496,
525
социальный к. 354
транскритицизм 348
- культура 10, 30, 45, 50, 52, 53, 62, 87,
94, 118, 121, 122, 126, 135–138, 142,
153–155, 158, 159, 160, 162, 205, 207,
208, 261, 269, 273–281, 342, 343, 347,
348, 351, 381, 390, 408, 421, 425, 428,
453, 462, 464, 470, 480, 481, 484, 518,
521, 523
логическая к. 168
христианская к. 58, 516
история к. 27, 401, 404, 443, 444, 450,
456, 451
единство к. 263, 461
критика к. 21, 126, 154, 163, 521
рациональность к. 429
система к. 480
событие к. 161, 162
универсум к. 134, 137–141
философия к. 447, 463, 476, 480, 481,
483, 516
- легальность 318–320
лингвистический поворот 12, 345, 538
- личность 9, 154, 159, 199, 200, 304, 335,
337, 363, 365–373, 375, 383, 394, 399,
406, 411, 465
автономия л. / «я» 7, 335, 364–367,
370, 371, 375, 376, 384, 410, 423, 425
нравственная л. 92, 186, 200, 203, 204,
217, 316, 364, 369, 370, 376–378
л. и социум 276–278, 400, 473
развитие / формирование л. 376,
402–407, 410, 412, 413, 426, 467, 473
- логика 37, 50, 75, 76, 78, 81, 97, 108, 131,
144, 162, 166, 168–178, 188, 192, 194,
195, 249, 270–274, 301, 351, 356, 357,
379, 427–429, 432, 453, 462, 464, 480,
526, 528, 529
- математическая (символическая) л.
166, 167, 248, 251–253
традиционная л. 166, 167, 430
трансцендентальная л. 21, 248, 250,
253, 525
формальная л. 77, 114, 211
чистая л. 59, 123
«л. границы» 41
л. доказательств 176
л. как нормативная наука 167, 170,
174, 272
л. открытий 169, 176
л. первоначала 124, 127, 194, 225, 236,
243, 249, 311, 427, 428, 431, 434, 440
л. перехода 184, 192
закон(ы) л. 34, 166, 167, 169, 171–176,
211, 428
образ л. 76, 165, 166
- любовь 277, 518, 519
творческая л. 474, 475
социальная л. 420, 421, 437
эстетическая л. 474, 475, 514–516
л. к человеку / другому / ближнему
385, 393, 420, 421, 437, 474, 513–516,
520
- марксизм 8, 198–200, 205, 328–336,
338–340, 342, 346, 349, 350–352, 354,
355, 360, 445, 458, 460
неомарксизм 350, 351
ортодоксальный / аутентичный м.
335, 350, 414
творческий м. / трансмарксизм 350,
351, 356–360
- материя 35, 61, 72, 227, 233, 234, 236–
238, 420
м. и движение 237

- м. и поле 238–240
 м. и сознание 35
 м. и форма 53, 273
 материализм 35, 69, 70, 81, 90, 199, 264, 305, 306, 330, 352, 356
 вульгарный м. 207
 диалектический м. 339, 343, 354, 355
 демократический м. 359
 исторический м. 334, 339, 348, 451, 452, 454, 483
 экономический м. 93, 333, 334, 336
 мессия 313, 438, 439
 мессианство 38, 316, 336, 427–429, 435, 437–440
 метафизика / метафизическая проблема 21, 31, 33, 35–37, 40–42, 45, 47, 108, 124, 134, 144, 145, 195, 302, 343, 357, 383, 417, 430, 431, 433, 454, 457, 480, 497, 525
 метод 7, 27, 146, 155, 161, 272, 273, 303, 363, 390, 428, 447, 451, 514, 521, 522, 525, 526, 529
 м. бесконечно малых / инфинитезимальный м. 183, 235, 250, 251
 м. научного познания 120, 124, 127, 248, 301, 514,
 м. порождения 48, 180, 252
 м. пределов 249, 250
 м. рационального обоснования 523
 м. чистоты 428, 522, 523, 525, 527, 528
 аналитический м. 48, 120, 121
 генетический м. 27, 129
 диалектический м. 76, 303, 352, 357
 критический м. 27, 28, 30, 144, 145, 149, 151, 156, 157, 357, 432
 систематический м. 48
 телеологический метод 65
 трансцендентальный м. 48, 52, 89, 118–121, 125–130, 132, 134, 180, 184, 224, 248, 255, 256, 303, 522
 феноменологический м. / м. редукции 48, 105, 118, 125, 303
 философский м. 307, 343, 344
 формальный м. 460–461
 методология 42, 92, 99, 104, 252, 259, 343, 351, 352, 418, 419, 529
 научная м. 61, 236, 357, 379, 453
 м. истории 88–91, 97–98
 м. научного познания 84, 143, 259, 347, 357
 мир 31, 36, 76, 77, 82, 128, 129, 132, 136, 141, 144, 148, 210, 259, 264, 400, 408, 447, 466, 507
 жизненный м. (см. жизнь)
 частный м. 135–137
 мироотношение 466
 мировоззрение / миропонимание / мироощущение 10, 73, 286, 329, 336, 339, 340, 343, 352, 389, 405, 451, 452, 455, 489
 миф 36–38, 137, 138, 139, 302, 304, 385, 433, 438
 мифология 37, 304, 305, 315, 422, 435, 436
 модальность 45, 54, 158, 196, 506
 монотеизм 58, 431, 435, 437–439, 516
 этический м. 418
 мораль / нравственность 25, 42, 43, 66, 88, 95, 97, 276, 277, 291, 314, 316, 318, 325, 356, 360, 368–371, 373–377, 381, 385, 396, 397, 406, 424, 426, 428, 436, 439, 480, 501, 507, 511–516, 519, 520, 528, 529
 м. и право 317–319, 321–327
 нравственность и красота (см. красота)
 нравственность и познание (см. познание)
 моральность 318–320, 369
 мышление 21, 22, 28, 29, 35, 38, 45, 50, 54, 55, 59, 63, 64, 65, 69, 76, 77, 79, 98, 99, 114, 121, 124, 127, 149, 156, 160, 166, 170, 172–176, 211, 212, 217, 220, 221, 223–226, 238, 239, 249, 308, 310, 345, 385, 429, 441, 443, 463, 464, 488, 510, 511, 524, 526, 529, 532
 диалогическое м. 443, 476,
 критическое м. 25, 169, 531,
 (научно-)гуманитарное м. 443, 446, 447, 460
 (научно-)теоретическое м. 65, 139, 168, 236,
 (научно-)систематическое м. 428, 448, 457, 528
 «новое м.» 180, 446, 447
 рациональное м. 529–531
 учающее м. 450, 452–456
 чистое м. 49, 50, 80, 122, 124, 125, 129–131, 235, 243, 247, 248, 250, 253, 381, 465, 512, 522, 523, 525, 527
 эстетическое м. 463–464
 законы м. (см. закон)
 м. первоначала 33, 49, 252, 253, 430–

- 432, 434
объективность м. 172, 272
деятельность м. 28, 253, 308, 403, 432, 434, 510, 511
м. и бытие (см. бытие)
- наука 10, 25, 44, 47, 51–52, 78, 82, 84, 88, 89, 94, 118, 121, 124–126, 130, 132, 137, 138, 145, 151, 153, 160, 164, 168, 170, 214, 223, 224, 226, 248, 253, 256, 259–263, 265, 270, 302, 303, 310, 311, 332, 334, 341, 343, 344, 346, 350, 352, 354, 356, 357, 389, 394, 419, 426, 442, 444, 453, 465, 466, 481, 511, 537
гуманитарные науки / «науки о духе» / науки о человеке 92, 155, 162, 197, 206, 207, 216, 349, 480, 525
естественные науки 53, 54, 146, 150, 155, 216, 305, 330, 480
социальные науки 269, 274, 277, 281
точные науки 54, 114, 178, 182, 401, 409,
история н. 22, 51, 89, 96, 233, 236, 241, 255
единство наук 49, 356, 448,
факт н. 33, 34, 48, 76, 82, 84, 89, 118, 120, 130, 248, 262, 302, 308, 536
научоучение 9, 59, 270, 344, 379
«непредмыслимое» (das Unvordenkliche) 444, 457
норма 99, 167, 174, 264, 284, 365, 369, 371, 404, 420, 465, 471, 473
нормативное основоотношение 278–280
нормативная наука (см. логика)
- общество / социум / сообщество 9, 106, 136, 137, 153, 161, 198, 245, 255, 276–277, 281, 291, 296, 301, 349, 355, 388, 390–393, 399, 402, 404, 406, 408, 468
о. знания 153
о. и индивид 142, 278, 280, 400, 404, 467, 472, 473
«ты-мир» 468
- общественный договор 383, 387, 396
общественный строй 7, 136, 389, 393, 400
- объект 18, 53, 59, 65, 66, 77, 79, 107, 108, 111, 112, 115, 118, 120, 122, 123, 127, 128, 131–133, 136, 161, 184, 201, 211–214, 240, 260, 263, 265, 273, 465, 466, 483, 510, 512, 522
отношение о. и субъекта 216–218, 220, 455, 475, 513, 524, 525
объективация / объективирование 32, 125, 161, 199, 202, 205, 207, 208, 215, 256, 263, 264, 281, 365, 464, 465, 470, 473, 510, 513, 514, 524
объективное / объективность 127, 129, 157, 201, 260–262, 265, 272, 454, 525
о. знание (см. знание)
соотношение о. и субъективного 16, 17, 48, 52, 68, 77, 79, 81, 128, 140, 149, 151, 172, 209, 502, 525
о. мышления (см. мышление)
обязанность 44, 111, 291, 321, 341, 398, 404, 421
правовые обязанности 319, 323, 326
религиозная о. 337,
обязанности добродетели 319, 320, 323, 374
онтология 169, 195, 259, 262, 272, 273, 309, 379, 432, 474
культурная о. 264
«новая о.» 537
социальная о. 269–272, 274–277, 442, 446, 449, 450, 454, 460
о. истории 273
о. природы 271, 273
о. реального 270,
о. смысла 134, 135, 142
онтологизация (познания) 312
опыт 20, 34, 78, 81, 87, 89, 108, 109, 117–121, 125, 127–133, 137, 141, 144–146, 151, 152, 155, 157–163, 198, 211, 213, 219, 220, 222, 248, 264, 333, 346, 356, 408, 418, 483, 527
возможный о. 22, 62, 63, 80, 122, 149, 160, 263, 391, 522
исторический о. 442, 443, 446, 447, 528
научный о. 20, 22, 120, 256, 431
религиозный о. 43, 405, 406
чувственный о. 54, 108
единство о. 48, 131, 164
предмет о. 51, 53, 161, 162
основоположение 428, 432, 434, 523
о. мышления 432
о. бытия 432
основоположение 35, 45, 49, 54, 145, 186, 426, 525
о. об «антиципациях восприятия» 234
о. априорных синтетических суждений 33, 121, 127

- о. социальных наук 269, 270, 277
относительность / релятивность 215, 237, 257, 260, 312
о. эстетического 483
принцип о. 229
теория о. 231, 233, 239–241, 243, 253–255, 458
отрицание 183, 184, 186–188, 190 193
о. отрицания 190, 191, 193,
ощущение 22, 47, 51, 54, 79, 150, 156, 161, 224–226, 255, 308, 470, 482, 503, 509–511
- панметодизм 303
пантеизм 71, 72, 74, 431, 435, 526
педагогика 50, 168, 197, 389, 400, 401, 404, 405, 408, 410, 411, 414
социальная п. 5, 322, 386, 404
первоначало (Ursprung) (познания / мышления) 33, 49, 127, 190, 191, 193, 194, 196, 225, 226, 236, 247, 248, 251, 252, 261, 311, 428–436, 440, 462, 464, 523
п. закона 383
п. понятия 186
диалектика п. 180
логика п. (см. логика)
мышление п. (см. мышление)
переживание 40, 170, 171, 216–218, 394, 447–449, 519
религиозное п. 40, 217, 372
эстетическое п. 217, 463, 519
поле 233–240, 504
понятие п. 232–234, 236, 238–241
теория п. 233, 237, 239, 240
физика п. 238–240
позитивизм 152, 257, 305, 332, 337, 338, 355, 411, 451,
постпозитивизм 257, 258, 261
познание 22, 25, 28, 44–46, 48, 50, 51, 53, 55, 59, 66, 83, 94, 118, 150, 161, 201, 202, 208, 212, 213, 216, 221, 224, 259, 260, 262–266, 278, 454, 455, 460, 508, 528
(естественно-)научное п. 7, 12, 32, 33, 54, 78, 79, 95, 125, 129, 130, 136, 137, 143, 183, 220, 247, 248, 250, 255, 270, 274, 301, 332, 347, 351, 357, 358, 455, 460, 524
непредметное п. 214, 217
нравственное / моральное / этическое п. 94, 95, 217
объективное п. 118, 122, 130, 149, 525
практическое п. 50, 87, 97, 526
предметное п. 214, 215, 449
рациональное п. 71, 72, 314, 411, 511
теоретическое / понятийное п. 29, 63, 71, 87, 97, 98, 137, 139, 358, 465, 527
трансцендентальное п. 20, 48
чистое (априорное) п. 49, 118, 120–123, 125–130, 146, 218, 219, 247–249, 252, 311, 428, 522
единство п. 42, 452
идеал п. 310
критика п. 33, 50, 118, 122–124, 128, 131, 144, 145, 151, 152, 248, 255, 256, 258, 353, 354
п. самого себя / самопознание 38, 96, 215
соотношение п. и мышления 63–65, 174, 525
соотношение п. и нравственности 508, 512–514
соотношение п. и опыта 145, 146, 157, 158, 226
предмет п. (см. предмет)
теория познания 16, 17, 19–21, 32, 52, 53, 116, 122, 144, 145, 158, 167–170, 175, 176, 208, 220, 270–272, 279, 306, 328, 330, 352, 358, 379, 467, 479, 486–488, 499
теория научного п. (см. эпистемология)
- политаризм 342, 400
постмодернизм 8, 11, 342, 343, 350, 358, 454, 520, 529
поступок (см. деяние)
понятие 20, 45, 50, 71, 162, 189, 193, 211, 221–223, 225, 226, 488
(естественно-)научное п. 52, 89, 139
модальное п. 157
(все)общее п. 52, 105, 106, 251, 365,
предельное п. 123, 130, 132, 133
субстанциальное п. 52
функциональное п. 52, 462
образование п. 52, 105, 273, 497
порождение п. 184
синтез п. 46, 183
поэзия 463, 464
аутопоэзис 260
право 87, 88, 91–94, 120, 129, 292, 295, 320–327, 331, 383, 385, 387, 393, 396, 397, 404, 424, 480
государственное п. / п. государства 284, 293, 286

- естественное п. 284, 290, 294, 386, 387
избирательное п. 283, 291, 295, 296, 298
индивидуальное п. / п. человека / п. личности 245, 284, 291–293, 298, 373, 386, 393
международное п. 320, 321
п. на революцию 386, 387
учение о п. 294, 319–321, 323
практика 199, 204, 205, 358
предел 140, 212, 215, 225
предельное понятие (см. понятие)
предикат 27, 183, 188–190, 222, 223
возможный (настоящий) п. 182, 184
кажущийся п. 182, 184
неопределенный п. 182
нормативный п. 29
предмет 31–33, 44, 52, 53, 58, 79, 83, 84, 106, 107, 109–111, 116, 174, 189, 202, 205, 206, 209, 210, 215, 216, 218, 219, 222–225, 238, 270–273, 307, 312, 389, 418, 419, 457, 468–470, 473, 496, 497, 502, 509, 522
п. познания 34, 50, 211, 223, 255, 256, 261, 270, 271
п. опыта (см. опыт)
предметность / предметное 140, 161, 202, 209, 210, 216, 218, 271, 273, 274, 277, 519
представление 22, 46, 52, 80, 105, 110, 117, 138–140, 149, 172, 222, 403, 404, 469, 511, 524, 529, 531
внешние представления 108
внутренние представления 108
п. пространства 105–110, 113, 114, 150, 495
п. времени 195–106, 108, 150, 495
самопредставление 471
синтез представлений 46, 105, 110–113
прекрасное 50, 482, 483, 506, 507
прива́ция (лишение) 180, 184, 188, 435
привативный атрибут / предикат 187, 435, 436
приватив 187, 196
лишенность 187
принуждение 293, 320, 322, 326
внутреннее п. (самопринуждение) 319, 320, 322, 323, 397
(внешнее) правовое п. 319, 320, 325, 396
проблема 31–34, 50, 84, 88, 99, 124, 149, 206, 213, 214, 248, 258, 262, 310, 457, 461 462
проблематичность (знания / познания) 32, 210, 213, 214, 220, 311, 455
п. истории 87, 88, 94
пространство 16, 17, 20, 21, 32, 54, 67, 75, 79, 81, 104–110, 150, 209, 210, 233, 235, 240, 260, 311, 458, 469, 511
п. как форма созерцания / чувственности 16, 32, 77, 78, 108, 109, 149–150, 254, 260, 310, 494–497, 499, 522
психологизм – антипсихологизм 21, 30, 122, 126, 127, 144, 146, 157, 166, 169, 171–174, 207, 300, 303, 309
разум 10, 31, 32, 34, 39, 43, 45–47, 59, 61, 62, 64–66, 80, 98, 99, 145, 152, 214, 255, 291, 312, 347, 352, 382, 386, 390–393, 395, 400, 411, 412, 419, 427, 428, 434–436, 439, 440, 449, 459, 460, 507, 522, 525, 526
классический р. 452, 454
научный р. 343, 345
«ненаучный р.» 343
практический / этический / нравственный р. 29, 35, 47, 57, 60, 65, 97, 185, 255, 261–263, 278, 279, 341, 364, 368, 380, 381, 383, 390, 394, 406, 437, 480, 506, 508, 526–527
теоретический р. 35, 57, 58, 63, 97, 98
«фактический» р. 452–453
чистый р. 57–59, 63, 98, 150, 263, 446, 506, 508, 526–527
вера р. (см. вера)
деятельность р. 17, 391
единство р. 85, 87, 97, 99, 100,
критика р. 118, 119, 126, 154, 163, 429
р. и политика 245
религия р. (см. религия)
самосохранение р. 98–100
система р. (см. система)
рассудок 20, 44–46, 115, 221, 310, 497, 507
деятельность / действия р. 46, 110, 111, 112, 222
чувственность и р. 48, 50, 55, 109, 110, 121, 123, 260, 262, 263, 522
рационализм / рациональное 11, 71, 97, 211–214, 220, 288, 306, 310, 343, 350, 418, 435, 454, 523, 529
рациональность 212, 213, 312, 314–316, 427, 429, 480

- классическая р. 453, 454, 457
 научная р. 351
- реализм 196, 199, 201, 204, 339, 355, 522
 р. как мировоззрение 340
 идеал-реализм 70
- реальность 41, 120–122, 126, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 138–140, 163, 206, 225, 226, 234–238, 240, 246, 255, 257–261, 263, 264, 266, 303, 329, 343, 370, 372, 380, 282, 420, 437, 455, 465, 504, 524, 527, 530
 суждение р. 246, 252
 р. бесконечно-малых (см. бесконечно малая величина)
 объективная р. 123, 259, 262
 «предданная» р. 136
 социальная р. 349, 446
 эмпирическая р. 52, 158
 р. и миф 302
- революция (историческое событие) 98, 198, 242, 244–246, 360, 386–389, 398, 399, 400, 444
 р. как метод 98, 393, 396, 399
 «коперниканская р.» 45
 научная р. 62, 239, 442, 443, 446, 451
- редукция (метод) 105
 трансцендентальная р. 126, 128
 феноменологическая р. 140
 (трансцендентально-)эйдетическая р. 127
- религия 10, 11, 39–41, 43, 72, 87–89, 208, 263, 315, 316, 329, 351, 352, 356, 378, 390, 407, 418–420, 426–429, 431, 437, 439, 478, 516, 519, 520, 526, 529
 р. разума 390, 418–425, 427, 428, 435, 437
 философия р. 7, 10, 38, 39, 50, 425, 427, 434, 437, 438, 440
- релятивизм 26, 257, 258, 260
 социокультурный р. 265
 эпистемологический р. 265
- рефлексия 32, 82, 112, 156, 191, 212, 218, 263, 329, 364, 367, 472, 525, 530, 532, 537
 критическая р. 269, 333
 логическая р. 215
 психологическая р. 145,
 саморефлексия 69, 205, 217, 472
 философско-методологическая р. 54, 118, 257, 259, 262, 363, 531
 этическая р. 378
 эстетическая р. 475, 506
- ряд 44, 186, 226, 251
 принцип р. 44
 закон р. 51, 52
- самозаконотворчество (см. автономия)
 самосознание (см. сознание)
 самость 160
 с. человека 36, 39, 40, 203, 381, 383, 385, 465, 473, 513
 с. чистого чувства 514
- свобода 31, 94, 198, 290, 291, 301, 324, 364, 373, 384, 385, 387, 390, 393, 395, 399, 408, 457, 497, 504
 внешняя с. (индивида) 319
 внутренняя с. (индивида) 319, 322, 323, 325–327
 индивидуальная с. 324, 325, 367, 395, 421
 нравственная / этическая с. 65, 93, 94, 456, 506
 политическая с. 293, 296, 297
 законы с. 319
 понятие с. 322, 324, 375, 378, 383, 395, 411, 527
 с. воли 337, 406, 422, 423, 406, 422, 423
 с. и необходимость 331, 333–335, 392
- силлогизм 176, 177
- символ 135, 138–141, 471, 481, 504, 507, 518, 519
- символизм 488, 490
- символические формы 45, 53, 135, 138, 139, 163, 164, 246
- синтез 27, 46, 55, 105, 106, 111–114, 157, 171, 212, 308, 476, 490, 510, 511
 с. a priori 185, 261, 522
 с. знания 212, 218, 261
 с. наук / «Большой с.» 343, 348, 349, 480
 с. понятий (см. понятие)
 с. представлений (см. представление)
- интеллектуальный с. 53, 453
 художественный с. 514
 эмпирический с. 47
- система 19–21, 29, 30, 32, 47, 51, 56, 70, 73, 84, 85, 87, 97, 100, 106, 117, 144, 145, 186, 201, 309, 402, 413, 447, 454–457, 459, 460, 494, 507, 526, 527
 социальная с. 269
 функциональная с. 46–48, 51, 55
 этическая с. 301, 378

- с. знания 32, 47, 48, 51, 53, 80, 165, 213, 220, 310, 343, 481
- с. категорий 9, 22, 124, 302
- с. культуры (см. культура) 480
- с. наук 310, 481
- с. разума 99, 456, 459
- с. философии (см. философия) 24, 41, 56–66, 68, 208, 219, 220, 272, 276, 278, 279, 300, 304, 356, 428, 443, 446, 447, 460–463, 479–481, 488, 529
- с. ценностей (см. ценность) 271, 272, 274
- миросистема 342
- систематичность 447, 448, 461, конкретная с. 456, 459, 461
- событие 152, 162
- с. бытия (бытие-с.) 455, 457, 459, 460, 466
- со-бытие 460
- созерцание 16, 34, 46, 76, 77–79, 106, 130, 150, 156, 161, 222, 249, 463, 511, 522
- чистое с. 17, 78, 136, 224, 310
- эмпирическое с. 53, 224
- (чистое) эстетическое с. 482, 506
- формы с. (см. пространство, время)
- созидание 200, 204, 205, 224, 264, 385, 436, 462
- самосозидание 204, 384, 384
- сознание 40, 49, 54, 55, 60, 62, 64, 65, 106, 109, 110, 112, 115, 121, 127, 130, 136, 150, 151, 155–159, 163, 332, 392, 395, 446, 454, 456, 457, 460, 464, 467, 476, 480, 490, 505, 508, 509, 525
- всеобщее с. 162
- индивидуальное с. 159, 161, 207, 208, 450
- историческое с. 38, 458
- мифологическое с. 422, 423
- научное с. 121, 122, 450, 457
- «нормальное с.» 27, 28, 30
- нравственное / моральное с. 38, 263, 337, 438, 514, 515
- общественное / коллективное с. 159–161, 346, 357, 369, 454
- «поступающее с.» 452, 456, 466
- психологическое толкование с. 121, 125–126, 171–173, 336
- религиозное с. 39, 41, 356
- теоретическое / гносеологическое с. 29, 466
- трансцендентальное с. 336, 466
- «участное с.» 451, 453
- эстетическое с. 473, 474, 508–513, 515
- с. и деятельность 113, 117, 157, 198, 462, 469, 509–511
- с. и действительность 149–151, 157
- с. и реальность 122, 140, 259, 261, 266
- акты / активность с. 111, 114, 508
- единство с. 37, 45, 54, 64, 122, 149, 364, 453, 455, 460
- самосознание 37, 38, 150, 205, 217, 218, 263, 365, 367, 382, 383, 399, 403, 404, 458, 465, 468, 469, 497, 513
- соотношение материи и с. (см. материя)
- сознательность (Bewusstheit) 156, 509
- социализм 242, 245, 335, 359
- научный с. 334
- этический с. 246, 288, 290
- идея с. 245, 349, 384
- социальное / понятие с. 269, 271, 272–278, 280, 281, 324
- сочувствие 420, 437, 518, 519
- с. и самочувствие 465, 466, 473, 513, 516
- становление (fieri) 109, 116, 192, 193, 205, 213, 248, 430, 435, 436, 510, 511, 529
- субъект 7, 10, 62, 65, 112, 129, 151, 152, 161, 216–218, 220, 265, 266, 278–281, 303, 310, 316, 320, 367, 417, 418, 422–427, 465, 468–470, 475, 476, 523, 524
- абсолютный с. 424, 524
- автономный с. (см. автономия)
- действующий с. 201, 202, 205, 206, 278, 319, 364, 378, 480
- естественный с. 453
- логический с. 183, 188, 189
- метафизический с. 418, 426, 427
- моральный / этический с. 37–39, 203, 204, 375, 377, 383, 385, 438, 508, 512
- научный / гносеологический с. 120, 508
- общественный с. 346
- познающий с. 160, 216, 259, 379, 465
- психологический с. 199
- трансцендентальный с. 63–66, 263, 346, 347, 453, 525
- философский с. 420, 421
- эмпирический / чувствующий с. 122, 128, 130, 524
- эстетический с. 468, 472, 473, 508, 513

- активность с. 200, 259, 261, 263, 264, 379, 467, 474, 508, 509
 единство с. 453
 конституирование с. 205, 466, 467, 469, 473
 натурализация с. 260, 262
 самооформление с.
 «с.-культура» 264
 субъективация 130, 524
 субъективизм 202, 308, 452, 524
 «логический с.» 524
 субъективность 17, 28, 40, 66, 114, 125, 127, 128, 141, 219, 330, 364, 466, 467, 471, 473, 474, 476, 502, 525
 родовая с. 503
 трансцендентальная с. 127, 128
 эмпирическая с. 121
 субъективное 16, 52, 68, 77, 126, 140, 216
 субстанция 52, 73, 238, 239, 252, 418
 абсолютная с. 35
 «мыслящая с.» 379
 реальная с. 52
 субстанциальность 237
 суждение 27, 28, 46, 156, 159, 172, 176, 180, 186, 189, 193, 217, 221–224, 226, 480
 аналитическое с. 171
 бесконечное с. 178–192, 194–196
 дизъюнктивное с. 182, 183, 188, 191, 192
 качественное с. 183, 190
 моральное с. 27
 отрицательное с. 187, 188
 систематическое с. 18
 (трансцендентальное) синтетическое с. (a priori) 22, 25, 30, 33, 61, 171, 221, 263
 эстетическое с. (см. эстетическое)
 с. вкуса (см. вкус)
 с. мыслезакона 33
 с. порождения 187, 190
 с. реальности (см. реальность)
 деятельность с. 186, 189, 190, 192
 функция с. (см. функция)
- творчество 200, 365, 412, 513
 (единое) культурное т. 374, 449, 480
 моральное т. 375, 512
 эстетическое / художественное т. 474, 475, 511, 512, 515, 520
 творческая самодеятельность (см. деятельность)
- тело / телесность 420, 465, 470, 471, 513
 телеология 42, 65, 91, 262, 333, 403
 теология 71, 72, 74, 351, 389
 негативная т. 188, 195
 этико-т. 316
 трансгредиентность (внеаходимость) 458, 469, 471, 472
 трансцендентализм 55, 112, 140, 141, 300, 303, 304, 307–309, 314, 516
 трансцендентальное 20, 22, 135, 308
 трансцендентальность 40, 80, 264, 346
 трансцендентность 35, 40, 48, 141, 306, 529
 «ты» 383, 420, 421, 423, 425, 437, 444, 468
 «ты-мир» (см. общество)
- удовольствие (см. чувство)
 универсалии 196
- феномен (см. явление)
 феноменология 9, 21, 103–105, 114, 117–119, 125–134, 139, 180, 207, 303, 304, 309, 343, 354, 516, 534
 философия 7, 15, 21, 25–27, 30, 33, 34, 50, 58, 66, 71, 74, 76, 78, 87, 115, 121, 144, 145, 155, 206, 255, 269, 307, 328, 329, 337, 346, 358, 380, 388, 400, 401, 419, 480
 ф. истории (см. история)
 ф. искусства (см. искусство)
 ф. культуры (см. культура)
 ф. логики 165, 166, 169
 ф. науки 11, 12, 257, 258, 260, 266
 ф. природы / натурфилософия 69, 228, 270–272
 ф. религии (см. религия)
 ф. языка / лингвистическая ф. 532, 533, 538
 аналитическая ф. 350, 355, 535, 536, 538, 539
 классическая ф. 422, 454
 критическая ф. 11, 21, 24, 25, 30, 45, 48, 54, 67, 86, 97, 149, 151, 168, 234, 342, 353, 376, 484, 487
 научная ф. 144, 272, 338, 340, 341, 347, 428, 442, 451–453
 практическая ф. 10, 26, 29, 99, 162, 276, 378, 527
 социальная ф. 269, 275, 276
 теоретическая ф. 48, 99, 162, 226, 270, 274, 348, 442, 451, 452, 456

- трансцендентальная ф. 20, 21, 23, 44, 45, 47, 80, 120, 122, 124, 126, 128, 130, 134, 308, 500
- ф. как мировоззрение 73, 451
- история ф. 7, 60, 61, 69, 73, 80–84, 95, 143, 212, 220, 233, 306, 410, 448, 533, 538
- ф. как система 15, 45, 274, 428, 443, 447, 453–455, 460–463, 480, 481
- функция 7, 29, 43, 44, 46, 49–52, 63–65, 111, 238, 239, 247, 248, 252, 418
- символическая ф. 45, 54, 138, 139, 163
- нормативная ф. 272
- ф. суждения / логическая ф. 46, 184, 188, 193, 222
- функционализм 43–47, 55
- цель / телос 50, 91, 136, 204, 262, 263, 319, 324, 381, 384, 405, 410, 411, 439
- целесолагание 263, 384
- интерсубъективное ц. 136
- ценность 10, 25, 28–30, 35, 64, 98, 216, 265, 270, 271, 277, 279, 371, 374, 375, 377, 404, 476, 479, 480, 482, 528
- автономная (подлинная) ц. 280, 281
- действующая ц. (см. закон)
- культурные ц. 281, 404
- моральные ц. 27, 263, 404, 515
- социальные ц. 272, 275, 277
- трансцендентальные ц. 266
- эстетические ц. 27, 404
- условная ц. 280, 281,
- реализация ц. 278, 280, 281
- система ценностей 273, 274, 315
- человек 10, 36, 63, 64–66, 90, 93, 96, 134, 135, 136, 158, 159, 162, 163, 198, 204, 205, 264, 332, 364–367, 372, 373, 376, 390–399, 403–405, 410, 417, 422, 424, 437, 463–466, 469–476, 502, 504, 505, 507, 513–516, 518, 520
- «другой» / другой ч. 204, 206, 207, 364, 366, 369, 370, 377, 383, 420, 422, 437, 442, 444, 450, 457, 460, 467–472, 474, 476, 513, 520
- душа ч. (см. душа)
- понятие ч. 380–389
- самость ч. (см. самость)
- «ч.-культура» 380
- ч. как (юридическое) лицо 301, 315, 367, 381, 383
- ч. как «сверхчеловек» 368, 370
- число (понятие) 104–110, 113–117
- чувство 508, 509
- моральное / нравственное ч. 506, 515, 520
- «относительное» ч. 510–512
- чистое ч. 465, 474, 475, 482, 509, 512, 514
- эстетическое ч. 459, 474, 509, 510, 511, 513–516, 520
- ч. как сила 504
- ч. удовольствия 508
- эстетическое 215, 216, 218, 459, 463, 464, 466, 482, 484, 506
- э. переживание 217
- э. суждение 25, 27, 506–508
- э. содержание 475, 509
- э. созерцание 482, 506
- э. чувство (см. чувство)
- этическое 11, 37, 121, 163, 200, 400, 525
- этические законы (см. закон)
- этический анархизм 320, 327, 351, 396
- юридическое лицо (см. человек)
- «я» 150, 159, 204, 207, 208, 218, 295, 376, 381, 383, 403, 417–426, 437, 442, 450, 460, 468, 470–472, 474, 510, 512
- «я» и «не-я» 205, 426
- явление 32, 36, 46, 48, 64, 65, 69, 123, 149, 150, 151, 156–159, 161, 212, 213, 215, 218, 226, 234, 303, 310, 332, 334, 392, 461, 483, 502, 522

- Акиндинова Татьяна Анатольевна* — доктор философских наук, профессор кафедры этики и эстетики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
- Белов Владимир Николаевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии культуры, декан факультета философии и психологии Саратовского государственного университета.
- Брюшинкин Владимир Никифорович* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и логики Российского государственного университета им. И. Канта (Калининград).
- Грифоца Ирина Николаевна* — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Московского педагогического государственного университета.
- Дёмин Максим Ростиславович* — кандидат философских наук, преподаватель кафедры гуманитарных наук факультета социологии Санкт-Петербургского филиала Государственного университета — Высшей школы экономики.
- Джованелли (Giovannelli) Марко* — доктор философии, научный сотрудник Туринского университета (Италия) и коллоквиума по философии науки Университета г. Тюбинген (Германия).
- Длугач Тамара Борисовна* — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.
- Дмитриева Нина Анатольевна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета, сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН.
- Калинников Леонард Александрович* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского государственного университета им. И. Канта (г. Калининград), председатель Российского Кантовского общества.
- Крайнен (Krijnen) Кристиан* — профессор философии Свободного университета г. Амстердама (Нидерланды).
- Круглов Алексей Николаевич* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- Лейтане (Leitane) Ивета* — доктор философии, научный сотрудник программы «Исследования иудаизма», Принстонский университет (Нью-Джерси, США).
- Лекторский Владислав Александрович* — доктор философских наук, профессор, академик РАН, академик РАО, председатель международного редакционного совета журнала «Вопросы философии».
- Лүфт (Luft) Себастьян* — профессор философии Университета Маркуит (Милуоки, США).

- Махлин Виталий Львович* — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета.
- Мёккель (Möckel) Христиан* — профессор философии Берлинского университета им. А. и В. фон Гумбольдтов (Германия).
- Миклуш Кирилл Викторович* — аспирант кафедры философии культуры факультета философии и психологии Саратовского государственного университета.
- Миронова Дагмар* — кандидат философских наук, доцент кафедры государственной политики философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- Мотрошилова Неля Васильевна* — доктор философских наук, профессор, заведующая отделом истории философии Института философии РАН.
- Муравьев Юрий Алексеевич* — доктор философских наук, профессор кафедры философии и гуманитарных дисциплин Российской академии преподавательского образования (Москва).
- Орт (Orth) Эрнст Вольфганг* — профессор философии Университета г. Трира (Германия), президент Общества Макса Шелера, член президиума Кантовского общества Германии.
- Пастернак Евгений Борисович* — кандидат технических наук, биограф своего отца Б. Л. Пастернака и публикатор его произведений, в том числе «Полного собрания сочинений: в 11 томах» (Москва, 2003—2005, в сотрудничестве с Е. В. Пастернак).
- Плотников Николай Сергеевич* — доктор философских наук, научный сотрудник Рурского университета (Бохум, Германия).
- Пома (Poma) Андреа* — профессор философии Туринского университета (Италия).
- Попова Варвара Сергеевна* — кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии и логики Российского государственного университета им. И. Канта (Калининград).
- Попова Ольга Андреевна* — кандидат философских наук (Саратов).
- Пружинин Борис Исаевич* — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, логики и теории познания Высшей школы экономики, главный редактор журнала «Вопросы философии» РАН.
- Ренц (Renz) Урсула* — приват-доцент, главный научный сотрудник кафедры философии Высшей технической школы Швейцарии (Цюрих).
- Семёнов Валерий Евгеньевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Владимирского государственного университета, докторант кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.
- Стейла (Steila) Даниэла* — профессор философии Туринского университета (Италия).
- Соболева Майя Евгеньевна* — доктор философских наук, кандидат технических наук, научный сотрудник Марбургского университета (Германия).
- Сокулер Зинаида Александровна* — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- Фараджев Кирилл Викторович* — кандидат философских наук, научный сотрудник Рурского университета (Бохум, Германия).

- Феррари (Ferrari) Массимо* — профессор философии Туринского университета (Италия).
- Фролов Александр Викторович* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского государственного строительного университета.
- Фьорато (Fiorato) Пьерфранческо* — профессор философии Университета г. Сассари (Италия).
- Хольцхай (Holzhey) Хельмут* — профессор философии Цюрихского университета, почетный профессор Марбургского университета, президент Общества и Архива Германа Когена (Швейцария).
- Штольценберг (Stolzenberg) Юрген* — профессор философии Университета им. М. Лютера (Галле — Виттенберг), член президиума Кантовского общества Германии.
- Эдель (Edel) Геерт* — доктор философии (Германия).

Предисловие.....	5
Введение.....	7
Раздел I. Кант и неокантианство	
<i>Глава 1. Неокантианство: кантианские сюжеты и мотивы.....</i>	15
Карлики на плечах гиганта? Рецепция Канта в неокантианстве (<i>У. Ренц</i>)	15
О метафизических проблемах в марбургском неокантианстве (<i>Х. Хольцхай</i>)	31
Функционализм как трансцендентальный принцип в философии Марбургской школы (<i>В. Е. Семёнов</i>).....	43
<i>Глава 2. Вокруг Канта: полемика и размышления</i>	56
О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта (<i>Л. А. Калинин</i>)	56
Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера (<i>М. Р. Дёмин</i>)	66
«Естественное чувство системы ради единства разума»: Герман Коген как читатель кантовской философии истории (<i>П. Фьорато</i>).....	85
Раздел II. Логика познания и философия науки	
<i>Глава 3. Неизбежные контакты: Гуссерль и неокантианство</i>	103
Ранний Гуссерль и неокантианство: Размежевание с Ф. А. Ланге в «Философии арифметики» (<i>Н. В. Мотрошилова</i>)	103
Конструкция и конституция, или Каково содержание опыта? Гуссерль vs. неокантианцы (<i>С. Люфт</i>)	117
Гуссерль vs. Кассирер: жизненный мир или символический универсум культуры? (<i>А. В. Фролов</i>).....	134
<i>Глава 4. Неокантианство и наука в философии А. Риль.....</i>	143
Особенности философского критицизма Алоиза Риль (<i>Д. Миронова</i>)	143
Алоиз Риль и культура знания в неокантианстве (<i>Э. В. Орт</i>)...	153

<i>Глава 5. Взгляд из России</i>	165
Логика в русском неокантианстве: образ логики А. И. Введенского (<i>В. Н. Брюшинкин, В. С. Попова</i>).....	165
Учение о бесконечном суждении Якова Гордина (<i>И. Лейтане</i>)	178
Немецкое неокантианство в контексте российской гуманитарной мысли: С. Л. Рубинштейн (<i>В. А. Лекторский</i>).....	197
Основные черты теории познания В. Э. Сеземана (<i>К. В. Миклуш</i>)	208
<i>Глава 6. Неокантианская философия и современная наука</i>	221
Понятие и суждение в философии Г. Когена (<i>Т. Б. Длугач</i>)	221
Отто Бук и понятие материи у Майкла Фарадея (<i>М. Джованелли</i>)	227
Дмитрий Гавронский и Эрнст Кассирер: из истории Марбургской школы (<i>М. Феррари</i>)	242
Неокантианство и радикальный конструктивизм: тема реальности (<i>Б. И. Пружинин</i>).....	257
Раздел III. Человек — общество — история	
<i>Глава 7. Проблема социального</i>	269
Аксиология социального у Генриха Риккерта (<i>К. Крайнен</i>).....	269
Понятие государства в немецком идеализме (О позиции Эрнста Кассирера в исторической полемике) (<i>Х. Мёккель</i>)	282
<i>Глава 8. Русское зеркало</i>	299
Учение Германа Когена в России: особенности рецепции (<i>В. Н. Белов</i>)	299
Право и мораль. Пауль Наторп и интерпретация Борисом Вышеславцевым Канта и Фихте (<i>Ю. Штольценберг</i>).....	317
<i>Глава 9. Неокантианство и марксизм</i>	328
История и идеалы: значение некоторых неокантианских тем в спорах русских марксистов на рубеже XIX и XX веков (<i>Д. Стейла</i>).....	328
Критическая философия сегодня: неокантианство и современный марксизм (<i>Ю. А. Муравьев</i>)	342
Раздел IV. Неокантианская антропология	
<i>Глава 10. На подступах к философии человека</i>	363
Кант и Ницше, или Автономная личность и сверхчеловек. Антиномии персональности в русском философском критицизме рубежа XIX—XX веков (<i>Н. С. Плотников</i>).....	363
Неокантианство и Лев Толстой: от «наукоучения» к учению о человеке (<i>Н. А. Дмитриева</i>)	379

Несостоявшаяся альтернатива: неокантианская педагогика в России в начале XX века (<i>К. В. Фараджев</i>).....	400
Раздел V. Религия и культура	
<i>Глава 11. Коген и философия религии</i>	417
Идеи для новой концепции субъекта в «Религии разума из источников иудаизма» Германа Когена (<i>З. А. Сокулер</i>)	417
От «вечного принципа логики» к мессианскому будущему. Аспекты времени в когеновской критике рациональности (<i>Р. Шиндлер</i>).....	427
<i>Глава 12. Проблемы неокантианской эстетики</i>	441
Бахтин и неокантианство (подступы к проблеме) (<i>В. Л. Махлин</i>)	441
Герман Коген и Михаил Бахтин: диалог об эстетике? (<i>М. Е. Соболева</i>)	462
Проблема эстетического в философии Генриха Ланца (<i>О. А. Попова</i>).....	477
«Сижу за ширмой...»: Александр Блок и Андрей Белый (<i>А. Н. Круглов</i>).....	484
Соотношение образного и нравственного начал в творческом мире Бориса Пастернака (<i>Е. Б. Пастернак</i>) ...	500
Эстетика Г. Когена в контексте современного искусства: актуальные проблемы (<i>Т. А. Акиндинова</i>).....	506
<i>Глава 13. Критика культуры</i>	521
Критический идеализм в эпоху различия (<i>А. Пома</i>).....	521
Неокантианство сегодня: нерешенные вопросы (<i>Г. Эдель</i>).....	532
Указатель имен. Составитель И. И. Ремезова	540
Предметный указатель. Составитель Н. А. Дмитриева	549
Сведения об авторах	562

Научное издание

Humanitas

**Неокантианство немецкое и русское:
между теорией познания и критикой культуры**

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *И. В. Киселева*

Корректор *И. И. Ремезова*

Компьютерная верстка *Ю. В. Балабанов*

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98

Подписано в печать 19.05.2010

Гарнитура Newton. Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 35,5.

Уч.-изд. л. 35,5. Тираж 800 экз. Заказ № 1108

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)

117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция);

Тел./Факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано в ООО «Чебоксарская типография №1».

428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15.

