

**В. Н. Белов**

**РУССКОЕ  
НЕОКАНТИАНСТВО:  
ИСТОРИЯ  
И ОСОБЕННОСТИ  
РАЗВИТИЯ**

*Анализируется история развития неокантианства в России. Проводится мысль о своеобразии русского неокантианства, вызванного культурными и историческими особенностями становления отечественной философской мысли. Этапы и специфика развития русского неокантианства рассмотрены на примере творчества А.И. Введенского, Б.В. Яковенко и В.Э. Сеземана.*

*The article is dedicated to the analysis of the development of Neokantianism in Russia. The originality of Russian Neokantianism is marked, which was due to the cultural and historical peculiarities of the formation of the domestic philosophical thought. The stages and specific character of the development of Russian Neokantianism are considered by example of the creation of A.I. Vvedenskij, B.V. Jakovenko and V.E. Sesemann.*

**Ключевые слова:** *неокантианство, русская философская традиция, специфика русского неокантианства, А.И. Введенский, Б.В. Яковенко, В.Э. Сеземан.*

**Key words:** *neokantianism, domestic philosophical tradition, specific character of Russian neokantianism, A.I. Vvedenskij, B.V. Jakovenko, V.E. Sesemann.*

**Введение**

О русском неокантианстве как целостном философском направлении в развитии русской философской традиции писать и просто, и необычайно сложно. Как я уже неоднократно отмечал<sup>1</sup>, оно во многом ориентировано на образец немецкого неокантианства, представленный в двух его основных школах. Однако усвоение уроков немецких учителей и коллег шло, во-первых, самостоятельно и

---

<sup>1</sup> См.: Белов В.Н. Русское неокантианство — забытое пространство философии // Жизненный мир философа «серебряного века». Саратов, 2003; *Его же*. Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник 2003. М., 2004; *Его же*. [Рецензия] Н.А. Дмитриева. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки // Вопросы философии. 2008. №4; *Его же*. Проблема рационального и иррационального в русском неокантианстве // Духовный континент русской философии. Саратов, 2009; *Его же*. Учение Германа Когена в России: особенности рецепции // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010; *Его же*. Русское неокантианство и русская религиозная философия: попытка компаративистского анализа // Русская философия: единство и многообразие. Саратов, 2010.

самобытно, и, во-вторых, в иных, чем в Германии культурно-исторических и, самое главное, философских условиях. Отсутствие долгой и глубокой философской традиции, в том числе и в исследовании трансцендентальной философии Канта, стало одной из причин того, что в русском неокантианстве нельзя назвать кого-то последовательным представителем Марбургской или Баденской школы. Можно сказать, что интерес к Канту и неокантианству зарождается в России одновременно. Поэтому лозунг Либмана «Назад к Канту», для русских сторонников трансцендентальной философии звучал как «Вперед к Канту». И поэтому какой-то полемики между, условно говоря, ортодоксальными кантианцами и неокантианцами, между приверженцами различных вариантов развития кантовского трансцендентализма в российской философии просто не могло быть. Кант для молодых русских философов сразу стал не пройденной ступенью становления философского познания, не архивной достопримечательностью и не самодостаточной величиной, но живым источником истинно философского и научного поиска чистого разума, не только Кантом Кёнигсберга, но и Кантом Марбурга, Гейдельберга и Фрайбурга.

Увлечение Кантом со стороны русских мыслителей было, что называется, подавляющим. К началу XX в., т. е. ко времени расцвета немецких школ неокантианства, российская культура переживает так называемый религиозно-духовный ренессанс — усиливается в целом интерес к религиозной проблематике. От господства позитивистских и материалистических идей культурная и научная элита России обращается к христианству и православию. Но причем здесь интерес к Канту, спросите вы. В том-то и дело, что для многих русских мыслителей путь от материализма к православию, как это ни странно, лежал через Канта, прежде всего через его этическое учение. Например, один из самых известных русских религиозных философов и богословов С. Н. Булгаков, впоследствии священник о. Сергей, декан Свято-Сергиевского института в Париже, так описывал свой марксистско-кантианский период: «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... я колебался между различными оттенками [неокантианства], в разные времена приближаясь то к Рилу, то к Шуппе, то к Наторпу и Виндельбанду. Должен сознаться, что Кант всегда был для меня несомненнее Маркса, и я считал необходимым поверять Маркса Кантом, а не наоборот» [1, с. 373].

Но если для многих будущих выдающихся религиозных мыслителей Кант выступил своеобразным мостиком для перехода к собственно религиозной и богословской тематике, то другая часть молодых русских философов подошла к своему интересу как истинно философскому, требующему для осмысления, по их мнению, долгого и кропотливого труда. Не случайно появилось обвинение со стороны русских приверженцев европейской философии в адрес своих религиозных оппонентов в поверхностном знании теми мировой философской традиции.

Можно назвать несколько причин, по которым молодые люди из России ехали именно в Марбург. Сошлось при этом на мнение известного русского поэта, лауреата Нобелевской премии, одно время бывшего учеником Г. Когена, Б. Пастернака, который в своей «Охранной грамоте» вспоминает: «Марбургское направление покорило... двумя особенностями.

Во-первых, оно было самобытно, перерывало все основания и строило на чистом месте. Оно не разделяло ленивой рутины всевозможных “измов”... Не подчиненная терминологической инерции Марбургская школа обращалась к первоисточникам, т.е. к подлинным распискам мысли, оставленным ею в истории науки... Марбургскую школу интересовало, как думает наука в ее двадцатипятивековом непрерывающемся авторстве, у горячих начал и исходов мировых открытий. В таком, как бы авторизованном самой историей, расположении философия вновь молодела и умнела до неузнаваемости, превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о проблемах, каковой ей надлежит быть.

Вторая особенность Марбургской школы прямо вытекала из первой и заключалась в ее разборчивом и взыскательном отношении к историческому наследству... Однородность научной структуры была для школы таким же правилом, как анатомическое тождество исторического человека... На историю в Марбурге смотрели в оба гегельянских глаза, т.е. гениально обобщенно, но в то же время и в точных границах здравого правдоподобья...

Обе эти черты самостоятельности и историзма ничего не говорят о содержании когеновской системы... Однако обе они объясняют ее притягательность. Они говорят о ее оригинальности, т.е. о живом месте, занятом ею в живой традиции для одной из частей современного сознания» [4, с. 211–212].

Русские неокантианцы понимали свое философское творчество как необходимый подготовительный этап в становлении отечественной философской традиции и выступили истинными посредниками между европейской и русской философской и, шире, обществоведческой мыслью.

Таким образом, можно говорить о том, что перед неокантианским движением в России стояла тройственная задача:

- противопоставить религиозной философии (православие имело статус официальной религии страны) и материализму (как философии борьбы за социальную справедливость) истинно научную философию;
- заложить русскую философскую традицию, синтезирующую в себе богатство мировой философии и особенности русской культуры;
- встроить эту традицию в мировую философию.

Согласитесь, задачи гигантские по своему замыслу; поэтому и выполнены они были по-разному и с разным успехом.

Первым в ряду русских неокантианцев, понимавших свою философскую миссию в выполнении трех перечисленных выше задач, следует назвать Александра Ивановича Введенского.

#### **А. И. Введенский — родоначальник русского неокантианства**

Одинаково с его немецкими коллегами по неокантианскому цеху определяет свое отношение к Канту русский философ Александр Иванович Введенский (1856–1925), предлагая выделять в учении великого кёнигсбергского мыслителя исторические моменты, которые предполагают возможность таких же исторически обусловленных актуализаций и уточнений этого учения. «В Канте, — отмечает Введенский, — т.е. в его учении, надо различать Канта исторического, далеко не чуждого догматических воззрений и ошибок, от Канта идеального, поставившего вопросы о познании на совершенно новую почву и обосновавшего этим критицизм. Кант исторический, действуя на умы своих читателей при тех исторических условиях, среди которых они находились, мог и должен был привести их через Фихте

и Шеллинга к Гегелю; но даже и исторический Кант не может этого сделать теперь, так как теперь уже не прежние условия умственной жизни. На самом же деле рекомендуется не просто возврат к Канту, а усвоение созданных им принципов критицизма с тем, чтобы очистив их от примесей догматизма, идти еще дальше Канта в развитии чисто критической философии» [2, с. 135].

Именно чувство исторической обусловленности и при этом значимости учения И. Канта стало определяющим в творчестве А. И. Введенского. С одной стороны, он понимает заслуги Канта и его критицизм считает наиболее взвешенным философским методом. С другой — видит противоречия и слабости кантовской системы и пытается предложить свои идеи по их преодолению.

Все усилия Введенского, без сомнения, определялись как раз практической применимостью критической философии. Он был преподавателем и воспитателем, поэтому главную задачу своей философской деятельности видел в научении молодого поколения критическому мышлению и формированию у него научного мировоззрения. Верно, что мы не находим у профессора детального разбора кантовской системы, как, скажем, у Когена или Виндельбанда, да и вообще встречаем мало историко-философских работ. Введенский в своей презентационной части скорее популяризатор, чем апологет традиции.

Три взаимообусловленных момента стали определяющими для философа при построении им собственной философской системы:

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

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

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

Согласно Введенскому, весь наш опыт, все данное в нем содержание сводится к представлениям той или иной степени и силы. Любое упорядочение внешних взаимодействий происходит благодаря усилиям человеческого сознания. В опыте нет ничего, чего бы не было в сознании. Отсюда известный логицизм Введенского, который сродни логицизму «Логики чистого познания» основателя Марбургской школы неокантианства.

Однако в то же время между логицизмом Введенского и логицизмом Когена большая разница. Не вдаваясь в подробный разбор нюансов логических построений немецкого и русского неокантианцев<sup>2</sup>, заметим только, что если логика Когена — это логика первоначала, порождения из ничто,

---

<sup>2</sup> Изложение основных идей «Логики чистого познания» Когена см. в работе: Белов В. Н. Неокантианство. Ч. 1: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов, 2000 (глава «Логика чистого познания (Logik der reinen Erkenntnis). От «критики познания» к «логике чистого познания»»); по логике Введенского более подробно см. статью: Брюшинкин В. Н., Попова В. С. Логика в русском неокантианстве: образ логики А. И. Введенского // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 165–178.

т. е. представляет из себя абсолютное креативное начало, то у Введенского она при всей ее важности и первостепенной значимости для гносеологии остается логикой обработки представлений, проверки умозаключений — за ней сохраняется, если попытаться разобраться в противоречивых суждениях русского неокантианца, по большей части вспомогательная функция.

На наш взгляд, здесь следует говорить о предельной схематизации и упрощении кантовского учения, которые были вызваны стремлением в короткий срок и максимально ясно изложить все основные идеи критической философии для молодого поколения философов. К тому же данная популяризация исходила из попытки не столько представить аутентичного Канта, сколько добиться улучшения самой системы критической философии.

Абсолютно кантовскими в практической философии профессора Введенского могут считаться признание примата практического разума и безусловной обязательности нравственного долга. Причем представитель русского неокантианства углубляет и радикализирует при помощи логики дуализм теоретического и практического разума Канта. Согласно Введенскому, чисто логическим путем мы не только ничего не сможем сказать о причинах нашего морального поведения, но и не в силах доказать наличие духовного начала в других живых существах. Получается, что мы, с одной стороны, не можем не признавать безусловной обязательности нравственного долга, но, с другой — не можем доказать его наличие научными средствами. Именно «нудительность» нравственного и бессилие науки в его обосновании, по мнению Введенского, обуславливают необходимость поиска иных путей обоснования.

Ни Бог, ни бессмертие души, ни свобода воли, ни вера не являются у русского неокантианца причинами, определяющими наличие у человека нравственного чувства, но, наоборот, последнее рождает возможность разумного объяснения иррационального, в рамках последнего возможно говорить о вере, допущенной критическим рассудком<sup>3</sup>.

В сравнении со знанием вера у Введенского оказывается настолько дифференцированной, что, рассмотренная психологически, а не логически, она может стать объектом сознательного рассуждения о ней. «Наряду с верой наивной и слепой, — заявляет он, — есть такая вера, которая будет вполне прочной, ибо права ее признаются критическим рассудком, и в то же время ценной, во всяком случае, такой, что нельзя называть явлением ненормальным или нежелательным; это — вера сознательная» [3, с. 187]. Наличие подобной веры, согласно русскому философу, отнюдь не противоречит критическому подходу, но, напротив, требуется им, так как одного знания, логически выверенного и прочного, недостаточно для построения цельного мировоззрения, при котором неизбежно возникают вопросы о смысле жизни, бессмертии души, бытии Бога. Да и в обычной жизни ведь не все являются критически образованными философами. Опыт присутст-

---

<sup>3</sup> Здесь мы вновь сталкиваемся с логикой рассуждения, во многом схожей с когеновской в его философии религии. Исследователи, доказывающие преемственность теоретической и практической философии ученого с философией религии, также указывают на определяющий в этих рассуждениях марбуржца философский подход, когда философ философствует, а не проповедует за гранью разума, но на его границе, расширяя, таким образом, возможность познания за науку. См., например, такой анализ философии религии Когена у итальянского когеноведа: *Poma A. La Filosofia Critica di Hermann Cohen. Milano, 1988.*

вия сознательной веры, хотя и не совсем четкий, переживают интуитивно мыслящие люди. Поэтому вполне допустимо утверждать, что в философской системе А. И. Введенского мы встречаем попытку расширить возможности критического способа за рамки знания, но не сознания, с одной стороны, и за пределы субъекта философа или ученого, но не мыслящего субъекта — с другой.

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

В целом, подводя итог, следует обратить внимание на то, что философская система критицизма, предложенная русским мыслителем-профессором А. И. Введенским, испытала на себе влияние многих великих представителей идеалистической философии, в частности Декарта, Юма, Канта, Фихте, Фишера. Но больше всего схожих черт данной системы обнаруживается с неокантианством родоначальника Марбургской школы Когена. Можно указать на логицизм и методологизм в развитии кантовской теоретической философии, и на расширение границ практического познания за рамки научного знания, и на включение в это расширение национальной философской спецификации (еврейской у Когена, русской — у Введенского), не говоря уже о схожей трактовке кантовской вещи в себе как границы, предела позволительности научного познания, понимания познания как целостного феномена и в то же время бесконечного процесса.

Широкое и разнообразное поле традиции трансцендентальной философии, которое Введенский намеревался представить жаждущей философского просвещения отечественной интеллигенции, и необходимость найти достойный ответ на вызов времени внутри самой современной ему отечественной философии, все отчетливее тяготевшей к утверждению примата религиозного сознания над научным, вынуждавшей русского философа к упрощениям и схематизациям. Они не способствовали разрешению старых кантовских проблем, а порождали новые. Не случайно работы Введенского всегда сопровождалась бурной полемикой и до сих пор воспринимаются неоднозначно.

Если Введенского условно можно отнести к популяризаторам кантовской философии, то его молодой коллега Яковенко взялся за популяризацию всей истории традиции трансцендентальной философии, конечными точками которой стали неокантианство и феноменология. Кроме того, замечательны усилия русского мыслителя по «встраиванию» традиции трансцендентальной философии в общемировое философское пространство, в том числе и российское, со всеми противоречивыми моментами подобно «встраивания».

### **Б. В. Яковенко и традиция русской философской мысли**

Одним из редакторов и самых активных участников русского «Логоса» — главного журнала русского неокантианства — стал Борис Валентинович Яковенко (1884—1948). Он не оставил собственной разработанной теории,

что же касается его историко-философского творчества, то, на наш взгляд, следует выделить три основных взаимосвязанных сюжетных линии.

Во-первых, усилия Яковенко направлены на создание отечественной философской традиции. При всем космополитизме и западничестве он своим великолепным историко-философским чутьем понимает, что религиозная философия в России появилась отнюдь не случайно и это не маргинальный путь в никуда, но составная часть русской культуры, в том числе и философской. И данная философия, даже воспринятая критически, дает хорошую почву для размышлений независимости философии от религии, а позитивно воспринятая, выступает прекрасным раздражителем для противоположного направления, не давая ему заостряться в позитивистском, сциентистском догматизме и предлагая действительно актуальные и глубокие темы для дискуссии.

Во-вторых, в указанной отечественной философской традиции, по мнению Яковенко, да и не только его, существует явный пробел с представлением западной философской традиции, причем живой, развивающейся в разных направлениях и все же имеющей некие общие корни и направленность. Перу Яковенко принадлежит серия обзорных работ по современной ему западной философии, причем национально сфокусированных исследований по немецкой, итальянской, чехословацкой, американской философии.

В-третьих, Борис Валентинович Яковенко не просто стремится закрыть отсутствие в русской философской традиции глубокого понимания западного философского творчества презентацией различных философских направлений, выявляя исторические этапы их становления и национальные особенности развития, но вычленяет одно наиболее перспективное философское направление, которое, по его мнению, может стать точкой отчета для создания оригинальной школы и в отечественной философии. Это — неокантианство когеновского образца.

Одним из главных определяющих самоидентификацию русского мыслителя факторов является стойкое убеждение в самостоятельности философского знания и познания. Ввиду того что объект философии не обычный физический, химический, биологический, социальный и тому подобный мир, не наблюдаемые предметы и явления, но абстрактное сущее, устоять в такой позиции непросто, и не любой уровень развития сознания способен на настойчивую и постоянную работу в данной позиции. Однако и здесь противопоставление философии, с одной стороны, и всех других сфер человеческого творчества — с другой, не может быть абсолютным. Философия, по мнению Яковенко, всегда была частью культурного пространства того или иного народа, и поэтому ее нельзя отделить непроходимой стеной от науки, религии, искусства.

Следовательно, будучи философом и философом-западником, Б. В. Яковенко не мыслит себя вне рамок русской культуры, национального менталитета, духа. Задачи по формированию отечественной философской традиции, без которой в той или иной степени ее зрелости не представима история русской культуры, диктовали и форму философских приоритетов русского мыслителя. Необходимо было защищать позицию самостоятельности философии, и «Яковенко первым в значительной мере принял на себя груз философской полемики» [7, с. 852] с теми, кто считал философию несамодостаточной. На русской почве независимым выступало прежде все-

го религиозно-философское направление, которое русский мыслитель обвиняет, следуя Канту, в догматизме и слабом знании новой и новейшей философии.

Нужно было также кропотливо трудиться во благо будущего. «Словом, — не без пафоса и в то же время с полным осознанием сложности и одновременно определенной рутинности пути заявляет Яковенко, — готовить и готовиться: готовить оригинальное (по мере сил и возможностей) обнаружение философского мышления в сфере русского духа и готовиться быть его предками, а быть может, даже и его отцами» [8, с. 739].

На подготовительном историко-философском этапе своей философии Яковенко находит знаковые фигуры, которые позволяют ему историю философии представить как развивающуюся систему философии, отвечающую сути философского знания: Маймон, Фихте, Шуппе, Риккерт, Виндельбанд, Гуссерль. Несмотря на то что идеалом историко-философского творчества для него выступает двухтомная работа Виндельбанда «История новой философии», которая охватывает развитие философской мысли от Декарта до Гербарта, Яковенко не идет вслед за баденским неокантианцем и не предпринимает подобного масштабного историко-философского проекта. При всей «всеядности», кажущейся разбросанности и непоследовательности в выборе историко-философских сюжетов отечественный философ всегда остается приверженцем одной идеи, одного философского направления, одного философа: трансцендентального критицизма, марбургского неокантианства, Германа Когена.

Самая общая схема развития философской мысли в целом представляется русскому мыслителю следующей: от греческого космизма к немецкому гносеологизму, а основной целью историко-философского развития, по мнению автора, всегда было достижение самостоятельности философских построений. Главным препятствием, часто не осознаваемым самими философами, на пути к данной цели Яковенко называет психологизм философии, смешение философского и психологического исследований. В XX в. о недопустимости подобного смешения ясно и со всей ответственностью заявил и предложил свою программу избавления от него Гуссерль, за что заслужил высокую оценку русского неокантианца. Он убежден, что все стадии философского познания должны быть освобождены от влияния психологии, философское познание и человеческое сознание должны быть окончательно разведены. В противном случае нас подстерегают рецидивы антропоморфизма и релятивизма, что нарушает чистоту и выдержанность трансцендентального метода, открытие которого — величайшее приобретение философии.

Яковенко выделяет два направления в современной ему философии, наилучшим образом продолжающие философскую традицию освобождения философии от психологии: Марбургская школа и течение, которое ученый вслед за немецкими авторами называет «телеологическим критицизмом» (Виндельбанд, Риккерт). «Оба течения, — пишет Яковенко, — считают себя наследниками Канта, ведут свое происхождение от его критицизма и равно именуют себя учениями трансцендентального идеализма. На них более всего лежит ответственность за положительное разрешение проблемы психологизма... Ибо в них находит свое проявление основная философская традиция, придающая данному состоянию философии значение стадии в общем процессе» [9, с. 256].



При всех достоинствах баденской школы и пиетета перед ее основателями<sup>4</sup> Яковенко достаточно критично относится к важнейшим достижениям этой школы: выделению ценности как главного основоположения в философских построениях и телеологического метода. Его окончательный вывод таков: «Независимая, в себе пребывающая ценность — это мираж, иллюзия. Всякая ценность есть продукт оценки, закрепление процесса оценивания, есть фиксация ценности. И как таковая, даже и будучи абсолютной, она зависит от субъекта.

Этим сказано о *внутреннем психологизме* телеологического метода все... Спрятать этот основной психологизм в чуждой ему по существу терминологии можно; избавить же телеологический метод от психологической подоплеки никак в действительности нельзя» [10, с. 519].

Б. Яковенко полагает Г. Когена главным выразителем современной философской традиции. Несмотря на достаточно серьезную критику марбургского неокантианца и выявленные в его построениях психологические мотивы, последний вывод русского философа звучит достаточно оптимистично, в концентрированном виде представляя программу для собственных философских разысканий, к сожалению, так и не выполненную: «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!”» [11, с. 472].

#### В.Э. Сеземан — систематик русского неокантианства

В русском неокантианстве наиболее системным является творчество Василия Эмильевича Сеземана (1884—1963), одного из интереснейших и глубоких русских мыслителей, ученика Петербургской и Марбургской школ, Н. Лосского, Г. Когена и П. Наторпа, друга Н. Гартмана, Л. Карсавина, С. Франка. Даже опубликованные произведения (а знакомство с архивом философа в библиотеке Вильнюсского университета позволяет сделать вывод о том, что неопубликованным осталось еще очень много) свидетельствуют о постоянном устремлении русского философа к созданию собственной философской системы.

В становлении русского мыслителя можно отчетливо проследить по крайней мере два периода, которые нашли свое отражение и в решении основных проблем (чистого знания и рационального и иррационального): следования канонам марбургского неокантианства и период пристального внимания к идеям гуссерлевской феноменологии. Следует сразу оговориться, что последовательным апологетом ни Когена, ни Гуссерля Сеземан не стал, его обращение и к неокантианству, и к феноменологии было творческим, критичным, он прекрасно видел преимущества и недостатки обоих учений и стремился в оригинальном синтезе преодолеть односторонности их гносеологического анализа.

Как и его учитель Коген, Сеземан стремится к построению системы философии. Базисом этой системы он считает теорию познания, которая естественным образом вбирает все другие философские сферы. Так же как

---

<sup>4</sup> Русский ученый высоко оценивает вклад В. Виндельбанда в развитие истории философии, полагая именно его методологию представления истории философии, а не истории философов, образцовой; Г. Риккерт, согласно Б. Яковенко, ценен прежде всего как систематик.

и Коген, Сеземан ищет ту отправную точку, из которой можно развернуть всю систему. Однако в отличие от своего немецкого учителя, делающего упор на математическое естествознание и принцип бесконечно малого, который, собственно, через категорию отношения фиксирует методологический, функционально-операциональный характер знания, философ, отмечая очевидную ограниченность естественно-научного познания и отказываясь, таким образом, от логики чистого познания, стремится предложить логику чистого знания. Оно по своему определению не может быть только естественно-научным или только гуманитарным. Именно через феномен чистого знания, как отправной точки, Сеземан пытается установить правильное понимание объекта, субъекта, самого знания и отношений между ними.

Для Сеземана не вызывает сомнения то, что лишь в самопознании (как разновидности рефлексивного, предметного знания) — пусть и не в полном объеме ввиду эмпирически конечной ограниченности самого субъекта знания — осуществляется идеал чистого знания. Лишь в самопознании человек как конечное существо может приблизиться к чистому знанию, т.е. не обусловленному никакой реальной установкой, таким образом, действительно универсальному и всеобщему. Лишь в сочетающем рефлексии и саморефлексии самопознании предметное, логически оформленное самопознание, опирающееся на непосредственное непредметное самосознание, в состоянии соединить в себе такие характеристики, как самостоятельность, присущая предметному знанию, и независимость непредметного знания, и достичь реальных характеристик именно чистого знания. Значит, основная интенция чистого знания может реализоваться в предметном познании только в том случае, подчеркивает русский философ, если последнее опирается на непосредственное непредметное самосознание. Он уверен, что «основная интенция чистого знания способна сохраниться и осуществиться в предметном познании только потому, что имеет позади себя абсолютное непредметное самосознание в качестве фундамента и опорного пункта. Только таким образом оно приобретает способность преодолеть присущую ему феноменальность и сохранить контакт с абсолютным бытием» [5, с. 160].

Следует остановиться на оригинальной трактовке Сеземаном проблемы иррационального. Углубленный и разносторонний подход русского мыслителя позволяет ему сформулировать философское понятие иррационального, которое отличается от того, что принято принимать за него в положительных науках. «Иррациональное, — отмечает он, — как чисто философское понятие, не связано поэтому теми узкими рамками, в которые заключают его положительные науки, оно вообще не связано какими-либо эмпирическими или временными границами, а пребывает во временной идеальности, как неисчерпаемая проблематичность, обеспечивающая вечный и непрерывный прогресс объективного познания» [6, с. 117].

Сеземан указывает и на методологическую роль иррационального в других частях системы философии. Так, в этике иррациональным ему представляется реальное единство в нравственной сфере двух противоречивых начал: индивидуального и соборного. Эстетическое сознание, по мнению русского мыслителя, «целиком вращается в сфере иррационального», а символический характер искусства обусловлен «сведением к гармоническому единству двух различных форм или ступеней бесконечной иррациональности: одной высшей, представляемой идеей и другой низшей, осуществляемой конкретным образом» [6, с. 120]. В области религиозной философии значение иррационального заключено в апофатическом

богословии, которое неразрывно связано с позитивным утверждением высших ступеней реальности и совершенства.

В сферу иррационального следует отнести непосредственную интуицию (со стороны сознания) и сферу того субстрата предмета, которая не растворяется в комплексах связей и отношений (со стороны бытия). Но важен и другой вывод: подобное противопоставление рационального и иррационального само имеет под собой предварительные основания, «значимость лишь в рамках предметного познания, что значит — воспринимая формально — в рамках логического. Этой ограниченной значимости, — подчеркивает русский философ, — ни в коей мере не противоречит то обстоятельство, что, если вопрос ставят основательно, названные определения обуславливаются другими более глубоко лежащими внелогическими моментами. Как раз логическое — это, мы надеемся, можем утверждать — не есть нечто первичное, первоначальное. Оно базируется на той установке, которая сама возникает из определенных металогических (метафизических) мотивов» [12, S. 50].

Чтобы продемонстрировать последнюю мысль, Сеземан рассматривает понятие противоречия в его логическом, онтологическом, этическом и эстетическом смыслах. Если в логическом смысле противоположные понятия бытия и небытия симметричны и равнозначны, то в онтологическом никогда небытие не может быть равноположено бытию. Подобная ситуация, и даже с большим акцентом различия с логическим, складывается и в отношении этических понятий добра и зла, эстетических — прекрасного и безобразного.

В заключение хотелось бы процитировать самого В.Э. Сеземана. В этих словах из небольшой работы, на наш взгляд, зафиксирован ряд принципиальных моментов, ставших определяющими для всего его философского творчества: «1) Она (философия. — В.Б.) — отмечает русский философ, — ни в коем случае не простая понятийная спекуляция, какой по большей части была метафизика в докантовском смысле и которая превышает любой опыт и в нем не нуждается. Подобный вид понятийной спекуляции в конечном счете является беспредметным, и он был окончательно отвергнут Кантом. 2) Но она и не просто единое основание, общий фундамент, корнящийся в том же самом мире опыта, как и ею обоснованные отдельные науки. 3) Но философия предполагает также тот опыт, который придает ее предмету истинное бытие и ее духовный вид. Таким образом, она, как и любая настоящая наука, является предметным познанием, опытной наукой. Однако опыт, из которого она произрастает, есть опыт особого рода, опыт, который не противостоит человеку как нечто внешнее (как опыт внешнего мира, естественных наук) и который непосредственно постигается не в потоке переживаний повседневной практической жизни, но опыт, который доступен человеку только в редкие великие мгновения его жизни, мгновения, когда ему удастся мобилизовать совокупность своих духовных сил как нечто целое и единое и привести их к высшей концентрации и направлению. Но это ведь подтверждает платоновское выражение о том, что философское познание есть больше, чем просто познание, что оно одновременно есть и наполнение души истинно бытийствующим, приобщением к этому бытию. В таком отношении философия — больше, чем простая наука, и этим объясняется то, почему не удастся и не может удалиться отчетливое подчинение философии системе позитивных наук.

Она появляется там как чужестранка, как докучливый нежданный гость. Сущностное своеобразие философии, что она в значительном смысле есть опытная наука и предполагает особое поддержание духа, которое делает возможным проникновение в глубинные слои бытия — что должно познаваться и утверждаться, — является непреходящей, бессмертной заслугой платоновского идеализма. Этому должны придерживаться и философские исследования наших дней» [13, S. 119–120].

### Заключительные замечания

Подводя некоторые предварительные итоги, следует указать на ряд причин, осложняющих систематическую работу по анализу русского неокантианства. Ведь, действительно, о каких окончательных итогах можно вести речь, если большая часть наследия отечественных мыслителей-неокантианцев хранится в архивах и еще не опубликована?

Еще одной трудностью систематизации русских неокантианских штудий является языковая: работы ведущих русских неокантианцев написаны на самых разных европейских языках — немецком, английском, французском, итальянском, литовском, чешском и т.д.

Следует сказать также об отсутствии крупных программных произведений, работы русских неокантианцев — это в основном статьи, некоторые из них достаточно объемные, обзоры, рецензии.

Конечно, нельзя не отметить в качестве фактора, осложнившего формирование более целостного и завершенного неокантианского направления в русской философии, краткий временной период, относительно благоприятный для развития отечественной философской традиции, в становлении которой активное участие приняли и русские неокантианцы: конец XIX — начало XX в.

Русское неокантианство на первый взгляд предстает довольно разрозненным фрагментарным образованием. Мы не можем сегодня указать на какое-либо социальное объединение (школу, университет, журнал), в котором неокантианство продолжительное время представляло бы ведущую силу и определяло его характер. Исключение составляет журнал «Логос», организованно просуществовавший с 1910 по 1914 г., хотя неокантианским по преимуществу назвать его довольно проблематично, скорее это был журнал европейской философской и культурфилософской мысли. Но ведь подобный синтетический характер «Логоса» во многом соответствовал и характеру русского неокантианства, активно задействовавшего современные ему течения европейской философии для развития немецкого неокантианства и преодоления его односторонностей и ошибок.

В целом русское неокантианство осталось в подготовительных проектах, программных заявлениях, предварительных набросках, и труд исследователя русского неокантианства — это скорее не работа «реставратора» или даже реконструктора, а «строителя» той отечественной философской традиции, формирование которой стало главной задачей русского неокантианства.

Тем не менее важность неокантианства для русской философии и культуры трудно переоценить. Следует выделить прежде всего общефилософское значение неокантианства: споры и обсуждение общих тем оказали несомненное влияние на становление таких оригинальных философских школ и направлений, как русская религиозная философия, философия диалога М.М. Бахтина и герменевтическая феноменология Г.Г. Шпета.

Несомненно и общекультурное значение: неокантианскую школу прошли выдающиеся деятели русской культуры — Б. Пастернак, А. Белый, А. Скрябин.

Не нужно забывать общенаучное значение неокантианства: учениками Марбургской школы были впоследствии знаменитые отечественные ученые, такие, как психолог С. Рубинштейн, педагог С. Гессен и другие.

Русское неокантианство сыграло и значительную интернациональную роль: известным немецким культурологом стал Ф. Степун, долгое время преподавал в Швейцарии друг Э. Кассирера Д. Гавронский. Особо следует сказать о Н. Гартмане, который, начав свое философское образование в Петербурге, заканчивал его в Марбурге, став впоследствии выдающимся немецким философом XX в.

### Список литературы

1. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895—1903 / сост., вступ. ст. и комм. В.В. Сапова. М., 2006.
2. *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам // Введенский А.И. Статьи по философии / вступ. ст. А.А. Ермичева ; сост., подгот. текста и примеч. А.А. Ермичева, С.А. Ненашевой ; библиогр. И.М. Лихарева, А.А. Ермичева. СПб., 1996. С. 110—135.
3. *Введенский А.И.* О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии / вступ. статья А.А. Ермичева ; сост., подгот. текста и прим. А.А. Ермичева, С.А. Ненашевой ; библиогр. И.М. Лихарева, А.А. Ермичева. СПб., 1996.
4. *Пастернак Б.* Воздушные пути. М., 1982.
5. *Сеземан-Ковно В.* К проблеме чистого знания // Логос. 2006. №6 (57).
6. *Сеземан В.* Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. М., 1911. Кн. 1.
7. *Яковенко Б.В.* Тридцать лет русской философии (1900—1929) // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
8. *Яковенко Б.В.* О положении и задачах философии в России // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
9. *Яковенко Б.* О современном состоянии немецкой философии // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1910. Кн. 1.
10. *Яковенко Б.В.* Учение Риккерта о сущности философии // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
11. *Яковенко Б.В.* О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
12. *Sesemann V.* Rationales und Irrationales // Studien zum Erkenntnisproblem. Kaunas, 1927.
13. *Sezemanas V.* Das Problem des Idealismus in der Philosophie // Humanitario fakulteto raštai. Kaunas, 1925. Кн. 1.

### Об авторе

*Белов Владимир Николаевич* — д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии культуры и культурологи философского факультета Саратовского государственного университета, belovvn@rambler.ru

### About author

*Prof. Vladimir Belov*, Dean of Department of Philosophy of Culture and Culturology, Philosophical Faculty, Saratov State University, belovvn@rambler.ru