

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2015
№3 (53)

Калининград
Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2015

Кантовский сборник : научный журнал. — 2015. — № 3 (53). — 112 с.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.

Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе
по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации Министерства Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
ПИ №ФС77-46310 от 26 августа 2011 г.

Учредитель

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236041, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14)

Адрес редколлегии:

236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта,
кафедра философии. Тел.: (4012)466313, (4012)955338,
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2015

Международный редакционный совет

- Л. А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия) — председатель;
А. Вуд, д-р философии, проф. (Стэнфордский университет, США);
Б. Дёрфлингер, д-р философии, проф. (Университет Трира, Германия);
Н. В. Мотрошилова, д-р филос. наук, проф. (Институт философии РАН, Россия);
Т. И. Ойзерман, д-р филос. наук, проф., действительный член РАН
(Институт философии РАН, Россия);
В. Штарк, д-р философии, проф. (Марбургский университет, Германия)

Редакционная коллегия

- Л. А. Калинин, д-р филос. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — главный редактор; В. А. Бажанов, д-р филос. наук, проф. (Ульяновский государственный университет); В. Н. Белов, д-р филос. наук, проф. (Саратовский государственный университет); В. В. Васильев, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); В. А. Конеv, д-р филос. наук, проф. (Самарский государственный университет); И. Д. Копцев, д-р филол. наук, проф. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта); А. Н. Круглов, д-р филос. наук, проф. (Российский государственный гуманитарный университет); А. И. Мигунов, канд. филос. наук, доц. (Санкт-Петербургский государственный университет); А. Г. Пушкарский (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — ответственный секретарь; Д. Н. Разееv, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет); Т. Г. Румянцева, д-р филос. наук, проф. (Белорусский государственный университет); Г. В. Сорина, д-р филос. наук, проф. (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова); В. А. Чалый, канд. филос. наук, доц. (Балтийский федеральный университет им. И. Канта) — координатор по международным контактам; К. Ф. Самохвалов, д-р филос. наук, проф. (Институт математики им. С. Л. Соболева Сибирского отделения РАН); С. А. Чернов, д-р филос. наук, проф. (Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича)

International editorial council

- Prof. L. A. Kalinnikov (I. Kant Baltic Federal University, Russia) — chair;
Prof. A. Wood (Stanford University, USA); Prof. B. Dörflinger (University of Trier, Germany);
Prof. N. V. Motroshilova (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences);
Prof. T. I. Oizerman, fellow of the Russian Academy of Sciences (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences); Prof. W. Stark (University of Marburg, Germany)

Editorial board

- Prof. L. A. Kalinnikov (I. Kant Baltic Federal University) — editor-in-chief; Prof. V. A. Bazhanov (Ulyanovsk State University); Prof. V. N. Belov (Saratov State University); Prof. V. V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University); Prof. V. A. Konev (Samara State University);
Prof. I. D. Koptsev (I. Kant Baltic Federal University); Prof. A. N. Kruglov (Russian State University for the Humanities); Dr A. I. Migunov (Saint-Petersburg State University);
A. G. Pushkarsky (I. Kant Baltic Federal University) — executive editor; Prof. D. N. Razeyev (Saint Petersburg State University); Prof. T. G. Rumyantseva (Belarusian State University);
Prof. G. V. Sorina (Lomonosov Moscow State University); Dr V. A. Chaly (I. Kant Baltic Federal University) — international liaison; Prof. K. F. Samokhvalov (Sobolev Institute of Mathematics of the Russian Academy of Sciences); Prof. S. A. Chernov (Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State University of Telecommunications)

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: *Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. В., 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: [AA, XXIV, S. 578], где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: [A 000] — для текстов из первого издания, [B 000] — для второго издания или [A 000 / B 000] — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

СОДЕРЖАНИЕ

Теоретическая философия Канта

<i>Калинников Л. А.</i> Системность КЧР и система Канта (I).....	7
--	---

Рецепции философии Канта

<i>Мотовникова Е. Н., Ольхов П. А.</i> И. Кант в философских исследованиях Н. Н. Стрехова (опыт эпистемологической ориентации).....	22
---	----

Неокантианство

<i>Белов В. Н.</i> Является ли Герман Коген неокантианцем?.....	38
<i>Бертолино Л.</i> Мышление природы и природа мышления — Коген о Спинозе (пер. с нем. и предисл. к пер. В. Н. Белова).....	46
<i>Чардыбон Б.</i> Философия Василия Сеземана и марбургское неокантианство.....	66

Разыскания. Архивы. Документы

<i>Саликов А. Н.</i> Российско-германский философский диалог в конце XIX — первой половине XX века: публикации отечественных философов в журналах «Кант-Штудиен» (“Kant-Studien”) и «Логос» (“Logos”).....	86
--	----

Обзоры и рецензии

<i>Стейла Д.</i> Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877—1910 гг.) (<i>М. Е. Соболева</i>).....	99
<i>Hermann Cohen. Briefe an August Stadler. Herausg. von Hartwig Wiedebach. Basel, 2015. 172 S. (В. Н. Белов)</i>	100
<i>Tomasz Kupś (opracowanie naukowe): Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014. Część 1. (Biblioteka „Studiów z historii filozofii”) (Н. В. Данилкина)</i>	102

Научная жизнь

<i>Акиндинова Т. А., Белов В. Н.</i> Обзор международной конференции «Марбургская школа неокантианства: уроки истории».....	105
---	-----

CONTENTS

Kant's theoretical philosophy

<i>Kalinnikov L.A.</i> The systemacity of CPR and Kant's system (I).....	7
--	---

Receptions of Kant's philosophy

<i>Motovnikova E.N., Olkhov P.A.</i> Kant in Nikolai Strakhov's philosophical research (An experience of epistemological orientation)	22
---	----

Neo-Kantianism

<i>Belov V.N.</i> Is Hermann Cohen a Neo-Kantian?	38
<i>Bertolino L.</i> The thinking of nature and the nature of thinking – Cohen on Spinoza (translated from the German and introduced by V.N. Belov)	46
<i>Czardybon B.</i> The Philosophy of Vasily Sesemann and Marburg Neo-Kantianism	66

Research. Archives. Documents

<i>Salikov A.N.</i> Russian-German philosophical dialogue in the late 19 th /the first half of the 20 th centuries: Publications of Russian philosophers in the <i>Kant-Studien</i> and <i>Logos</i> journals.....	86
--	----

Reviews

<i>Steila D.</i> Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (<i>M. Soboleva</i>)	99
<i>Hermann Cohen.</i> Briefe an August Stadler. Herausg. von Hartwig Wiedebach. Basel, 2015. 172 S. (<i>V.N. Belov</i>)	100
<i>Tomasz Kupś</i> (opracowanie naukowe): Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014. Część 1. (Biblioteka „Studiów z historii filozofii”) (<i>N. V. Danilkina</i>)	102

Conferences

<i>Akindinova T.A., Belov V.N.</i> A review of the “Marburg school of Neo-Kantianism: The lessons of history” international conference	105
--	-----

УДК 1 (091)

**СИСТЕМНОСТЬ КЧР
И СИСТЕМА КАНТА (I)**

Л. А. Калинин*

Рассматривается «Критика чистого разума» на фоне полемики с К. Ясперсом как система гносеологии и очерк всей философской системы Канта. Основной тезис – утверждение о том, что основание гносеологии Канта – трансцендентальная антропология, связанная с философией истории. Доказывается также, что формальное дуальное членение «Критики...» содержательно представляет собою триадическую систему с рядом таких же подсистем.

Ключевые слова: агрегат, система, элементы – метод, эстетика – логика, аналитика – диалектика.

Фундаментальные проблемы логически непротиворечивой интерпретации «Критики чистого разума» остаются в поле внимания ее читателей и исследователей. Время, когда господствовала точка зрения о фундаментальных противоречиях основополагающего трактата, сформулированная еще Фр. Г. Якоби при жизни Канта и продолженная фихтеанско-неокантианскими интерпретациями, кажется, закончилось. Растет убеждение, что термин *вещь в себе* у Канта многозначен, и это снимает кажущиеся противоречия первой «Критики...». Однако достигаемый благодаря этому результат в лучшем случае ведет к тому, что «Критика чистого разума» предстает в качестве состоящего из нескольких частей *агрегата*, а агрегат, как его характеризует Кант, отличается случайностью частей и неопределенностью их количества. Признание чего-то агрегатом еще не завершает дело его познания, необходимо еще знание многих внешних для агрегата условий, перечисляя которые, невозможно остановиться. Можно считать нечто в определенном отношении познанным, если уда-

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 29.08.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-1

© Калининков Л. А., 2015

стся представить вместо агрегата *систему*, то есть собрание многообразных знаний объединить одной идеей и достичь органической целостности, увидеть предмет *архитектонически*, когда элементы целого обуславливают и предполагают друг друга.

1. Не совсем стадо...

Этот подзаголовок может показаться странным в философском тексте, но известно ведь, что из обыденного сора растут не только стихи, но и высокие философские категории. В основе понятия агрегат лежит образ стада, кучи, толпы — неупорядоченного множества разнородных предметов (*a-gregatum; grex, gregis — лат.* стадо). Но агрегат не совсем стадо: он так легко не собирается и не распадается, о чем, по-моему, и свидетельствует отрицательная частица. И все же это нечто собрано воедино неопределенным (случайным) образом, агрегат мог быть создан и другим, с иным набором частей, с иначе расположенными частями.

Примером того, что дело истолкования «Критики чистого разума» до сих пор ограничивается агрегатом, может служить дискуссионная статья Карин до Боер в «*Kant-Studien*» (De Boer, 2014, p. 221 — 260), одна из последних на эту тему. Трехслойность понятия «вещь в себе», показанная в данной статье, не достигает необходимого архитектурного единства, поскольку «Критика чистого разума» предстает в результате этого исследования состоящей в конечном итоге из трех самостоятельных частей. Одна из них — мир явлений, построенный благодаря строго эмпирической научной методологии (в духе Дж. Локка и французского просветительского материализма XVIII века), сводящийся как к физике в качестве фундамента всего естествознания, так и к психологии. Вторая — это область трансцендентальных объектов в духе общей универсальной метафизики традиционного рационализма в качестве предметов возможного опыта, могущих служить гипотетическими внутренними детерминативами явлений, с точки зрения Канта, непознаваемых. И третья часть — область специальной (догматической) метафизики, заключающейся в идеях свободы, бессмертной души и Бога, для догматической метафизики (представленной в частности вольфианцами) познаваемых, а для Канта — не познаваемых. По сути дела, это три лишь формально объединенных части: вторая с третьей — отношением к метафизике, а первая со второй и третьей — универсальным отношением к сознанию как физики, так и метафизики. Системное единство здесь отсутствует, как и во многих других попытках такого рода.

2. Гносеология как системный элемент трансцендентальной антропологии

Сам собою напрашивается вопрос: в чем причина такого положения дел, сохраняющегося на протяжении весьма длительного времени? Проницательный Кант, столкнувшись с такой ситуацией сразу же по выходе «Критики чистого разума» в свет, сам и поставил диагноз: *не усваивается идея в целом*. И это следует понимать так, что не только «Критика...» должна рассматриваться как целое, но надо иметь в виду и конечное целое — конечную цель и результат всей трехчастной философской системы. Результатом же таким стал революционный переворот двухтысячелетнего

докантовского развития мировой философии, где *коперниканский переворот* в гносеологии — лишь частный момент. Итогом свершенной революции было создание абсолютно новой философии, решительно перестроившей весь имеющийся к тому времени мыслительный материал. Заключительный раздел, венчающий первую «Критику», — «История чистого разума» — как раз этому пересмотру и посвящен. Со стороны предмета философии, как показывает Кант, не годятся ни *сенсуалисты*, ни *интеллектуалисты*; со стороны источников и способов познания бессильны как *эмпирики*, так и *ноологисты*; в отношении метода неправы и *догматики*, и *скептики*. Всей предшествующей истории Кант противопоставил философскую систему *трансцендентальной антропологии*, поскольку абсолютная полнота содержания философии заключена в ответе на вопрос: *что такое человек?*

«Критика чистого разума» в своей системной последовательности становится особенно понятной, если смотреть на нее сквозь призму всех «Критик», дополненных работами Канта по философии истории. Мысль о необходимости именно такого подхода к интерпретации любых проблем Кантовой системы стала основой моей докторской диссертации, изложенной в монографии 1978 года «Проблемы философии истории в системе Канта». Явно ноты самооценки звучат в строках «Архитектоники чистого разума», представляющей собою завершение «Критики...» и взгляд на нее с позиций предполагаемого целого системы, когда Кант писал: «Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею. Однако при разработке науки схема и даже даваемая вначале дефиниция науки весьма редко соответствует идее схемы, так как она заложена в разуме подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению» (Кант, 1963, с. 681; В862 / А834). И это самоотчет автора. Что же говорить о сложности положения, в котором находится читатель? О самом себе могу сказать, что лишь по мере дальнейшей работы над различными проблемами понимания системы Канта мысль-зародыш об исторических и антропологических интенциях, лежащих в ее основе, переросла у меня в убеждение. В этом свете стало понятно многое. Вплоть до деталей. Например, высокая оценка, сделанная Кёнигсбергским философом, не только Жан Жака Руссо, но и Давида Юма, причем и этого последнего в качестве историка и антрополога, а не только философа-агностика, побудившего его осознать присутствие релятивистско-скептического момента в нашем знании как обязательного, заставившего учитывать необходимую относительность научного знания. Видимо, Давид Юм пробудил Канта от догматического сна, что существенно важнее, *философско-антропологическим содержанием* «Трактата о человеческой природе...», а во все не одним скептицизмом, что новостью в философии не было и чем Юм вряд ли мог удивить Канта. Скептицизм вообще есть следствие последовательного эмпиризма, о чем свидетельствует хорошо известное Канту берклианство.

Имеет все основания предположение, что задолго до появления книги Дональда У. Ливингстона (Livingston, 1984), в которой по-новому прочитан трактат Юма и показано, что основание решения философско-гносеологических проблем у Юма — его философия истории, наполняющая трактат антропологическим содержанием, — совершенно так же понимал интенции Юма Кант. Во всяком случае, прямо или косвенно он цитировал сочинения Юма по истории и философии религии, особенно знаменитые эссе

шотландского скептика по вопросам истории, политики и морали. Философия истории появилась в XVIII столетии закономерно, составив главный нерв всей философской проблематики Просвещения. Э. Кассирер обстоятельно обосновывает это положение в известной своей книге «Философия Просвещения» (Кассирер, 2004). Если естественная природа не только в своем функционировании, но, как показано в трактате Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), и эволюции была более или менее ясна, то мир человека оставался загадкой, поскольку относительно этого мира оказывалась бессильной та методология познания, что давала блестящие результаты в естествознании. Эта загадка и вышла на авансцену всех интеллектуальных усилий по ее разгадыванию. Философская антропология одушевляла все дальнейшие движения философской мысли последующих столетий.

Нельзя не видеть, что именно гению Канта обязаны мы созданием системно-телеологической методологии, необходимой для решения этой загадки, и построением системы, ставшей фундаментом не только гуманитарных наук, но и всей духовной культуры человечества в любых ее проявлениях.

Возвращаясь к «Критике чистого разума» и исходя из всего вышесказанного, можно выразить уверенность, что этот великий трактат, этот краеугольный камень философской мысли вот уже третьего столетия со времени его опубликования, не ограничивается гносеологией, как его традиционно понимают, а есть в то же время очерк всей системы, в развернутом виде представленной Кантом только тремя «Критиками». Большой специалист по гносеологии Канта Л. А. Абрамян писал в своей книге о «Критике чистого разума», что «этическое по своим конечным целям исследование в итоге вылилось в фундаментальнейший труд по теории знания» (Абрамян, 1981, с. 9). Я по этому поводу сказал бы, что «Критика чистого разума» — это все же гносеологическое по своим конечным целям исследование, исходящее из убеждения, что гносеология возможна только как элемент в системе философской антропологии, что она может быть осознана в качестве необходимого элемента только в целостной структуре сознания и человеческой деятельности.

3. Способен ли Кант выдержать критику Ясперса?

Карл Ясперс в своей эвристичной и дискуссионной книге «Кант: жизнь, труды, влияние» представил читателю собственное понимание наследия великого кёнигсбергского профессора. Глава VII этой книги посвящена критическим претензиям к философским построениям Канта, среди которых есть и претензия к систематичности всей философии Канта, возражает он Канту и в утверждении, что «Критика чистого разума» представляет собою строгую систему. По сути дела, и Ясперс склонен рассматривать это сочинение Канта агрегатом.

3.1. Возражение по поводу системы вообще

Здесь Ясперс пишет: «Можно, при прочтении последней "Критики" (то есть "Критики способности суждения", вышедшей в 1790 году. — Л. К.), принять ту схему, которая была существенна для Канта: природа, свобода и посредствующий между ними элемент "рефлектирующей способности

суждения" в созерцании прекрасного и в биологическом познании. Мы видим систематики Канта и просто формы упорядочения, которые он применяет для изложения. Мы видим то очевидно немалое удовлетворение, которое доставляет ему уже и всякий порядок, а уж тем более — полнота системы. Но мы нигде не получаем самой "системы". Это — факт» (Ясперс, 2014, с. 384).

Как раз фактом является сама система, получаемая в качестве результата всех трех «Критик...» и много значащей в этом отношении «Религии в пределах только разума», система с удивительной судьбой, в которой все новые исследователи пытаются отыскать противоречия, в конечном счете оказывающиеся противоречиями в их собственных головах. Система кантианства представляет мир процессом, осуществляющимся между активным субъектом (трансцендентально-трансцендентным человечеством) и объектом (материальным, самим по себе существующим физико-биологическим субстратом), который Кант называет миром вещей в себе. Результат же этого процесса — *природа* в качестве мира явлений, проявленной и освоенной человечеством части объекта. Процесс, идущий между субъектом и объектом, — это деятельность субъекта, заключающаяся, во-первых, в определении цели (цели дают возможность оценить реальность и конституировать ценности — ценностями и квази-ценностями Кант занят в «Критике способности суждения»), во-вторых, в нахождении и выделении предмета деятельности (предмет — это реальные условия, в которых деятельность осуществляется и которые нуждаются в трансформации, чтобы в той или иной мере соответствовать целям и удовлетворять их, — для этого и нужно объективное знание реальности, способами достижения которого Кант занят в «Критике чистого разума») и, в-третьих, в определении и создании средств деятельности, тех способов практических действий, которые и превращают предмет деятельности в соответствующий цели.

Средствам деятельности отвечают нормы, которыми Кант занят в «Критике чистого разума». Материальным способом, или алгоритмам деятельности, с помощью коих преобразуется предмет, соответствуют *технически-практические нормы*, как их называет Кант. Но для деятельности нужны еще и особые нормы — нормы, организующие отношения между субъектами в процессе жизнедеятельности, то есть *нормы нравственности* как системы норм морали и права. Их Кант именуется *собственно практическими*. Эти нормы, опосредующие отношения людей к предметной среде их отношениями друг к другу, создают возможность перехода в *метапозицию* по отношению к объективной реальности, они определяют возможность деятельностно-активного существования. Нравственные отношения конституируют интеллигибельную умопостигаемую метареальность, создают социальную субстанцию. Практический разум именно по этой причине обладает приматом над теоретическим, это он служит посредником между аксиологической и гносеологической функциями, только с его появлением природные квазицели и квазизнания становятся разумными, то есть подлинными, целями и знаниями.

Кант коренным образом перестраивает прежнюю метафизику. И природа, и свобода, и прекрасное, и биологическое, которые, согласно Ясперсу, образуют полный перечень частей бытия, приобретают у Канта характер элементов и субэлементов стройной системы. Ясперс явно неправ, говоря, что «Кант намечал систематики, придерживался их, но не вывел их из одного принципа и не сплел их друг с другом» (Ясперс, 2014, с. 384). Понятие *природа* приобретает у Канта новый, ранее не осознаваемый, смысл; *свобода*

становится акциденцией умопостигаемой субстанции, свойством нравственных отношений, проявлением их автономии. Созерцание прекрасного, о котором говорит Ясперс как о части Кантова философского агрегата, становится неперменным свойством ценностного формотворения, конституирования в сознании целей деятельного существования. Биологическое познание занимает свое место в системе нашего знания предмет-объектного мира, оказавшись обязанным осознанию специфики телеологической интеллигибельной субстанции, что позволило выделить биологическую субстанцию как квазителеологическую в ряду физической и социальной в качестве промежуточного звена.

3.2. Возражение по поводу системности «Критики...»

Не умея увидеть систему всей критической философии Канта, Карл Ясперс отрицает и системный характер «Критики чистого разума». По этому поводу он писал: «Можно различать отдельные слои систематики: разделение его произведений не совпадает с лежащей намного глубже системой (например, дихотомические разделения "Критики чистого разума": учение об элементах — учение о методе, эстетика — логика, аналитика — диалектика с сущностным строением познания в его трояком подразделении: формы созерцания, категории, идеи)» (Ясперс, 2014, с. 384).

Согласиться с этим суждением Ясперса нельзя по двум пунктам: во-первых, что выделение психо-когнитивных способностей, а именно чувственности, рассудка и разума с их априорными формами: пространством-временем, категориями и идеями, не совпадает с разделениями «Критики чистого разума», а во-вторых, что эти разделения именно *дихотомические*.

Относительно первого следует сказать, что строение «Критики чистого разума» хотя и не совпадает и не может совпадать с системой априорных форм, но формы эти вместе с соответствующими психо-когнитивными способностями принимают самое деятельное участие во всей структуре первой «Критики». Мало того, они столь же активно участвуют и в других функциях сознания, а не только в познании, обеспечивая целостность системы вообще. Если в познании главная роль отведена рассудку с его категориями, а две другие способности вспомогательны, то в практическом сознании решающая роль принадлежит уже разуму с его идеями, но и две другие формы обязательны также, а в ценностном сознании определяющее значение имеет чувственность с формами чистого сознания, где и категории, и идеи столь же обязательны, но подчинены чувственности.

Что же касается «Критики чистого разума», то мы видим, что, например, в математическом познании (связанном с «Трансцендентальной эстетикой» прежде всего) формы чистого созерцания необходимы, но не достаточны — нужны и категории, и идеи; в естествознании (связанном непосредственно с «Трансцендентальной аналитикой») категории играют роль необходимого условия, но без идей, а тем более чувственности, никакая наука невозможна; для философского познания идеи разума необходимы, однако без достаточных условий она — философия — ничто.

Как видим, в этом отношении система Канта удивительно стройна. Асимметричность форм в трех функциях сознания, соответствующих трем элементам структуры деятельности, создает общую гармонию структуры всей системы.

А теперь по поводу дихотомических делений в строении «Критики чистого разума», возражении Ясперсу значительно более важному. Известно, что система Канта синтетична, она построена на синтезе, на синтетических актах мысли. Положительные действия мышления принципиально синтетичны, а следовательно, триадичны, считал Кант. Характерно его суждение, зафиксированное «Логикой Пёлитца»: «Actus рассудка все же тройственен» (Kant, AA, Bd XI. S. 577). И в «Критике способности суждения» он разъясняет свою позицию: «Некоторые считали рискованным то, что мои деления в чистой философии почти всегда бывают трехчленными. Но это зависит от природы вещей. Если деление должно быть произведено a priori, то оно будет или *аналитическим* по закону противоречия, и тогда оно будет двухчленным (quodlibet ens est aut A aut non A), или *синтетическим*, и если в этом случае оно должно быть выведено из априорных *понятий* (не как в математике из созерцания, а priori соответствующего понятия), то деление необходимо должно быть *трихотомией* (курсив мой. — Л. К.) сообразно тому, что вообще требуется для синтетического единства, а именно: 1) условие, 2) обусловленное, 3) понятие, которое возникает из соединения обусловленного с его условием» (Кант, 1965, с. 198).

Можно ли воспринимать Кантову структуру «Критики чистого разума», которая во всем своем содержании синтетична, как построенную аналитическим дихотомическим образом. Ведь даже по форме *подразделения* «Критики» не совпадают с дихотомическими. Они не исключают друг друга и не соответствуют форме *aut A aut non A*.

3.3. Элементы и метод

Возьмем основное деление трактата на «Трансцендентальное учение о началах» и «Трансцендентальное учение о методе». Да, оно предстает в виде диады, но таковой не является по содержанию, как бы мы его ни понимали: как только гносеологический трактат или как, наряду с гносеологическим, еще и краткий очерк всей системы. В первом понимании триадичность содержания «Критики» видна в противостоянии «Трансцендентальной эстетики» и «Трансцендентальной логики» как тезиса антиномии и антитезиса и «Трансцендентального учения о методе» в качестве их синтеза. «Эстетика» закономерно ассоциируется с *эмпиризмом* (то есть скептицизмом), а «Логика» с рационализмом (или *ноологизмом*), то есть с догматизмом. «Трансцендентальное учение о методе» тогда выражает *критицизм* как закономерный синтез того и другого. Но иначе устроена «Критика» во втором понимании, когда главное в ней — это очерк системы. По всей вероятности, столкновение двух этих разных структур побудило Канта выбрать существующий план содержания «Критики». Если очерк системы в «Критике чистого разума» — главное, то цель всего построения и есть характеристика системы, которую, подобно зданию, возводил Кант, даже сравнивая себя с архитектором. Система и строится системным методом. Есть «Трансцендентальное учение о началах», определяющее строительный материал как те элементы, из которых система конструируется. Это самое большое по объему подразделение. И есть «Трансцендентальное учение о методе», берущее на себя роль двух остальных элементов триады: один из них представляет структурные связи системы, которые цементируют элементы в систему, а другой — описание самой системы, получаемой как итог всего предпринятого труда. Венчающий систему синтез триады

предстает в третьей главе «Трансцендентального учения о методе» — «Архитектоника чистого разума». Здесь и описывается желанный результат, синтезирующий все цели системы как целого в *конечной цели*, средства достижения этой цели как закономерности практического разума и предмета, подвергаемого деятельности как субстанций, связанных природными законами.

Чтобы эту архитектуру выстроить, нужно полученные элементы связать в системное целое, то есть нужен метод — способ мыслительного строительства. Метод и представлен двумя первыми главами «Трансцендентального учения о методе». «Дисциплина чистого разума» и «Канон чистого разума» демонстрируют преимущества критицизма над скептицизмом, тем не менее дисциплинирующим наш разум, и догматизмом, который только на почве практического разума обретает свою силу и действительность. Итак, за мнимо дихотомическим разделением «Критики» скрыта система, имеющая триадический, то есть синтетический, характер.

3.4. Содержание и форма

Второе не устраивающее Ясперса разделение находится уже внутри «Трансцендентального учения о началах», где противостоят друг другу *эстетика* и *логика*. Но и тут Канта интересует не столько противопоставление «Трансцендентальной эстетики» и «Трансцендентальной логики», сколько обнаружение их тождества, возможность их синтеза. И здесь за кажущейся дихотомией скрывается синтетическая триада. Суть ее заключается в следующем. Афффицирование независимо от нас существующими объектами наших органов чувств — единственный способ *непосредственной* связи нас с объектами (вещами в себе). Только чувства дают нам возможность иметь дело с содержательной стороной внешнего мира, вещно-реальными, прошу прощения за неизбежную тавтологию, его сущностями. Эстетика, то есть чувственное восприятие, обеспечивает наше знание содержанием. Всякое знание завершается в актах непосредственного чувственного восприятия, и только в меру умения воспроизвести для чувств то или иное явление оно есть действительное нечто.

Эстетика — это *тезис* искомой триады. Он говорит о том, что знание должно быть и является содержательным.

Однако эстетике Кант противопоставляет не просто логику, а логику формальную, общую, и логику трансцендентальную. Этой цели служит глава «Трансцендентальной логики» «Введение. Идея трансцендентальной логики». Эта формальная логика есть *антитезис* по отношению к эстетике. Она — формальная логика — совершенно безучастна к содержательной стороне нашего мышления, выраженного в языке. Мы можем оперировать ничем не значащими словами, соблюдая ее законы.

Трансцендентальная логика — это *синтез* эстетики и логики содержательной. Трансцендентальная логика наделяет нас не просто формальными законами мышления, но такими логическими законами, которые одновременно оказываются законами природы, *содержательными* связями реального природного мира. Как содержательная, она не только *вносит* в чувственно воспринимаемый мир порядок (вносит — создает возможность установить), но обогащает содержание, дающееся чувственностью, расширяет наши эстетические возможности. Именно своей содержательностью «Трансцендентальная логика» не противоречит эстетике и не может быть ее дихотомической парой.

Здесь уместно вернуться к упреку Канту, сделанному Карлом Ясперсом, что разделение его произведений не совпадает с лежащей глубже тройкой системой форм созерцания, категорий и идей. Странно, что он прошел мимо такой важной главы в «Трансцендентальной аналитике», как «О схематизме чистых рассудочных понятий».

Категории трансцендентальной логики заключают в себе *трансцендентальные схемы*, где определяющую роль, наряду с логическим содержанием, играют формы созерцания, в частности время, которое тем не менее немислимо без пространства. Категории без схем, конечно, пусты и этим близки понятиям формальной логики. Кант пишет здесь по этому поводу: «...категории имеют независимое от всяких схем и гораздо более широкое значение. И действительно, по удалении всех чувственных условий чистые рассудочные понятия сохраняют значение, однако лишь логическое, а именно значение только единства представлений, которым, однако, не дан никакой предмет и, стало быть, не дано и значение, допускающее понятие об объекте». И далее: «категории без схем суть лишь функции рассудка, необходимые для понятий, но не представляющие никакого предмета» (Кант, 1963, т. 3, с. 227; В 186), то есть в предметном отношении пусты. Но по закону обратного отношения объема и содержания понятий как только мы учтем необходимые принадлежащие категориям схемы, ситуация меняется: «схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, *значение*, и потому в конце концов категории не могут иметь никакого иного применения, кроме эмпирического, так как они служат лишь для того, чтобы посредством оснований а priori необходимого единства подчинить явления общим правилам синтеза и таким образом сделать их пригодными для полного соединения в опыте» (Кант, 1963, т. 3, с. 226; В 185). Мы видим, что формы созерцания участвуют в трансцендентальной логике и отождествлять ее с формальной — пренебречь основными интенциями Канта.

3.5. Анализ и синтез

И третье ясперсовское разделение внутри «Трансцендентальной логики» на аналитику и диалектику соответствует лишь формальному членению текста Кантом на два отдела, но не совпадает с вкладываемым философским содержанием. Заключительная глава аналитики — «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» — представляет собою переход к диалектике, поскольку диалектику можно определить как логическое искусство оперирования ноуменами. Но дело не только даже в этом. Уже с формальной точки зрения Кант помещает между аналитикой и диалектикой «Приложение. Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящих от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным». Кант относит его к «Аналитике», но по праву мог бы оставить это приложение самостоятельным разделом, поскольку по содержанию оно представляет антитезис к «Трансцендентальной аналитике», и вся триада была бы, а имплицитно она таковой и является, следующей: «Трансцендентальная аналитика» — «Об амфиболии рефлексивных понятий...» — «Трансцендентальная диалектика», то есть «Трансцендентальная логика» в сути своей построена триадически.

В чем же заключается ее триадический смысл? Ключ к разрешению этой задачи как раз и дает амфиболия рефлексивных понятий, требующая отличать трансцендентальную рефлексю от предшествующей логической рефлексии. Логическая рефлексия неправильно понимает рефлексю, не используя всех ее возможностей, а это оказывает «такое влияние на способы применения рассудка, что соблазнили одного из самых проникательных философов построить мыслимую систему интеллектуального познания, стремящуюся определить свои предметы без помощи чувств» (Кант, 1963, т. 3, с. 327; В 336). Не различая качественной разнородности познавательных способностей (чувствительности, с одной стороны, и рассудка — с другой), Лейбниц интеллектуализировал чувственность, рассматривая ее как недостаточно отчетливый рассудок. В итоге «Лейбниц принимал явления за вещи в себе, стало быть, за умопостигаемое, то есть за предметы чистого рассудка...» (Кант, 1963, т. 3, с. 316; В 320). Все это приводит к отождествлению мышления и бытия, сознания с мышлением и абсолютной познаваемости мира, что абсурдно с естественной, то есть человеческой, точки зрения.

Именно поэтому строгий рационализм лейбнице-вольфианского строя служит антитезисом к трансцендентальной аналитике, все усилия которой направлены на различение явлений, с необходимостью наполненных чувственно дающимися свойствами, от вещей в себе, интеллигибельных вещей, ноуменальных, абсолютно очищенных от какой-либо чувственности, какими оказываются пустые понятия, например, понятие *Бог* в теоретическом отношении, или таких вещей в себе, которые не имеют отношения к непосредственной чувственности, но оказываются доступными чувственности, опосредованной интеллектуальными способностями. В «Аналитике» Кант ограничивает познание сферой действительного опыта и показывает, какие познавательные способности и в какой их комбинации используются в том или ином познавательном процессе, различая их функции в зависимости от их природы и качественной спецификации. Все это должно рассматривать как озабоченность и постоянное внимание к тому, чтобы избежать амфиболии, не повторять ошибок ни Лейбница, ни Локка, не впадая в иллюзии и заблуждения.

Те разделы «Критики чистого разума», которые мною рассматриваются как антитезис по отношению к «Трансцендентальной аналитике», одновременно подготавливают условия для синтеза аналитики и диалектики. Самый важный результат их в этом отношении — введение понятия *проблематического* употребления рассудка (Кант, 1963, т. 3, с. 309—310; В 310—311), который способен использовать и иные *интеллектуальные* понятия, помимо категорий, а именно ноумены, но при этом обязан следить, соответствуют ли этим понятиям интеллигибельные (умопостигаемые) объекты или же они пусты. Последнее, то есть пустота интеллектуальных ноуменальных понятий, имеет место там, где исключено всякое участие *нашей* чувственности в их употреблении, и эти понятия могут быть содержательными, иметь отношение к предметам и определять их, если отношение к чувственности, пусть опосредованное антиципативным использованием априорных форм созерцания, сохраняется хотя бы в минимальной мере. «Только в связи друг с другом наш рассудок и наша чувственность могут представлять предметы» (Кант, 1963, т. 3, с. 312; В 314) — этот вывод аналитики непреложен. Пустое употребление ноуменов — это их *негативное* употребление, тогда как пустое их употребление — *позитивное*.

Понятия *негативное-позитивное* в этом месте Кант явно использовал в традиционном для докритической метафизики смысле. Логичным было как раз обратное наименование, но философ, используя мотив иронии, заостряет наше внимание к этому вопросу — различие между позицией критицизма и лейбнице-вольфовской догматической методикой становится отчетливым. Кант явно учитывает при построении своих текстов психологию читателей различной философской ориентации. К тому же непустое употребление ноуменов сохраняет свою проблематичность и не лишено моментов скептической относительности таких процедур, так как связано с гипотетико-регулятивным их смыслом, для которого еще надлежит найти связи с реальной чувственностью, чтобы включить вновь получаемое предметное содержание в структуру действительного опыта. Категории при этом, естественно, используются в их *схематическом* наполнении, то есть с учетом конкретного отношения к формам созерцания *a priori*. Пустота же догматизма может получать самые лестные оценки, что никак не отменяет его пустоты.

«Трансцендентальная диалектика» оказывается синтезом содержательно-рассудочных процедур опытного познания и пустоты чистых операций *логической* рефлексии, свойственной рационализму Лейбнице-Вольфова толка, поскольку знать абсолютно все парадоксальным образом означает не знать ничего. Диалектика Канта именно этот парадокс и вскрывает, доказательно демонстрируя пустоту понятий догматической метафизики. Однако понятия разума не являются пустыми во всех случаях. Это ведь *проблематические понятия*, в числе их есть пустые, но есть и непустые, а есть и такие, которые пусты в одном отношении — теоретическом, но содержательны в другом — практическом отношении. Догматическая метафизика этих отношений не знает вообще, она все сводит к одному только знанию, спекулятивно-теоретическому видению мира. Наряду с этим трансцендентальная диалектика расширением сферы своего применения в мире практических отношений разрабатывает гносеологические процедуры в области *возможного* опыта, благодаря которым можно обнаруживать умопостижаемое предметное содержание *проблематических* понятий-ноуменов, если пользоваться трансцендентальной рефлексией, никогда от нее не отвлекаться. В этом случае диалектика есть методология расширения действительного опыта за счет возможного опыта. Диалектика вообще мешает знанию стать догматическим, что равносильно утрате статуса знания. Знание принципиально может быть только развивающимся, вечно формирующимся. Оно не может остановиться в своем безгранично-ограниченном процессе, не желая выродиться в ложь.

Эта идея трансцендентальной диалектики об историчности процесса познания и вообще сознания была совершенной новацией для философии своего времени, тем более что Кант рассматривал данный процесс как претерпевающий революции. Он вводит в область методологии науки понятие *научной революции*, дополнив его понятием революционного *переворота в метафизике*.

Положение «Критики чистого разума» о «науке как развивающемся процессе» выходит за пределы «Трансцендентальной логики» с ее отношениями аналитики и диалектики и заставляет обратиться к общему плану великого философского трактата, включив в рассмотрение и «Трансцендентальную эстетику». Перед нашим взором предстает фундаментальная триада трактата, где тезис — эстетика, антитезис — аналитика, а синтез — диалектика.

И дело вовсе не в том, что эта триада точно соответствует *глубоко лежащему троякому подразделению: формам созерцания, категориям и идеям*, вопреки мнению Ясперса об обратном. Самого по себе этого подразделения мало, так как определяющая структура «Критики» *базируется* на сущностных свойствах чувственности, рассудка и разума в их системных связях.

Далек ли Кант от истины, утверждая, что чувственность, даже с учетом форм созерцания, сама по себе может дать нам лишь хаотическую картину образов в их неопределенно изменчивой и прихотливой пляске? Ведь чувства наши аффицируются вещами самими по себе без всякого участия нашей воли, они страдательны, так как находятся в полной власти природной стихии. Чувствам не могут быть *даны* никакие связи и отношения: «среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» (Кант, 1963, т. 3, с. 190; В 130).

Эта хаотическая картина реальности как результат эстетики и есть исходный тезис триадичной структуры процесса познания. Ведь даже априорные формы чистого созерцания не способны дать нам связей. Следовательно, наше знание не может существовать без рассудка, вносящего связи в картину реальности и тем упорядочивающего ее.

«Трансцендентальная аналитика» и занята проблемой внесения категориальных связей в нашу картину реального природного мира, выполняя роль антитезиса к эстетике: в хаос вводится системный порядок, устанавливаются закономерности мира явлений, констатируемые чувственностью лишь опосредованно, благодаря эмпирическим ситуациям, сконструированным с помощью рассудка. Естественная ситуация здесь меняется на обратную, и чувственное *a posteriori* в этом случае обнаруживается как результат рассудочного *a priori*.

Чувственность и рассудок при помощи форм созерцания и категорий создают наличное знание, дают нам действительный опыт. Однако, как уже говорилось, научное знание только тогда действительное знание, когда оно развивается. В противном случае оно ничем не отличается от догмы, утрачивающей со временем свой изначальный смысл. Ограничиваться только внесением теоретического порядка в наличный фактический материал далеко не достаточно. Кризис позитивистской методологии науки показал это со всей очевидностью, и сторонникам позитивизма пришлось не просто мириться с Кантовой диалектикой, но и пользоваться ею. Мало того, современная методология научного познания не может обойтись без введенного Кантом понятия *научной революции*. Великий философ своей «Трансцендентальной диалектикой» обеспечил синтез эстетики и аналитики, вскрыв механизмы расширения и роста действительного знания с помощью обращения к хаосу возможного опыта, частичного его упорядочивания. «Совокупность всего возможного опыта» как вещь в себе бесконечна и, следовательно, для нас неопределенно хаотична. Однако в этом хаосе таится столь же бесконечная система связей и отношений различной сложности. Порядок, как известно, возникает из хаоса. Для разума, извлекающего эти связи и расширяющего тем научную картину мира природы, совокупность всего возможного опыта предстает *бесконечно упорядочиваемым хаосом*. Хаос чувственности, сменяемый частичным и ограниченным порядком рассудка, в свою очередь, релятивизируется диалектическим разумом, отыскивающим более широкий и глубоко более сущностный порядок подпадающего бесконечному упорядочиванию умопостигаемого хаоса.

Гипотетико-дедуктивная логика регулятивного применения разума обладает способностью синтезировать чувственный хаос восприятий с априорными законами рассудка, обладающего различной степенью общности. Для кёнигсбергского мыслителя механическая картина мира — далеко не предел.

Эта глубинная триада Кантовой гносеологии, как видим, органически связана с «сущностным строением познания» (чего Ясперс странным образом не замечает) и не может существовать без учета «форм созерцания, категорий и идей» с их уникальными способностями. Подводя итог всему «Трансцендентальному учению о началах», Кант пишет: «Таким образом, всякое человеческое познание начинается с *созерцаний*, переходит от них к *понятиям* и заканчивается *идеями*» (курсив мой. — Л. К.) (Кант, 1963, т. 3, с. 591; В 730/А 720). Таков ход познания как в онтогенезе, так и в филогенезе. И это показывает, что философия истории служит основанием всего гносеологического здания, выстроенного в великой «Критике».

Для системы в целом наука выполняет роль абсолютно необходимого условия исторического процесса. Становясь в безграничной исторической перспективе *всеведающим*, человечество приобретает способности стать *всемогущим*, *вездесущим*, *вечным*, *прекрасносущим* и *всеблагим*.

Атрибуты, традиционно приписываемые Богу, — это атрибуты самого человечества в исторической перспективе. Обретение их есть цель истории человечества, аксиологический идеал, служащий той призмой, глядя сквозь которую, история обретает смысл. «Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать все устройство мира так, как если бы оно возникало из намерения наивысшего разума. В самом деле, такой принцип открывает нашему разуму, применяемому к сфере опыта, совершенно новую перспективу — связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым дойти до их наибольшего систематического единства» (Кант, 1963, т. 3, с. 581–582; В 714–715/А 686–867).

В само название своего труда — «Критика чистого разума» — Кант вложил сложный многоплановый смысл. Не анализируя все аспекты этого смысла, обращаю внимание только на то, что, ограничиваясь трактат проблемами теории познания, он носил бы название «Критика чистого *теоретического* (или *чистого спекулятивного*) разума» (в намерениях Канта), поскольку было уже задумано, по крайней мере, написание «Критики практического разума». Ограничение это не предполагалось изначально. Философ предполагал написать два трактата или три — это вопрос. Возможно вполне, что *способности желания и чувству удовольствия и неудовольствия* мог быть посвящен один трактат, а не два, как это оказалось на деле. Но в подготовительных материалах к «Критике чистого разума» есть важный фрагмент, носящий название «О всеобщей классификации душевных способностей», где Кант выделяет все три самостоятельных функции души: «К моей способности относятся три вещи:

1) *представления;*

2) *желания;*

3) *чувство удовольствия или неудовольствия*» (Кант, 2000, с. 140).

Все три способности фигурируют и в самой первой «Критике» (Кант, 1963, т. 3, с. 590; В 728/А 700), то есть их Кант и предполагал проанализировать, без чего не могла система быть целостной. Имея представление о всей системе, можно увидеть, что «Критика чистого разума» с самого начала планировалась двухфункционально: 1) как введение в систему в целом; 2) как трактат по теории познания. Наличие таких разделов, как «Канон» и «Архитектоника», говорит об этом совершенно явно.

Сам будучи творцом, А.С. Пушкин писал: «...единый план Ада есть уже плод высокого гения» (Пушкин, 2001, с. 1292) — и развивал эту мысль: «Есть высшая смелость: смелость изобретения, создания, где план обширный объемлетя творческою мыслию» (Пушкин, 2001, с. 1299). Пушкин привел в пример Данте, Мильтона, Гёте с его «Фаустом». Я могу повторить слова Пушкина о едином плане Дантовой «Божественной комедии», относя их к плану «Критики чистого разума» Канта, поистине обширному и объёмному проникновенной и строгой мыслью философа.

Список литературы

1. Абрамян Л. А. Главный труд Канта. Ереван, 1981.
2. Кант И. Из рукописного наследия [материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*]. М., 2000.
3. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 5.
4. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1963. Т. 3
5. Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004.
6. Пушкин А.С. Возражение на статью Кюхельбекера «О направлении нашей поэзии» // Пушкин А.С. Полн. собр. соч. в одном томе. М., 2001.
7. Пушкин А.С. Материалы к «Отрывкам из писем, мыслям и замечаниям» // Там же.
8. Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние. М., 2014.
9. De Boer K. Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads // *Kant-Studien*. 2014. №105 (2). P. 221 – 260.
10. Livingston D.W. Hume's Philosophy of Common Life. Chicago ; London, 1984.

Об авторе

Леонард Александрович Калинников — д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

THE SYSTEMACITY OF CPR AND KANT'S SYSTEM (I)

L. Kalinnikov

Against the background of a dispute with K. Jaspers, this article considers the Critique of Pure Reason as a system of epistemology and an overview of Kant's philosophical system. The central thesis is the statement that Kant's epistemology is based on transcendental anthropology connected with the history of philosophy. It is proven that, in terms of its content, the formal dual division of the Critique is a triad system comprising a number of similar subsystems.

Key words: aggregate, system, elements – method, aesthetics – logic, analytics – dialectics.

References

1. Abramjan, L. A. 1981, *Glavnyj trud Kanta* [The main work of Kant], Erevan.
2. Jaspers, K. 2014, *Kant: zhizn', trudy, vlijanie*. [Kant], M., 2014.
3. Kant, I. 1963, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], in Kant, I. *Sobr. soch. v 6 t.*, Moscow, T. 3.
4. Kant, I. 1965, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [Critique of Judgment], in Kant, I. *Sobr. soch. v 6 t.*, Moscow, T. 5.
5. Kant, I. 2000, *Iz rukopisnogo naslediya* [materialy k «Kritike chistogo razuma»] [From the manuscript heritage [materials to "Critique of Pure Reason"]], Moscow.
6. Cassirer, E. 2004, *Filosofiya Prosveshcheniya* [The Philosophy of the Enlightenment], Moscow.
7. Pushkin, A.S. 2001, *Materialy k «Otryvkam iz pisem, mysljam i zamechanijam»* [Materials to the "Excerpts from letters, thoughts and remarks"], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochinenij v 1 t.* [Complete Works in 1 vol.], Moscow.
8. Pushkin, A.S. 2001, *Vozrazhenie na stat'ju Kjuhel'bekera «O napravlenii nashej poezii»* [Objection on Kuchelbecker's article "On the direction of our poetry"], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochinenij v 1 t.* [Complete Works in 1 vol.], Moscow.
9. De Boer, K. 2014, *Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads*, *Kant-Studien* 105 (2), p 221 – 260.
10. Livingston D. W. 1984, *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago and London.

About the author

Prof. Leonard Kalinnikov, Department of Philosophy, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru

УДК 165.6/7:93

**И. КАНТ
В ФИЛОСОФСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЯХ
Н. Н. СТРАХОВА
(ОПЫТ
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ
ОРИЕНТАЦИИ)¹**

**Е. Н. Мотовникова,
П. А. Ольхов***

Рассматриваются основные случаи обращения к Канту одного из крупных русских мыслителей – Николая Николаевича Страхова (1828 – 1896), наследие которого интенсивно переосмысливается в новейших историко-философских исследованиях. Авторы статьи привлекают к анализу материалы страховских трудов: «Главная черта мышления», «О времени», «О задачах истории философии», «Об основных понятиях психологии» – и его многолетнюю переписку с Л.Н. Толстым и А.А. Фетом, проявлявших устойчивый интерес к немецкому мыслителю, а также работы А.И. Введенского и др. Исследование в значительной своей части выполнено в форме диалогической реконструкции; в ходе анализа уточняется смысловой спектр толкований философского наследия Канта в контексте русской интеллектуальной культуры 60 – 90-х годов XIX столетия.

Современное кантоведение только приступает к знакомству со Страховым. Уже нельзя не видеть, что он «дает весьма тонкую и глубокую трактовку кантовского понимания специфики субъективности мышления» (В.А. Жучков). Между тем трудность историко-философского выявления и анализа кантовских смыслов в исследованиях Страхова заключается в том, что они герменевтичны («периферийны», по слову Ф.Э. Шперка) – стремятся к пониманию этих смыслов не в порядке некоей исторической преемственности, как исходящих от «подготовителя следовавших за ним систем», а в рамках открытого целого Кантовой философии, наполненного «вопросами без ответа, сомнениями без разрешения» (из писем Страхова к Фету). Страхов рассматривает кантовскую критику чистого разума как критику мышления в его «глубочайшей» свободной смысловой перспективе; имея в виду эту перспективу, Страхов комментирует понятийные контуры Кантовой философии и кантовский априоризм, осуществляет попытки «совместного мышления» с Кантом и о Канте, соблюдая собственный эпистемологический стиль мышления – принципиально не одинокий, ответный, предполагающий формально-логическую и содержательную отчетливость, метафизическую осмотрительность и концептуальный плюрализм.

Ключевые слова: И. Кант, Н.Н. Страхов, Л.Н. Толстой, А.А. Фет, герменевтика, эпистемологический стиль, априоризм.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ проект №13-03-00336 «Концептуальный каркас культурно-исторической эпистемологии и современные тенденции в методологии гуманитарных исследований».

* Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 308015, Россия, Белгород, ул. Победы, 85.

Поступила в редакцию 09.06.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-2

© Мотовникова Е. Н., Ольхов П. А., 2015

Назвать Канта — назвать философию.
Н.Н. Страхов

Николай Николаевич Страхов (1828—1896) — один из крупных и пока наименее исторически счастливых мыслителей XIX века. Он был изгнан из русской философской памяти практически сразу после смерти — тогда, когда была актуальна борьба различных философских партий и очень немногим удавалось сохранять интерес к ученому энциклопедического склада, сторонившемуся всякой окончательности, «мертвых точек» в философском исследовании. Признательность к нему как к своему первому учителю сохранял В.В. Розанов, о нем размышляли П.А. Флоренский и А.Ф. Losev; можно предположить преемственность его идей и мыслей М.М. Бахтина. Однако симпатии русского общества распределялись между философами совсем другой традиции и другого склада. Менее всего было востребовано то, что теперь все больше вызывает интерес: новаторство Н.Н. Страхова в области философской герменевтики — его острый, «светлый» (Грот, 1896, с. 38) диалогичный рационализм, который давал себя знать как в области философии науки, так и в литературно-философской критике, в его переводах, переписке с современниками, чтившими его как «всепонимающего философа» (Григорьев, 1990, с. 421) — отзывчивого и основательного мыслителя.

Это новаторство стало возможным в тесной связи с немецкой философской традицией, восприятие и толкование которой занимало Н.Н. Страхова со студенческих лет. Его интерес к немецкой философии оформился и сохранился прежде всего по отношению к И. Канту и исторически совпал с широким развитием общего интереса к Кантову наследию в России середины 60—80-х годов. Первый теоретически подробный анализ кантовской философии предпринял П.Д. Юркевич в своем сочинении «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1865); ключевая для понимания философского новаторства работа Страхова «Главная черта мышления» (1866) написана как отзыв на выступление П.Д. Юркевича. Пишет ли Страхов о Гегеле, Фейербахе, Гартмане или Шопенгауэре, формулирует ли «задачи истории философии» (1894, одна из последних его работ), — повсюду присутствует Кант². Современное кантоведение только приступает к знакомству со Страховым. Уже нельзя не видеть, что Страхов «дает весьма тонкую и глубокую трактовку кантовского понимания специфики субъективности мышления» (Жучков, 2005, с. 847), но уяснение присутствия Канта в трудах Страхова — дело немалого времени³.

² По мнению Н.Н. Страхова, в историко-философских исследованиях неверно ставят Гербарта и Шопенгауэра после Гегеля; это ошибка *post hoc, ergo propter hoc*: «в сущности, эти философы были противоположны не только Гегелю, но и Шеллингу, и Фихте; они примыкали прямо к Канту, да и писали почти одновременно с Фихте и Шеллингом, так что их следовало бы излагать вслед за Кантом и ранее Гегеля как особые ветви, отделившиеся от общего ствола. Но пока господствовали в умственном мире чистые идеалисты, эти ветви были в пренебрежении и стали процветать только тогда, когда рост главного ствола остановился» (Страхов, 1894, с. 30). И ниже: «Нечто подобное такому пользованию прошлыми подвигами философии совершается, как известно, пред нашими глазами. Университетская философия в последние десятилетия решила *возвратиться к Канту*, чтобы дать, наконец, определенность и устойчивость своим рассуждениям» (Страхов, 1894, с. 34).

³ В обширных исследованиях философии Канта в России, предпринятых в последнее время Н.А. Дмитриевой (Дмитриева, 2007) и А.Н. Кругловым (Круглов, 2009; Круглов, 2012), о страховском вкладе в русское кантоведение замечается либо бегло

Современники Страхова, размышлявшие вместе с ним о Канте, не нашли досуга для обширного публичного высказывания об этом. В нашем распоряжении теперь есть материалы четвертьвековой интенсивной переписки Страхова с его авторитетным ровесником Л.Н. Толстым (вместе с Толстым Страхов открывал для себя Шопенгауэра и перекрывал Канта) и пятнадцатилетней переписки со старшим на восемь лет поэтом и переводчиком А.А. Фетом (Страхов дотошно редактировал фетовский перевод основных работ Шопенгауэра и едва отговорил Фета от нового перевода «Критики чистого разума», прежде выполненного М.И. Владиславлевым). Кроме этой долговременной эпистолярной переключки, делу косвенно помогает переписка Страхова с В.В. Розановым, который так и не освоил, несмотря на все настояния учителя, немецкий язык, немецкое речевое мышление⁴. Эскизно проясняются установки страховского историзма в работах его молодых сторонников, критично и ответно ему мысливших: Ю.Н. Говорухи-Отрока (1854–1896) и Ф.Э. Шперка (1872–1897), к сожалению, ушедших из жизни почти одновременно со Страховым. Очевидные препятствия для выявления немецких смыслов страховского наследия создала во многом досадная история дружбы Страхова и много младшего Владимира Соловьева, начавшаяся с внимания, которое проявил Страхов к «Кризису Западной философии» (Страхов, 1895б) и завершившаяся полемическим уничтожением Страхова со стороны оппонента *post mortem* (Балуев, 2001; Лосев, 1990, с. 66–69, 310–318)⁵. От немецких, кантовских, интересов Страхова был далек и его литературный душеприказчик, благодаря которому издавались и переиздавались сочинения Страхова, его переписка и некоторые бумаги из его архива, — муж страховской племянницы И.П. Матченко. Оставил без комментария кантовские мотивы в переписке Страхова и Толстого первый ее издатель, скрупулезный Б.Л. Модзалевский (Переписка, 1914).

Особое внимание Канту как непременно присутствующему в исследованиях Страхова-мыслителя уделил А.И. Введенский в своей речи, с которой выступил 27 января (8 февраля) 1896 года, через три дня после смерти Страхова, на лекциях в Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах. Вполне отчетливо указывая на общую «заслугу Страхова перед нарождающейся русской философией» (Введенский, 1896, с. 7)⁶, Вве-

(Дмитриева, 2007, с. 109), либо через смысловой повтор полемической позиции немногочисленных, но влиятельных страховских оппонентов: В.С. Соловьева, Э.Л. Радлова, С.А. Венгерова и др.

⁴ Реплика Страхова в письме к Розанову: «Как хотите, а нельзя двигаться свободно в области мысли, не зная по-немецки» (Розанов, 2001, с. 11). Розановский комментарий: «Страхов и я (или “германский идеализм” и “О понимании”) движутся в совершенно разных морях, что мы думаем далеко не об одних предметах, и, словом, тут — все разное» (Розанов, 2001, с. 19).

⁵ Специального исследования заслуживают положительные последствия этой дружбы. Переписка Страхова дает основания предполагать, что эволюция Соловьева по отношению к Канту — от рассмотрения кантовской философии с онтологических позиций (вслед за своим учителем Юркевичем) и выведения кантовской критики за пределы собственно кантовских установок в «Критике отвлеченных начал» до известной корректной статьи о Канте для энциклопедического словаря Брокгауза и Евфрона (1895) — была связана с теми домашними разговорами, которые велись Соловьевым в гостях у Страхова, на встречах у Толстого и др.

⁶ «...В чем заслуга Страхова перед нарождающейся русской философией... она не в том, чтобы он писал специальные исследования, которых на Руси прежде почти не-

денский подчеркивал, что «во всех своих философских сочинениях он ясно проводил и очень убедительно доказывал недостаточность одного естествознания для понимания мирового целого и необходимость пополнить естествознание изучением мышления, то есть философией, и притом развивающейся на почве открытого Кантом критицизма» (Введенский, 1896, с. 6). Страхов, по убеждению Введенского, вполне справлялся с задачей ориентироваться в мышлении — выявляя смысловой горизонт «преходящих увлечений нашего общества», помогая «свести основательные счета с материализмом вообще» (Введенский, 1896, с. 6), как, впрочем, и с онтологически ангажированным идеализмом.

* * *

Н.Н. Страхов относился к числу тех глубоких русских мыслителей, которые избегали увлечения какой-либо идеей (прогресса, народа, власти и др.) как последней, непреходящей познавательной ценностью. Трудность историко-философской идентификации Страхова по отношению к Канту заключается именно в том, что страховские философские исследования стремятся не к идеологизации — теоретически окончательному осмыслению своего предмета — а чаще всего — к его событийному пониманию⁷. Исследовательские установки Страхова дают себя знать не столько в оригинальной конструкции, сколько в *реконструирующем стилистическом единстве* его обстоятельных или беглых философских высказываний с высказываниями тех, с кем «совместно» размышляет Страхов, — своего рода *эпи-*

кому было бы читать и которые могли бы, пожалуй, уже потерять свое значение к тому времени, когда и у нас появились бы в достаточном числе читатели, вполне способные понять их и оценить по достоинству. Но значение Страхова состоит в том, что прислушиваясь к философским потребностям своего времени... он написал просто, но увлекательно изложенные, а потому всем и каждому доступные, книги, сильнейшим образом возбуждающие мысль читателя, *принуждающие* его мыслить философски и трактующие о таких крупных вопросах, с размышления о которых почти все начинают свое философское развитие. <...> Он написал несколько книг, при помощи которых в России еще долгое время будут охотно начинать учиться мыслить и которые столь же долгое время будут считаться образцами философского изложения, именно все это будет, по крайней мере до тех пор, пока не явится у нас философ, еще более талантливый, разносторонне образованный и преданный научным интересам, чем Н.Н. Страхов» (Введенский, 1896, с. 7–8). Надо признать, что и Страхов вполне ценил Введенского, «молодого профессора философии», «умного и даровитого» (Переписка, 1914, с. 405); читал, судя по всему, работы Введенского: «Опыт нового построения теории материи на принципах критической философии», «Критико-философский анализ массы и связь высших законов материи в законе пропорциональности», «К вопросу о строении материи». Примечательно, что редакция «Образования», где была опубликована памятная речь А.И. Введенского, сочла своим долгом оговориться, что не разделяет взглядов Н.Н. Страхова (Введенский, 1896, с. 1).

⁷ Современные исследования страховской герменевтики начались фактически в литературоведческих трудах Н.Н. Скатова (Скатов, 2000); прямое исследование (case study) герменевтических установок Н.Н. Страхова впервые было предпринято П.А. Ольховым (Ольхов, 2009); см. также: Гаврюшин, 2013). Весьма способствовали этому пониманию многочисленные работы Н.П. Ильина (Мальчевского), нашедшие наиболее обстоятельное выражение в монографической главе «Философия Н.Н. Страхова как парадигма национальной культуры понимания» (Ильин, 2008, с. 439–544).

стемологическом стиле его мышления, подразумевающим формально-логическую и содержательную отчетливость, метафизическую осмотрительность и концептуальный плюрализм⁸. Стиль мышления Страхова есть стиль мышления принципиально не одинокого, ответного, поэтому своевременным будет, приступая к выявлению кантовских смыслов в его философском наследии, уточнить их в некотором предварительном диалогическом контуре. Наиболее привлекательны для этого, на наш взгляд, пятнадцать небольших заметок-новелл, образующих статью «Главная черта мышления», очерки «О времени» и «О задачах истории философии», статья «Об основных понятиях психологии» и материалы его обширной переписки.

Принцип *ελοχι*

«В сущности Кант — скептик, и притом глубочайший. Но так как скептицизм есть дело очень противное человеческой душе, то последователи Канта принялись быстро строить высокие здания на вновь расчищенном месте. Обыкновенно Канта и принимают за такого подготовителя следовавших за ним систем. Но Кант, взятый отдельно, ничем не уравновешенный, есть вопрос без ответа, сомнение без разрешения» (Переписка, 2011, с. 248).

Ошибка будет прочитать эту фразу, адресованную Н. Н. Страховым А. А. Фету, идеологически. Указание на скептичность Канта здесь не означает отнесения его к некоей исторической идеологии или партийно-философскому движению скептицизма; речь идет о глубинном познавательном настроении, принципиальном бесстрашии кантовского мышления, в котором нет никакой напрасной борьбы с «высокими башнями метафизики» и никакого стремления к познавательной бесконечности, созиданию автономных идей. Страхов рассматривает кантовскую критику чистого разума как критику мышления в его «глубочайшей» свободной смысловой перспективе.

Буквальным было понимание этой перспективы у Шопенгауэра: его обнаружение *«воли самой в себе, помимо мира явлений, коренится... в общем грехе его философии, в грехе, простирающемся и на Канта. Они положили границу для разума, не внутреннюю, а какую-то внешнюю; поэтому им и мечтается, что ее можно обойти, и сама сущность, Ding an sich, может через нее прорваться...»* (Переписка, 2011, с. 401). Фет, подобно Шопенгауэру, увлекается этим способом, «манерой» кантовского философского исследования, к которой, как замечает Фету Страхов, Кант не сводится и в случае такого увлечения понимается односторонне. «По обыкновению, Вы, на манер Канта, разрушаете мир на несколько отдельных областей и строго запрещаете всякое единство. Это очень хороший прием для изучения, для логического исчерпывания известной точки зрения, но — не для жизни. В действительности все связано, и каким-нибудь приемом нужно же подняться над разделением. Нужна область, в которую человек может подняться над государством, над семьей, над политической экономией и даже над искусством. Впрочем, искусство принадлежит именно к этой области, но нужно лишь в самом искусстве держаться его настоящего смысла, и объяснение этого смысла и есть задача критики — на которую нередко фыркают художники, фыркаете и Вы, как урожденный поэт» (Переписка, 2011,

⁸ О методологическом смысле понятия «эпистемологический стиль» см. подробнее: (Эпистемологический стиль, 2013, с. 26–27) и др.

с. 392). «Еще Вы пишете, что “нет самобытного добра и зла, а оно только историческое”; но это ведь все равно, что сказать — “нет ни неизменной истины, ни лжи, а есть только истина и ложь историческая”. Напротив, и истина и нравственность от века те же и от века доступны человеку. И вспомните, кто старался это доказать? Старался Кант, на которого Вы так любите ссылаться. Он нашел в уме твердые законы и в совести категорический императив. Но Вы берете Канта только с одной стороны, как берете и его последователя Шопенгауэра» (Переписка, 2011, с. 521). Точнее, по Страхову, думать, что «...Кант старался показать, что ум имеет силу отличать в своих действиях истинное от ложного, следовательно, может быть сам себе судьей и предписывать самому себе, что делать и чего не делать» (Страхов, 1895в, с. 113).

Как пронизательно замечает Н.К. Гаврюшин, Страхов — последовательный сторонник «принципа эпохи, метафизической воздержанности... Его положительные метафизические утверждения весьма немногочисленны и даже скупы, ибо их смиряет сознание ограниченности чисто рассудочного пути миропознания и неявное предпочтение метафизических *предчувствий* и *настроений*, лейтмотивы которых — антропоцентризм и органицизм» (Гаврюшин, 2013). Выработка этого принципа, его формирование происходит в трех основных эпистемологических средах: в связи с категориальным мышлением Аристотеля, логикой Гегеля, «чистейшего мистика» (Переписка, 1914, с. 357—358), и ключевой для Страхова трансцендентальной эстетикой Канта, в которой отчетливо проявляется как смысловая перспектива кантовского философского гения, так и его логико-эпистемологическая «манера», то, каким образом очерчивает Кант горизонты критически свободного мышления.

Примером метафизической воздержанности Страхова может служить его размышление о Кантовом представлении времени:

Когда же мы просто говорим: *время идет, время движется*, то мы безразлично подразумеваем или то, или другое движение. Но если... упустим из виду, что это лишь образ, а не прямое выражение того, что такое время, то мы можем впасть в большие недоразумения. Так, Кант часто впадает в объективное представление; он говорит: “Время не протекает, а в нем протекает существование того, что изменяется. Само время неизменно и пребывает” (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Die Zeit selbst unwandelbar und bleibend ist) (в сноске: «*Kritik d. r. Vernunft*». (2-е изд.) S. 182. Подобным образом выразился Паскаль: “Не время движется, а мы движемся во времени”).

Между тем неудержимое и непрерывное течение времени есть, конечно, его неотъемлемое свойство, оно входит в понятие о самой его сущности. Признать время неподвижным возможно только тогда, когда мы смешаем его с его изображением, *движением*. В самом деле, всякое движение действительно предполагает: 1) нечто неподвижное, например, неподвижное пространство; 2) течение времени. Только при этих предположениях мы и можем говорить о том, что предмет в разное время находится в разных местах. Но время, взятое само по себе, не требует предположения чего-либо неподвижного; каждая точка времени определяется своим отношением только ко времени же, а не к чему-то другому.

Когда мы делаем пространственное изображение времени (в виде прямой линии и пр.), то мы уже представляем, как будто прошедшее, настоя-

щее и будущее существуют вместе, одновременно, что есть величайшая нелепость относительно времени. Если мы потом придаем движение точке настоящего, то вместе с тем должны признать неподвижными прошедшее и будущее. Но таким образом то, что вовсе не существует (прошедшее и будущее), мы обращаем во что-то неизменное и пребывающее, а то, что одно существует (настоящее), будет у нас определяться местом, которое оно занимает на линии этого несуществующего.

По-видимому, всего удобнее *субъективное* представление движения времени — то, которое получается, когда мы настоящее делаем неподвижным и заставляем двигаться всю линию времени (от будущего к прошедшему), подобно тому, как река течет мимо человека, стоящего на берегу. Но в таком представлении мы слишком выделяем настоящее из потока времени. Между тем настоящее постоянно порождается будущим и поглощается прошедшим. Оно есть их постоянный предел, а не какая-то независимая от них точка, взятая где угодно на неподвижном берегу» (Страхов, 1906, с. 408–409).

Метафизическая воздержанность Страхова здесь, как видно, ответна познавательному настроению Канта и позволяет уточнить кантовскую логико-эпистемологическую манеру, не сводя ее к очевидной инструментальности, — уточняя ее как стилистическое влечение Канта («Кант часто впадает в объективное представление»), как объективирующий эпистемологический стиль кантовского мышления, уравнивающий Кантов «вопрос без ответа, сомнение без разрешения», — стиль, не всегда и не во всем самому Канту подвластный, с риском попадания в «ловушки языка», в которых время эмпирическое, измеряемое, связанное с созерцаемым вовне движением, и время осознаваемое, мыслимое, истинное кажутся неразличимыми и легко отождествляются.

Построение *a priori*

«...При всяком познании мы делаем некоторое построение, без такого построения познание невозможно...» (Переписка, 1914, с. 88).

«Но нам мешает то, что нашим построениям мы беспрестанно придаем существенность; мы не в силах правильно развивать наши мысли, потому что ошибаемся в их значении, признаем знание сущности там, где его нет.

Таким образом, путь этих построений никогда не приведет нас к тому, чего одного мы желаем, то есть к познанию сущности. Сущность открывается иначе, и во-первых следует сбросить все то, что я назвал построениями. Тогда получится, может быть, другое знание, которое мне хотелось бы назвать *живым*, но о котором пока ничего не умею сказать». (Переписка, 1914, с. 90).

В письме к Толстому Страхов намечает стилистико-эпистемологическое понимание кантовского учения о синтетических суждениях *a priori*, излагая существенные моменты содержания своего «заветного» труда об основах познания, книги, которую Страхов долго готовил, но так и не успел написать. набросок, предлагаемый Толстому, посвящен математизации представления о пространстве — некоторой стилистической доминанте, вызывавшей, по мысли Страхова, определенное познавательное возбуждение и

ответные стилистические реакции со стороны научного мышления, для которого становилась удобна такая форма познавательного самополагания. Согласно Страхову, эта доминанта нуждается в некотором контринтуитивном *ελοχῆ*.

Вся загадка состоит в том, что математики успели *обобщить* представление пространства. По-видимому, мы всегда имеем право считать предмет частным и особенным, когда нашли для него общее понятие. Например, если *человек есть животное*, то это значит *одно из животных*, отличающееся особыми признаками. Так и математики говорят: пространство есть один из способов определять отношения между вещами, и, следовательно, в других мирах может существовать другой способ. Мое опровержение будет состоять в следующем: я покажу неправильность обобщения и невозможность его, когда оно делается правильно. Обобщение математиков подобно такому: *все люди крадут*. Если кто ничего не украл, то это лишь один из частных случаев, именно когда величина кражи *равна нулю*; если кто свое отдал, то это значит только *он украл отрицательную величину*.

Для кражи нелепость этого ясна, но для пространства неуловима. Мне она, однако же, живо представляется и хотелось бы показать ее вполне, на многих сторонах дела.

Математики с торжеством выводят следствие, что значит, пространство познается эмпирически, что оно есть частный факт. Если я докажу противное, то этим докажется априорность пространства, то есть что мы его сами создаем, следуя известному правилу, именно безразличному соотношению вещей. Сюда войдет и опровержение Канта, принимавшего пространство за готовую форму, хотя и *a priori*. <...>

Познание пространства не есть познание какой-либо сущности, какого-либо действительного предмета. И таковы все наши познания. Но оно не содержит в себе и никакой лжи; напротив, оно незыблемо верно. И такой верности достигает все наши познания, когда они достаточно развиты. <...> Но нам мешает то, что нашим построениям мы беспрестанно придаем существенность; мы не в силах правильно развивать наши мысли, потому что ошибаемся в их значении, признаем знание сущности там, где его нет.

Таким образом, путь этих построений никогда не приведет нас к тому, чего одного мы желаем, то есть, к познанию сущности. Сущность открывается иначе, и, во-первых, следует сбросить все то, что я назвал построениями. Тогда получится, может быть, другое знание, которое мне хотелось бы назвать *живым*, но о котором пока ничего не умею сказать.

По крайней мере, я надеюсь таким образом сбросить иго естественных наук, тяготеющее над нынешнею философией; я дам отчет в том, почему все их исследования так мертвенны, так мало нам дают, и в то же время, почему они несомненны и успешны. Одно с другим связано.

<...> Мне мерещатся целые ряды статей; первую я назвал *о свойствах пространства* и буду доказывать, что пространство не имеет никаких свойств (*Eigenschaften*), и что в этом его натура (Переписка, 1914, с. 89—91).

Очевидно, что Страхов здесь выступает сторонником последовательного соблюдения кантовского «глубочайшего» сомнения: ставит под сомнение конструктивистские стратегии научного познания. При этом Страхов не настолько наивен, чтобы разгадывать загадку математизированного представления о пространстве исключительно посредством разоблачения типичного познавательного заблуждения — «объективации субъективно-го», безотчетного гипостазирования субъективного образа мысли. Острота логических наблюдений привычна Страхову; однако эти наблюдения не

создают непреодолимого препятствия для эмпирически мотивированного научного мышления. Страхов, сам уверенно мысливший математически, предлагает заглянуть за горизонт математизирующего стиля мышления, опознать его «энтелехию», неявное оцельняющее его начало, — усмотреть (вслед за Кантом) неподрачный и несомненный в своей истинности порядок человеческой «души», впрочем вполне доступный человеку целно и целостно мыслящему.

Шопенгауэр имел полное право истолковать кантовскую философию своею более определенной формулою: мир есть мое представление (Страхов, 1894, с. 18–19). Но довести до конца это объективирование мы не можем, по крайней мере не можем, не убив в себе всякой способности мыслить и действовать. В самом деле, у нас очевидно должны остаться для этого в запасе такие мысли, в истине которых мы не можем сомневаться, такие чувства и желания, от которых мы не можем отказаться, на которые не можем смотреть как на прихоть, по произволу исполняемую и отменяемую. Как ни глубоко бывают иногда скрыты в душе человека эти мысли и желания, но они есть в каждом и иногда вдруг обнаруживаются с большою силою.

В чисто теоретическом отношении можно сказать то же самое. Философы лишь постепенно и с большим усилием объективировали силы и действия души. То, что считалось несомненным свойством вещей самих в себе, постепенно было признаваемо лишь за наши субъективные настроения. Так, Юм усомнился в действительности причинной связи, а Кант признал и пространство, и время, и категории бытия и множества за формы нашего ума.

Поэтому правильно будет, если мы не будем заранее делать в психических явлениях никаких подразделений, а сперва научимся на весь этот мир смотреть как на имеющий действительность только в нашей душе (Страхов, 1894, с. 45).

Мышление и созерцание

«Рассматривая мышление в высшем его проявлении, мы должны сказать, что оно абсолютно свободно... Повинуясь внешним законам, оно было бы слепую силою, произведения которой не могли бы иметь притязания на значение истины. <...> Мысль освободилась в Канте. Он нашел, что она может вполне владеть собою, сама собою управлять. Какое следствие отсюда?» (Страхов, 1895в, с. 112–113).

Прежде всего следует признать свободу мышления как свободу его сохранения, негативного самополагания. «Самый акт познания предполагает ничем не сглаживаемое различие между познающим и познаваемым, между мыслью и тем предметом, к которому она относится» (Страхов, 1895в, с. 100–101). Это различие усматривается мышлением по мере освоения им своей свободы, узнавания своей ничем не отменяемой субъективности: «Мысль, не знающая своей субъективности, принимает видимое движение за действительное; мысль, сознавшая свою субъективность, знает, где истинный центр движения, и умеет различать действительное движение от кажущегося» (Страхов, 1895в, с. 105–106).

...Мысль может предпосылать себе самую себя, может быть следствием, служащим самому себе основанием. <...> Я могу быть обманут зрением и найти в предмете не то, что повлекло меня к нему. В мысли такого обмана быть не может: мысль находит то, чего она ищет; ибо цель ей является в непосредственном, не обманывающем свете (Страхов, 1895в, с. 111).

Стиль объективирующего мышления не должен вводить в заблуждение свободное мышление: граница между субъектом и объектом прокладывается в самом созерцающем мышлении и служит условием его познавательной действительности.

Таким образом, так или иначе, мы должны получить *субъективную логику*, то есть науку, в которой мысль опирается только на самую себя, в которой она излагает все свои законы и движения и дает абсолютный метод своего действия, заключающий в себе все другие методы как частные случаи. <...> То, что я назвал здесь субъективной логикой, есть так называемая *диалектика* (Страхов, 1895в, с. 114).

Негативное самополагание мышления, как бы ярко оно ни представлялось самому мышлению, нисколько не исчерпывает, а только подчеркивает тезис «в действительности все связано». «Идеал мышления – бытие непреходящее, занимающее всю линию времени, то есть вечное в обыкновенном, мыслительном значении этого слова. В сущности только такое бытие признается мышлением за истинно существующее. Так, физик признаёт вечные неизменные частицы-атомы, богослов – неизменное, вечное Божество. Вечность созерцательная и вечность мыслительная суть два различных представления. Одна есть всегдашнее настоящее и составляет как бы остановку течения времени; другая состоит из бесконечного прошедшего и бесконечного будущего и представляет непрерывное и беспредельное течение времени. Мышление приходит к полному отрицанию созерцания, когда истинно существующим признаёт лишь свое вечное, продолжающееся без конца. Созерцание приходит к полному отрицанию мышления, когда истинно существующим признает лишь настоящее, существующее налицо» (Страхов, 1906, с. 414; ср.: Гаврюшин, 2013).

Жизненность мышления в некотором смысловом пределе есть тождество «вечности созерцательной» и «вечности мыслительной»; в этом пределе мышление стремится совпасть с созерцаемым им сущим, увидеть и признать себя как сущее. Нет особенного труда в том, чтобы признать сущее в его отдельности, или некоей протяженности.

Самая удивительная загадка заключается не в том, что мир существует, а в том, что у него есть зритель. <...> Картина мира сама себя не видит и сама для себя не существует. Вот самое большое чудо мира.

Если мы скажем, что человек сам породил этот мир, что его мысль создала эту видимость, внесла в нее свет, красоту, порядок, то это может показаться странным; но не будет ли казаться еще более странным, если мы скажем, что мир породил человека, что мысль человеческая есть произведение природы и что, следовательно, слепая картина породила из себя зрителя, для того, чтоб он ее видел и ею любовался?

Во всяком случае только здесь, только в этой точке мы прикасаемся к истинной загадке бытия и мышления. Что бы ни существовало и как бы ни существовало, бытие должно быть таково, чтобы возможно было мышление. И обратно – нельзя ничего понять, если мы не понимаем мышления (Страхов, 1895в, с. 119–120).

«Печать христианского воспитания»

«Часто историки, рассматривая Возрождение и новую философию, больше всего обращают внимание на те элементы, которые противостоят религии и церкви; но и на этих элементах лежит тот же новый характер, которого уже не может сбросить с себя человеческая мысль» (Страхов, 1894, с. 24).

Нет никакого сомнения, что жизненность мышления для Страхова исторична, нуждается в исторически событийном понимании — уточнении, прежде всего, некоего типологического контекста, в котором мышление усиливается до отчетливого самополагания, развивает свою принципиальную способность к обособлению и своего рода деятельному самоумалению, *ελοχί*. Это радикальное усиление происходит с появлением христианства, когда «человек стал в новые отношения к Богу и природе именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. <...> Очевидно, что мысль человека приобрела новые силы, новую смелость и твердость; природа ей стала покорнее, и мир духовный яснее и понятнее.

Нет сомнения, что новая философия носит на себе печать христианского воспитания. Древние, например, никогда так отчетливо не отделяли материального от духовного, как мы. Декарт и Кант, если б они не были христианами, не обращались бы к своей душе и к своему познанию так, как они это сделали» (Страхов, 1894, с. 24).

Метафизическая сдержанность Страхова здесь обнаруживает себя в решимости признать некое живое зеркало мышления, в котором усматриваются некие неявные, событийно преобразующие его смыслы, означает признание мышления как некоего открытого целого, незавершенного и незавершимого в своем смысловом единстве. Это особое «органическое» понимание мышления, в котором структура, устройство мышления «оцельняются» прежде всего предположением его конкретно-исторической жизненности, весьма активно обсуждается Страховым в диалоге с Толстым⁹.

Н.Н. Страхов — Л.Н. Толстому: Из трех главных вопросов, которые указывает Кант в Критике Чистого разума: 1, что я могу знать? 2, что я должен делать? 3, чего мне следует надеяться? — я считаю самым важным второй. Как бы ни были решены первый и третий, и хотя бы я вовсе не умел их решить, на второй я должен отвечать сейчас же, он один неотложен и существенно необходим. Скажу Вам прямо, что таково именно мое душевное настроение, то есть что я стал очень равнодушен к познанию и к вопросу о будущности души. Я, кажется, легко бы отказался от желания ясных ответов на этот вопрос, если бы только мне было твердо указано, что делать, — в переводе на христианский язык: как спасти свою душу.

Но посмотрите, какой это страшный вопрос. Кто и когда может иметь на него полный ответ? <...> Отшельник, ежеминутно думающий о подвигах, политик, без устали работающий для прогресса и своей партии, — вот люди деятельного долга, которые знают, что они должны делать. Но ведь это фанатическая борьба с самим собою или с ходом всемирной истории; это задача отрицательная, восстание против каких-то сил, не от нас зависящих. Что это за силы? Как с ними бороться? И могу ли я их победить? Вообще говоря, конечно, не могу. Если же так, то мне остается как-нибудь *принять* их. Мне нужно научиться не *делать* свою жизнь, а как-нибудь принимать ту, которая мне дается. Я должен покориться неведомому мне творчеству (Переписка, 1914, с. 69).

Мышление, деятельно исполняющее свой долг свободы, есть мышление, полагающее себя в определенном аспекте, экзистенциально императивное; отличие этого мышления — в его особом послушании императиву свободы. Органическое мышление позволяет «подняться над разделени-

⁹ О разностороннем, долговременном и вполне творческом интересе Толстого к Канту см., например: (Круглов, 2012, с. 122–159).

ем», увидеть, что этому императиву предстоит в своей жизненной полноте кенотическое начало, свободное самоумаление, у которого нет отчетливой формулы и за которым нет рациональной максимы доброй воли, но есть то, что может быть узнано и признано мышлением в историчном «зеркале абсолютного сочувствия» (М. М. Бахтин): «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15: 5). Вопрос о мышлении здесь уточняется как вопрос о его теонмии¹⁰.

Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхову: Сущность моей мысли есть та, что априорная истина или знание (как называет Кант) есть одно, включающее в себя все другое. Это априорное знание заключается только в одном: я живу = есть мир, есть существующее, объединенное мною и необъединенное мною. Все это знание обыкновенно разделяют на понятия жизни, организма, силы, единицы, множества, времени, пространства, но все это заключено в одном *я живу* и все, что составляет это знание: 1) не может быть познано разумом и 2) без этого знания не может существовать ни одного разумного понятия» (Переписка, 1914, с. 78).

Н. Н. Страхов — Л. Н. Толстому: Это будет пантеизм, основным понятием которого будет *любовь*, как у Шопенгауэра воля, как у Гегеля мышление...

Я не пишу Вам критики на Ваши мнения — для настоящей критики нужно иметь свой взгляд, а у меня его нет. Я скажу только, что в Ваших мыслях должно быть много правды, — так они красивы, так желательны. Но по этому же самому они и подозрительны (Переписка, 1914, с. 87).

Толстой уходит в сторону от Канта, явно эстетизирует жизненность мышления — ограничивает его автономию некоей онтологией всеобщего жизненного сочувствия, тогда как автономное мышление есть частный случай мышления теонмного, или мистически ориентированного. По Страхову, это верно не только в отношении Канта, указавшего на свободные условия мышления.

Тот поворот, который тут делает Кант, конечно, важен в высшей степени; но обыкновенно, как Вы и пишете, его оставляют без внимания. Скажу Вам еще более: у Фихте и Шеллинга этот самый поворот выразился еще резче; но обыкновенно об этом рассказывают как об упадке, различают у этих философов два периода, и сочинения второго периода считаются неважными, ничего не вносящими в науку. У одного Гегеля нельзя было различить двух периодов: слишком цельный был ум; но его вообще рассматривают как пантеиста чуть не в материалистическом духе, тогда как он есть чистейший мистик и совпадает с Баадером, Мейстером Экгардом, Ангелом Силезским и т. п. Это одно из самых удивительных и самых ясных явлений: все эти философы приходили к самой чистой форме религии и проповедовали эту форму. Но эта проповедь осталась бесплодной, не нашла никакого отзыва и почти не упоминается в «Истории философии» (Куно Фишера. — *Е. М., П. О.*). Я давно ношусь с мыслью написать эти свои сближения, например, показать, что Гегель и Спиноза были мистики, и что мистика есть нечто, не смутное и неопределенное, как всегда понимают, а напротив, самое ясное и чистое, так что к ней приходит всякое строгое мышление (Переписка, 1914, с. 357–358).

Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхову: Как хорошо и верно все, что вы пишете о Канте и мистиках! Как бы хорошо было написать об этом. Зияющие оставили камень, который должен быть во главе угла (Толстой, 1953, с. 123).

¹⁰ Ср.: Зеньковский В., прот. Автономия и теонмия. URL: <http://www.odinblago.ru/path/3/4>

* * *

Исторический разрыв между философскими исследованиями Канта и интенсивными размышлениями о Канте, предпринятыми Страховым, значителен. Попытки преодолеть этот разрыв, понять Канта изнутри опыта русской интеллектуальной культуры 1860–90-х годов известны наперечет, так же как вполне известно, что выявление особого полемиического единства этих попыток, общего им герменевтического горизонта — дело будущего. На наш взгляд, исследование кантовских размышлений Страхова, до сих пор мало известных и еще менее изученных, их герменевтико-эпистемологической настроенности, позволяет приблизиться к пониманию основных параметров масштабного русского разговора о Канте и (как в случае с самим Страховым) к опыту ответного понимания Канта и его философии как неперемennого творческого условия русского философского опыта XIX столетия.

Список литературы

1. Балцев Б. П. Споры о судьбах России. Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». М., 2001.
2. Введенский А. И. Значение философской деятельности Н. Н. Страхова // Образование. 1896. №3. С. 1–8.
3. Гаврюшин Н. К. За кулисами философской драмы: метафизика и историософия Н. Н. Страхова. 23 декабря 2013 г. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3693498.html> (дата обращения: 05.05.2015).
4. Григорьев А. А. Страхову Н. Н. Оренбург. 1861 г. Сент-ября 23 // Григорьев А. А. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. Статьи. Письма. С. 421–424.
5. Грот Н. Я. Памяти Н. Н. Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. Отгиск из №32 «Вопросов философии и психологии». М., 1896.
6. Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.
7. Жучков В. А. Комментарий к работе Н. Н. Страхова «Главная черта мышления» // Кант: pro et contra. СПб., 2005. С. 847–878.
8. Ильин Н. П. Трагедия русской философии. М., 2008.
9. Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М., 2012.
10. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М., 2009.
11. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
12. Ольхов П. А. Здравый смысл и история (заметки к полемиической эпитафии Н. Н. Страхова «Вздых на гробе Карамзина») // Вопросы философии. 2009. №5. С. 125–132.
13. Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым. 1870–1894 // Толстовский музей. СПб., 1914. Т. 2.
14. Переписка с Н. Н. Страховым. 1877–1892 // А. А. Фет и его литературное окружение. М., 2011. Т. 103 : в 2 кн. Кн. 2. Литературное наследство. С. 233–550.
15. Радлов Э. Несколько замечаний о философии Н. Н. Страхова // Журнал Министерства народного просвещения. 1896. №6. С. 339–361.
16. Розанов В. В. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов и К. Н. Леонтьев. М., 2001.
17. Скотов Н. Н. Н. Н. Страхов: (1828–1896) // Страхов Н. Н. Литературная критика : сб. ст. СПб., 2000. С. 3–41.
18. Страхов Н. Н. Английская психология («Немецкая психология в текущем столетии» М. Троицкого. М., 1867) // Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб., 1895а. С. 201–267.

19. Страхов Н. Н. Гартман и Шопенгауэр («Кризис Западной философии» Владимира Соловьева. М., 1874) // Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб., 1895б. С. 374–427.
20. Страхов Н. Н. Главная черта мышления // Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб., 1895в. С. 100–122.
21. Страхов Н. Н. О времени // Страхов Н. Н. Философские очерки. 2-е изд. Киев, 1906. С. 405–414.
22. Страхов Н. Н. О задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. М., 1894. Кн. 1 (21). С. 1–34.
23. Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. 2-е изд. СПб., 1894.
24. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 64. Письма 1887–1889. М., 1953.
25. Шперк Ф. Э. Н. Н. Страхов. Критический этюд // Шперк Ф. Э. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма. СПб., 2010. С. 122–128.
26. Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков: От личности к традиции. М., 2013.

Об авторах

Елена Николаевна **Мотовникова** — канд. филос. наук, доц. кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, motovnikova@bsu.edu.ru

Павел Анатольевич **Ольхов** — д-р филос. наук, проф. кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, olkhov@bsu.edu.ru

KANT IN NIKOLAI STRAKHOV'S PHILOSOPHICAL RESEARCH (AN EXPERIENCE OF EPISTEMOLOGICAL ORIENTATION)

E. Motovnikova, P. Olkhov

This article considers the major references to Kant's works in the texts of an authoritative Russian thinker Nikolai Strakhov (1828 – 1896), whose legacy has been revised in recent historical and philosophical studies. The author of the article analyses the materials of Strakhov's works 'The key feature of thinking', 'On time', 'On objectives of history of philosophy', 'On key concepts of psychology', his many years' correspondence with L. N. Tolstoy and A. A. Fet, who expressed keen interest in the works of the German philosopher, the works of A. I. Vvedensky, etc. The study follows the pattern of a dialogical reconstruction; it examines the conceptual range of interpretations of Kant's philosophical legacy in the context of the Russian intellectual culture of the 1860 – 90s.

Modern Kant studies just began investigating Strakhov's oeuvre. One cannot but agree that Strakhov 'offers a subtle and in-depth interpretation of Kant's understanding of the subjectivity of thinking (V. A. Zhuchkov). However, the complexity of historical and philosophical interpretation and analysis of Kant's meanings in Strakhov's philosophical research lies in the fact that this research is hermeneutic ('peripheral', according to F. E. Shperk). It strives to grasp the meanings not in the framework of historical continuity as a creation of the 'forefather of ensuing systems', but as part of the open whole of Kant's philosophy filled with the 'questions without answers, doubts without solutions' (from Strakhov's letters to Fet). Strakhov considers Kant's critique of pure reason as a critique of thinking in its 'deepest' free meaning-related perspective. With this in mind, Strakhov comments on the concept outlines of Kant's philosophy and Kant's apriorism and attempts at 'joint thinking' with Kant and about Kant using his original epistemological style of thinking. This style is fundamentally non-solitary, reciprocal; it suggests formal logical and content-related clarity, metaphysical cautiousness, and conceptual pluralism.

Key words: I. Kant, N. N. Strakhov, L. N. Tolstoy, A. A. Fet, hermeneutics, epistemological style, apriorism.

References

1. Baluev, B.P. 2001. *Spori o sud'bah Rossii. N. Ja. Danilevsky i ego kniga "Rossija i Evropa"* [The polemics on the fate of Russia. Danilevsky and his book "Russia and Europe"], Moscow, 416 p.
2. Vvedensky, A.I. 1896. *Znachenie filosofskoj dejatel'nosti N. N. Strahova* [The meaning of Strakhov's philosophical activity], *Obrazovanie* [Education], no. 3, dep. II, p. 1–8.
3. Gavryushin, N.K. 2013. *Za kulisami filosofskoj dramy: metafizika i istoriosofija N. N. Strahova* [Behind the scenes of philosophical drama: metaphysics and historiosophy created by Nikolai Strahov], 23 December, available at: <http://www.bogoslov.ru/text/3693498.html> (accessed 05 May 2015).
4. Grigoriev, A.A. 1990. *N. N. Strahovu* [To N. N. Strakhov]. Orenburg. 1861. Sent<jabrja> 23 [23 September 1861], *Sochinenija* [Works], in 2 vols, vol. 2. Statji. Pis'ma [Articles. Letters], Moscow, p. 421–424.
5. Grot, N.Y. 1896. *Pamjati N. N. Strahova. K karakteristike ego filosofskogo mirosozertsanija* [In memory of Nikolai Strakhov. By the characteristics of his philosophical outlook], Moscow, 42 p.
6. Dmitrieva, N.A. 2007. *Russkoje neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskije ocherki* [Russian Neokantianism "Marburg" in Russia. Historical and philosophical essays], Moscow, 512 p.
7. Zhuchkov, V.A. 2005. *Kommentarij k rabote N. N. Strahova "Glavnaja cherta mishlenija"* [Commentary on the work of N. N. Strakhov "The main feature of thinking"], *Kant: pro et contra*, St Petersburg, p. 847–878.
8. Ilyin, N.P. 2008. *Tragedija russkoj filosofii* [The tragedy of Russian philosophy], Moscow, 608 p.
9. Kruglov, A.N. 2012. *Kant i kantovskaja filosofija v russkoj hudozhestvennoj literature* [Kant and Kantian philosophy in the Russian fiction], Moscow, 480 p.
10. Kruglov, A.N. 2009. *Filosofija Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoj polovine XIX vekov* [The Kantian philosophy in Russia in the late XVIII – first half XIX centuries], Moscow, 568 p.
11. Losev, A.F. 1990. *Vladimir Solov'ev i ego vremena* [Vladimir Soloviev and his time], Moscow, 720 p.
12. Olkhov, P.A. 2009. *Zdravij smisl i istorija: (zametki k polemicheskoj epitafii N. N. Strahova «Vzdoh na grobe Karamzina»)* [Common sense and history (notes to a N. Strakhov's polemical epitaph "Sigh on the Karamzin's coffin")], *Voprosi filosofii*, [Questions of philosophy], no. 5, p. 125–132.
13. Modzalevsky, B.L. ed. 1914. *Perepiska L. N. Tolstogo i N. N. Strahova. 1870–1894* [The correspondence of Leo Tolstoy and Nikolai Strakhov. 1870–1894], *Tolstovskij Muzej* [Tolstoy Museum], vol II, St Petersburg, 480 p.
14. *Perepiska s N. N. Strahovim* [The correspondence with Nikolai Strakhov]. 1877–1892, 2011, A.A. Fet i ego literaturnoje okruzenije [A.A. Fet and his literary environment], bk. 2, Liteaturnoje nasledstvo [The literary legacy], vol. 103, Moscow, p. 233–550.
15. Radlov, E. 1896. *Neskolko zamechanij o filosofii N. Strahova* [Some remarks on the philosophy of Nikolai Strakhov], *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveschenija* [Journal of the Ministry of Public Education], pt. CCCV, no. 6, p. 339–361.
16. Rozanov, V.V. 2001. *Literaturnie izgnanniki: N. N. Strakhov. K. N. Leontiev*. [Literary exiles: N. N. Strakhov. K. N. Leontiev], ed. A. N. Nikoljukin, Moscow, 477 p.
17. Skatov, N.N. 2000. *N. N. Strakhov (1828–1896)*, Strakhov, N.N. *Literaturnaja kritika* [Literary Criticism], St Petersburg, p. 3–41.
18. Strakhov, N.N. 1895. *Anglijskaja psihologija* [English psychology], *Filosofskije ocherki* [Philosophical Essays], St Petersburg, p. 201–267.
19. Strakhov, N.N. 1895. *Gartman i Shopengauer* [Hartmann and Schopenhauer], *Filosofskije ocherki* [Philosophical Essays], St Petersburg, p. 374–427.

20. Strakhov, N.N. 1895. Glavnaja cherta mishlenija [The main feature of thinking], *Filosofskije ocherki* [Philosophical Essays], St Petersburg, p. 100–122.
21. Strakhov, N.N. 1906. O vremeni [About the time], *Filosofskije ocherki* [Philosophical Essays], 2nd ed., Kiev, p. 405–414.
22. Strakhov, N.N. 1894. O zadachah istorii filosofii [On the tasks of the history of philosophy], *Voprosy filosofii i psihologii* [Questions of philosophy and psychology], bk. 1 (21), p. 1–34.
23. Strakhov, N.N. 1894. *Ob osnovnih ponjatijah psihologii i fiziologii* [On the fundamental ideas of psychology and physiology], 2nd ed., St Petersburg, XIX, 318 p.
24. Tolstoy, L.N. 1953. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works in 90 volumes], vol. 64, Letters 1887–1889, Moscow, XX, 425 p.
25. Shperk, F.E. 2010. N.N. Strahov. Kriticheskij etjud [Nikolai Strakhov. The critical essay], *Kak pechal'no, chto vo mne tak mnogo nenavisti...* [How sad that in me so much hate...], Sankt-Peterburg, p. 122–128.
26. Pruzhinin, B.I. and Schedrina, T.G. 2013. *Epistemologicheskij stil' v russkoi intellektualnoj culture XIX–XX vekov: Ot lichnosti k traditsiji* [Epistemological style of Russian intellectual culture of XIX–XX centuries: From the individual to the tradition], Moscow, 447 p.

About the authors

Dr Elena Motovnikova, Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University, motovnikova@bsu.edu.ru

Prof. Pavel Olkhov, Department of Philosophy and Theology, Belgorod National Research University, olkhov@bsu.edu.ru

УДК 1(470+430)+929

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГЕРМАН КОГЕН НЕОКАНТИАНЦЕМ?

В. Н. Белов*

Речь идет о преодолении плоского и поверхностного подхода к оценке неокантианства: стала уже философским штампом характеристика неокантианства как одностороннего понимания Канта, его извращения и, таким образом, тутикового ответвления от трансцендентальной философии великого кёнигсбергского мыслителя. Также рассматриваются некоторые принципиальные моменты разведения философской системы Германа Когена и немецкого неокантианства.

Обосновывается, что в случае Когена мы имеем дело с абсолютно самостоятельной оригинальной философской системой, и любые усилия в вопросе, был ли марбургский философ правозерным кантианцем или он больше гегельянец или фихтенец, бесперспективны и контрпродуктивны. Поэтому Германа Когена скорее нужно назвать когенианцем, чем кем-то иным, и рассматривать его идеи, связанные с взаимодействием теоретического и практического разума и с построением выверенной в своих составляющих частях стройной и строгой системы, с точки зрения его собственной, завершенной в основных аспектах, системы философии.

В статье демонстрируются усилия марбургского философа по обоснованию как единства, так и необходимого различия теоретического и практического разума в системе трансцендентальной философии. Что же касается монистичности философской системы Германа Когена, то проводится уточнение данной характеристики: не монизм, но систематическое единство, не единство философской системы, но систематическое единство культуры. Доказывается, что как такового монизма не обнаруживается ни внутри когеновской системы, не представляется она монистическим философским монолитом и по отношению к другим вариантам трансцендентальной философии.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, Коген, неокантианство, постнеокантианство, Кант, теоретический и практический разум, философия религии.

На первый взгляд, такая постановка вопроса не может не вызвать по меньшей мере удивления. Как можно спрашивать о неокантианстве одного из ведущих неокантианцев, основоположника Марбургской школы, родоначальника этого фи-

* Философский факультет Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, 410000, Саратов, ул. Вольская, 10, 12-й корпус.

Поступила в редакцию 04.04.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-3

© Белов В.Н., 2015

лософского направления. И хотя в отношении другого ведущего марбургского неокантианца, Эрнста Кассирера, ученика Германа Когена, это достаточно продуктивный исследовательский прием, позволяющий уточнить многие характеристики самостоятельной творческой позиции Кассирера¹, в отношении самого Когена таким образом никто вопроса еще не ставил.

Но нельзя сказать, что для этого нет никаких оснований, и определенные подходы к ней нельзя вычитать у некоторых ведущих исследователей неокантианства и Германа Когена². Речь при этом не должна вестись только о преодолении плоского и поверхностного подхода к оценке неокантианства, которая «кочует» из одного учебника по истории философии в другой, хотя и это немало. Ведь стала уже штампом оценка неокантианства как одностороннего понимания Канта, его извращения и тупикового ответвления от трансцендентальной философии великого кёнигсбергского мыслителя. Подобные «философские предубеждения» сами упираются в тупик и обнаруживают *conradictio in adjecto*, если их авторы упоминают, например, о философии культуры Кассирера или философии диалога Когена. Следует рассмотреть принципиальные моменты разведения философской системы Германа Когена и немецкого неокантианства. Не претендуя на полное и исчерпывающее их обсуждение, отметим лишь некоторые из них, достаточные для обоснования специфики философской позиции марбургского мыслителя.

Для целей предлагаемой работы необходимо с большим вниманием отнестись к утверждению одного из известных отечественных исследователей творчества Канта и неокантианства — Л. А. Калининкова — о том, что неокантианство скорее не имеет ничего общего с аутентичным Кантом. Для обоснования своей, во многом справедливой, точки зрения профессор Калининков приводит два основных аргумента: стремление неокантианства устранить противоречие между теоретическим и практическим разумом (при том, что это противоречие не выходит за рамки философской системы, то есть не является фундаментальным и первичным) и усилия по построению монистической философской системы, базирующиеся на монистической основе всей христианской культуры (Калининков, 2010, с. 57–58).

¹ Сторонники отхода позднего Кассирера от неокантианских позиций чаще всего ссылаются на воспоминания жены философа, Тони Кассирер, которая приводит его высказывания о желании не быть воспринимаемым как марбургский неокантианец (Cassirer T. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim, 1981). Однако можно привести и другое, тоже запотоколированное, высказывание Э. Кассирера по этому поводу: «Я воспринимаю свое собственное развитие не как отпадение от Когена» (*Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3. Frankfurt a/M., 1991. S. 247*). Поэтому выводы о принадлежности или непринадлежности Э. Кассирера марбургской школе неокантианства следует делать на основе критического сравнительного анализа систематических концептов основных представителей этой школы, а не доверия или недоверия когда-то сделанным замечаниям.

² Польский философ А. Норас даже предлагает новый термин «постнеокантианство», которым стремиться отметить изменения в позднем неокантианстве (см.: *Noras A. O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm // Postneokantyzm. Ontologizm. Kraków, 2012. S. 15–27*). Верно подмечая ситуацию развития неокантианства, подобный термин, на мой взгляд, приводит к размыванию границы между неокантианством и другими философскими направлениями, с одной стороны, а с другой — не столь радикален в отношении философской системы Когена.

На мой взгляд, подобные утверждения в отношении философской позиции Германа Когена можно принять только с одной существенной оговоркой. В данном случае мы имеем дело с абсолютно самостоятельной оригинальной философской системой, и любые усилия в вопросе, был ли марбургский философ правоверным кантианцем или он больше гегельянец или фихтеанец, бесперспективны и контрпродуктивны. Продолжая такую логику характеристики Когена через попытку понять его принадлежность, скорее нужно назвать его когенианцем, чем кем-то иным. Поэтому и приведенные аргументы профессора Калининкова Л. А. следует рассматривать не с точки зрения соответствия или несоответствия предложенных Когеном решений проблем, связанных с взаимодействием теоретического и практического разума и с построением выверенной в своих составляющих частях стройной и строгой системы, кантовским интенциям по данным проблемам, но с точки зрения его собственной, завершенной в основных аспектах, системы философии. Что не отменяет, безусловно, и необходимость сравнения с кантовской системой, но не в качестве ее обновителя или даже популяризатора, но в качестве самостоятельного игрока на поле философской традиции трансцендентальной философии³.

Первым и основным доказательством понимания и обоснования марбургским философом как единства, так и необходимого различия теоретического и практического разума опять же в единой системе могут послужить рассуждения Когена о примате практического разума Канта.

Так что же мы находим у Когена, когда он рассуждает о примате практического разума? Следует сразу отметить, что глава марбургской школы уделил решению этого вопроса немало внимания⁴.

Отвечая на обвинения В. Виндельбанда в «натурализации этики» (Наторп, 2006, с. 140), Г. Коген настаивает на необходимости учета кантовского различения бытия как объекта логики и долженствования как содержания этики. Следовательно, этика никоим образом не может быть натурализована. «В различении обоих видов реальности, видов познавательной значимости, — заключает немецкий философ, — состоит теоретическая проникаемость критического идеализма, в сопоставлении обоих видов — этическая сила и величие кантовской системы» (Cohen, 2001, s. 299).

Кроме различения бытия и долженствования, в критическом обосновании этики важным моментом, согласно Когену, является и то, что бытие предваряет долженствование, а не наоборот. Логические принципы оказы-

³ С такой оценкой своей позиции, на мой взгляд, согласился бы и сам Коген. Об этом может свидетельствовать одна его интересная мысль, высказанная им в «Предисловии к первому изданию» второй его фундаментальной работы «Kants Begründung der Ethik» (1877) в отношении систематической философии: систематическая философия ассоциируется у него с самостоятельным философским творчеством. Углубление в критический идеализм на основе систематики не может, по убеждению немецкого философа, быть филологической работой, это всегда только философская работа. И уточняет: работа методическая. Идеал такой системы, базирующейся на методической работе, — наука, поэтому философия, повторяет Коген фундаментальное положение своего подхода, которое он начал доказывать в «Теории опыта Канта», может быть философией только в качестве науки. См.: (Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. Hildesheim, 2001. S. V — VI).

⁴ В частности, одну из глав в «Обосновании этики Кантом» Коген посвящает разбору фихтеанской интерпретации кантовского примата практического разума. См.: (Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 288 — 306).

ваются предпосылкой обоснования этики, а примат практического разума никогда не должен становиться теоретическим принципом. Даже там, где, казалось бы, остается еще имплицитная опасность обусловливания характера «познавательных идей» «идеями этическими» согласно иерархическому принципу, определяющим становится логический принцип первоначала, который марбургская школа неокантианства вводит для уточнения трансцендентального метода. Ибо только через понятие первоначала, по мысли Когена, «мы можем попытаться привести к точной чистоте *свободу и автономию*» (Коген, 2012, с. 613).

Так в чем же конкретно тогда, по марбургскому философу, может быть определен примат практического разума Канта? В нормативности «безусловного долженствования» по отношению к «обусловленному бытию» (Наторп, 2006, с. 140–141), в преимуществе «практического интереса» разума, «которому должен подчиняться интерес спекулятивного разума» (Cohen, 2001, s. 296). Таким образом, получается, что единство логики и этики в философской системе мы можем констатировать с методологической точки зрения, и здесь очевиден примат логики перед этикой. Что же касается содержания, то «...единство между логикой и этикой находится в адаптации бытия и долженствования как реализация долженствования. Этическая цель — это бесконечная задача, и в этом смысле надо говорить о примате этики в отношении логики» (Пома, 2012, с. 111).

Следует также заметить, что рассуждения Когена о характере связи теоретического и практического разума находятся в русле кантовской методологии. В частности, когда в предисловии к «Критике практического разума» Кант говорит о двух основных методах научного познания, а именно анализе и синтезе, то он подчеркивает своеобразный «челночный» способ их применимости. С одной стороны, они не должны противопоставляться или редуцироваться, но должны дополнять и усиливать друг друга. Однако, согласно Канту, нельзя игнорировать и последовательность применения этих методов, она не произвольна, а вытекает из самой природы человеческого познания и начинается с разложения целого на части и познания целого через познание его частей. Второй необходимый этап — постижение идеи целого, чтобы более точно познать взаимосвязь этих частей из этой идеи (Кант, 1997, с. 299, 301).

Что же касается монистичности философской системы Когена, то данная характеристика требует необходимых пояснений и уточнений: не монизм, но систематическое единство, не единство философской системы, но систематическое единство культуры. Как такового монизма не обнаруживается ни внутри когеновской системы, не представляется она монистическим философским монолитом и по отношению к другим вариантам трансцендентальной философии.

Особенно характерен здесь спор об иудаизме Когена и его месте в системе когеновской философии. Философия религии марбургского мыслителя — это объемная и разносторонняя тема, вызывающая немало споров по различным ее аспектам, начиная с того, является ли иудаизм Когена определяющим фактором его философии или это лишь маргинальный момент пожилого философа, в последний период своей жизни отдавшего дань духовной традиции своего народа и своей семьи.

Особое значение для оценки философии религии Германа Когена как поворота во всей его философской системе, означавшего отказ от критицизма и рационализма и ориентацию на религиозно-экзистенциальную

проблематику, сыграла позиция ученика марбургского мыслителя Франца Розенцвейга. В развернутом «Введении» к первому тому «Работ по иудаизму» Германа Когена он охарактеризовал его позднюю философию как особый период, в который происходит радикальная переоценка предыдущих идей марбургского философа: «Это был долгий путь, — замечает Розенцвейг, — который привел [Когена] к самообнаружению (Selbstentdeckung) и самооткровению (Selbstoffenbarung) — это было и то, и другое одновременно и даже второе более, чем первое, путь завершения и путь поворота (Umkehr), возвращения на родину (Heimkehr)» (Rosenzweig, 1924, s. XX). В другом месте, обращаясь к оценке последней работы Когена, которая была опубликована уже после смерти ее автора, а именно «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums» («Религии разума из источников иудаизма»), он подтверждает принципиальную зависимость первого периода творчества философа от его поздней философии: «Возвращение на родину, начало которого, 1880, обозначает именно середину этой жизни, есть цель согласно осуществленной второй половины жизни. Книга есть свидетельство этого законченного возвращения на родину, как и его продукт» (Rosenzweig, 1924, s. LXIV).

Противниками такой оценки поздней философии Когена выступают, по мнению Д. Адельмана, С. Шварцшильд, Х. Хольцхай и А. Пома (Adelmann, 2010, s. 236). Последний, в частности, заявляет: «В действительности при переходе от этики к религии речь идет не о "смене" (*Übergang*), не о переходе к другому, но о "расширении проблемы" и о "растворении ее" посредством отхода от научного метода и принятия высшей перспективы религии, которая не идет вразрез с научной этикой, а... делает ее законченной. Именно в этом состоит "триумф религии", дополняющий триумф этики и не противоречащий ему: в понимании индивидуума как рационального бытия, а значит, бытия нравственного, поскольку он индивидуален, а не просто причастен человечеству, а значит, во внесении особого богатства индивидуума в процесс реализации человечества» (Пома, 2012, с. 267). Сам Адельман полагает, что «хотя в течение своей жизни Коген и не ответил на основной вопрос отношения религии и рационализма, но все же поставил его своеобразным и настоящим образом: что означает дифференциация религии и философии, если ведущее понятие философии, которое проходит через всю жизнь философа, а именно понятие «идеи», имеет своим собственным содержанием дела пророческого сознания?» (Adelmann, 2010, s. 249).

Кроме того, некоторые исследователи — З. Сокулер (Сокулер, 2008), И. Дворкин (Дворкин, 2013, с. 112–171) — выводят из когеновской философии религии современную философию диалога. Причем сторонники такой интерпретации философии религии марбургского мыслителя должны вести речь именно о «повороте» в философии Когена, перенесение центра тяжести на индивида, его личный опыт, на ценность отношения. И, казалось бы, Коген в последний период своего творчества, особенно в «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», указывает на своеобразии религии как раз во внимании к индивиду, к его экзистенциальным чувствам страдания, вины, раскаяния, искупления, любви, которые в этике не могут иметь соответствующего значения. Но требуется более пристальное и объемное понимание тех смыслов, которые Коген вкладывает во все эти новые, по сравнению с его этикой, сюжеты: индивид — экзистенциалы (религиозные) — корреляция.

Не вдаваясь в детали рассуждений Когена, укажем лишь на то, что при всем внимании к индивиду, он, тем не менее, никогда не становится самодостаточным объектом философии марбуржца, он всегда остается у него олицетворением идеи человечества. «Высший триумф религии» и в своем последнем произведении «Религия разума...» Коген находит в том, «что она одна произвела идею человечества» (Cohen, 1959, s. 278).

Характер отношений между людьми и влияние этого характера на внутренний мир индивида также у Когена должен быть пониманием, исходя из идеи закона, законосообразности как идеала этих отношений. Как верно замечает один из учеников и последователей марбургского мыслителя в России — В. А. Савальский, в основе всякого взаимодействия у Когена, в том числе и общения, лежит определенный закон. «Не просто наличие некоторой связи и некоторого процесса, — подчеркивает Савальский, — а правило, закон процесса — вот что является решающим» (Савальский, 1909, с. 250).

Поэтому, наконец, и когеновскую идею корреляции следует трактовать не в экзистенциальном или диалогическом ракурсе, а с точки зрения уточнения нормативности кантовской нравственной идеи бога.

Сторонники диалогичности поздней философии Германа Когена в двух основных моментах, на мой взгляд, вынуждены производить насилие над архитектурой его философских построений в угоду своим интерпретациям.

Для Германа Когена очевиден приоритет в системном изложении трансцендентальной философии, в уточнении взаимоотношений частей системы, то есть здесь он ставит себе преимущественно методическую задачу. В уточнении этики в системе философии, этического субъекта как абсолютного субъекта, этического бытия как бытия реального, а не только идеально должствующего обращается марбургский мыслитель и к проблеме религии, в которой он затрагивает такие экзистенциальные темы, как страдание (сострадание), вина, искупление и т.п. Однако то, что является со-человек (Mitmensch), корреляция «Бог — человек» для отношения «человек — человек», то есть понятия и темы, лежащие в основе философии диалога, еще ничего не доказывает однозначно и определенно. Точнее, следует понимать их принципиальную зависимость от предыдущих тем и обусловленность ими.

Для того чтобы Германа Когена назвать родоначальником философии диалога, исследователям приходится придать особое значение его философии религии, сделать именно ее определяющей частью его системы философии, что противоречит положениям, отстаиваемым самим Когеном. А именно: религия, согласно марбуржцу, не является особой отдельной частью философской системы, а лишь придает ей «своеобразие» (Eigenart), дает возможность системе получить еще один аргумент в свою пользу, стать еще более системной.

Таким образом, как нет монизма внутри системы философии Германа Когена, так нет его и вне этой системы: она вполне сопоставима и с Кантом, и с Гегелем, и с Фихте, и с Гуссерлем. При всей ее завершенности и самостоятельности это открытая система. И совсем неслучайно, что кто-то (в частности, Б. В. Яковенко) считает, что Коген произвел продуктивный синтез Канта и Гегеля, кто-то (Л. А. Калинин) относит философскую систему Когена вместе с остальными неокантианцами к продолжателям фихтевской традиции трансцендентальной философии, кто-то (В. Э. Сеземан) полагает, что позиции Когена и Гуссерля вполне соотносимы между собой.

Список литературы

1. Дворкин И. Философия диалога в поисках пути // Философские диалоги. 2013. Вып. 7. С. 112–171.
2. Калинин Л. А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 56–66.
3. Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Соч. : в 4 т. на нем. и рус. яз. М., 1997.
4. Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012.
5. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Наторп П. Избранные работы. М., 2006. С. 119–145.
6. Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012.
7. Савальский В. А. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. М., 1909. Т. 1.
8. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.
9. Adeltmann D. "Reinige dein Denken". Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg, 2010.
10. Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. Hildesheim, 2001.
11. Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Zweite Aufl. Köln, 1959.
12. Rosenzweig F. Einleitung // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band. Berlin, 1924.

Об авторе

Владимир Николаевич Белов — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

IS HERMANN COHEN NEO-KANTIAN?

V. Belov

The article focuses on overcoming the superficial approach to Neo-Kantianism: Neo-Kantianism is widely interpreted as a one-sided understanding of Kant's works, their corruption, and, thus, a dead-end branch of the transcendental philosophy of the great Königsberg thinker. The author also discusses some of the fundamental aspects of divergence between Hermann Cohen's philosophical system and German Neo-Kantianism.

It is argued that Cohen created an original philosophical system; therefore, it is unproductive to speculate whether the Marburg philosopher was a proponent of Kant, Hegel, or Fichte. It seems appropriate to call Hermann Cohen a "Cohenian" and consider his ideas relating to the interaction between theoretical and practical reason and the construction of a rigid and elaborate system consisting of verified elements from the perspective of his own system of philosophy, which is complete in its key aspects.

This article demonstrates the efforts of the Marburg philosopher to justify both the unity of and the necessary distinctions between theoretical and practical reasons in the system of transcendental philosophy. When considering the monistic nature of Hermann Cohen's philosophical system, the author gives a more detailed definition of this characteristic: it is not monism but a systematic unity of culture. It is proven that monism is not detected in Cohen's system, nor is it a monistic philosophical monolith in relation to other variants of transcendental philosophy.

Key words: transcendental philosophy, Cohen, Neo-Kantianism, Post-Neo-Kantianism, Kant, theoretical and practical reason, philosophy of religion.

References

1. Dvorkin I. Filosofija dijaloga v poiskach puti [The philosophy of dialogue in the search for the path] // *Filosofskie dialogi*'2013. Vipusk 7. Kiev, S. 112–171 [Philosophical dialogues'2013. Issue 7. Kiev, p. 112–171].
2. Kalinnikov L. A. O neobchodimosti pereozenki neokantianstva v svete sovremennoj interpretazii sistemi I. Kanta [The need for re-evaluation of Neo-Kantianism in the light of modern interpretation of Kant] // *Neokantianstvo nemezkoje i russkoje: meshdu teorij poznaniya i kritikoj kulturi* / pod red. I.N. Grifzovoj, N.A. Dmitrievoj. M., 2010. S. 56–66. [Neo-Kantianism German and Russian: between the theory of knowledge and criticism of culture / ed. IN Griftsova, NA Dmitrieva. Moskow 2010. P. 56–66].
3. Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] // I. Kant. Soch. v 4-ch tomach na nem. i rus. jazikach. Podgotovleni k izdaniyu N. Motroshilovoj i B. Tushlingom. T. III. Podgotovleni k izdaniyu E. Solovjevim i A. Sudakovim, B. Tushlingom i U. Foglem. M., 1997. [Works in 4 volumes on Germany and Russian languages. Prepared for publication N. Motroshilova and B. Tushling. T. III. Prepared for publication by E. Solovyov and A. Sudakov, U. Vogel and B. Tushling. Moskow, 1997].
4. Sokuler Z.A. *German Kogen i filosofija dijaloga*. M., 2008. [Herman Cohen and philosophy of dialogue]. Moskow, 2008.
5. Kogen G. 2012, *Teorija opita Kanta* [Theory of experience of Kant], Per. s nem. V.N. Belova, Moscow.
6. Natorp P. 2006, Kant i marburgskaja škola [Kant and Marburger school], *Izbrannije raboti* [Selected works], Moskow, p. 119–145.
7. Poma A. 2012, *Kriticheskaja filosofija Germana Kogena* [The critical philosophy of Hermann Cohen], Per. s it. O.A. Popova, Moscow.
8. Savalskij V.A. 1909, Osnovi filosofii prava v nauchnom idealizme. Marburgskaja škola filosofii. Kogen, Natorp, Shtamler i dr. [Basis of philosophy of right in scientifically idealism. Marburger school of philosophy. Cohen, Natorp, Stammler et al.]. Moskow. T. 1.
9. Adelman D. "Reinige dein Denken". Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg, 2010.
10. Cohen H. *Kants Begründung der Ethik*. 3 Aufl. Hildesheim, 2001.
11. Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Zweite Aufl. Köln, 1959.
12. Rosenzweig F. *Einleitung* // Hermann Cohen. *Jüdische Schriften*. Erster Band. Berlin, 1924.

About the author

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N. G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

**КОГЕН О СПИНОЗЕ:
НОВЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ РАЗУМА
(предисловие к переводу)**

Неизбежность обращения Когена к анализу философской позиции Спинозы обусловлена двумя темами, представляющими особую важность для обоих мыслителей: этика и иудаизм. Определенную «научную детективность» исследованию придает тот факт, что эти темы для Когена и Спинозы — пусть и в разной степени — имеют значение как сами по себе, так и в их теснейшей взаимосвязи. Именно поэтому, наверное, проблема когеновской рецепции Спинозы привлекает внимание многих исследователей творчества двух выдающихся философов, можно даже говорить об определенной традиции в рассмотрении этой проблемы, свидетельства чему приведены и в статье итальянского профессора Л. Бертолино¹.

Коген выступает против принципа тождества, применяемого Спинозой к этическим построениям. Он является принципиальным противником, как он сам называет, «догматического пантеизма» Спинозы, который полагает, что этика — такой же предмет изучения, как и природа. Марбургский философ убежден в том, что рассуждения Спинозы о человеческих действиях и устремлениях в рамках его рассуждений о «линиях, поверхностях и телах» ничего общего с этическими рассуждениями не имеют².

В истории исследования иудаизма Барух Спиноза и Герман Коген олицетворяют как бы две возможности еврейского и общеевропейского Просвещения: отказ от изоляционизма и избранности еврейского народа в случае Спинозы путем отказа от религии как таковой и преодоление религиозного раскола христиан и евреев путем углубления в религиозные истоки и обнаружения общегуманистических корней иудаизма в случае Когена.

Если религиозно-философская концепция Спинозы требует скорее экзистенциально-личностного ее прочтения, то таковая Когена — социально-нравственного. Религиозно-философская позиция марбургского философа — ярчайший пример (на основе развития и углубления им критического метода философии в сторону иудаизма) обоснования диалога между различными конфессиями. Что же касается теоретических усилий Когена в отношении утверждения необходимости диалога религий для культурного прогресса человечества, то в данном отношении интерес представляют развиваемые им идеи толерантности, религиозной государственной политики, связи религии и образования³.

¹ Следует лишь добавить недавно вышедшую монографию: Beate Ulrike La Sala. Hermann Cohens Spinoza-Rezeption. Freiburg u. a., Verlag Karl Alber, 2012 и международную конференцию в Амстердаме в 2010 году: Die Natur des Denkens und das Denken der Natur — Spinoza, Trendelenburg und Cohen.

² См.: Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. // Cohen H. Werke. Bd. 2. Herausg. H. Holzhey. Hildesheim ; Zürich ; New York, 2001. S. 187. Кто хотел бы более подробно ознакомиться с позицией Г. Когена по проблеме соотношения логики и этики, отсылаю к работам: Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012. и Белов В.Н. Этика в системе философского критицизма Германа Когена // Этическая мысль. 2014. Вып. 14.

³ Интересна в этом отношении небольшая статья Когена «Что объединяет конфессии?» 1917 года (Was einigt die Konfessionen?), опубликована в: Hermann Cohen, Jüdische Schriften, 3 Bde., mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig hg. von Bruno Strauß, Berlin, 1924. Bd. 3. S. 66–86.

Прояснить свое отношение к Спинозе важно Когену еще в одном аспекте: по его убеждению, ошибки и недоработки Канта в его обосновании религии были во многом обусловлены его непониманием иудаизма. И одним из главных источников, на которые ссылается Кант в аргументации своей оценки иудейской религии, Ветхого Завета, становится религиозно-философская позиция Спинозы. Стремясь освободить государство от авторитета церкви и философию — от руководства религией, нидерландский мыслитель видит корень зла в теократии еврейского государства, что, по мысли Когена, слишком поверхностно, чтобы быть верным. Ведь, помимо правителей и священников, еврейское государство стало родиной великих пророков, сила духа которых сохранилась и после гибели самого государства⁴.

И, наконец, в отличие от Спинозы, Коген, как и Кант, но с той существенной поправкой, конечно, которую он осуществляет в отношении обоснования роли источников иудейской религии в формировании религии разума, признает существование нравственности единственным оправданием существования религии. Только в укреплении нравственности вплоть до становления этического государства, государства этического идеала, видит марбургский философ историческую миссию религии. Причем этот процесс приведет и к упразднению самой религии. Таким образом, для Когена понятия иудаизма, нравственности и религии разума являются понятиями тождественными⁵.

В. Н. Белов

⁴ См.: Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 466.

⁵ В доказательство данного утверждения можно привести несколько небольших цитат из последней работы Когена, опубликованной уже после его смерти, в 1919 году, «Религия разума из источников иудаизма»: «Для еврейского сознания нет никакого разделения между религией и нравственностью» (Hermann Cohen. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. Aufl., Köln, 1959. S. 38); «Только разумная религия есть нравственная религия, и только нравственная религия есть религия, содержащая истину, есть истинная религия» (S. 156); «Это является заслугой пророков, что они связали намертво религию и нравственность» (S. 214).

**МЫШЛЕНИЕ ПРИРОДЫ
И ПРИРОДА МЫШЛЕНИЯ:
КОГЕН О СПИНОЗЕ¹**

Л. Бертолино*

Совершается попытка обосновать тезис о том, что когеновская рецепция мышления Спинозы характеризуется такой же последовательностью, какую мы можем найти во всей философской системе марбургского неокантианца. Колебания в когеновской интерпретации теоретических построений Спинозы соответствуют прогрессирующему уточнению его собственного проекта философской системы.

Предлагаемое исследование не преследует цели пролить свет на представленную широкую панораму подходов и точек зрения на отношение Когена к Спинозе, которое в своих еще не изученных аспектах чрезвычайно разнообразно, а благодаря его интерпретациям еще более обогатится; речь в большей степени идет о том, чтобы прояснить отдельные моменты этой панорамы. Так, автор не входит в подробности «случая Спинозы», как Коген позволил себе назвать жесткое противостояние со Спинозой в отношении понимания еврейства, — по поводу этого «случая» существует достаточно большое количество работ. Еще меньше в исследовании пойдет речь о рассмотрении личностных сюжетов. Таким образом, внимание обращается на следующие темы: природа мышления и мышление природы.

Проведенный анализ позволяет уяснить главные причины критического отношения Когена к Спинозе. Спинозовский пантеизм, согласно Когену, приводит к различным неприемлемым следствиям, таким как: выявление этики как метафизики, которая обозначается как онтология и покоится на ложной тождественности, исчезновение возможности самой этики из-за отсутствия различия между бытием природы и бытием должностования, оппозиция против финализма во имя необходимости природных законов. Следовательно, речь идет о мышлении, которое даже в мелочах не занимается научным идеализмом и, соответственно, далеко отстоит от критической философии Когена.

В философии Спинозы Коген видел онтологическую метафизику, которая основывается на ошибочном принципе тождества. Она аннулирует возможность самой этики, над которой господст-

¹ Доклад о «Природе мышления и мышлении природы — Спиноза, Тренделенбург и Коген» (Leiden-Oegstgeest, 21—23 июня 2010) представлен впервые на Международном «Коллоквиуме по еврейской философии. Амстердам 2010». Здесь я хотел бы поблагодарить организатора, профессора Райнира Мунка (свободный университет Амстердама), за любезное разрешение на публикацию русского перевода статьи на немецком языке (в печати).

* Туринский университет, Via Giuseppe Verdi, 8, Torino, Италия

Поступила в редакцию 25.12.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-4

© Бертолино Л., 2015

вует необходимость природных законов, поскольку препятствует тому, чтобы бытие природы различить с бытием должностования. Такое различие и объединение логики и этики для Когена является в равной мере необходимым и дополнительным. Этот фундаментальный критический принцип идеализма преодолевает Спинозовский пантеизм, редуцирующий этику к логике и опустошающий значение этики и логики через метафизику тождества божественной субстанции.

Ключевые слова: логика, этика, система философии, пантеизм, иудаизм, Коген, Спиноза, идеализм.

Сокращения, используемые в тексте

W Hermann Cohen, *Werke*, 17 Bde. und 4 Supplement-Bde., hg. von Helmut Holzhey et al., Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms 1977 ff.

JS Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde., mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig hg. von Bruno Strauß, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn 1924.

SPhZ Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde., hg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, 2 Bde., Berlin, Akademie-Verlag 1928.

RV Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl., nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt am Main, Kauffmann 1929.

Определение и оценка восприятия мышления Спинозы Германом Когеном — нелегкое начинание. Конечно, нет недостатка в тех произведениях основателя Марбургской школы, в которых можно обнаружить непосредственные ссылки для понимания его интерпретации Спинозы. И нельзя утверждать более того, что установил Франц Розенцвейг в отношении духовного наследия Когена, когда он впервые, в 1929 году, издал доклад об «Отношении Спинозы к еврейству», который Коген прочитал в 1910 году в Хальберштадтской масонской ложе: «Его [Когена] Спинозу не воспринимали серьезно. Кроме ценного исследования Лео Штрауса об отношении библейской науки Спинозы к ее предшественникам я не знаю ни одной работы, которая бы серьезным образом разъясняла когеновскую проблему» (Ein ungedruckter Vortrag, 1929, S. 43). Тем не менее именно исследование источников и вторичной литературы подтверждает то, что отношение Когена к Спинозе, его мышлению и его личности неоднозначно.

«Коген, — лаконично констатирует Розенцвейг, — относился к Спинозе серьезно» (Ein ungedruckter Vortrag, 1929, S. 43). Он посвятил ему различные работы: упомянутый доклад 1910 года, семинар с заданиями о теолого-политическом трактате Спинозы, который он провел в зимний семестр 1912/13 года в учебном заведении по иудаике в Берлине (Liebeschütz, 1960, S. 225), и, наконец, объемную статью «Спиноза о государстве и религии, иудействе и христианстве» 1915 года, а также составленную в 1904 году рецензию на биографию Спинозы Якоба Фрейденталя «Спиноза. Его жизнь и его учение» (Freudenthal, 1904). Спиноза упоминается во всех главных произведениях Когена, будь то труды по интерпретации и «переоткрытию» Канта² (за исключением «Комментария к «Критике чистого разума» Имма-

² См.: «...мне казалось невероятным, что Кант, на которого все хотят опираться, по-другому, то есть в основе и сути своей, совершенно иначе мог бы быть понимаем, чем его истолковывают изучающие его специалисты» (Коген, 2012, с. 70). Наряду с «Теорией опыта Канта» (1871, 1885, 1918), W 1/1 (3. Aufl.), W 1/2 (Variantenverzeichnis zur 1./3. und 2./3. Aufl.), W 1/3 (1. Aufl.), следующие работы посвящены интерпре-

нуила Канта»), работы, на которые он распространяет свой проект по «Системе философии»³ (за исключением «Эстетики чистого чувства»), или исследования по религии⁴. Книги из библиотеки Когена свидетельствуют, как стало известно благодаря заботливому вниманию Хартвига Видебаха (Wiedebach, 2000), об изучении Спинозы, его постоянном углублении в мышление нидерландского философа; об этом же говорят и воспроизведенные в текстах Когена цитаты из спинозовских первоисточников и вторичной литературы. Кроме того, следы этого критического разбора можно найти во всем пространстве его философской продукции, в докладах и статьях. Наконец, от тех, кто, как, например, Франц Розенцвейг и Ханс Либешюц, имел возможность посещать лекции Когена, у нас есть свидетельства саркастических суждений Когена в отношении Спинозы и его философии⁵.

Оба посвященных Спинозе произведения касаются «Теолого-политического трактата» (1670) и имеют структуру более или менее детального обсуждения различных глав этой работы. Прежде всего рассматривается критика Библии, и среди прочего представлен тезис о том, что Спиноза «по праву [должен был быть] исторгнут из общины Израиля» (W 15, 371), так как он «через человечески непостижимую измену» (W 16, 410 f.) представлял собой «для новой истории еврейства огромную преграду и поэтому великое несчастье» (W 16, 424). Без сомнения, статья 1915 года в этом смысле является важнейшим, но и резким текстом Когена не в последнюю очередь потому, что в ней большая часть основополагающей аргументации и библейско-экзегетических размышлений из доклада 1910 года совпадает с развитием сформулированной в 1904 году мысли о чем-то «демоническом в сущности Спинозы, в его любви и надежде, как и в его борьбе и ненависти». «Демоническая власть усердия в его новой вере, которая проявляется через всю его добросовестность и всю моральную рассудительность» (SPhZ 2, 502) (первая формулировка в рецензии к Фрейденталу) получает в 1915 году со стороны Когена подробное разъяснение⁶. Так, между прочим, в свете введения к осуществленному Карлом Гебхардтом в 1908 году немецкому переводу «Теолого-политического трактата» обсуждает он биографические мотивы (прежде всего, «поддержку республиканской политики Яна де Витта» — W 16, 322), которые подпирают теорию государства Спинозы и, согласно Когену, с самого начала вредят объективности его библейской критики. Таким образом, кажется, что и когеновская интерпретационная работа не смогла освободиться от «трагической тенденции», которая, по его су-

тации Канта: *Kants Begründung der Ethik* (1877; 1910), W 2 (2. Aufl. mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Kants Begründung der Ästhetik* (1889), W 3; *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (1907; 1917), W 4 (2. unveränderte Aufl.).

³ Под этим заголовком подразумеваются: *Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis* (1902; 1914), W 6 (2. Aufl. Mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Zweiter Teil. Ethik des reinen Willens* (1904, 21907), W 7 (2. Aufl. Mit Variantenverzeichnis zur 1./2. Aufl.); *Dritter Teil. Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), 2 Bde., W 8–9.

⁴ Vgl. Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), W 10, sowie *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919; 1929), RV.

⁵ Vgl. Franz Rosenzweig, „Einleitung“ (1924), in: JS 1, LVI; „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 43; Liebeschütz, „Hermann Cohen und Spinoza“ (wie Anm. 3), 225.

⁶ Речь идет хотя и о подробном, но все же неудавшемся разъяснении. См. в этой связи: Rosenzweigs Betrachtungen in: „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 42 f.

ждению, свойственна биографии Спинозы Фрейденделя и *lato sensu* (высокому чувству — *лат.*) Спинозы. Нельзя иметь дело «исключительно с теми произведениями Спинозы, которые не содержат ни его собственной философии, ни вообще какой-либо философии. Его «Этика» распространилась при его жизни только в среде его так называемых друзей, в чьей неадекватности нельзя и сомневаться. Один теолого-политический трактат образует духовное содержание, на котором эта общественная жизнь разворачивается и иссякает. Он еще не говорил миру как философ и должен приспособливаться в качестве теолога и политика к окружению, с которым не имел никакого внутреннего соприкосновения» (*SPhZ* 2, 502 f.). Но это верно лишь отчасти: вначале статей об «Отношении Спинозы к еврейству» и «Спиноза о государстве и религии, иудаизме и христианстве» Коген подчеркивает именно необходимость глубокого критического разбора философской системы Спинозы. Он отмечает, что собственной проблемой «Теолого-политического трактата» является свобода философии и, следовательно, ей и нужно заниматься. «Следует избавиться от любого сомнения в том, — утверждает Коген в 1915 году, — что эта его [Спинозы] политика согласно ее целям и согласно объективным предпосылкам находится в живой связи с его собственной философией, с его этикой. Иначе отсутствие слова "философия" в названии работы было бы зловещим знаком. Так как сам трактат не позволяет усомниться в том, что основные идеи этики уже были установлены при его подготовке. Поэтому будет интересным вопрос: соответствуют ли основные идеи трактата только актуальной тенденции политики, и не являются ли они также согласованными с этикой, которая содержит его общую философию» (*W* 16, 324. Vgl. *W* 15, 349 f.). Хотя Коген в обеих рассматриваемых статьях явно не намерен иметь дело с отношением «Трактата» к «Этике» (*Ethica ordine geometrica demonstrata*) (1677), он не отказывается в соответствии с этими соображениями от того, чтобы по необходимости представить «общее качественное орудие» (*W* 16, 376), соответственно, «всю структуру этики» (*W* 16, 340) с ее «педантической уравниловкой пантеизма» (*W* 15, 359). Если интерпретатор Когена оставит в стороне специфические работы о Спинозе, то он будет иметь дело с эксплицитными ссылками на Спинозу и более или менее дословными цитатами из его мыслей в сотнях мест, которые (по меньшей мере до 1910 года) в первую очередь связаны с теоретическим проектом «Этики». Среди статей следует особенно сослаться на анонимно вышедшую в 1867 году юношескую работу «Генрих Гейне и еврейство» (*JS* 2, 2–44), поскольку она есть камень преткновения для линейной интерпретации когеновской рецепции Спинозы. В своем «Введении» к когеновским «Работам по еврейству» Когена (1924) Розенцвейг пишет в этом отношении о «спинозовских грехах юности» (Rosenzweig, 1924, S. LV), поскольку, согласно этому «Введению», Коген в течение всей своей жизни рассматривает Спинозу как противника. В работе Коген пытается показать, «что среди многих культурных элементов, которые объединились, чтобы сформировать в Гейне его дух и его характер, еврейская мысль стала значительным и устойчивым побуждением» (*JS* 2, 3). Таким образом, не утверждается никакая исключительная зависимость Гейне от еврейства. При этом Коген проводит непрерывную линию между староеврейским монотеизмом и пантеизмом, между Моисеем и Спинозой, причем последний инспирирует определенный пантеизм Гейне.

Я ограничиваюсь пока тем, что привожу окончательные выводы, в которых Коген демонстрирует «внутреннее родство», «которое как Гейне, так

и Спиноза имеют с еврейством» (*JS* 2, 4). Со Спинозой «монотеистический Бог, который создал природу, воображается как пантеистический Бог природы. Бог универсума становится Богом в качестве универсума. Таким образом, оба этих дерева вырастают из одного и того же корня. И если уже в раннегреческой философии можно проследить темные предчувствия о всеобщем Боге, то ведь Барух Спиноза поставил их в зрелое время в центр исторического анализа. Как евреи признаны в качестве основателей монотеизма, так и Спиноза является учредителем строго философского пантеизма, чье внутреннее родство с Моисеевым монотеизмом мы здесь попытались представить наглядно» (*JS* 2, 9). Что касается Гейне, необходимо то, что всегда считалось за его эллинизм, а именно его веру в вечность материи, в равные права всех людей на все земные радости и удовольствия и в прогресс человечества, отнести скорее к Спинозе и, таким образом, к еврейству как мышлению античности (vgl. *JS* 2, 13–18). Другими словами, в пантеизме Спинозы и его связи с Моисеевым монотеизмом Гейне усматривает «реабилитацию материи», которая понимается не как «материализация высших идеалов, но как обоготворение материи, возвышение особенно человека» (*JS* 2, 18).

Как возможно то, что когеновская позиция в отношении Спинозы претерпевает настолько радикальное изменение, что такой еврейско-пантеистический (то есть монотеистически-пантеистический) философ, как Коген оценивает в 1867 году учение Спинозы (vgl. *JS* 2, 23), а в 1915 году категорически осуждается как «первый философ без личного позитивного вклада в свою национальную религию, побуждаемый к ее осуждению и порицанию», как «собственный обвинитель еврейства перед христианским миром», как тот, кто «не только делает свой род презренным, но и искажает единственного Бога», потому что своей критикой Библии способствует «уничтожению еврейского понятия религии», или далее — в докладе «Религиозные движения современности» 1914 года и в исследовании 1917 года о «Философии еврейской истории Гретце» — как «фальсификатор и клеветник еврейства»? Имеет ли это изменение отношение только к еврейству Спинозы, как и к еврейству Когена, к тому «еврейству», которое образует самый маленький общий знаменатель заглавий исследований Когена о Спинозе и Гейне? Может ли интерпретатор когеновской рецепции Спинозы отказаться от субъективных вопросов в пользу философского изложения, которое связано с религиозной принадлежностью? Или эту рецепцию следует интерпретировать скорее богословско-политически, в том смысле, что библейско-экзегетические размышления, лежащие в основе теории государства Спинозы, с которыми Коген спорил, должны быть в центре внимания исследования?

Несмотря на ограничение предыдущих высказываний произведениями Когена о Спинозе, поставленные вопросы демонстрируют те трудности, с которыми сталкивается любой интерпретатор, обращающийся к анализу отношения между обоими философами. Часто рассмотрение Когена с разных точек зрения и с высказыванием противоречивых предложений по интерпретации сталкивалось с этими проблемами. Так, в исследовательской литературе обнаруживаются разнообразные позиции: если одни связывали тезис о возвращении Когена к еврейству с поворотом в его поздней философии, касающимся и рецепции Спинозы (например, Франц Розенцвейг), то другие, напротив, отстаивали непрерывность и систематическое единство когеновского мышления (например, Франц Науен, Мариам Биненштот). Некоторые анализировали работы Когена хронологически, причем либо

разыскивался именно тот отрезок, в котором произошел внутренний разрыв со Спинозой (Эрнст Симон), либо были определены основания перехода от монотеистического пантеизма Спинозы к антипантеизму (Кьяра Адоризио), другие отдавали преимущество тематической литературе. Противостояние Когена Спинозе выводилось из строго иудейской перспективы (Ганс Либешютц, Карстен Шапков), этому противостоянию приписывалась необходимость скорректировать кантовское суждение о еврействе, которое именно потому ложно, что прозвучало от Спинозы (Давид Новак), антагонизм связывался с желанием Когена противостоять растущему антисемитизму его времени (Ирене Пиччинини), и он даже был низведен к почти патологической личной ненависти к Спинозе (Зеев Леви). Некоторые исследования направлены исключительно на философско-систематические работы Когена (Хельмут Хольцхай), другие – на религиозно-философские (Эвелине Гудман-Тау). Одни интерпретаторы подвергли критическому исследованию общий анализ Когеном спинозовской науки о Библии (Лео Штраус), другие анализировали ее специфические аспекты (Фридрих Нивёнер), некоторые исходили из своего понимания спинозовских и когеновских восприятий еврейского естественного права (Стивен Шварцшильд, Даниэль Крохмальник)⁷.

⁷ См. в хронологическом порядке: Rosenzweig, „Einleitung“ (wie Anm. 9), XIII-LXIV; Strauss, „Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas“ (wie Anm. 1); „Ein unge-druckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“ (wie Anm. 1), 42–44; Ernst Simon, „Zu Hermann Cohens Spinoza-Auffassung“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 79 (1935), Heft 2, 181–194; Liebeschütz, „Hermann Cohen und Spinoza“ (wie Anm. 3), 225–238; Steven S. Schwarzschild, „Do Noachites Have to Believe in Revelation? (A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn and H. Cohen). A Contribution to a Jewish View of Natural Law“, in: *The Jewish Quarterly Review*, 52 (1961/62), № 4, 297–308, 53 (1962/63), № 1, 30–65; Friedrich W. Niewöhner, „Ein schwieriges Maimonides-Zitat im ‚Tractatus Theologico-Politicus‘ und Hermann Cohens Kritik an Spinoza“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31 (1977), Heft 4, 618–626; Franz Nauen, „Hermann Cohen’s Perceptions of Spinoza: A Reappraisal“, in: *AJS Review*, 4 (1979), 111–124; Eveline Goodman-Thau, „Spinozas Offenbarungslehre und der nachkantianische Idealismus in der jüdischen Religionsphilosophie Hermann Cohens“, in: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, hg. von Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther, Berlin, Edition Hentrich 1994, 332–364; Ze’ev Levy, „Über die Spinoza-Kritik Hermann Cohens“, in: *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, hg. von Etienne Balibar, Helmut Seidel, Manfred Walther, Würzburg, Königshausen & Neumann 1994, 209–218; David Novak, *The election of Israel. The idea of the chosen people*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, bes. 50–54; Daniel Krochmalnik, *Der Streit um das jüdische Naturrecht. Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und Cohen*, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1999, Münster, Institutum Judaicum Delitzschianum 2000; Ze’ev Levy, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart, W. Kohlhammer 2001, bes. 175–194; Helmut Holzhey, „Pantheismus, Ethik und Politik: Hermann Cohens Spinozaskritik“, in: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft, hg. von Marcel Senn und Manfred Walther, Zürich, Schulthess 2001, 239–254; Carsten Schapkow, „Die Freiheit zu philosophieren“. *Jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de Spinozas in der deutschsprachigen Literatur*, Bielefeld, Aisthesis Verlag 2001, bes. 172–183; Chiara Adorizio, „Hermann Cohen su Spinoza: dal ‚panteismo monoteistico‘ all’antipanteismo“, in: *Archivio di Filosofia*, 71 (2003), № 1–3, 277–293; Irene Abigail Piccinini, *Una guida fedele. L’influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Torino, Trauben 2007, bes. 92–129; Myriam Bienenstock, „Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 2011, № 1, 29–45.

Предлагаемая работа не преследует цели пролить новый свет на эту широкую панораму подходов и точек зрения, которая в своих еще не изученных аспектах чрезвычайно разнообразна, и благодаря их интерпретациям еще более обогатится; речь в большей степени идет о том, чтобы пояснить отдельные моменты этой панорамы. Так, я не буду входить в подробности «случая Спинозы», как Коген позволил себе назвать жесткое противоречие со Спинозой в отношении понимания еврейства — по поводу этого «случая», в общем, существует достаточно большое количество исследований. Еще меньше мое исследование обращается к рассмотрению личностных сюжетов. Сам Коген в 1910 году объясняет относительно Спинозы, что должно быть значимым и для него самого: «Биографический момент при рассмотрении своеобразия такого человека, как Спиноза [и Коген], может служить для нас только как сопроводительный мотив, но никак не как достаточное объяснение в отношении его теоретических проблем» (*W* 15, 353). В 1915 году он подтверждает: «Мы нисколько не должны обсуждать человека, но только его учение и его научные работы» (*W* 16, 408).

Таким образом, я хотел бы здесь обратить внимание на следующие темы: природа мышления и мышление природы. Подобное содержательное ограничение неизбежно включает в себе и решение вопроса о методе. Анализ когеновской рецепции Спинозы не направлен здесь на посвященные этой теме статьи 1910 и 1915 годов, но представляет синоптическим способом места из различных работ Когена, причем осуществляется попытка обнаружить непрерывность и дискретность его мышления. Я отбираю тексты, основываясь на философской перспективе, таким образом в первую очередь относящиеся к «Этике» (*Ethica ordine geometrico demonstrata*). Наконец, я подразделяю высказывания Когена 1915 года относительно его собственной интерпретации Спинозы: «Каждый человек читает любое произведение, исходя из своих научных, религиозных, политических оценок» (*W* 16, 409). Какова же философская оценка, которая направляла мою интерпретацию — в данном случае интерпретацию Когена? Его рецепция мышления Спинозы, как мне кажется, характеризуется такой же последовательностью, какую мы можем найти во всей его философской системе. Колебания в когеновской интерпретации теоретических построений Спинозы соответствуют прогрессирующему уточнению его собственного спекулятивного проекта.

Для подкрепления этого тезиса позволю себе вначале предложить некоторые размышления по поводу «проблематической» ранней работы Когена «Генрих Гейне и еврейство». Как уже было сказано, Коген проводит здесь непрерывную линию от еврейского монотеизма к пантеизму Спинозы. Она базируется на идее «свободы»: «В пантеизме так же хорошо, как и в теизме воспринимается единство Бога» (*JS* 2, 29). Так как монотеизм одушевляется стремлением «охватить и узреть всю огромную природу с ее разнообразными проявлениями в одном единственном представлении» (*JS* 2, 6) и познает это единственное представление в Боге. Пантеизм отличается от монотеизма только определением единства. В результате постепенного перехода человека от изумления ввиду творения к полному его пониманию благодаря современной науке это единство обнаруживается в природе, в которое включено и старое «представление Бога» (ср. *JS* 2, 8): «Так мог, так должен был Спиноза сказать: природа есть Бог» (*JS* 2, 30) — звучит вывод Когена.

В статье 1917 года «Основные моменты еврейской религии и науки. 10. — 13. Евреи в христианской культуре» вновь встречается мысль о родстве еврейства и пантеизма. Коген утверждает здесь их общий корень в нравственном разуме, который связывает воедино Бога и человека, в святости, к которой человек призван Богом: «Как благодаря божественному разуму в человеке здоровое зерно пантеизма закладывается и в иудейство, так нельзя исключать и того, что и еврейские мыслители [Саломон ибн Габироль и Спиноза] не всегда и не принципиально противостояли искушению пантеизма» (*W* 17, 433). И даже в статье о Спинозе 1915 года Коген утверждает, что история учила о том, «что пантеизм в себе не противоречит монотеизму» (*W* 16, 425). Конечно, можно справедливо возразить, что в статье от 1917 года в отличие от опубликованной за пятнадцать лет до этого работе он критично противопоставляет пантеизму, поскольку тот «нивелирует нравственный разум и мировой разум и нравственный закон приравнивает к природному закону» (*W* 17, 433). К этому аспекту, который, действительно, вводит новизну, отсылающую к первому изданию «Обоснования этики Кантом» (1877), я обращусь ниже. А в этом месте имеет смысл все же подчеркнуть то, что Коген в статье «Генрих Гейне и еврейство» заводит речь именно об идее монотеистического пантеизма в той мере, в какой он находится в противоречии с политеистическим, эллинско-гетевским, пантеизмом (*vgl.* *JS* 2, 23), который продуцирует этическую индифферентность в отношении исторической реальности: «Ничто не является Богом, но Бог есть все», — пишет Коген, цитируя Гейне. «Бог не в одинаковой мере манифестируется во всех вещах, скорее он в различной степени манифестируется в различных вещах, и каждая включает в себе порыв добиваться высшей степени божественности; и это — великий закон прогресса природы. Познавание этого закона превращает пантеизм в такое воззрение на мир, которое ни в коей мере не ведет к индифферентизму, но ведет к болезненному до самопожертвования стремлению вперед» (*JS* 2, 19). Однако в статье присутствует не только оппозиция Когена «порочному пантеизму» (*JS* 2, 44), но и, говоря словами Розенцвейга, следы «случайного акцента, нежелание решать». Речь скорее, по моему мнению, идет о точных признаках: если Коген, например, пишет, что пантеизм обогатил первоначальную форму монотеизма «более широкими и полными представлениями» («Можно ли здесь обсуждать точнее») (*JS* 2, 5, здесь в скобках примечание: или также «Насколько пантеизм и монотеизм различны в последовательности мысли [«Природа есть Бог»] здесь не может и не должно объясняться» (*JS* 2, 30)), то подобного рода предложения кажутся мне примерами его более поздней решительной и неустанной оппозиции пантеизму.

1. Мышление природы

Коген обращается к Спинозе уже в своей диссертации по философии (1865) «*Philosophorum de antinomia necessitatisnet contingentiae doctrinae*». Четвертый тезис, который он выдвинул для дискуссии, «*Spinozam libertatem humanam nequaquam sustulisse*» (*SPhZ* 1, 29), позволяет заключить по меньшей мере об определенном знании философии Спинозы. Побудительным мотивом к этому тезису выступает связь, которая вскользь проступает в тексте между досократовской философией и спинозовским пантеизмом. Можно узнать преемственность между полемикой Ксенофана против

представления о существовании многих богов, пантеизмом Парменида, который понимает Бога как мир, и учением Спинозы⁸, также существует тесная связь Гераклита с элеатами и еще более с мышлением Спинозы в той мере, в которой «*necessitas, quae omnia regit et secundum quam res continuo defluunt, Deus est, qui ignis principium amplectatur itaque causam motus cuiusque contineat: ergo materia, causa, lex in uno Deo constituta sunt*» (*SPhZ* 1, 9). И в появившемся уже после смерти автора произведении «Религия разума из источников иудейства» (1919) Коген утверждает, что «пантеизм возникает на пороге греческой философии» (*RV*, 47). В античности, у элеатов (со времен Ксенофана), была установлена именно «общая взаимосвязь между тремя понятиями бытия, свободы и Бога» (*RV*, 46), и из этой связи в философии проходило встраивание единства Бога в единство космоса. В этом смысле Коген опирается на высказывание Аристотеля о Ксенофане: «Созерцающая весь космос, он [Ксенофан] сказал, это одно есть Бог» (*RV*, 47).

На этом онтологическом упреке, который Коген обращает против спиновской метафизики и который в определенной мере есть неизбежное следствие ее происхождения от элеатов, я остановлюсь ниже. Прежде всего следует подчеркнуть, что Коген в своем раннем произведении в отношении спиновского пантеизма делает акцент на природе и производит интерпретацию идентификации природы с Богом более в космическом, нежели теистическом смысле. «Спиноза принципиально предрасположен к исследованию природы, поскольку он настаивает на исследовании *res singulares* (единичных вещей — *лат.*), которые, помысленные *sub specie aeternitatis* (с позиции вечности — *лат.*), конституируют своего *Deus* (бога — *лат.*) или *substantia* (субстанцию — *лат.*)», — пишет Коген в 1866 году в «Учении Платона об идеях, психологически развитое» (*SPhZ* 1, 30–87). Кроме того, на основе продвижения от множественности природных феноменов к единому принципу он ставит Спинозу в один ряд с Платоном, Аристотелем, Бэконом, Декартом, Лейбницем и Кантом. В своей речи «О влиянии Канта на немецкую культуру» (*SPhZ* 1, 367–396), которую он произнес на празднике Марбургского университета по случаю дня рождения его величества кайзера и короля 17 марта 1883 года, он добавляет, что Спиноза является именно, как Платон, Декарт и Лейбниц, предшественником Канта, хотя в отличие от них не является «ньютоном», который «мог опереться на факт науки» (*SPhZ* 1, 372).

Как, согласно анализу Когена, Спиноза понимал природу? Здесь имеет смысл вспомнить присутствующий в работе «Генрих Гейне и еврейство» тезис. Природа есть выражение единства, того единства, которое создает монотеистическое понятие Бога. Все многообразные феномены мира заключены в единственном представлении природы, которое в сознании человека было занято Богом как единым принципом и, следовательно, перенималась функция объединения и принимался Бог в себе. Спиноза —

⁸ См. в *SPhZ* 1, 7: „*Communis et Eleaticis philosophis cum Spinoza orientalis quaedam philosophandi ratio, quae quamvis aliter ab aliis distincta philosophis, eadem fere norma atque eodem movetur principio, rerum naturam minus, id quod erat Ionicorum, in singulas disponere facultates causarumque eventus, sed tot tamque variarum facultatum vim rumpere et in unam omnes dissolvere, quae rerum naturam ut Deus amplectatur, aut Deum ipsum in unita illa varietate constituat. Quarum rationum prior, quae erat Xenophanis, ad orientales propius accedit, posterior, quam docuit Parmenides, pantheistica, ad Graecos magis pertinet, neque a Spinozae multum distat doctrina*“.

представитель этого перехода от монотеизма к натурпантеизму *par excellence*, или лучше сказать, перехода к божественному натурализму, таким образом, к восхождению Бога к природе: «Если природа является такой огромной и такой бесконечной, если она, как говорит Спиноза, является бесконечным расширением и бесконечным мышлением, где же тогда здесь пространство для отодвинутого, то есть в сознание вернувшегося Бога? Теперь к природе относится то, что говорит певец о Боге: если я достигаю неба, там — Ты, и если я засыпаю в преисподней, и там — Ты. Небо мысли, как и нижняя граница мира расширения в неизмеримой бесконечности образуют единую природу. Следовательно, если сказать другими словами о Боге, то он есть бесконечное расширение и бесконечное мышление, то он есть сама бесконечная природа» (*JS 2, 9*)⁹.

Что значит: *natura sive Deus* (природа или Бог — *лат.*), так как в спиновском пантеизме «представление природы было постигающим органом для представления Бога», как подчеркивает в 1868—1869 годах Коген в статье «Мифологические представления о Боге и душе, психологически развитые» (*SPhZ 1, 88—140*), таким образом, природа как предпосылка, как субъект, и Бог как предикат (*vgl. JS 2, 29*).

Но и наоборот, *Deus sive natura* (Бог или природа), если верно, что «спинозизм до Спинозы», который Коген в своей статье 1907 года «Религия и нравственность. Взгляд на основы философии религии» (*W 15, 1—101*) приписывает Соломону Ибн-Габиролю, состоит в «единстве Бога как единстве субстанции и как материи». Таким образом, в этом случае Бог как предпосылка, как субъект. Понятие единства Бога (как то, что в спиновском пантеизме опасным образом возрастает до понятия связи природы и Бога) образует постоянный предмет в мышлении позднего Когена. Так, в «Этике чистой воли» (1904) он указывает, что влияние Спинозы на эстетическую мысль в Германии возникает из того, что он мыслил Бога как единство, как всеединство бытия, что значит, как желаемые поэтами чистоту и квинтэссенцию всего духовного бытия и стремления. В дальнейшем он в статье о Спинозе 1915 года приводит места из «Теолого-политического трактата», которые, по его мнению, могут быть причислены к «острейшим орудиям» спиновской философии: «Ничего не может ни быть без Бога, ни помыслено без Бога, что все природное включает в себя и выражает понятие, и что чем больше и совершеннее мы познаем природные вещи, тем большего и совершенного познания Бога мы достигаем» (*W 16, 376*).

Natura sive Deus и *Deus sive natura* — так Спиноза примиряет космологию и теологию, так «связывает он античный пантеизм с религиозной философией средневековья» (*W 6, 201*), — как пишет Коген в «Логике чистого познания» (1902). Кроме того, в «Кантовском обосновании эстетики» он утверждает, что спинозизм понимает абсолют «как индифферентность объекта и субъекта» (*W 3, 357*).

Венец системы Спинозы — абсолют, понимаемый как божественная субстанция. Согласно рассуждениям Когена в «Этике чистой воли», она образует субстрат бесконечных атрибутов и тождественна им, в то время как они, со своей стороны, представляют и исчерпывают содержание божественной субстанции. Другими словами, абсолют Спинозы выполняет ту

⁹ В «Этике», II, Prop. 7, Schol. (= Heidelberg Akademie-Ausgabe, Bd. 2, 90) Спиноза пишет о том, что природа постигается под атрибутами протяжения и мышления. Кроме того, Коген ссылается на слова «певца» в Псалме 139,8.

функцию «основания и предпосылки к отношениям», которая свойственна *sub-stantia*. Ее идентичность с атрибутами «означает определение всеобщей фикции субстанции через один из бесконечных атрибутов, которые, как один, так и другие, реализуют ту фикцию. Таким образом, тождественность доказывается как рестрикция (сокращение) и как расширение субстанции» (W 7, 462). Кроме того, Спиноза сглаживает известный в монизме божественной субстанции картезианский дуализм между *res cogitans* (вещью мыслящей — *лат.*) и *res extensa* (вещью протяженной — *лат.*), как подчеркивает Коген во втором издании «Теории опыта Канта» (1885). Но как объясняется то, что, согласно Спинозе, атрибутами субстанции признаются только мышление и протяжение, если она состоит из бесконечных атрибутов? И как могут последние, каждый для себя, содействовать соответствующему представлению Бога? «Тем самым разрешается загадка, — отвечает Коген с определенной иронией, как мне кажется, — в "Логике чистого познания": два атрибута есть в такой же степени один атрибут, как они обозначают бесконечные атрибуты» (W 6, 201). Это триумф деспотической тождественности, все отношения приводят к ней.

Если основополагающий характер божественной субстанции, с одной стороны, делает возможным описывать философское начало Спинозы, как говорится, *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности — *лат.*), то, с другой стороны, он устанавливает одновременно *sub specie temporis* (с точки зрения времени — *лат.*) также подход к системе этики, а именно модус. «Бог присутствует во всех своих отдельных модусах. И чем больше мы познаем отдельные вещи, тем больше мы познаем Бога» (W 16, 339), — заключает Коген в работе «Спиноза о государстве и религии, еврействе и христианстве». И далее в «Этике чистой воли»: «Все проблемы религии, как и философии, кажется, приходят к единому решению. Тело и душа, материя и дух, они преодолеваются через термин модус» (W 7, 458). Но и модус вскрывает немало трудностей, так как он одновременно есть особенное и общее, единичное совпадает в нем с необходимым. Эту длительную превосходную формулировку проблемы Коген предложил в «Логике чистого познания»: «Модус у Спинозы. Здесь — глубочайшая двусмысленность Спинозы, где у него единичное находится в свете необходимости; и, вероятно, на этом преимущественно покоится его историческое влияние. Понятие модуса, которое у него достигает двусмысленного выражения, включает в себе этот двойной характер. Модус есть, прежде всего, *res particularis* (вещь частичная — *лат.*); и опаснейшим образом она равнозначна *res singularis* (вещи отдельной — *лат.*); таким образом, это — единичное. Но модус одновременно ограниченным образом выражает и субстанцию. Субстанция есть божественная природа, которая действует согласно своим законам вечной необходимости. Поэтому, поскольку единичный модус рассматривается *sub specie aeternitatis*, его существование определено законами природы; таким образом, единичное в своей действительности вместе с тем является необходимым. Но может ли эта ценность части принадлежать и целому? На этот вопрос спинозовская терминология дает противоречивый ответ, который уже через свое *quatenis* (поскольку — *лат.*) скомпрометирован: поскольку модус рассматривается *sub specie aeternitatis*. Не будут ли в этом свете заметны недостатки, присущие единичному? Не имеет ли необходимость двойное значение; одно — для субстанции, а второе — для модуса? Нет никакого выхода из этого тупика» (W 6, 507—509).

С обеих этих точек зрения, точки зрения субстанции и точки зрения модуса, следовательно, сбиваются с пути и приходят к тупику. Либо становимся жертвой «общей фикции субстанции» и ее тождественности с атрибутами, либо разрушаем многие «иллюзии» индукции, на которых покоится пантеизм, полагающий в единичности особого постичь всеобщность божественной субстанции, так как ее абсолютная необходимость образует ключ к интерпретации действительности. Но действительно ли речь идет об индукции, а не о дедукции из ложных предпосылок?

Проведенный здесь анализ позволяет узнать критическое отстояние Когена в отношении Спинозы. Чем более он в сопоставлении Бога и природы замечал доминирование Бога как единства, другими словами, утверждал божественную субстанцию как субъект, тем более росло его чувство недоверия к способу Спинозы мыслить природу. Особо значимы в данном смысле страницы, которые он посвящает исследованию понятия *leges naturae* (природные законы — лат.) у Спинозы, также и потому, что они представляют собой мост между когеновской интерпретацией этики и его толкованием понятия естественного права в «Теолого-политическом трактате». «Необходимость природного закона является его [Спинозы] девизом», — заявляет Коген в вышедшей в 1917 году статье «Краткий обзор еврейской религии и науки. 19. Единство или единственность Бога. II Творение» (W 17, 603—611). Спиноза называет свою природу Богом на основе ее необходимых законов, которые значимы «в абсолютно равной мере для человека и его духовных творений, как и в физической природе» (W 15, 359), — так заключает Коген уже в работе «Отношение Спинозы к еврейству». Согласно суждению автора сочинения «Спиноза о государстве и религии, еврействе и христианстве», природные законы для Спинозы являются «вечными истинами и необходимостями бытия, всего бытия; так как все бытие есть Бог» (W 16, 338). И в природных законах, таким образом, проявляется двойное значение, то есть двусмысленность понятия природы Спинозы, соответствующее его восприятию природы как первоначальной истины и как субстанции. Природа для него, как и для Платона в полемике против софистов, не только вечная ценность, но и постоянный субстрат — двусмысленность, которая встречается уже в стоическом логосе; чтобы сказать словами из второго издания «Обоснования этики Кантом» (1910), природа, таким образом, — «первоначальное и потому вечное» (W 2, 382), «совершенное состояние» (W 2, 384) и одновременно «начальное состояние» (W 2, 383), «предпосылка развития» (W 2, 384).

2. Природа мышления

В приведенном здесь специфическом способе, которым Коген оценивает спинозовское мышление о природе, находит свое полное выражение его отказ от Спинозы в отношении общего смысла спекуляций Спинозы, то есть относительно «его собственной системы, его этики» (W 15, 349). В любом случае хочется упомянуть о том, что по меньшей мере в рассуждении раннего Когена также есть слова уважения «великой системе... которая носит бессмертное имя Спинозы» (JS 2, 5), и что в определенном отношении высказывается восхищение мыслителем, который в глазах Когена является примером «благородства мысли» (еще в «Признании в еврейском вопросе»

(*JS* 2, 73–94; здесь 86) от 1880 года). Как уже было замечено, Коген через постепенную разработку своей собственной системы философии двигался в сторону все более критического противостояния с проектом Спинозы, который, на первый взгляд, кажется таким же систематическим. Так, в «Этике чистой воли» Коген пишет: «Теперь, конечно, не следует недооценивать заслуги, которые имеет божественный натурализм Спинозы перед религиозным просвещением и, следовательно, перед общедуховной культурой; но нельзя их и переоценивать; нельзя не замечать особенно недостатки и скрытый вред, заложенный им в отношении этики; поучительно то, что Спиноза именно с этикой связал свое учение» (*W* 7, 459). Сложность может быть замечена еще в том, что хотя Спиноза, говоря словами второго издания «Теории опыта Канта», набросал «произвольный проект картины мира ради нее самой», но не стал «систематиком философии в платоновском, определяющим ценность познания, смысле» (Коген, 2012, с. 130).

Некоторые аспекты когеновской критики Спинозы связаны с восприятием природы мышления, как они выражены в построении спинозовской системы. То, что спинозовский натурализм, согласно Когену, совпадает с пантеистическим «догматизмом», подтверждается тем видом обобщения этики, который он предложил в «Отношении Спинозы к еврейству»: «Спиноза строит свою философию как этику. Этика является общим содержанием его философии. И хотя он говорит о Боге, а также о природе, но, как известно, он говорит *Deus sive natura* (Бог или природа). Пантеизм Спинозы заключался в том, чтобы сделать Бога и природу тождественными. Поэтому природа в его философии не является проблемой природного познания, науки о природе, но природа является субстанцией только как божественная субстанция» (*W* 15, 355). Этот пантеизм включает, по Когену, различные следствия: выявление этики в качестве метафизики, которая обозначается как онтология и покоится на ложной тождественности; исчезновение возможности самой этики отсутствием различия между бытием природы и бытием должествования; оппозиция финализму во имя необходимости природных законов. Следовательно, речь идет о мышлении, которое даже в мелочах не занимается научным идеализмом и, соответственно, далеко отстоит от критической философии Когена.

Перемещение понятия божественной субстанции в центр размышлений, как это делает Спиноза, означает для Когена возврат к средневековому понятию абсолюта, «которым оперирует неистинная и ненаучная метафизика» (*W* 6, 606). Теоретический проект Спинозы, таким образом, представляется в качестве метафизики субстанции (как учение Бога), к которой все — мир и человек, чтобы назвать оба основных понятия античной или современной философии — возвращается к форме модуса. Так, этическая претензия покоится в конечном итоге «на метафизике, в чьем учении о субстанции природа индивидуума впервые сможет найти свое более чем определенное место» (*W* 7, 16). Эту «серьезную опасность», которую для этики представляет спинозовский пантеизм, Коген особо подчеркивает в «Этике чистой воли», где он указывает на то, что она у Спинозы «теряет способность поставить и разрешить загадку бытия. Она должна передать свое своеобразие и свою самостоятельность метафизике, которая принимает заманчивое имя пантеизма. Так, этика, с одной стороны, натурализируется и материализуется, в то время как с другой, согласно названию, — обожествляется» (*W* 7, 460).

О специфическом случае этики можно в целом утверждать, что обожествление модуса совпадает с натурализацией и материализацией божественной субстанции: таким образом, абсолютно имманентный монизм, который обнаруживается как истинный онтологизм. Со своим «выводом “ничто вне меня” пантеизм опирается во всех своих основных представителях, — так пишет Коген в «Религии разума из еврейских источников», — именно на онтологизм» (RV, 52). Пантеист связывает бытие со здесь-бытием, смешивая мышление бытия с ощущением здесь-бытия, и выдвигает требование всю действительность выводить из этой связи. Поэтому Коген в своей статье о Спинозе 1915 года в заключении пишет: Спиноза является «схоластиком в лучшем смысле, поскольку он исходит из онтологического понятия Бога и с ним остается» (W 16, 423).

Когда Коген мучается «с ложным учением Спинозы о субстанции», как он сообщает 21 июня 1917 года Паулю Наторпу, то этим, прежде всего в логическом отношении, он обязан ошибочному принципу тождества, на котором Спиноза возводит здание мысли: *Deus sive natura* (Бог или природа). Поскольку Коген осознает, что в этике «содержится логика или метафизика» (W 7, 44), то тем самым он убежден, что Спиноза — «жесткий формалист тождества» (W 7, 459) и именная того тождества, которое создает противоречие как в понятии Бога, так и в понятии природы. Пантеизм Спинозы находит «свой логический корень» в «предрассудке бытия как становления» (RV, 77). Другими словами, он стирает различия между единством / единственностью Бога и единством / целостью природы, он не кладет в основание становления природы бытие Бога и не познает то, что единство / тождество является менее принципом бытия, чем принципом мышления. Так, в «Понятии религии в системе философии» от 1915 года Коген обращает внимание на «логическую ошибку в пантеизме: он делает понятие бытия двусмысленным. *Deus sive natura* (Бог или природа), говорит Спиноза. В одном этом слове заключена основная логическая ошибка. И вся философия должна быть искажена и извращена, если ее отношение к логике небезукоризненно... Не может быть принята никакая адекватность познания, если принцип, к которому и для которого адекватность должна быть нацелена, не следует и не прояснен в качестве первого требования» (W 10, 27 f.).

Пантеистическое единство бытия как тождество должно, согласно Когену, оспариваться еще более в этическом, чем в логическом отношении. Так как в той мере, в какой это кажется возможным, отделить бытие от долженствования, царство природы от царства свободы, сферу истории от сферы нравов нельзя, потому что каждый раз, когда вторая сторона сводится к первой, происходит «глубокое выхолащивание этической проблемы» (W 2, 150). Этот проблематический аспект этики Коген подчеркивает уже в первом издании «Обоснования этики Кантом», и он образует один из основных сюжетов его критической рецепции Спинозы: «Пантеистический монизм должен был исключить возможность собственной особой значимости нравственного» (Коген, 2008, с. 219), — резюмирует Коген во втором издании «Обоснования этики Кантом» (1910). «Божественная субстанция Спинозы не означает исключительно или только преимущественным образом Бога нравственности, но и Бога природы», — говорится в статье «Характеристика этики Маймонида» 1908 года (W 15, 161–269); «это — основная научная ошибка пантеизма, что он снимает методическое различие

между природой и нравственностью» (W 16, 151), — так утверждается в статье «Религиозные движения современности». Упрек Когена Спинозе точен: он не обосновал этику по новой в кантовско-когеновском смысле «возможности *другого вида реальности*, который может представлять природа в силу своей научной значимости» (Коген, 2008, с. 219), и реальность этической идеи им мыслилась только как ссылка на модус места, которое ему достается в распоряжение в универсуме единой субстанции (Коген, 2008, с. 219). Кроме того, присутствует и заключение: «У человека антропология, и именно физическая, исследует то, что он есть; этика же желает знать, чем он должен быть; что он есть и как он должен поступать; что должен быть среди людей, для людей и при помощи людей. Кто не признает это долженствование, не делает его проблемой, тот не желает никакой этики, тот желает противоположное этике» (W 2, 187).

Тем не менее следует отметить: наряду с тем, что Коген осуждает этическое мышление Спинозы, обвиняет его в «аморализме за снятие, нивелирование нравственного в природном» (W 16, 152), он признает некоторые смягчающие обстоятельства на основе заслуг, связанных с его монизмом, «руководящим описанием нравственных аффектов и представлений» (Коген, 2008, с. 219). Дабы не отдаляться от темы, необходимо все же отказаться от того, чтобы принять во внимание многочисленные страницы, которые Коген посвящает решающей роли проблемы восприятия Спинозой индивида как модуса единственной универсальной субстанции, уравнивая человеческие поступки с геометрическими фигурами, подобающими в философии Спинозы аффекту и воле как аффекту. Я ограничусь тем, что подчеркну еще раз: Спиноза, согласно Когену, исключает любую возможность этической автономии. «Спиноза делает человека и дух человека модусом субстанции. Только в единстве субстанции заключено бытие и истина; и только в отношении к субстанции, которая все же означает не только его бытие и вообще самость человека, только, таким образом, через гетерономию может он искать и находить закон воли» (W 7, 331). Следовательно, *conatus proprium esse conservandi* представляет из себя, используя кантовские понятия, с которыми Коген был хорошо знаком, материальный практический принцип, так как основанием определения воли, даже очищенном в божественной субстанции, остается любовь к себе. Соответственно этой линии интерпретации, мне кажется, что этика Спинозы заслуживает признания в целом, по крайней мере для руководства правилами мастерства.

Коген и здесь, что касается его критики в «борьбе спинозизма... против целевой причины в пользу *nexus effectivus*» (W 2, 264), отчетливо ссылается на Канта: «Результатом является то, что Спиноза допускает *ignoratio elenchi*. Спинозизм хочет предоставить основание объяснения целевого соединения (которое он не отрицает) вещей и природы и называет лишь единство субъекта, которому они все присущи» (W 2, 112). И в этом случае в этой непрерывности можно установить обострение когеновской полемики против Спинозы. Если в 1877 году, в первом издании «Обоснования этики Канта», следуя за кантовской критикой, он придерживается того взгляда, что спинозизм не отрицает целевое соединение, то в «Логике чистого познания» 1902 года Спиноза представляется ему в качестве «выразителя Нового времени», что касается оспаривания цели. С одной стороны, позитивной, он «смирился со своей неприглядной долей очищать и защищать естественно-научную самостоятельность», с другой, негативной, — он лишил ле-

гитимности свою собственную этику тем, что саму ее возможность поставил под вопрос, или, говоря иначе, «выплеснул с водой и ребенка». «Он хотел бы радикально уничтожить даже саму мысль о цели. Это могло произойти только за счет другого глубокого интереса. Так как... человек должен быть в точно определяемом, следовательно, не просто могущим быть сброшенным со счетов смысле *propter finem agere*. Тем, что Спиноза задал подобную цель поступку, он отказался от проблемы этики; что за ценные результаты и учения могла содержать книга с таким ложным названием» (W 6, 356 f.). В 1915 году Коген в «Понятии религии в системе философии» пишет об «отрицании» (W 10, 38) у Спинозы понятия цели; в 1917 году его полемика в «Кратком обзоре еврейской религии и науки. 19. Единство или единственность Бога. II. Творение» наконец достигла своей высшей точки похожими выражениями, которые он использовал в «Логике чистого познания», но в более резком тоне: «Следует отдавать себе отчет в том, что новый основатель пантеизма, Спиноза, мысль о цели хотел полностью убрать из арсенала познавательных понятий, что он клеймит ее как “прибежище невежества”. Он хотел бы иметь дело только с необходимостью природных законов, следовательно, только с каузальностью. Для него в силу природных законов не должно быть дано никакого другого бытия, кроме бытия природы. И эта природа тождественна с Богом. Но как может быть сконструирована этика, если уничтожили понятие цели?» (W 17, 610).

Другой аспект теоретического противостояния Когена со Спинозой связан с проблемой финализма. Речь идет об идее Бога, который, согласно Когену, представляет собой в его единственности (как регулятивная идея и конститутивный принцип) единство бытия природы с нравственным должнованием. Следовательно, он играет абсолютно иную роль, чем здесь исследуемая целиком имманентно единая божественная субстанция спинозовского пантеизма. Эта тема, которая, по моим методологическим предположениям, здесь не развивается, была бы возможна при соответствующем углублении в рефлексии о различной позиции обоих философов в отношении еврейского монотеизма.

Проведенный анализ природы мышления, как Коген его воспринимал в своем противостоянии со Спинозой, позволяет привести заключительные соображения по поводу дистанции, которая разделяет обоих философов. Мы видели, что в философии Спинозы Коген признавал онтологическую метафизику, которая основывается на ошибочном принципе тождества. Она аннулирует возможность самой этики, поскольку препятствует тому, чтобы бытие природы различить с бытием должнования. И без подробного изложения критического идеализма Когена (Пома, 2012) очевидно, что теоретические построения Спинозы не могли быть приемлемыми для Когена, особенно в своей претензии быть этикой. «Идеализм самозакондательства, — пишет Коген в «Этике чистой воли», — должен ясно и четко быть отделен от любой метафизики» (W 7, 330). В противовес онтологии прежде всего следует различать бытие и существование, поскольку «на этой недооценке различия бытия и существования покоится непонимание идеализма вообще», — как Коген подчеркивает уже в 1878 году в статье «Учение об идеях Платона и математика» (*SPhZ* 1, 336–366). Бытие, по Когену, есть предмет самостоятельного логического основоположения, которое должно быть положено в основание становления природы. Вследствие этого мышление не является метафизической основой бытия, но возвыша-

ется до методического основоположения науки о природе. Таким образом, «этика имеет логику в качестве предпосылки, хотя логика в себе и не есть этика» (W 7, 38). Такое различие и объединение логики и этики для Когена в равной мере необходимо и дополнительно. Этот фундаментальный критический принцип идеализма преодолевает Спинозовский пантеизм, редуцирующий этику к логике и опустошающий значение этики и логики через метафизику тождества божественной субстанции. Так, полемика Когена со Спинозой достигает в 1915 году своего апогея в следующем положении немецкого неокантианца: «У Спинозы отсутствует любая внутренняя диспозиция к научному идеализму... Спиноза не является картезианцем в духе Декарта как новым идеалистом, толкующим об очевидности познания и обоснованной в нем природы: Спиноза является схоластиком с новыми формулами природы, необходимости и природного закона» (W 16, 423).

Перевод с нем. В. Н. Белова

Список литературы

1. Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012.
2. Коген Г. Обоснование этики Кантом // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии : сб. науч. тр. М., 2008. Т. 2.
3. Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012.
4. *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum // Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums.* 1919–1929. Berlin, 1929. S. 42–68.
5. *Liebeschütz H. Hermann Cohen und Spinoza // Bulletin des Leo Baeck Instituts.* 1960. № 12. S. 225–238.
6. *Freudenthal Ja. Spinoza. Sein Leben und seine Lehre.* Stuttgart, 1904. Bd. 1 : Das Leben Spinozas.
7. *Wiedebach H. Die Hermann-Cohen-Bibliothek.* Hildesheim ; Zürich ; New York. 2000.
8. *Rosenzweig F. Einleitung // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band.* Berlin, 1924. S. XIII–LXIV.

Об авторе

Лука Бертолино — д-р философии, проф. Туринского университета, luca.bertolino@unito.it

О переводчике

Владимир Николаевич Белов — д-р филос. наук, проф. кафедры философии культуры и культурологии философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, belovvn@rambler.ru

THINKING OF NATURE AND THE NATURE OF THINKING — COHEN ON SPINOZA

L. Bertolino

The author tries to prove the thesis that Cohen's reception of Spinoza's thought is characterized by a sequence of what we can find in the whole philosophical system of Marburg Neo-Kantian. Fluctuations in Cohen's interpretation of Spinoza's theoretical constructs correspond to a progressive refinement of his own philosophical system project.

This research does not aim to shed new light on the wide panorama presented approaches and points of view on the attitude of Cohen to Spinoza, which has not yet studied its aspects are extremely diverse, and because of his interpretations more enriched; it is more a question of fact, to shed light on some aspects of this panorama. Thus, the author does not go into details, "the case of Spinoza," as Cohen let himself be called a tough confrontation with Spinoza against Jewish understanding – about this "case" there are quite a number of studies. Even less in the study will be discussed on the consideration of personal stories. So here it draws attention to the following topics: the nature of thinking and thinking of nature.

Conducted by the author analysis allows to understand the main causes of a Cohen's critical attitude to Spinoza. Spinoza's pantheism, according to Cohen, leads to various unacceptable consequences: identification of ethics as metaphysics, which is referred to as an ontology and rests on a false identity, the disappearance of the very possibility of ethics is no difference between being of nature and being of obligation, the opposition against finalism in the name of necessary natural laws. Therefore, we are talking about thinking that even in small things not engaged in scientific idealism and therefore far from the critical philosophy of Cohen.

In the philosophy of Spinoza saw Cohen ontological metaphysics, which is based on the erroneous principle of identity. It cancels the possibility of the ethics as prevents the existence of nature distinguished from being of obligation, and over which dominates the necessity of natural laws. This distinction and the union of logic and ethics for Cohen is equally necessary and complementary. This fundamental principle of critical idealism overcomes Spinoza's pantheism, the reducing ethics to logic and devastating importance of ethics and logic through the metaphysics of identity of the divine substance.

Key words: logic, ethics, system of philosophy, pantheism, Judaism, Cohen, Spinoza, idealism.

References

1. Kogen G. 2012, *Teorija opita Kanta* [Theory of experience of Kant], Per. s nem. V.N. Belova, Moscow.
2. Kogen G. 2008, *Obosnovanie etiki Kantom* [Kantian justification of ethics] / Per. s nem. V.N. Belova // Immanuel Kant i aktualnije problem sovremennoj filosofii. Sb. nauch. trudov / pod obchej red. V.N. Belova i L.I. Tetjueva. T. 2. Moscow.
3. Poma A. 2012, *Kriticheskaja filosofija Germana Kogena* [The critical philosophy of Hermann Cohen], Per. s it. O.A. Popova, Moscow.
4. Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum // Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. 1919–1929, Berlin, 1929. S. 42–68.
5. Liebeschütz H. 1960, Hermann Cohen und Spinoza // *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, № 12, S. 225–238
6. Freudenthal Ja. 1904, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Bd. 1, *Das Leben Spinozas*. Stuttgart.
7. Wiedebach H. 2000, *Die Hermann-Cohen-Bibliothek*. Hildesheim/Zürich/New York.
8. Rosenzweig F. 1924 *Einleitung* // Hermann Cohen. *Jüdische Schriften*. Erster Band. Berlin, S. XIII–LXIV.

About the author

Prof. Dr Luca Bertolino, University of Turin, luca.bertolino@unito.it

About the translator

Prof. Vladimir Belov, Department of Philosophy of Culture and Cultural Studies, Faculty of Philosophy, N.G. Chernyshevsky State University of Saratov, belovvn@rambler.ru

**ФИЛОСОФИЯ
ВАСИЛИЯ СЕЗЕМАНА
И МАРБУРГСКОЕ
НЕОКАНТИАНСТВО¹**

Б. Чардыбон*

Рассматриваются и обсуждаются идеи русского философа-неокантианца Василия Сеземана (1884 – 1963) в сравнении с идеализмом Марбургской школы. Анализируются его основные работы по данной теме: «Проблема идеализма в философии», «Теоретическая философия Марбургской школы» и др. Автор описывает внимание Сеземана к концепту «иррациональное» и объясняет понимание им неокантианской идеи бесконечности (*fieri*). Сеземана интересует свойственное неокантианству стремление к достижению систематического единства знания. В концепции одного из редакторов российского издания международного философского журнала «Логос» происходит трансформация иррациональности в рациональность высшего порядка.

Понятие иррационального характеризуется русским мыслителем через неисчерпаемую проблематичность, «обеспечивающую» вечный и постоянный прогресс объективного познания. Согласно Сеземану, противоположностью рационального, понятийного, опосредованного элемента познания – иррациональный, не-понятийный, непосредственный момент. Иррациональный фактор знания – это наличие тех проблем, с которыми сталкивается человеческий разум, а также условие прогресса знания. Русский философ стремится к развитию своей собственной философской конструкции, частично выходящей за рамки неокантианской школы. Он испытывает сильное влияние феноменологического направления, хотя и в феноменологическом подходе видит некоторые недостатки. Автор статьи утверждает, что мысль Сеземана очень близка концепции Николая Гартмана. Данное утверждение выступает основанием для отнесения русского философа к представителям постнеокантианства.

Термин «постнеокантианство» уже известен польским исследователям неокантовского движения современной философии благодаря работам Анджея Нораса. Сторонники постнеокантианства отрицают гносеологическую интерпретацию кантовской философии в пользу ее онтологической трактовки.

Ключевые слова: Василий Сеземан, Марбургская школа, «Логос», постнеокантианство, *fieri*, первоначало, иррациональность бытия.

* Ягеллонский университет, философский факультет.

Краков, ул. Гроцка 52, Польша.

Поступила в редакцию 19.06.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-5

© Чардыбон Б., 2015

¹ Работа финансировалась из средств Национального центра науки (Narodowego Centrum Nauki – NCN), выделенных на основе решения №DEC-2013/11/N/HS1/04808.

Цель настоящей статьи – показать связь философской мысли одного из важнейших представителей российского² неокантианства Василия Сеземана (1884–1963) с идейной формацией Марбургской школы. Работа состоит из двух основных частей: в первой представлены некоторые аспекты идеалистической направленности неокантианства представителей Марбургской школы, во второй сделана попытка обобщить вклад Сеземана в развитие российского трансцендентализма, сосредоточиваясь на присутствующем в его текстах критическом анализе интерпретации школы Германа Когена и Пауля Наторпа. В данном контексте рассмотрены, в частности, соответствующие фрагменты сеземановской «Теоретической философии Марбургской школы» (Сеземан, 1913, с. 1–34) (основание следующей цитаты. – Б. Ч.).

Следует отметить, что в течение 1911–1935 годов из-под пера Сеземана вышло много ценных работ, посвященных не только гносеологической проблематике³. В текстах того периода проявляются элементы, приближающие мысль Сеземана к концепции Николая Гартмана и даже позволяющие говорить о его принадлежности к российскому постнеокантианству. Эта тема стала доступной польскому читателю несколько лет назад⁴.

² Будущий философ родился в Выборге в семье шведа и немки. Вскоре после рождения Василия Эмильевича его семья переехала в Санкт-Петербург, где жила долгие годы, что дает право причислять фамилию Сеземана к русской культуре. Несмотря на то что Василий Сеземан воспитывался в традиционной немецко-лютеранской семье, в течение всей своей жизни он активно интересовался русской культурой; был увлечен православием (Botz-Bornstein, 2002, p. 512).

³ Свои труды Сеземан публиковал на русском, немецком, а позже также и на литовском языках. Подробный перечень книг, статей, рецензий и переводов содержится в библиографическом списке к одной из статей энциклопедического словаря «Идеи в России». См.: (Czardybon, 2014, s. 381, 383).

⁴ Czardybon B. *Rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu // Postneokantyzm – ontologizm*, 2012, s. 252, 255–256; 2013, s. 239–240, 245. Здесь отмечу лишь, что сам термин «постнеокантианство» появился в польской научной литературе благодаря Анджею Я. Норасу (Noras, 2004, s. 79–88; 2005b, s. 12–14). Исследователь использует данное понятие для определения этапа развития немецкого неокантианства начала XX века, который характеризуется отрицанием гносеологической интерпретации философии автора трех «Критик» в пользу онтологической трактовки. Важно то, что приверженцы так называемых новых онтологий рассматривают Баденское и Марбургское неокантианство как искажение философии Канта; возврат к онтологии означает в данном случае попытку возврата к оригинальной мысли Иммануила Канта. Их интерпретации носят реалистический характер. К группе постнеокантианцев Норас (а за ним и другие польские исследователи истории неокантианства (Pietras, 2011, p. 237–252; 2012b, *passim*; 2012a, p. 25–40)) причисляет, в частности, Николая Гартмана, Мартина Хайдеггера, Рихарда Хенигсвальда – ученика Алоиза Рилия, Карла Ясперса, а также ученика Марбургской школы – Хайнца Гаймзета. Автор «Истории неокантианства» добавляет, что встретил со стороны Кристиана Крайнена предложение рассматривать также и концепцию Макса Вундта, автора книги «Кант как метафизик» (Wundt, 1924), в категориях принадлежности к постнеокантианству (Noras, 2012, s. 212). По мнению Алиции Петрас, в определенной степени постнеокантианцем можно назвать Эмиля Ласка (Pietras A. Emil Lask: między neokantyzmem a postneokantyzmem // *Postneokantyzm – ontologizm*, 2012, s. 120). В свою очередь, Войцех Ханушкевич утверждает, что был такой момент в развитии неокантианства, когда никто больше не хотел, чтобы его относили к сторонникам этого течения. В то же время молодой исследователь философии Когена добавляет, что обращение «бывших» неокантианцев к метафизике или философии религии

Несколько вводных замечаний касательно идеализма Марбургской школы

Представители Марбургского неокантианства, развивая трансцендентализм Канта в направлении чистого логического идеализма, одновременно убирают из концепции Кёнигсбергского автора все следы реалистической метафизики. Теоретическая философия в их интерпретации сводится к трансцендентальной теории познания. Убежденные, что Кант окончательно победил метафизику, единственным предметом философии они считают познание. Это познание особого типа — математически-естественно-научное. Правильным методом философии представители Марбургской школы считают «трансцендентальный», цель которого — реконструкция и систематизация логических условий познания. По мнению неокантианцев, предмет познания создается интеллектом, черпая все свои определения из мышления (Natorp, 2011, s. 242; Galewicz, 1987, s. 9–10; Musioł, 2011, s. 202–203). Алиция Петрас пишет:

Это характерное неокантианству ограничение анализом мышления оправдано лишь настолько, насколько интересует нас философское познание, понимаемое как познание *a priori*, то есть такое, которое не опирается на чувства. <...> Вместе с тем неокантианцы, исключая из своих исследований чувственную наглядность, не заменяют ее ни одним из типов наглядности... Тем самым они пренебрегают всем кантовским дуализмом познания, дуализмом наглядности и понятий, рецептивности и спонтанности. Результатом является отождествление процессов познания и создания. <...> Неокантианцев, как они постоянно подчеркивают, не интересует познание как реальный психический процесс, так как предметом их философии является важность познания. Они критикуют психологическую интерпретацию кантовского трансцендентализма, заменяя ее логической интерпретацией (Pietras, 2013, s. 341).

Представители Марбургской школы стремятся преодолеть все метафизические коннотации понятия «вещь в себе». «Вещь в себе» они интерпретируют как непознаваемое существующее само по себе бытие либо как идеальную цель познания, своего рода границу, которую при любом стремлении никогда невозможно достичь. Понимание «вещи в себе» в качестве предельного понятия может рассматриваться как развитие антиципации Фридриха А. Ланге. Понятие «вещи в себе», интерпретируемое как «предельное понятие» (*Grenzbegriff*), хотя и встречается уже в первом издании работы Германа Когена под названием «Теория опыта Канта» (Cohen, 1871) от 1871 года, подробно было разработано только в книге «Кантовское обоснование этики» (Cohen, 1877), изданной шестью годами позже (Noras, 2012, s. 246, 551; Hanuszkiewicz, 2011, s. 292–293). Согласно Ханушкевичу:

это понятие, с одной стороны, определяет идеальный предел любого опыта, который, стремясь остаться опытом, должен учесть наглядные ограничения; с другой стороны, оно определяет также сугубо идеальную цель, к которой данный опыт стремится. Предельное понятие, являющееся необусловленным, вы-

самими этими мыслителями считалось не столько полным отходом от неокантианства, сколько скорее развитием собственных исследований, основой которых было соответствующее философское направление (Hanuszkiewicz, 2011, s. 61, 235–236).

ражает полностью идеальное требование неограниченной всеобщности и обязательности, и данному требованию должны быть подчинены все научные исследования. Данное требование вместе с тем никогда не может быть воплощено в жизнь. Оно является лишь идеальной нормой (целью) научных исследований (Hanuszkiewicz, 2011, s. 228).

Непознаваемость предмета познания, каковым является идея, которая никогда не будет реализована, заключается, по мнению неокантианцев, в «извечной открытости процесса познания». Познание, таким образом, — вечное *fieri*, то есть вечное «становление». Подчинение познания объективным и неизменным логическим формам, однако, влечет за собой (на это обращает внимание Николай Гартман) то, что марбургские неокантианцы углубляются в логицизм (Galewicz, 1987, s. 10; Pietras, 2012b, s. 82). Для идеалистической логики, которую развивали представители Марбургской школы, сущность познания представляет собой имманентный элемент их собственной структуры. Логическая направленность ликвидирует любое отношение содержания к чему бы то ни было, кроме него самого. Другими словами, Марбургская школа отрицает существование взаимосвязи субъект — предмет познания. По убеждению Гартмана, позиция, представляемая его учителями, не является позицией в действительности познающего субъекта; подход старшего поколения он характеризует следующим образом:

Данную позицию можно назвать позицией идеальной науки или абсолютного разума, однако никак не позицией действительно познающего субъекта; он в лучшем случае может подняться до уровня того другого. [Действительный] субъект здесь исключен. Или скорее исключена любая корреляция между субъектом и объектом. Гносеологическая направленность начинается вместе с повторным рассмотрением данной корреляции... (подчеркивание удалено. — Б. Ч.) (Hartmann, 2007, s. 39—40).

На некоторую недобросовестность при оценке доктрины Марбургской школы, а точнее — неточность в гартмановском представлении концепции Когена, указывает уже цитируемый Ханушкевич, согласно которому, «...различные идеалистические и диалогические элементы концепции Когена, используя одновременно и вступая в различные отношения между собой, образуют некоторую целостность, которая именно как таковая должна рассматриваться» (Hanuszkiewicz, 2011, s. 30). Исследователь напоминает, что в изданной посмертно, развивающей философию диалога работе «Религия разума из источников иудаизма» (Cohen, 1919) ее автор рассматривает понятие корреляции в контексте отношения человек (*scil.* субъект) — Бог (*scil.* объект)⁵. В случае Когена мы имеем дело, убеждает Хануш-

⁵ Структура корреляции очерчена Когеном также в опубликованной девятнадцатью годами ранее работе «Любовь и справедливость в понятиях Бог и человек» (*Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*. Berlin, 1900) (Hanuszkiewicz, 2011, s. 293). «Само понятие корреляции, которое впервые появилось в 1900 году для определения связи между Богом и человеком, — читаем в этой же работе, — считается не основным детерминантом религиозного языка, а сугубо логической структурой, при помощи которой следует размышлять над религиозной проблемой создания мира и человека Богом. <...> Размышление над религией влияет на логические основы идеалистической "Системы философии" и наоборот. Религиозные и идеалистические мотивы становятся в определенный момент неотличимы друг от друга. <...> Оно [создание] должно, как утверждает Коген, рассматриваться сквозь призму

кевич, с интерпретацией корреляции в религиозном или теологическом аспекте, а не как у Гартмана, онтологическом. Несмотря на эту разницу, Ханушкевич утверждает, что гартмановская работа «Основные черты метафизики познания» проявляет даже не столько сходство, сколько сильную зависимость от философии диалога, которую развивает Коген. Автор первой польской монографии, посвященной философии Когена, добавляет, что философия диалога представителя Марбургской школы замалчивается не только Гартманом, но и Мартином Хайдеггером. Это влечет за собой селективность и некоторую ошибочность их интерпретации концепции Когена. В работе «Философия Германа Когена в аспекте спора о единстве трансцендентального метода», кроме этого, упоминается мнение Франца Розенцвейга (от 1929 года), в соответствии с которым существуют важные сходства концепции Хайдеггера и упомянутой работы Когена⁶.

На принцип корреляции как главный принцип философии религии Когена ранее указал Андреа Пома в книге «Критическая философия Германа Когена» (Poma, 1988), впервые опубликованной на итальянском языке в Милане в 1988 году. Значение этого принципа подчеркивает также Владимир Белов — автор «Предисловия» к русскому переводу работы исследователя из Турина. Принцип корреляции, утверждает он, выполняет двойную функцию. Во-первых, благодаря ему можно определенным образом интерпретировать такие элементы религиозного происхождения, как создание человека по образу и подобию Бога, а также элементы, имеющие философский характер, типа причинности, субстанциональности и т.д. Во-вторых, когеновский принцип корреляции позволяет «усилить» активность человека: моральное действие интерпретируется здесь в категориях святости, а откровение — как познание Бога (Белов, 2012в, с. 13). Говоря о «Религии разума...», следует согласиться с Анджеем Норасом, который утверждает, что

...заслуги Германа Когена неопценимы также в философии религии, несмотря на то, что последний систематический труд был создан уже тогда, когда его было сложно ассоциировать с учением Марбургской школы. Безусловно, философия религии Германа Когена происходит из его неокантианского критицизма, но прежде всего из его глубокой религиозной веры (Noras, 2012, s. 577).

Ханушкевич остро выступает против утверждения о том, что Коген был якобы мыслителем «неметафизическим», или «антиметафизическим», относя его к группе представителей метафизической традиции в широком понимании этого термина.

В текстах основателя Марбургской школы, — отмечает он, — термин «метафизика», как и родственное ему определение «онтология», чаще всего имеет негативное значение. Обозначает те элементы, выступающие в какой-либо философской системе, которыми следует пренебречь, поскольку они не соответству-

логической структуры корреляции, которая, определяя цель чистого познания, приобретает в данном конкретном случае форму корреляции между Богом и миром. Это означает, что корреляция и связанное с ней определение цели становится в отношении понятия создания чем-то более первичным...» (Там же, s. 324–325).

⁶ У Когена методу корреляции сопутствует метод бесконечности (*Infinesimal-Method*) и метод чистоты (*Methode der Reinheit*).

ют методическим требованиям критической философии. При этом термин «онтология» используется только в этом однозначно негативном значении. Понятие метафизики, используется, в свою очередь, также в положительном значении. Коген, прежде всего, осознает то, что каждая критика метафизики (онтологии) сама по себе является метафизикой и в последствии формирует какую-то определенную модель метафизики. <...> Следует, однако, подчеркнуть, что отождествление метафизики с критикой, на которое решился Коген, на самом деле является самой важной интерпретацией проблемы метафизики, которая встречается у Канта (Hanuszkiewicz, 2011, p. 236 – 237, 238).

По убеждению польского исследователя, развенчать так часто высказываемую в адрес представителя Марбургской школы мысль о неметафизическом характере его концепции позволяет определение и разъяснение связей данной концепции с индуктивной метафизикой, а также с еврейским неоплатонизмом эпохи Средневековья (Там же, с. 22 – 23). Индуктивная метафизика — тот вид метафизики, который развивается в традиции так называемой научной философии (*scil.* философии-науки). Данная традиция берет свое начало в работах Якоба Ф. Фриза и Иоганна Ф. Гербарта. Следует отметить, что индуктивная метафизика не является однородной; она включает в себя, например, индуктивную материалистическую и спиритуалистическую метафизику, а также «философию тождества». Общий элемент различных проектов индуктивной метафизики — подход к ним как к метафизическому обобщению теории эмпирических наук. Войцех Ханушкевич напоминает, что индуктивная метафизика — важный способ изучения метафизики в XX веке, а к числу ее представителей причисляет, согласно Станиславу Каминьскому⁷ (Kamiński, 1993, с. 45 – 53), в частности, Тейяра де Шардена, Николая Гартмана и Альфреда Н. Уайтхеда. В случае Когена подчеркивается значение влияния спиритуалистической традиции, а точнее говоря, притягивания платонизма (Там же, с. 237 – 239). По мнению Ханушкевича,

Платон в такой степени является... спиритуалистом, в какой считает бытие духовной структурой. <...> Идеалист как спиритуалист высказывается... в пользу того, что реальность бытия имеет духовную природу и именно благодаря этому возможно знание о нем. Таким образом, он интерпретирует реальность бытия как то, что уже присутствует в опыте. Спрашивает только, какую структуру имеет данное бытие: материальную или духовную, если оно должно быть предметом знания (Там же, с. 243 – 244).

Польский исследователь одновременно отмечает, что Коген выступил с критикой традиционной метафизики, ставшей источником так называемого метафизического желания (Ханушкевич здесь заимствует терминологию Эмманюэля Левинаса). Что касается самого Когена, то, как он пишет, определение его собственного проекта логики как метафизического проекта появляется в третьем издании «Теории опыта Канта» (1918) (Там же, с. 81, 237).

Предельным упрощением — подводит итог автор «Философии Германа Когена...» — является... будто бы неметафизический характер философии Когена. Созданная этим мыслителем корреляционная структура бытия — ...один

⁷ Ханушкевич, однако, не считает, как и Каминьски, Анри Бергсона индуктивным метафизиком. Для французского мыслителя намного более точным определением является термин «интуитивистский метафизик» (Hanuszkiewicz, 2011, с. 238).

из наиболее интересных метафизических проектов конца XIX – начала XX века, который – если рассматривать его в несколько более широком контексте – является одним из вариантов платонизма, начавших преобладать в немецкой философии в последней четверти XIX века (Там же, с. 453).

Вклад Сеземана в развитие российского неокантианства

В качестве введения в анализ взглядов Василия Сеземана следует упомянуть утверждение марбургских неокантианцев, согласно которому правильный метод изучения философии не может сводиться лишь к обоснованию окончательных принципов знания. В их понимании знание имеет процессуальный и исторический характер. Являясь (о чем уже упоминалось) вечным *fieri*, полученное знание становится основанием для новых вопросов. Философом, который с самого начала подчеркивает бесконечный характер философствования, является Пауль Наторп (Natorp, 2011, s. 247; Noras, 2005a, s. 104–105; 2012, s. 585). Он считает, что все содержится в вопросе, позиционирующем нас как познающего субъекта в самом центре процесса познания; вопрос задает прежде полученный уровень познания: «Он [вопрос] при обратном рассмотрении содержит в себе знание, без которого не было бы обязательных предпосылок для самого вопроса, а в перспективе – незнание» (Natorp, 1910, s. 32). Здесь следует отметить, что самым важным предметом критического анализа Германа Когена становятся трансцендентальные принципы, определяющие априорные условия возможности факта науки, а само понятие «факта науки» заимствовано представителем Марбургской школы у Адольфа Тренделенбурга. Марбургская идея «открытости системы», являющаяся самостоятельным горизонтом для факта науки, понимаемого как вечное становление, вызывает немало разногласий. К числу ее сторонников в настоящее время относят Вольфганга Маркса, Герта Эделя и Карла-Хайнца Лембека, а ее противником считается ранее упомянутый Кристиан Крайнен (Hanuszkiewicz, 2011, s. 227–228; Noras, 2012, s. 571). Томаш Кубалица считает, что концепция Наторпа отличается отходом от понятия знания, в основе которого лежит убежденность в необходимости исследования динамического и комплексного основания знания, так называемого познания, интерпретируемого в логическом суждении (Kubalica, 2013, s. 106). Отсюда Наторп, как и многие другие представители истинного (*scil.* позднего) неокантианства, ориентируется не на построение теории знания, а на создание теории познания. Относительно ориентации Марбургской школы на факт науки следует отметить, что период второго тридцатилетия XIX века описан Эрнстом фон Астером именно как «время упадка философских интересов, внимания к философии, философам и влиянию философии. Место философского идеала понимания целостности мира занял идеал "чистой науки о фактах", идеал науки, возвращенный в лаборатории и архивах» (Aster, 1935, s. 4).

Сеземан был одним из наиболее активных участников российского движения трансцендентальной философии. После окончания в 1909 году Санкт-Петербургского университета он в течение определенного времени занимал должность соредатора российского издания международного философского журнала «Логос»⁸. Русским издателем «Логоса» был Эмиль

⁸ Данный эпизод был упомянут в автобиографии Гессена: «Весь учебный 1913/14 год, за который я сдал все экзамены и начал читать лекции в университете, я жил у своего друга и коллеги В. Сеземана. Наш дом был не только местом собраний фило-

Метнер — владелец издательства «Мусагет», а его первыми редакторами — Сергей Гессен, Федор Степун и Борис Яковенко. Программа молодых россиян носила отпечаток отчетливого влияния позиции, которую представлял один из сотрудников немецкого издания «Логоса» и основатель Баденской школы, Вильгельм Виндельбанд, утверждающий, что философия в первую очередь наука, а также передающий понятие «философия» с помощью немецкого термина *Wissenschaft*⁹.

Редакция русскоязычного «Логоса» изначально подчеркивала близость своих связей с западноевропейской философской традицией. Данная группа выдвинула четкий постулат вестернизации, профессионализации и придания отечественной философии научного характера. Атмосферу того времени очень хорошо передал Николай Бердяев, который писал с отчетливой горечью:

...мечта новой философии — стать научной или наукообразной. Никто из официальных философов не сомневается серьезно в верности и законности этого стремления во что бы то ни стало превратить философию в научную дисциплину. <...> Философия вечно завидует науке. Наука — предмет вечного вожделения философов. Философы не смеют быть самими собою, они хотят во всем походить на ученых, во всем подражать ученым. Философы верят в науку больше, чем в философию, сомневаются в себе и в своем деле и сомнения эти возводят в принцип. Философы верят в познание лишь потому, что существует факт науки: по аналогии с наукой готовы верить они и в философское познание. Это можно сказать не только про позитивистов и критицистов, это вполне применимо и к большей части метафизиков нового времени. <...> Окончательное освобождение философии от всякой зависимости современные философы понимают как окончательное превращение философии в особую науку. Современное сознание одержимо идеей «научной» философии, оно загипнотизировано навязчивой идеей «научности»¹⁰ (Бердяев, 1990, с. 262).

Авторами российского «Логоса» были — что необходимо подчеркнуть — наряду с мыслителями (по крайней мере на начальной стадии), высказывающимися за его программу, также религиозные философы; кроме того, это была немалая группа. Как справедливо замечает Владимир Белов, в России невозможно выделить какое-либо социальное объединение (школу, уни-

софского кружка, но и редакцией "Логоса", который, после ликвидации "Мусагета", начал выходить в Петербурге в издательстве М. О. Вольфа. В состав новой редакции "Логоса", который должен был выходить четыре раза в год, вошел также В. Сеземан, вместо Яковенко, уехавшего в Италию. Однако в Петербурге вышло только два номера — начало войны положило конец журналу» (Гессен, 1998, с. 735).

⁹ Ср.: «Отождествление философии с наукой представляет собой одну сторону позиционно обусловленного понимания философии, за которое выступал Виндельбанд, второй же стороной следовало бы считать интерпретацию философии (и науки) в контексте всей культуры, что является отличительной чертой Баденской школы неокантианства. В данном контексте Виндельбанд утверждает: "История названия философия является историей культурного значения науки"» (Noras, 2005a, s. 101–102) (подчеркивание удалено. — Б. Ч.).

¹⁰ Ср.: «...возглас "Zurück zu Kant!" был не столько возгласом победы, сколько скорее предвестником приближающейся "меонической" и нигилистической катастрофы. <...> Отдавая первенство науке и принимая в качестве обязательного идеал "научной философии", неокантианство в результате означало капитуляцию и стало концом извечного идеала философии — поиска и "приверженности к мудрости"» (Krasicki, 2012, s. 228).

верситет и т.д.), характер которого обуславливался бы неокантианством. Философский журнал «Логос» Белов считает, правда, некоторым исключением, однако правильно отмечает, что определять его как неокантианский следует с определенными оговорками. Скорее он был органом европейской философской мысли как таковой, в центре которой находились, например, проблемы культуры (Белов, 2012б, с. 38). Следует подчеркнуть, что авторы российского «Логоса» ссылались на теорию кёнигсбергского философа преимущественно независимо от немецкого неокантианства¹¹.

В 1911 году была опубликована важная статья Сеземана «Рациональное и иррациональное в системе философии» (Сеземан, 1911, с. 93–122)¹², в которой Торстен Боц-Борштейн отмечает влияние риккертской концепции «иррациональности» конкретной исторической реальности (Botz-Bornstein, 2002, p. 527). В упомянутой работе Сеземан утверждает, что понятие проблемы в критической философии получает *stricte* объективное значение «объединяющего момента нескончаемого и в своей бесконечности незабываемого знания». Тем самым, по его мнению, «проблематичность становится отличительной чертой исто-критической науки и философии» (Сеземан, 1911, с. 97). В 1913 году Сеземан опубликовал работу, в которой произвел глубокий анализ философской системы основателя Марбургской школы. В «Теоретической философии Марбургской школы» он доказывает одновременно возможность и обоснованность сближения системы Германа Когена с феноменологией, являющейся естественным продолжением философской системы марбургского неокантианца (Белов, 2010б, с. 309–312; 2012а, с. 121–127). Рассуждая в упомянутой работе о проблеме с ее критическим смыслом, российский философ формулирует собственную позицию в вопросе так называемого научного знания:

Отсюда вытекает необходимость той поправки, которую Марбургская школа вносит в учение Канта. Не на факт науки должна ориентироваться философия, ибо факта науки как завершенной в себе данности нет, — а в процессе ее постепенного становления (*fieri*) и развития. И не действительная наука может руководить философией — это привело бы либо к полному упразднению ее самостоятельного значения, либо вернуло бы ее в докритическое состояние, — а только раскрывающаяся в развитии наук идея научности. В этом — критическое значение понятия проблемы: оно предохраняет философию от всяких уклонов в сторону эмпирического позитивизма или беспочвенного догматизма. Научное знание — вечная проблема. Это значит: оно по существу проблематично, потому что его объект бесконечен, и оно никогда не достигает окончательных результатов. Всякий ответ рождает дальнейшие вопросы, и всякое решение чревато новыми, более глубокими заданиями. <...> Однако в самом широком своем значении (как логическая непрерывность, как чистое начало) принцип систематического единства не связан границами какой-нибудь отдельной обла-

¹¹ Кстати, добавлю, что также французское неокантианское образование развивалось в большей степени независимо от трактовки, предложенной немецкими неокантианцами (Skarga, 1976, s. 245–261).

¹² В архиве Пауля Наторпа есть полторы страницы, исписанных мелким почерком, в спешке составленного анализа статьи Сеземана. Автору данной статьи удалось получить доступ к рецензии Наторпа благодаря великодушию профессора Нины Дмитриевой. Несмотря на очень плохое состояние рукописи, профессором Анджеем Норасом была предпринята попытка ее оцифровать, за что автор данной работы ему премного благодарна. К сожалению, состояние работы не позволило, как упомянуто ранее, представить ее содержание более широкому кругу заинтересованных исследователей.

сти положительной науки; он является тем последним источником, которым питается объективное знание вообще. Систематической закваской проникнуты в одинаковой мере все моменты, все ступени знания: и понятие, и наука, и система наук. А потому и все эти моменты и ступени несут на себе печать проблематичности и незавершенности. Не только всеобъемлющая система философии, но также и каждое отдельное понятие, каждая отдельная научная дисциплина знаменуют собою вечную проблему, в постепенном, но никогда не завершаемом решении которой осуществляется бесконечный прогресс объективного знания (подчеркивание удалено. — Б. Ч.) (Сеземан, 2010, с. 66, 75).

Говоря о «принципе систематического единства», Сеземан имеет в виду принцип суждения первоначала (*Ursprung*)¹³, который на почве когеновской системы является принципом непрерывности, понимаемым как фундаментальный принцип чистого познания. Понятие первоначала — это, как верно отмечает Герман Коген, основное философское понятие, впервые появляющееся в учениях древних греков. Концепция первоначала была разработана представителем Марбургской школы на основе работ Моисея Маймонида, а также идей Бахьи ибн Пакуды — жившего в XI веке еврейского сторонника неоплатонизма. Принцип непрерывности связывает структуру конечного познания с бытием (Hanuszkiewicz, 2011, с. 241, 281, 283). Немецкий философ пишет:

Мы начинаем вместе с мышлением. Мышление не нуждается ни в каком другом первоначале (*Ursprung*), кроме самого себя... Мы знаем, что принцип является познанием. Однако принцип теперь означает для нас первоначало. Без первоначала принцип не может быть правильным. Общее значение принципа как утверждения должно уходить корнями в утверждение первоначала. <...> Таким образом, если познание тождественно принципу, то, соответственно, оно обусловлено первоначалом. А если мышление является мышлением познания, то свой исходный пункт и обоснование [*Grund*] оно имеет в мышлении первоначала (подчеркивание удалено. — Б. Ч.) (Cohen, 1902, с. 11, 32).

Вышеприведенный фрагмент взят из изданной в 1902 году «Логики чистого познания» — первого тома «Системы философии»¹⁴. «Правильный

¹³ Что интересно, почти в то же время, когда Сеземан заинтересовался когеновским принципом суждения первоначала, к нему также было обращено внимание Семена Франка. Однако автор «Предмета знания» выделил другой аспект сформулированного мастером Марбургской школы принципа, так как его не интересовало то, что чистая мысль через принцип первоначала сама «создает» свой предмет. Смысл принципа суждения первоначала заключается, согласно Франку, в том, что А как закрытая в себе определенность становится возможной только в отношении к не-А. В свою очередь, смысл того, что русский мыслитель называет определенностью, заключается в дифференциации, самоутверждении через отношение разницы: А является противоположным не-А; А возникает путем обособления от не-А и заключается именно в этом обособлении (Франк, 1995, с. 203–204; 2008, с. 173). Касательно франковского принципа определенности см.: (Augustyn, 2003, с. 69–70). На правах отступления от темы, можно добавить, что в начале 20-х годов XX века Сеземан, будучи профессором философии Саратовского университета, имел возможность сотрудничать с Франком. Эти философы, кроме того, были друзьями.

¹⁴ Важным шагом в направлении этой работы была, по мнению Пауля Наторпа, опубликованная берлинским издательством Фердинанда Дюммлера в 1883 году книга «Принцип метода бесконечно малых и его история» (*Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*) (Hanuszkiewicz, 2011, с. 14–15).

метод» «Логики...», согласно Войцеху Ханушкевичу, — корреляция; «эта логика, являясь "логикой первоначала", становится логикой корреляции»; «только через корреляцию... можно правильно уловить взаимосвязь, возникающую между разными элементами чистого познания...», «корреляция является методическим условием всех действий познания» (Hanuszkiewicz, 2011, s. 316–318). О корреляции в интерпретации Когена можно сказать, что она — ни унификация, ни разделение, а проявление одновременно и одного, и второго. Так понимаемая корреляция представляет собой задачу, реализуемую только чистым познанием (Ibid., s. 318–319). Ханушкевич пишет:

корреляция разделения и унификации позволяет... чистому познанию становиться познанием все более точным, выделяющим все более тонкие различия. Однако такое познание не углубляется в бесчисленное множество деталей. Даже наоборот, лишь сохраненная в нем способность к унификации, которая никогда не исчезает, позволяет постоянно раскрывать новые детали. Таким образом понимаемая корреляция, то есть двусторонняя зависимость унификации и разделения, обеспечивает чистому познанию целостность. Данная целостность является правильным (чистым) условием любого суждения (Ibid., s. 320).

В основе исследований когеновской «Логики...» лежит тезис, согласно которому познанию не может быть дано ничего того, что само бы не являлось мышлением и не происходило бы из мышления; то, что отличается от чистого мышления, невозможно никогда познать (Ibid., s. 240). «Связывая свою концепцию первоначала с понятием созидания, [Коген] подчеркивает и акцентирует на том, что данное созидание не означает созидания чего-то из небытия (*ex nihilo*), а означает процедуру определения чего-то, которая должна выходить из небытия (*ab nihilo*)» (Ibid., s. 307). Можно сказать, что понятие первоначала в интерпретации Когена — это принцип метода бесконечности; то, что является основой для принципа первоначала, — так называемое нескончаемое суждение (Ibid., s. 242).

Согласно «Логике чистого познания», существуют четыре вида познания: единичный результат исследования, общее знание, познавание, а также чистое познание. Немецкий автор анализирует, однако, только последний из выделенных типов познания, одновременно противопоставляя чистому познанию познание эмпирическое. Смысл детально рассматриваемого Когеном познания остается в тесной взаимосвязи с пониманием логики, которое мы находим на страницах его *opus magnum*. Логика познания Когена должна быть «логикой первоначала», то есть теорией первоначала познания в мышлении. По мнению автора «Логики...», мышление и познание имеют ценность первоначала, поскольку они чисты (Noras, 2012, s. 572–573). В связи с этим можно сказать, что «...чистота познания заключается в том, что оно является познанием, имеющим свое первоначало в мышлении, которое является мышлением первоначала» (Ibid., s. 573), а «...задача чистого познания заключается... в том, чтобы нечистое содержание изменить в чистое. ...Чистое мышление... именно оно является инстанцией, определяющей чистоту познания» (Hanuszkiewicz, 2011, s. 310).

Возвращаясь к Сеземану, следует отметить, что, анализируя идеализм неокантианства Марбургской школы, он подчеркивает сосредоточение на факте науки вместе со свойственным неокантианству стремлением к достижению систематического единства знания. По убеждению российского

мыслителя, это два аспекта одной и той же философской идеи: как для реализации систематического единства знания необходима направленность на науку, так и логическое завершение имманентной структуры позитивной науки требует объединения всех отраслей знания в единую философскую систему (Сеземан, 2010, с. 61).

Небольшой фрагмент статьи Сеземана под заглавием «Проблема идеализма в философии» важен ввиду того, что знакомит нас с трудностями, с которыми не справляется субъективный идеализм. Российский автор соглашается с фактом саморедуцирования абсолютного феноменализма, в соответствии с которым бытие воспринимается только как содержание сознания. В то же время явление становится явлением исключительно тогда, когда выступает явлением чего-то другого. Субъективный идеализм не способен, кроме этого, объяснить, как то, что является внутренним (*scil.* представление), становится чем-то внешним. В конце концов — утверждает Сеземан — субъективный идеализм опускает тот важный факт, что любое представление и мысль отправляют к чему-то, что является для них трансцендентным (Сеземан, 2012, с. 129)¹⁵.

Согласно Сеземану, знание имеет ценность рациональности, а все, что выходит за границы реального (*scil.* настоящего) или возможного знания, он определяет как иррациональное. «...Знание по своей сущности не знает никаких границ. ...Нет ничего принципиально... не познаваемого, не постижимого» (подчеркивание удалено. — Б. Ч.) (Сеземан-Ковно, 2006, с. 144). Обоснованность обсуждать то, что непознаваемо, о чем невозможно ни думать, ни осознать, обеспечена свойственной знанию неограниченностью (Сеземан, 2011, с. 92). Сеземан различает две пары противоположностей: рациональное *versus* иррациональное, а также данное *versus* заданное, прибавляя при этом, что данное невозможно без соответствующего ему заданного, и наоборот. Данное и иррациональное остаются между собой в неразрывной связи, ибо данное всегда имеет «иррациональную подкладку» (Сеземан, 2011, с. 95, 98–100, 115; Яковенко, 1912–1913, с. 163). Такой двойственный, собственно рационально-иррациональный, характер знания представляет собой импликацию его проблематичности. Автор работы «Рациональное...» пишет:

...поскольку для эмпирического знания эта завершенность недостижима, оно не только не осуществляет в себе высшей степени рациональности, но даже содержит иррациональные элементы (нерешенные проблемы); мало того, эти иррациональные элементы — не случайная... примесь, а, напротив, необходимый коррелят бесконечности и проблематичности объективного знания (подчеркивание удалено. — Б. Ч.) (Сеземан, 1911, с. 99).

На почве философии Сеземана, навеянной неокантианскими размышлениями над понятием бесконечности (*fieri* Наторпа¹⁶), а также над проблематичностью научного познания, происходит трансформация иррациональности в рациональность высшего порядка (иррациональность здесь не простая противоположность рациональности, а лишь «идеальная рациональность»). Понятие иррационального российский философ характеризует как неисчерпаемую проблематичность, «обеспечивающую» веч-

¹⁵ Ср.: «...так же, как невозможно определить бытие через знание (мышление) (утопия идеализма), так же невозможно определить знание через бытие» (Сеземан, 2011, с. 92).

¹⁶ Ср.: «...»факт науки" является вечным *fieri*» (Natorp, 2011, s. 255).

ный и постоянный прогресс объективного познания. Точнее говоря, Сеземан пользуется тремя значениями термина «иррациональное»: 1) иррациональное связано, прежде всего, с конкретно данным; 2) тесная связь существует также между иррациональностью конкретного и иррациональностью обосновывающих науку принципов; 3) систематическое значение понятия иррационального означает совокупность всех требуемых степеней познания, ведущих от незавершенной эмпирической науки к завершенной системе философии (Сеземан, 1911, с. 103–104, 117; Белов, 2010, с. 7–23).

Подчеркивая факт бесконечности познания, Сеземан решительно выступает против того воззрения, что якобы параллелизм между логическим и психологическим развитием знания мог быть интерпретирован как свидетельство зависимости логики от психологии. Согласно ему, все совсем наоборот: это логическое развитие знания — фундамент для его психологической эволюции; источник возможности логического развития знания заключается в самой проблематичности объективного знания (Сеземан, 1911, с. 122).

Насколько для философов Марбургской школы образцом познания является наука, а ее наиболее совершенным типом — математика и чистое естествоведение, настольно российский ученик Когена и Наторпа критикует неокантиановскую формулу естественно-научной модели объективного знания. Наиболее важные моменты этого последнего, как он утверждает: наличие отчетливо зафиксированных понятий, а также абсолютизация формальной логики. Понятия однозначно фиксируют не только то, чем станет, но и то, чем в общем может быть логический предмет познания. Определение и ограничение опыта в его потенциальной нескончаемости — вот основная функция понятий. Четкая детерминация понятий влечет за собой неспособность логических прав ни полностью адекватно передать, ни постичь динамики предмета (неадекватность «отражения» динамики предмета может иметь свой источник также в неполной определенности этого последнего!). Права классической логики, следовательно, применяются только при изучении неземных идеальных существ. Сеземан выступает с постулатом построения логики абсолютно нового типа. Именно в этой новой логике свое «отражение» найдет — как он утверждает — иррациональность бытия (Миклуш, 2008, с. 153–154; 2010, с. 211; Яковенко, 2003, с. 421; Gones, 1999, s. 358).

Логическому мышлению Сеземан приписывает предметное качество бытия. «Предметность» логического мышления означает, что содержание логической рефлексии всегда дано в предметной ориентации; предметность для мысли — гарант ее бытия, выраженной в слове. Следует подчеркнуть, что логическая, или скорее логически-созерцательная рефлексия, — это лишь определенный ограниченный момент познания. Граница данной рефлексии — доведенный до конца процесс объективизации трансцендентного предмета познания. Сеземан негативно оценивает естественно-научный подход. Такая характеристика обусловлена тем фактом, что этот подход принимает во внимание лишь то, что остается в мире, когда мы исключаем из него познающий субъект. Согласно Сеземану, с такой позиции невозможно рассматривать мир как целостность. Российский мыслитель отмечает, что естественно-научное познание не должно претендовать на универсальное познание бытия. К основополагающим свойствам естественно-научного познания относятся односторонность и неадекват-

ность, связанные с соответствующей данному познанию интенциональностью. В результате предметной интенциональности познания происходит взаимная трансценденция принципов бытия и познания, а также присвоение познанию феноменалистически-меонистического характера. В трактовке Сеземана «меонистические» тенденции познания — это такие его тенденции, в которых предмет принимается как фальсификация бытия (Сеземан-Ковно, 2006, с. 159, 154). Несмотря на то что предметному знанию (*gegenständliche Erkenntnis*) отводится особое место среди других его типов, однако — резюмирует философ — по существу ни одного из них оно не превосходит.

Другой рассматриваемый Сеземаном момент познания — рефлексия жизненно активного характера. Как логико-созерцательный тип рефлексии, разделяющий субъект и объект познания, определяет предметное знание, так жизненно активная рефлексия соответствует непредметному знанию (*ungegenständliche Erkenntnis*)¹⁷.

Явлениями, которые не обладают «предметностью», выступают феномены, исследуемые так называемыми науками о духе, а препятствием на пути адекватного «отражения» духовного мира (*scil.* мира интеллигибельных предметов) — субъектно-объектная матрица. Последовательный естественно-научный анализ оказывается невозможным в случае «предметов» этого мира. Предрешен здесь сам характер духовного опыта: духовные ценности и явления становятся предметом познания исключительно для человека, способного к их внутреннему переживанию или ощущению. Например, моральное познание может стать уделом (*Beteiligtsein, внутреннее участие*) — утверждает Сеземан — только «моральной личности», под которой следует понимать субъект, для которого исходный пункт собственных действий и суждений — моральные оценки, который сам себя интерпретирует как существо, способное совершать добро или зло. Реальное отношение субъекта и объекта, позволяющее ввести в поле зрения познающего субъекта религиозные, моральные феномены, он определяет при помощи понятия «позиция» (*Haltung*), а также «интенциональности / установки» (*Einstellung*) (субъекта) (Сеземан-Ковно, 2006, с. 124).

В религиозном опыте, являющемся одним из примеров познания не-предметного, субъект является активно участвующим в бытии воспринимаемого собой объекта принципом — объект становится частью духовного опыта субъекта. В отличие от предметного познания, не-предметное не имеет ни общего, ни объективного характера и не может быть сформулировано при помощи понятий. Познание данного типа включает в себя все живые, творческие проявления реальности. Духовная рефлексия, объединяя субъект и объект познания, дает знанию ценный субъективный аспект (Миклуш, 2008, с. 155; 2010, с. 215–217; Лосский, 1991). Борис Яковенко, анализируя взгляды Сеземана, напишет, что не-предметное знание является чем-то несамостоятельным, оно выступает в роли своего рода эманации или функции духовного бытия; это само бытие, «освященное» самим собой (Яковенко, 2003, с. 420).

¹⁷ Сеземан пишет, что переход от непредметного знания к предметному — лишь искусственная трансформация и не имеет ничего общего с возвратом к знанию первоначальному или арефлексивному (Сеземан, 2011, с. 90, 95; 2006, с. 123, 125–128; Миклуш, 2010, с. 218).

Антиномия субъект — объект познания (*scil.* познающее — познаваемое) — исходная точка классической эпистемологии. Указанный момент, как зависящий от предметной ориентации, имеет, однако, подчеркивает российский неокантианец, относительный характер (Там же). Согласно Сеземану, размежевание субъекта и объекта познания не столько основание знания, сколько необходимый элемент его завершения. Под «завершением» знания он понимает его реализацию и закрепление (Сеземан, 2011, с. 89).

Противоположность рационального, понятийного, опосредованного элемента познания — иррациональный, не-понятийный, непосредственный момент. В свою очередь, знанием, удовлетворяющим требования разума, знанием «завершенным» и, соответственно, не-проблемным и ограниченным является рационализм, а знанием, содержащим некоторые иррациональные элементы — эмпиризм. Иррациональный фактор знания — его неотъемлемая часть; это наличие проблем, которые необходимо преодолевать в ближайшем или дальнейшем будущем. Именно в этом элементе знания Сеземан видит условие его прогресса.

Подводя итог, следует подчеркнуть, что Василий Сеземан никогда не был абсолютным апологетом Марбургской школы неокантианства. Со временем он все более приближался к направлению феноменологии, однако и здесь его воззрения имели критический и творческий характер. Философ хорошо осознавал как ценность достижений, так и недостатки обоих течений современной философской мысли; он стремился к созданию такого синтеза, в котором была бы побеждена односторонность неокантианского и феноменологического подходов.

Список литературы

1. Белов В.Н. Проблема рационального и иррационального в философской системе В.Э. Сеземана // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации : матер. междунар. конф. : в 2 ч. Калининград, 2010а. Т. 2. С. 7–24.
2. Белов В.Н. Учение Германа Когена в России: особенности рецепции // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010б. С. 299–317.
3. Белов В.Н. В.Э. Сеземан — систематик русского неокантианства // Вопросы философии. 2012а. №4. С. 121–127.
4. Белов В.Н. Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. 2012б. №1. С. 27–40.
5. Белов В.Н. Предисловие // Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012в. С. 5–17.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1990. С. 254–535.
7. Гессен С.И. Мое жизнеописание // Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1998. С. 723–782.
8. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
9. Миклуш К.В. Рефлексивность как основание гносеологии В.Э. Сеземана // Вестник Волгоградского государственного университета. 2008. №1. С. 153–155.
10. Миклуш К.В. Основные черты теории познания В.Э. Сеземана // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010. С. 208–221.
11. Сеземан В.Э. Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. 1911. №1. С. 93–122.
12. Сеземан В.Э. Теоретическая философия Марбургской школы // Новые идеи в философии. 1913. С. 1–34.

13. Сеземан В.Э. Реальная установка и «чистое» (безустановочное) знание (из рукописного наследия) // Кантовский сборник. 2011. №1. С. 88–97.
14. Сеземан В.Э. Проблема идеализма в философии // Вопросы философии. 2012. №4. С. 127–134.
15. Сеземан-Ковню В. К проблеме чистого знания // Логос. 2006. №6. С. 119–162.
16. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 7–515.
17. Яковенко Б. Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, большое специальное введение в трансцендентализм // Логос. 1912–1913. №1–2. С. 99–182.
18. Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003.
19. Aster E. von Die Philosophie der Gegenwart. Leiden, 1935.
20. Augustyn L. Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka. Kraków, 2003.
21. Botz-Bornstein Th. Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being // Slavic and East European Journal. 2002. №3.
22. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1871.
23. Cohen H. Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877.
24. Cohen H. Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. Berlin, 1900.
25. Cohen H. System der Philosophie. Berlin, 1902. Т. 1. Logik der reinen Erkenntnis.
26. Cohen H. Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums. Leipzig, 1919.
27. Czardybon B. Filozofia Nicolaia Hartmanna a filozofia rosyjska – wybrane analogie // Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna (z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945). Lublin, 2013.
28. Czardybon B. Sezeman Wasyl // Идеи в России – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Łódź, 2014. Т. 8.
29. Frank S. L. Pierwsze określenie i istota intuicji // Logos i Ethos. 2008. №2.
30. Galewicz W. N. Hartmann. Warszawa, 1987.
31. Gonec W. Sezeman Wasyl. Пер. S. Grzybowskiego // Идеи в России – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Warszawa, 1999. Т. 1.
32. Hanuszkiewicz W. Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej. Warszawa, 2011.
33. Hartmann N. Zarys metafizyki poznania. Warszawa, 2007.
34. Kamiński S. Współczesne metody metafizyki // Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania. Lublin, 1993.
35. Krasicki J. Mikołaj Bierdiajew a neokantyzm // Postneokantyzm – ontologizm. 2012. №26 (3). S. 228.
36. Kubalica T. Wiedza w neokantyzmie // Studia Systematica. 2013. №3.
37. Musioł A. Ernst Cassirer neokantystą? Między formą symboliczną jako istotą kultury a filozofią Immanuela Kanta // Filozofia Kanta i jej recepcja. Katowice, 2011.
38. Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig ; Berlin, 1910.
39. Natorp P. Kant a szkoła marburska // Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów. Katowice, 2011.
40. Noras A. J. Postneokantyzm wobec Kanta // Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych. 2004. №16.
41. Noras A. J. Historia filozofii – nauka niepotrzebna? // Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin. Katowice, 2005a.
42. Noras A. J. Kant a neokantyzm badeński i marburski. Katowice, 2005b.
43. Noras A. J. Historia neokantyzmu. Katowice, 2012.
44. Pietras A. Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian // The Philosophy of Nicolai Hartmann. Berlin, 2011.
45. Pietras A. Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki // Kwartalnik Filozoficzny. 2012a. №4.
46. Pietras A. W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii. Kraków, 2012b.

47. Pietras A. Nicolaia Hartmanna projekt syntezy dyskursu i intuicji // Przegład Filozoficzny. Nowa Seria. 2013. №1.
48. Poma A. La Filosofia Critica di Hermann Cohen. Milano, 1988.
49. Postneokantyzm — ontologizm // Estetyka i Krytyka. 2012. №26.
50. Skarga B. Trzy typy neokantyzmu we Francji // Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej. Warszawa, 1976.
51. Wundt M. Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart, 1924.

Об авторе

Барбара Чардыбон — д-р философии, научный сотрудник института философии философского факультета Ягеллонского университета, basiaczardybon@interia.pl

THE PHILOSOPHY OF VASILY SESEMANN AND MARBURG NEO-KANTIANISM

B. Czardybon

This article considers the ideas of the Russian Neo-Kantianist Vasily Sesemann (1884 – 1963) in comparison with the idealism of the Marburg School. The author analyses the key Russian philosopher's works on the topic: 'The problem of idealism in philosophy', 'Theoretical philosophy of the Marburg School', etc. The article focuses on Sesemann's interest in the concept of the 'irrational' and explains his understanding of Neo-Kantianism and the idea of infinity (fieri). Sesemann is interested in the Neo-Kantian aspiration to achieve a systematic unity of knowledge. The concept of one of the editors of the Russian version of the Logos international philosophical journal undergoes a transformation from irrationality to the rationality of a higher order. The concept of irrationality is defined by the Russian thinker through the inexhaustible set of problems 'ensuring' eternal and continuous progress of objective cognition. According to Sesemann, the opposite of a rational, conceptual, mediated element of cognition is an irrational, non-mediated component. The irrational factor of knowledge is the problems faced by human reason, as well as a condition for the progress of knowledge. The Russian philosopher strives to develop an original philosophical structure that just partially transcends the Neo-Kantian school. He is strongly influenced by the phenomenological movement, although expressing certain criticism thereof. The author draws a parallel between Sesemann's ideas and Nicolai Hartmann's conception, which makes it possible to classify the Russian philosopher as a post-Neo-Kantianist. The works of Andrey Noras have popularised the term 'post-neo-Kantianism' among Polish researchers of the neo-Kantian movement in modern philosophy. The epistemological interpretation of Kant's philosophy was rejected by the followers of post-Neo-Kantianism in favour of the ontological one.

Key words: Vasily Sesemann, Marburg school, 'Logos', post-Neo-Kantianism, fieri, first principle, irrationality of being.

References

1. Belov V.N. 2010 (a), Problema racionalnogo i irracionalnogo v filozofskoj sistemie V.E. Sezemana [The problem of rational and irrational in the philosophical system of V.E. Sesemann] // X Kantoovskije chtenija. Klassičeskij razum i vyzovy sovremennoj civilizacii. Materialy miedzunarodnoj w 2 ch. T. 2. / pod red. V.N. Brushinkina [X Kantian reading. Classic minds and challenges of modern civilization. Proceedings of the international conference in 2 hours. 2. T. / ed. V.N. Bryushinkin]. Kaliningrad, p. 7–24.
2. Belov V.N. 2010 (b), Uchenije Germana Kogena v Rossii: osobienności recepcii [The teachings of Hermann Cohen in Russia: especially the reception] // Neokantianstvo niemieckoje i rusckoje: mezdu teoriej poznaniija i kritikoj kultury / pod red. I.N. Grifcovoj, N.A. Dmit-

rijewoj [Russian and German Neo-Kantianism: between epistemology and criticism of culture / ed. I.N. Griftsova, N.A. Dmitrieva]. Moscow, p. 299–317.

3. Belov V.N. 2012 (a), V.E. Sezeman – sistematik ruskogo neokantianstva [V.E. Sesemann – systematics of Russian neo-Kantianism] // *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. №4, p. 121–127.

4. Belov V.N. 2012 (b), Russkoje neokantianstvo: istorija i osobiennosti razvitija [Russian neo-Kantianism: history and features of development] // *Kantovskij sbornik* [Kant's collection]. №1, p. 27–40.

5. Belov V.N. 2012 (w), Predislovie [Preface] // *Poma A. Kriticheskaja filosofija Germana Kogena. Pier. O.A. Popowoj* [A. Poma. Critical philosophy of Hermann Cohen. Trans. O.A. Popova]. Moscow, p. 5–17.

6. Berdaev N.A. 1990, Smysl tvorcestva [The meaning of creativity] // *Berdaev N.A. Filosofija svobody. Smysl tvorcestva* [Berdyajev N.A. The philosophy of freedom. Meaning of creativity]. Moscow, p. 254–535.

7. Gessen S.I. 1998, Mojo ziznieopisanije [My life] // *Gessen S.I. Izbrannye sochinienija / pod red. A. Valickogo, N. Chisiakooj* [S.I. Hessen Selected works / eds. A. Walicki, N. Chistyakova]. Moscow, p. 723–782.

8. Losskij N.O. 1991, *Istorija ruskoj filosofii* [The history of Russian philosophy]. Moscow, URL: <http://vehi.netnlossky/istoriya/20.html> (data obrashchenija: 1.05.2015).

9. Miklush K.V. 2008, Refleksivnost kak osnovanije gnoseologii V.E. Sezemana [Reflexivity as the basis of epistemology of V.E. Sesemann] // *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta* [Herald of Volgograd State University]. №1, p. 153–155.

10. Miklush K.V. 2010, Osnovnye cherty teorii poznanija V.E. Sezemana [The main features of the theory of knowledge of V.E. Sesemann] // *Neokantianstvo niemecckoje i ruskoje: mezdu teoriej poznanija i kritikoj kultury / pod red. I.N. Grifcovoj, N.A. Dmitriewoj* [Russian and German neo-Kantianism: between epistemology and criticism of culture / eds. I.N. Griftsova, N.A. Dmitrieva]. Moscow, p. 208–221.

11. Sezeman V.E. 1911, Racionalnoje i irracionalnoje v sistemie filosofii [Rational and irrational system of philosophy] // *Logos* [Logos]. №1, p. 93–122; Sesemann W. 1911–1912, Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie // *Logos*. №1, p. 208–241.

12. Sezeman V.E. 1913, Tjeoreticheskaja filosofija Marburgskoj shkoly [Theoretical philosophy of the Marburg school] // *Novyje idei v filosofii. Nieperiodicheskoje izdanije* [New ideas in philosophy. Non-periodical publications]. №5, p. 1–34.

13. Sezeman V.E. 2011, Realnaja ustanovka i «chistoje» (biezstanowochnoje) znanije (Iz rukopisnogo nasledija) / pod red. V.I. Povilajtisa [Actual installation and „clean“ (without mounting) knowledge (From the manuscript heritage) / ed. V.I. Povilaytis] // *Kantovskij sbornik* [Kants collection]. №1, p. 88–97.

14. Sezeman V.E. 2012, Problema idealizma v filosofii. Pier. V.N. Belova [The problem of idealism in philosophy. Trans. V.N. Belov] // *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy]. №4, p. 127–134.

15. Sezeman-Kovno V. 2006, K problemie chistogo znanija. Pier. V.N. Belova [On the problem of pure knowledge. Trans. V.N. Belov] // *Logos* [Logos]. №6, p. 119–162.

16. Frank S.L. 1995, Predmet znanija. Ob osnovah i predelah otvlechnogo znanija [The subject knowledge. On the principles and the limits of abstract knowledge] // *Frank S.L. Predmet znanija. Dusha cheloveka* [Frank S.L. The subject knowledge. The soul of man]. SPb, p. 7–515.

17. Jakovenko B. 1912–1913, Ob immanentnom transcendentizmie, transcendentnom immanentizmie i dualizmie voobshche. Vtoroje, bolschoje specialnoje vvedenije v transcendentalizm [About immanent transcendentalism, transcendental immanentism and dualism altogether. The second, more special introduction to the transcendentalism] // *Logos* [Logos]. №1–2, p. 99–182.

18. Jakovenko B.V. 2003, *Istorija ruskoj filosofii* / pod red. Ju.N. Soloduhinoy [The history of Russian philosophy / ed. J.N. Solodukhina]. Moscow.

19. Aster E. von 1935, *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden.

20. Augustyn L. 2003, *Myslenie z wnetrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka* [The reflection from within the revelation. The study in philosophy of Semyon L. Frank]. Cracow.

21. Botz-Bornstein Th. 2002, Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being // *Slavic and East European Journal*. №3. p. 511 – 549.
22. Cohen H. 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin.
23. Cohen H. 1877, *Kants Begründung der Ethik*. Berlin.
24. Cohen H. 1900, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*. Berlin.
25. Cohen H. 1902, *System der Philosophie*. T. 1: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin.
26. Cohen H. 1919, *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. Leipzig.
27. Czardybon B. 2013, *Filozofia Nicolaia Hartmanna a filozofia rosyjska – wybrane analogie [The philosophy of Nicolai Hartmann and the Russian philosophy – selected analogies]* // *Studia nad filozofia Nicolaia Hartmanna (z bibliografia polskich przekladow i opracowan po roku 1945) / pod red. L. Kopciucha [The studies of the philosophy of Nicolai Hartmann (with Polish translations and elaborations after 1945) / ed. L. Kopciuch]*. Lublin, p. 235 – 252.
28. Czardybon B. 2014, *Sezeman Wasyl [Sesemann Vasily]* // *Idiei w Rossii – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 8 / pod red. J. Dobieszewskiego [Ideas in Russia. Russian-Polish-English lexicon, vol. 8 / ed. J. Dobieszewski]. Lodz, p. 380 – 384.
29. Frank S.L. 2008, *Pierwsze okreslenie i istota intuicji*. Pier. B. Czardybon [The first qualification and the nature of intuition. Trans. B. Czardybon] // *Logos i Ethos [Logos and Ethos]*. №2, p. 165 – 183.
30. Galewicz W. 1987, *N. Hartmann [N. Hartmann]*. Warsaw.
31. Gonec W. 1999, *Sezeman Wasyl*. Pier. S. Grzybowskiego [Sesemann Vasily. Trans. S. Grzybowski] // *Idiei w Rossii – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 1 / pod red. A. de Lazari [Ideas in Russia. Russian-Polish-English lexicon, vol. 1 / ed. A. de Lazari]. Warsaw, p. 357 – 359.
32. Hanuszkiewicz W. 2011, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jednosc metody transcendentalnej [Hermann Cohen's philosophy in the perspective on the dispute about the unity of the transcendental method]*. Warsaw.
33. Hartmann N. 2007, *Zarys metafizyki poznania*. Pier. E. Drzazgowskiej, P. Piszczatowskiego [Outlines of a metaphysics of knowledge. Trans. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski]. Warsaw.
34. Kaminski S. 1993, *Wspolczesne metody metafizyki [The methods of contemporary metaphysics]* // *Filozofia i metoda. Studia z dziejow metod filozofowania / pod red. J. Herbuta [Philosophy and method. Studies on the history of methods of philosophizing / ed. J. Herbut]*. Lublin, p. 123 – 132.
35. Kubalica T. 2013, *Wiedza w neokantyzmie [Knowledge at neo-Kantianism]* // *Wiedza / pod red. D. Leszczyńskiego // Studia Systematica [Knowledge / ed. D. Leszczyński // Studia Systematica]*. №3, p. 89 – 107.
36. Musiol A. 2011, *Ernst Cassirer neokantysta? Między formą symboliczną jako istotą kultury a filozofia Immanuela Kanta [Ernst Cassirer – neo-Kantian philosopher? Between the symbolical form as the essence of culture and Immanuel Kant's philosophy]* // *Filozofia Kanta i jej recepcja / pod red. D. Bebeny, A.J. Norasy [Kant's philosophy and its reception / ed. D. Bebeny, A.J. Noras]*. Katowice, p. 199 – 215.
37. Natorp P. 1910, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig – Berlin.
38. Natorp P. 2011, *Kant a szkoła marburska*. Pier. A.J. Norasy [Kant and the Marburg school. Trans. A.J. Noras] // *Neokantyzm badenski i marburski. Antologia tekstow / pod red. A.J. Norasy, T. Kubalicy [Baden and Marburg neo-Kantianism. Anthology of texts]*. Katowice, p. 241 – 266.
39. Noras A.J. 2004, *Postneokantyzm wobec Kanta [Post-neo-kantianism regarding Kant]* // *Idea. Studia nad Struktura i Rozwojem Pojec Filozoficznych [Idea. Studies on the structure and development of philosophical concepts]*. №16, p. 79 – 88.
40. Noras A.J. 2005, *Historia filozofii – nauka niepotrzebna? [History of philosophy – science unnecessary]* // *Filozofia i czas przeszly. Profesorowi Czeslawowi Glombikowi w 70. rocznice urodzin / pod red. B. Szotek, A.J. Norasy [Philosophy and the past tense. To Professor Czeslaw Glombk at his 70. anniversary of the birth]*. Katowice, 2005, p. 97 – 108.
41. Noras A.J. 2005 (6), *Kant a neokantyzm badenski i marburski [Kant and Baden and Marburg neo-Kantianism]*. Katowice. 2nd Edition.
42. Noras A.J. 2012, *Historia neokantyzmu [The history of neo-Kantianism]*. Katowice.

43. Pietras A. 2011, Nicolai Hartmann as a post-neo-Kantian // *The philosophy of Nicolai Hartmann / pod red. R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay [The philosophy of Nicolai Hartmann / eds. R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay]*. Berlin, p. 237–251.

44. Pietras A. 2012 (a), Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki [Karl Jaspers's post-neo-kantian project of the metaphysics] // *Kwartalnik Filozoficzny [Philosophical Quarterly]*. №4, p. 25–40.

45. Pietras A. 2012 (б), *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii [Towards ontology. Nicolai Hartmann and Martin Heidegger's post-neo-Kantians projects of philosophy]*. Krakow.

46. Pietras A. 2013, Nicolaia Hartmanna projekt syntezy dyskursu i intuicji [Nicolai Hartman's project of the synthesis of discourse and intuition] // *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria [Philosophical Review. New Series]*. №1, p. 335–350.

47. Poma A. 1988, *La Filosofia Critica di Hermann Cohen*. Milano.; Poma A. 1997, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Pier. J. Denton. Albany.

48. Postneokantyzm – ontologizm / pod red. B. Czardybon, L. Augustyna, M. Bohuna [Post-neo-Kantianism / eds. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun] // *Estetyka i Krytyka [Aesthetics and Criticism]*. №26.

49. Skarga B. 1976, Trzy typy neokantyzmu we Francji [Three types of neo-Kantianism at France] // *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej / pod red. J. Garewicza [Heritage of Kant. Materials from the Kantian session / ed. J. Garewicz]*. Warszawa, p. 245–261.

50. Wundt M. 1924, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart.

About the author

Dr Barbara Czardybon, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, basiaczardybon@interia.pl

УДК 1 (091)

**РОССИЙСКО-ГЕРМАНСКИЙ
ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ
В КОНЦЕ XIX —
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ
XX ВЕКА:
ПУБЛИКАЦИИ
ОТЕЧЕСТВЕННЫХ
ФИЛОСОФОВ
В ЖУРНАЛАХ
«КАНТ-ШТУДИЕН»
("KANT-STUDIEN")
И «ЛОГОС» ("LOGOS")¹**

А. Н. Саликов*

Дается общая характеристика публикаций российских философов в немецкоязычных периодических изданиях конца XIX — первой половины XX века. В это время в Германии существовало достаточно много журналов, посвященных философии или же затрагивающих философскую проблематику. Среди них даже в самом первом приближении обнаруживается несколько десятков, в которых опубликованы тексты отечественных авторов, либо же работы, посвященные русской философии. Особое место среди немецких периодических изданий занимают два журнала, участие российских авторов в которых было наиболее оцутимым. Это «Кант-Штудиен» и «Логос». Их объединяет общий неокантианский дух, среди издателей и авторов было много представителей неокантианства. В целом, если обобщить все опубликованные в «Кант-Штудиен» и «Логосе» материалы, имеющие отношение к России, складывается картина довольно значительного присутствия отечественных философов в этих изданиях. Это позволяет с полным основанием сделать вывод пусть не о решающем, но осязаемом влиянии отечественной мысли на философию в немецкоязычном пространстве. Это влияние было обусловлено тем феноменом, который позже получил название «Серебряного века русской философии», а также феноменом русского Зарубежья, возникшим в результате войн и революций в России и исходом русских философов на Запад, где одним из их основных первоначальных пристанищ стала Германия

Ключевые слова: русская философия, немецкая философия, российская философская мысль, немецкая философская мысль, российско-германский философский диалог, русское Зарубежье, «Кант-Штудиен», «Логос», неокантианство.

В XVIII — первой половине XIX века диалог между отечественной и немецкой философской мыслью был довольно спорадическим и односторонним. Он проявлялся в основном в рецепции идей немецких философов в России, в переводах

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта №15-33-01022 «Русское Зарубежье: российско-германский философский диалог».

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию 01.08.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-5

© Саликов А.Н., 2015

работ немецких мыслителей и комментариях к ним. Труды отечественных философов немецкому читателю по преимуществу знакомы не были, да и, по всей видимости, особого интереса к ознакомлению с ними в Германии не возникало. Однако в конце XIX — первой половине XX века ситуация меняется, начинается довольно активное проникновение отечественной мысли в немецкоязычное пространство, которое выражалось в появлении осязательного присутствия российских философов в Германии и других немецкоязычных странах (прежде всего в Швейцарии). В чем же выражалось это присутствие и почему его можно назвать осязательным? Ответы на эти вопросы обнаруживаются при обращении к немецким периодическим изданиям по философии того времени, поскольку они как нельзя лучше иллюстрируют общую картину происходящего в рамках отдельной дисциплины, потому что они отражают всю совокупность научной жизни внутри нее: в них публикуются статьи, рецензии на книги, отчеты о конференциях, анонсы будущих научных мероприятий и т.д. Поэтому при анализе присутствия отечественной философской мысли в немецкоязычных периодических журналах следует принимать в расчет весь комплекс, имеющий отношение к русской философской традиции. Это не только тексты (статьи, рецензии, заметки и пр.), написанные нашими соотечественниками, но и работы зарубежных авторов, посвященные русской философии (статьи, рецензии).

В рассматриваемый период (конец XIX — первая половина XX века) в Германии насчитывалось большое количество журналов, посвященных философии или же затрагивающих философскую проблематику. Среди них даже в самом первом приближении обнаруживается несколько десятков, в которых опубликованы тексты отечественных авторов, либо же работы, касающиеся русской философии (Ермичев, 2012). Вот, к примеру, далеко не полный и окончательный их перечень²:

1. "Kant-Studien"
2. "Logos"
3. "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie"
4. "Archiv für Geschichte der Philosophie"
5. "Die Zeit"
6. "Zeitschrift für Slawistik"
7. "Kyrios"
8. "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte"
9. "Die Drei"
10. "Der russische Gedanke"
11. "Zeitschrift für Slavische Philologie"
12. "Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart"
13. "Die christliche Welt"
14. "Monatschrift für schöne Literatur"
15. "Slavische Rundschau"
16. "West-Östlicher Weg"
17. "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte"
18. "Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie"

² Подробнее см. библиографию проекта «Русское Зарубежье: российско-германский философский диалог». URL: <http://www.ergojournal.ru>

19. "Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft"
20. "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik"
21. "Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte"

Если не брать в расчет журнал «Der russische Gedanke» («Русская мысль»), который, как видно из названия, специализировался исключительно на русской философии, особое место среди вышеперечисленных немецких периодических изданий занимают два журнала, участие российских авторов в которых было наиболее ощутимым. Это «Кант-Штудиен» («Kant-Studien») и «Логос» («Logos»). Их объединяет общий неокантианский дух, среди издателей и авторов было много представителей неокантианства. При этом если для «Кант-Штудиен» философия Канта была хоть и не единственной (на страницах журнала находилось место статей по самой разной философской проблематике), но все-таки главной темой, то целью «Логоса» было «опосредовать связь между философией и жизнью и самостоятельно творить новую культуру» (Крамме, 1995, с. 122), хотя и делалось это зачастую сквозь призму баденской школы неокантианства. Теперь же остановимся на каждом из этих журналов и их содержании несколько подробнее.

«Кант-Штудиен» («Kant-Studien»)

«Кант-Штудиен» — это старейший и авторитетнейший журнал, посвященный философии Канта. Он был основан в 1896 году Хансом Файхингером и просуществовал в своем первоначальном виде до 1933 года. Однако после прихода в Германии к власти нацистов журнал были вынуждены покинуть сотрудники еврейского происхождения, взамен были «назначены» новые, содержание журнала стало подвергаться цензуре. Поэтому, несмотря на то что формально выпуск «Кант-Штудиен» не прекращался вплоть до 1944 года, номера, вышедшие после 1933 года, нельзя считать настоящим «Кант-Штудиен», от прежнего журнала в нем не оставалось практически ничего (Саликов, 2010, с. 87—96). Издание журнала возобновилось лишь спустя почти десятилетие после окончания Второй мировой войны, в 1954 году. Но это уже другая история. Кстати, несмотря на свое название, которое, казалось бы «обязывало» журнал публиковать работы, исключительно связанные с Кантом, «Кант-Штудиен» был на деле журналом более широкого профиля, хотя философия Канта, безусловно, была его главной темой. Именно поэтому, к примеру, в журнале публиковалось много рецензий на работы по разной философской проблематике, в том числе довольно часто в нем появлялись рецензии на работы русских философов. Основным языком текстов был немецкий, хотя можно обнаружить отдельные статьи на французском и английском. Немцы составляли значительную часть авторов «Кант-Штудиен», что вполне объяснимо, учитывая немецкий язык работ Канта и высокий уровень немецкого кантоведения. Однако много было и работ авторов из других стран, в том числе и из России. Более того, как это ни удивительно, но при ближайшем рассмотрении выясняется, что имена отечественных мыслителей присутствуют практически во всех номерах довоенного «Кант-Штудиен». А доля публикаций, связанных с отечественной философской традицией, находится приблизительно на одном уровне с такими развитыми в философском плане странами, как Франция, Италия, США, Великобритания.

В общей сложности за время существования первого «Кант-Штудиен» (1896–1933) было опубликовано свыше пятидесяти публикаций, имеющих отношение к русской философской традиции. Точнее определить это число сложно по одной простой причине: не всех авторов можно однозначно причислить к отечественной мысли, как, например, в случае с Винценты Лютославски (Викентий Францевич Лютославский) или Иваном Мирчуком (Саликов, 2010, с. 95–107). С точки зрения качественной характеристики отечественных публикаций она в целом примерно соответствует содержанию соотношению внутри самого «Кант-Штудиен»: одну треть составляют теоретические статьи, две трети – все остальные тексты (сообщения, анонсы, библиографии, рецензии, заметки и т. д.). Однако даже в этом сравнительно небольшом отрезке времени (с 1896 по 1933 год) можно условно выделить два в значительной степени отличных друг от друга исторических периода. Первый из них приходится примерно на первые двадцать выпусков «Кант-Штудиен», начиная с 1896 года по 1917 год. Этот временной промежуток характерен большой активностью прежде всего талантливых молодых ученых, многие из которых на рубеже XIX–XX столетий обучались в немецких (и немецкоязычных) университетах, получили там фундаментальное философское образование и превосходно владели немецким языком. Это прежде всего такие молодые авторы, как Анна Тумаркина, Богдан Кистяковский, Николай Гартман, Сергей Гессен, Генрих Ланц, Моисей Рубинштейн, Федор Степун, Анатолий Сынопалов³, Николай Бубнов (Саликов, 2010, с. 95–107). К ним следует также отнести одного из основателей интуитивизма Н. О. Лосского, который обучался на философском факультете Бернского университета (Швейцария). Каждый из них достоин отдельного рассказа, судьбы многих из них сложились очень не просто. Кому-то удалось сделать довольно удачную академическую карьеру в Германии (Анне Тумаркиной в Швейцарии, Николаю Гартману и Николаю Бубнову в Германии), кто-то после обучения вернулся в Россию и остался до конца жизни, например, Богдан Кистяковский, Анатолий Сынопалов и Моисей Рубинштейн, либо был вынужден эмигрировать за границу, как это произошло с Сергеем Гессеном, Федором Степуном, Генрихом Ланцем, Николаем Лосским.

Общий «молодежный» характер временного отрезка до Первой мировой войны не означает, однако, что в этот период в «Кант-Штудиен» не публикуются работы более маститых на тот момент отечественных философов. Так, уже во втором номере «Кант-Штудиен» (1898) выходит статья известного русского неокантианца А. И. Введенского «Русская литература о Канте за 1893–1895 годы» (Wwedenskij, 1898, S. 349–389). Затем последовали статьи: Богдана Кистяковского «Общество и индивид» (Kistiakowski, 1901, S. 252), Анны Тумаркиной «О трансцендентальном методе кантовской эстетики» (Tumarkin, 1906, S. 348–378); Николая Лосского «Тезисы к обоснованию интуитивизма» (Losskij, 1908, S. 461–464); Ивана Лапшина «Законы мышления и формы познания» (Lapschin, 1909, S. 89–90); Николая Гартмана «К методу истории философии» (Hartmann, 1910, S. 459–486), «Логическая и онтологическая действительность» (Hartmann, 1915, S. 1–28). Примечате-

³ Сынопалов Анатолий Константинович (1885 – после 1950). Окончил Гейдельбергский университет (в 1909 защитил докторскую диссертацию «Кантовское учение о трансцендентальной апперцепции») (Ssynopaloff, 1910), Дерптский (бывший Юрьевский) университет. Профессор Немецкого педагогического института (1928–1930).

лен так же тот факт, что в приложении к «Кант-Штудиен» в так называемом «Дополнительном выпуске» (Ergänzungsheft) были полностью опубликованы тексты двух диссертационных сочинений, защищенных нашими соотечественниками в немецких университетах. Речь идет о диссертации Сергея Гессена «Индивидуальная причинность» (Hessen, 1909; Hessen, 1922), которую он успешно защитил в 1910 году, а также Генриха Ланца «Проблема предметности в современной логике» (Lanz, 1912, Ergänzungshefte, №26), на основе которой в этом же году вышла книга с одноименным названием (Lanz, 1912). Публикация текстов диссертаций в «Кант-Штудиен» является убедительным свидетельством высокой оценки способностей молодых отечественных философов со стороны немецкой академической среды. Об этом же свидетельствуют и опубликованные в эти годы рецензии: здесь особо стоит отметить рецензию (Kronenburg, 1898, S. 116–118) на книгу Анны Тумаркиной «Гердер и Кант», а также рецензии (Medicus, 1901, S. 252) на книгу Богдана Кистяковского «Общество и индивид» и книгу (на основе диссертации) Николая Гартмана «Основные начала математики у Прокла Диадоха» (Wundt, 1911, S. 457–458). Кроме того, ряд рецензий, заметок и объявлений были написаны самими отечественными философами. Особенно активными писателями в этом жанре были Николай Гартман, Николай Бубнов и Сергей Гессен.

Особенностью временного отрезка с 1918 по 1933 год стал массовый исход отечественных философов из России. Многие из них оказались в Германии. И как ни парадоксально, но это печальное в целом событие привело к более близкому знакомству западного, в том числе и немецкого, читателя с русской философией. В это время наблюдается резкий рост публикаций отечественных авторов на других языках, в том числе и на немецком, переводятся на европейские языки работы Бердяева, Булгакова, Флоренского, Франка, Лосского и др. В «Кант-Штудиен» в послереволюционный период были опубликованы следующие рецензии: рецензия (Braun, 1918, S. 151–152) на работу Владимира Соловьева «Духовные основания жизни»; рецензия (Scheller, 1928, S. 256–257) на книгу Николая Бердяева «Смысл творчества», вышедшую в немецком переводе в 1927 году (на русском она вышла в 1916 году); две рецензии, посвященные работам Льва Шестова: «Толстой и Ницше» (Lowtzky, 1928, S. 410–411), опубликованным на немецком языке в 1923 году и «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (Lowtzky, 1928, S. 411–412), вышедшая в 1924 году (примечательно, что обе рецензии были написаны композитором и литературным критиком родом из России Германом Ловцким⁴, имя которого вряд ли о чем-то говорит современному читателю); рецензия (Petraschek, 1929, S. 186–187) на книгу Сергея Булгакова «Трагедия философии», которая была опубликована в немецком переводе в 1927 году; рецензия (Lowtzky, 1929, S. 228–229) на книгу Льва Шестова «Potestas clavium» (Власть ключей), вышедшую на немецком в 1926 году; рецензия (Burkamp, 1929, S. 454–455) на работу Лосского «Справочник по логике» (1923), изданной на немецком языке в переводе Василия Сеземана; рецензия (Müller, 1929, S. 461) на книгу Нудубидзе «Истина и структура познания. Первое введение в алетологический реализм», вышедшую в 1926 году на немецком

⁴ Герман Леопольдович Ловцкий (нем. Hermann Lowtzky, первоначальное имя Герш Липович Ловцкий; 4 августа 1871, Каменец-Подольский, Подольская губерния – 8 декабря 1957, Цюрих, Швейцария) – композитор, музыковед, литературный и художественный критик.

языке (Nuzubidze, 1926); рецензия (Kraft, 1930, S. 368–369) на работу «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина; рецензия на издаваемый Яковом Клацкиным словарь «Философское сокровище древнего и нового еврейского языка», вышедшая в №38 за 1933 год (Heller, 1933, S. 184–185), рецензия (Hartmann, 1933, S. 227–232) на книгу Сеземана «Логические законы и бытие». Из обзоров можно выделить очень обстоятельную работу Семена Франка, посвященную русской философии за период с 1910 по 1925 год (Frank, 1926, S. 89–104).

Другим фактором, повлиявшим на рост интереса к России и, как следствие, к работам отечественных философов, стали общественно-политические катаклизмы в России: обе революции, гражданская война, установление советской власти. Все это привлекало к себе внимание немецкой образованной публики, которая хотела разобраться в том, что же произошло в России. В этом им помогали наши соотечественники-философы, многие из которых были непосредственными очевидцами произошедших в России событий и, даже больше того, испытали их последствия на себе. Как происходил этот российско-немецкий диалог, хорошо видно по ежегодным отчетам региональных отделений Кантовского общества, публиковавшихся в «Кант-Штудиен». Дело в том, что в то время в Германии «Кантовское общество» было одним из самых крупных философских сообществ и объединяло множество самых разных людей, от булочников до профессоров философии, общим интересом которых была философия Канта, но и не только она. Отделения Кантовского общества существовали практически во всех более-менее крупных городах. Эти отделения часто приглашали самых разных философов, причем совсем необязательно с докладами по Канту. Темы могли быть самыми разными, главным был прежде всего интерес членов общества к теме и докладчику. В 20–30-е годы XX века такой темой, интересовавшей всех, была Россия, ее судьба.

Весьма занимательные факты можно обнаружить и просматривая список новых членов Кантовского общества, публикуемый в «Кант-Штудиен». Так, в 1921 году его членом стал Георгий Гурвич⁵ (Dr. Georg Gurwitsch), проживающий по адресу Berlin-Charlottenburg, Fritschestrasse, 56. Имя Гурвича появляется на страницах «Кант-Штудиен» еще раз в №30 за 1925 год, когда публикуется рецензия на его работу «Отто Гирке как философ права» (Sveistrup, 1925, S. 215–216). А в списке новых членов за январь-май 1922 года значится Сергей Гессен (Dr. Sergius Hessen). В качестве места жительства также указан облюбованный русскими эмигрантами Берлин-Шарлоттенбург (или Шарлоттенград, как в шутку его называли жители Берлина в 20-е годы XX века). В первой половине 1932 года в Кантовское общество был принят профессор Тбилисского университета Шалва Нуцубидзе, который в 20-е годы несколько раз приезжал в Берлин с научными целями.

В целом, если обобщить все опубликованные в «Кант-Штудиен» материалы, имеющие отношение к России, складывается картина довольно значительного присутствия отечественных философов в этом журнале. Это довольно неожиданно, но факт: с 1896 по 1933 год практически в каждом номере самого главного журнала по философии Канта есть хотя бы один

⁵ Георгий (он же Жорж) Гурвич, правовед-международник по образованию, эмигрировал в 1920 году из России и впоследствии стал одним из ведущих французских социологов.

текст, имеющий отношение к нашей стране, к отечественной философской традиции. Связано это прежде всего с тем феноменом, который позже получил название «Серебряного века русской философии», а также с феноменом русского Зарубежья, возникшим в результате войн и революций в России и исходом русских философов на Запад, где одним из их основных первоначальных пристанищ стала Германия. Таким образом, можно с полным основанием говорить пусть о небольшом, но осязаемом вкладе российских философов (или с российскими корнями) в немецкое (и мировое) кантоведение.

«Логос» («Logos»)

Еще более значимым было российское участие в немецком журнале «Логос» («Logos») (не следует путать его с журналом «Логос», издававшимся в России, хотя оба эти журнала были тесно связаны друг с другом). Международный журнал ««Логос» можно с уверенностью назвать самым успешным совместным германо-российским или российско-германским проектом, который оправдал себя и в отношении программы, и в отношении организации (Крамме, 1995, с. 122). Роль молодых российских философов в становлении и развитии журнала отмечал и один из его основателей, Генрих Риккерт, который, когда речь зашла о воссоздании русского «Логоса», высказался на этот счет следующим образом: «Без сомнения, участвовавшие в создании немецкого "Логоса" русские редакторы, которые своей энергией и предприимчивостью весьма способствовали реализации замысла, а затем в мирное время поддержали немецкий "Логос" в финансовом отношении настолько, что он оказался в состоянии платить очень хорошие гонорары (например, выше, чем в журнале "Кант-Штудиен ") и тем самым вступить в успешное соревнование с уже существовавшими ранее философскими журналами, — без сомнения, теперь они имеют право вновь вернуться к реализации своей первоначальной идеи. Они принадлежат (в том числе и юридически) к числу владельцев "Логоса"» (Kroner, 1923; Крамме, 1995, с. 122). Среди инициаторов журнала были молодые, но уже тогда подающие большие надежды отечественные философы: Николай Бубнов, Сергей Гессен, Федор Степун и Борис Яковенко. С немецкой стороны журнал опирался на инициативу Рихарда Кронера, Георга Мелиса и Арнольда Руге, которые были знакомы друг с другом еще со времен учебы: они вместе учились в Гейдельберге у Вильгельма Виндельбанда, а затем во Фрайбурге у его коллеги и ученика Генриха Риккерта (Крамме, 1995, с. 122).

Среди двухсот сорока авторов немецкого «Логоса» велика доля философов с российскими корнями. В общей сложности в журнале были опубликованы работы тринадцати отечественных авторов: Федора Степуна (Steppuhn, 1910/1911, S. 261–288; Steppuhn, 1912, S. 164–191), Петра Струве (Struve, 1910/1911, S. 342–360), Сергея Гессена (Hessen, 1910/1911, S. 416–417; Hessen, 1912, S. 92–113; Hessen, 1914/1915, S. 173–220; Hessen, 1927, 369–377; Hessen, 1929, S. 339–361; Hessen, 1930, S. 145–172), Бориса Яковенко (Jakovenko, 1910/1911, S. 161–162), Вячеслава Иванова (Iwanow, 1912, S. 175–191), Василия Сесемана (Sesemann, 1912, S. 208–241), Николая Лосского (Losskij, 1912, S. 327–343; Losskij, 1926, S. 349–364), Николая Гартмана (Hartmann, 1912, S. 121–163; Hartmann, 1914/1915, S. 290–329), Анны Тумаркиной (Tumarkin, 1919/1920, S. 195–228), Георга Гурвича (Gurwitsch, 1922/1923, S. 86–132;

Gurwitch, 1931, S. 105–118), Семёна Франка (Frank, 1928, S. 165–196; Frank, 1929, S. 231–261), Льва Шестова (Schestow, 1931, S. 17–87). Кроме того, было опубликовано несколько текстов зарубежных авторов, посвященных русской философии: заметка по Соловьеву (R. M., 1912, S. 372–373), рецензия на работы Чаадаева (Tschaadaeffs Werke, 1914/1915, S. 123–124) и статья Рудольфа Штадельмана «Русская философия истории и немецкий дух» (Stadelmann, 1932, S. 44–64), а также выдержка из введения к русскому изданию «Логоса» (Aus der Einführung in die russische Logosausgabe, 1910/1911, S. 153–158).

В отличие от «Кант-Штудиен», в котором не так велика была доля теоретических статей отечественных философов, в «Логосе» они составляли подавляющее большинство. Их тематика была самой разнообразной. Весьма примечательно при этом то обстоятельство, что, несмотря на то что многие из отечественных авторов были либо представителями неокантианства (Сергей Гессен, Борис Яковенко, Василий Сеземан и Федор Степун), либо людьми посвятившими Канту ряд своих текстов (Вячеслав Иванов, Николай Лосский, Николай Бубнов, Анна Тумаркина), ни одна из опубликованных ими в «Логосе» работ не касалась напрямую философии Канта. При этом практически все эти имена встречаются также и на страницах «Кант-Штудиен». Это свидетельствует о существовании в первой половине XX века плеяды отечественных философов, способности и профессиональный уровень которых позволял им публиковаться в зарубежных журналах самого высокого уровня и работы которых были интересны немецкому читателю. Активное участие отечественных мыслителей в немецком «Логосе» (а немецких — в российском «Логосе») является убедительной демонстрацией глубокого взаимодействия российской и немецкой философских традиций в этот период.

Список литература

1. Ермичев А. А. Философское содержание журналов русского Зарубежья (1918–1939). СПб., 2012.
2. Крамме Р. «Творить новую культуру» — «Логос» 1910–1933 // Социологический журнал. 1995. №1. С. 122–136.
3. Саликов А. Н. Русские в «Кант-Штудиен» // Кантовский сборник. 2010. №4 (34). С. 87–96.
4. Саликов А. Н. Русские в Кант-Штудиен. Часть I. Файхингеровский «Кант-Штудиен» (1896–1933) // Кантовский сборник. 2011. №2 (36). С. 95–107.
5. Aus der Einführung in die russische Logosausgabe // Logos. 1910/1911. №1. S. 153–158.
6. Braun O. (Besprechungen) Solovjeff, Wladimir. Die geistigen Grundlagen des Lebens // Kant-Studien. 1918. №22. S. 151–152.
7. Bubnoff N. von. Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion // Kant-Studien. 1920. №13. S. 357–408.
8. Bubnoff N. Das Problem der spekulativen Mystik // Logos. 1919/1920. №8. S. 163–178.
9. Burkamp W. (Besprechungen) Losskij N. O. Handbuch der Logik // Kant-Studien. 1929. №34. S. 454–455.
10. Frank S. Die russische Philosophie in den letzten fünfzehn Jahren // Kant-Studien. 1926. №31. S. 89–104.
11. Frank S. Erkenntnis und Sein // Logos. 1928. №17. S. 165–196.
12. Frank S. Erkenntnis und Sein // Logos. 1929. №18. S. 231–261.
13. Gurwitch G. Rezension // Logos. 1931. №20. S. 105–118.

14. *Gurwitsch Georg*. Otto von Gierke als Rechtsphilosoph // Logos.1922/1923. №11. S. 86–132.
15. *Hartmann N.* Systematische Methode // Logos. 1912. №3. S.121–163.
16. *Hartmann N.* (Besprechungen) Sesemann, Wilhelm. Die logischen Gesetze und das Sein // Kant-Studien. 1933. № 38. S. 227–232.
17. *Hartmann N.* Logische und ontologische Wirklichkeit // Kant-Studien. 1915. № 20. S. 1–28.
18. *Hartmann N.* Zur Methode der Philosophiegeschichte // Kant-Studien. 1910. № 15. S. 459–486.
19. *Hartmann, N.* Über die Erkennbarkeit des Apriorischen // Logos. 1914/1915. №5. S. 290–329.
20. *Heller J.* (Besprechungen) Klatzkin, Jacob. Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et veteris et recentioris // Kant-Studien. 1933. № 38. S. 184–185.
21. *Hessen S.* Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus. Berlin, 1909. XI.
22. *Hessen S.* Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus // Kantstudien-Ergänzungshefte. 1922. № 27.
23. *Hessen S.* Rezension // Logos. 1927. № 16. S. 369–377.
24. *Hessen S.* Mystik und Metaphysik // Logos. 1912. № 2. S. 92–113.
25. *Hessen S.* Die Entwicklung der Physik Galileis und ihr Verhältnis zum physikalischen System von Aristoteles // Logos. 1929. № 18. S. 339–361.
26. *Hessen S.* Die Philosophie der Strafe // Logos. 1914/1915. № 5. S. 173–220.
27. *Hessen S.* Individuelle Kausalität // Logos. 1910/1911. № 1. S. 416–417.
28. *Hessen S.* Tolstoi als Denker // Logos. 1930. № 19. S. 145–172.
29. *Iwanow W. L.* Tolstoj und die Kultur // Logos. 1912. № 2. S.175–191.
30. *Jakovenko, B.* Benedetto Croce: Filosofia dello Spirito (1909) // Logos. 1910/1911. № 1. S. 161–162.
31. *Kistiakowski Th.* Gesellschaft und Einzelwesen // Kant-Studien. 1901. № 5. S. 252.
32. *Kraft J.* (Besprechungen) Lenin. Materialismus und Empiriokritizismus // Kant-Studien. 1930. № 35. S. 368–369.
33. *Kronenburg M.* (Recension) A. Tumarkin. Herder und Kant // Kant-Studien. 1898. № 2. S. 116–118.
34. *Kroner R.* Brief an Werner Siebeck vom 21.01.1923 // Verlagsarchiv J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
35. *Lanz H.* Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. Berlin, 1912.
36. *Lanz H.* Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. Reuther & Reichard, 1912 // Kant-Studien. 1912. №26.
37. *Lapschin I.* Denkgesetze und Erkenntnisformen // Kant-Studien. 1909. № 14. S. 89–90.
38. *Losskij N.* Thesen zur Grundlegung des Intuitivismus // Kant-Studien. 1908. № 13. S. 461–464.
39. *Losskij N.* Die logische und die psychologische Seite der bejahenden und verneinenden Urteile // Logos. 1912. № 3. S. 327–343.
40. *Losskij N.* Fichtes konkrete Ethik im Lichte des modernen Transcendentalismus // Logos. 1926. № 15. S. 349–364.
41. *Lowtzky H.* (Besprechungen) Schestow, Leo. Dostojewski und Nietzsche // Kant-Studien. 1928. № 33. S. 411–412.
42. *Lowtzky H.* (Besprechungen) Schestow, Leo. Potestas clavium (Die Schlüsselgewalt) // Kant-Studien. 1929. № 34. S. 228–229.
43. *Lowtzky H.* (Besprechungen) Schestow, Leo. Tolstoi und Nietzsche // Kant-Studien. 1928. № 33. S. 410–411.
44. *Medicus Fritz.* (Literaturbericht) Kistiakowski, Theodor. Gesellschaft und Einzelwesen // Kant-Studien. 1901. № 5. S. 252.
45. *Müller A.* (Besprechungen) Nuzubidze, Schalwa. Wahrheit und Erkenntnisstruktur // Kant-Studien. 1929. № 34. S. 461.

46. Nuzubidze S. Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den aletheiologischen Realismus. Berlin; Leipzig, 1926. № 11.
47. Petraschek K. (Besprechungen) Bulgakow, Sergius. Die Tragödie der Philosophie // Kant-Studien. 1929. № 34. S. 186–187.
48. Solowjoff W. Judentum und Christentum // Logos. 1912. № 3. S. 372–373.
49. Scheller W. (Besprechungen) Berdjajew, Nikolai. Der Sinn des Schaffens // Kant-Studien. 1928. № 33. S. 256–257.
50. Schestow L. ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ // Logos. 1931. № 20. S. 17–87.
51. Sesemann W. Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie // Logos. 1912. № 2. S. 208–241.
52. Ssynopaloff A. Kants Lehre von der transcendentalen Apperzeption. Eine Untersuchung über d. Entwicklung d. reinen Denkens: Phil. Diss. Heilderberg, 1910.
53. Stadelmann R. Russische Geschichtsphilosophie und deutscher Geist // Logos. 1932. № 21. S. 44–64.
54. Steppuhn F. Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens // Logos. 1910/1911. № 1. S. 261–288.
55. Steppuhn F. Die Tragödie des mystischen Bewusstseins // Logos. 1912. № 3. S. 164–191.
56. Stepun F. Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slawophilen // Logos. 1927. № 16. S. 46–67.
57. Struve P. Über einige grundlegende Motive im nationalökonomischen Denken // Logos. 1910/1911. № 1. S. 342–360.
58. Sveistrup. Gurwitsch, Georg. Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph // Kant-Studien. 1925. № 30. S. 215–216.
59. Tschadaeffs Werke // Logos. 1914/1915. № 5. S. 123–124.
60. Tumarkin A. Zur transcendentalen Methode der Kantischen Ästhetik // Kant-Studien. 1906. № 11. S. 348–378.
61. Tumarkin A. Dichtung und Weltanschauung // Logos. 1919/1920. № 8. S. 195–228.
62. Wundt M. Hartmann, N. Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik // Kant-Studien. 1911. № 16. S. 457–458.
63. Wwedenskij A. Russische Literatur über Kant aus den Jahren 1893–1895 // Kant-Studien. 1898. № 2. S. 349–389.

Об авторе

Алексей Николаевич Саликов – кандидат философских наук, заместитель директора Института Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта, salikov123@mail.ru

RUSSIAN-GERMAN PHILOSOPHICAL DIALOGUE IN THE LATE 19TH/THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURIES: PUBLICATIONS OF RUSSIAN PHILOSOPHERS IN THE KANT-STUDIEN AND LOGOS JOURNALS

A. Salikov

This article presents an overview of Russian philosophers' publications in German periodicals of the late 19th/early 20th centuries. At the time, Germany boasted a significant number of journals dedicated to philosophy or addressing philosophical problems. Even in the first approximation, there are several dozen journals featuring either texts by Russian scientists or works dedicated to Russian philosophy. Of special importance are two journals with the most pronounced presence of Russian authors, namely, Kant-Studien and Logos. Both journals have a strong Neo-Kantian spirit – many of their publishers and authors were advocates of this movement. In general, the Russia-related materials published in Kant-Studien and Logos demonstrate a strong Russian

presence in these periodicals. Therefore, it is possible to speak of an – although not decisive – but tangible influence of Russian thought on the philosophy of the German-language space. This influence is accounted for by the phenomenon that would be later called the ‘Silver age of Russian philosophy’ and the phenomenon of Russian philosophy abroad – a product of the wars and revolutions in Russia and a result of the exodus of Russian philosophers to the West, where Germany was one of their first safe havens.

Key words: Russian philosophy, German philosophy, Russian philosophical thought, German philosophical thought, Russian-German philosophical dialogue, Neo-Kantianism, Russian philosophy abroad, Kant-Studien, Logos.

References

1. Ermichev, A.A. 2012, *Filosofskoe sodержanie zhurnalov russkogo Zarubezh'ja (1918–1939)* [Philosophical content of the magazines of Russian émigré (1918–1939)], Saint Petersburg.
2. Kramme, R. 1995, “Tvorit' novuju kul'turu” [“To create a new culture” – “Logos” 1910–1933], in: *Sociologicheskij zhurnal* [Sociological magazine], 1995, № 1, p. 122–136.
3. Salikov, A.N. 2010, Russkie v «Kant-shtudien» [Russian in Kant-Studien], in: *Kantovskij sbornik* [Kant's collection], 2010, № 4 (34), p. 87–96.
4. Salikov, A.N. Russkie v Kant-Shtudien. Chast' I. Fajhingerovskij «Kant-Shtudien» (1896–1933) [Russian in Kant-Studien. Part I. Vaihinger's Kant-Studien (1896–1933)], in: *Kantovskij sbornik* [Kant's collection], № 2 (36), p. 95–107.
5. Aus der Einführung in die russische Logosausgabe. 1910/1911, in: *Logos*, № 1, S. 153–158.
6. Braun, O. 1918, Solovjeff, Wladimir. Die geistigen Grundlagen des Lebens, *Kant-Studien*, № 22, S. 151–152.
7. Bubnoff, N. 1920, Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion, *Kant-Studien*, № 13, S. 357–408.
8. Bubnoff, N. 1919/1920, Das Problem der spekulativen Mystik, *Logos*, № 8, S. 163–178.
9. Burkamp, W. 1929, Losskij N. O. Handbuch der Logik, *Kant-Studien*, № 34, S. 454–455.
10. Frank, S. 1926, Die russische Philosophie in den letzten fünfzehn Jahren, *Kant-Studien*, № 31, S. 89–104.
11. Frank, S. 1928, Erkenntnis und Sein, *Logos*, № 17, S. 165–196.
12. Frank, S. 1929, Erkenntnis und Sein, *Logos*, № 18, S. 231–261.
13. Gurwitch, G. 1931, Rezension, *Logos*, № 20, S. 105–118.
14. Gurwitsch, Georg. 1922/1923, Otto von Guericke als Rechtsphilosoph, *Logos*, № 11, S. 86–132.
15. Hartmann, N. 1912, Systematische Methode, *Logos*, № 3, S.121–163.
16. Hartmann, N. 1933, Sesemann, Wilhelm. Die logischen Gesetze und das Sein, *Kant-Studien*, № 38, S. 227–232.
17. Hartmann, N. 1915, Logische und ontologische Wirklichkeit, *Kant-Studien*, № 20, S. 1–28.
18. Hartmann, N. 1910, Zur Methode der Philosophiegeschichte, *Kant-Studien*, № 15, S. 459–486.
19. Hartmann, N. 1914/1915, Über die Erkennbarkeit des Apriorischen, *Logos*, № 5, S. 290–329.
20. Heller, J. 1933, Klatzkin, Jacob. Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et veteris et recentioris, *Kant-Studien*, № 38, S. 184–185.
21. Hessen, S. 1909, *Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus*, Bd. XI. Berlin.
22. Hessen, S. 1922, *Individuelle Kausalität. Studien zum transcendentalen Empirismus*, Kantstudien-Ergänzungshäfte, № 27.
23. Hessen, S. 1927, Rezension, *Logos*, № 16, S. 369–377.
24. Hessen, S. 1912, Mystik und Metaphysik, *Logos*, № 2, S. 92–113.
25. Hessen, S. 1929, Die Entwicklung der Physik Galileis und ihr Verhältnis zum physikalischen System von Aristoteles, *Logos*, № 18, S. 339–361.

26. Hessen, S. 1914/1915, Die Philosophie der Strafe, *Logos*, № 5, S. 173–220.
27. Hessen, S. 1910/1911, Individuelle Kausalität, *Logos*, № 1, S. 416–417.
28. Hessen, S. 1930, Tolstoj als Denker, *Logos*, № 19, S. 145–172.
29. Iwanow, W. 1912, L. Tolstoj und die Kultur, *Logos*, № 2, S. 175–191.
30. Jakovenko, B. 1910/1911, Benedetto Croce: Filosofia dello Spirito" (1909), *Logos*, № 1, S. 161–162.
31. Kistiakowski Th. 1901, Gesellschaft und Einzelwesen, *Kant-Studien*, № 5, S. 252.
32. Kraft, J. 1930, Lenin. Materialismus und Empirio-kritizismus, *Kant-Studien*, № 35, S. 368–369.
33. Kronenburg, M. 1898, A. Tumarkin. Herder und Kant, *Kant-Studien*, № 2, S. 116–118.
34. Kroner, R. Brief an Werner Siebeck vom 21.01.1923, *Verlagsarchiv J.C.B. Mohr* (Paul Siebeck). Tubingen. (Quoted from: Kramme, R. 1995, "Tvorit' novuju kul'turu" ["To create a new culture" – "Logos" 1910–1933], in: *Sociologičeskij žurnal* [Sociological magazine], 1995, № 1, p. 122).
35. Lanz, H. 1912, *Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik*, Berlin.
36. Lanz, H. 1912, Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik, *Kant-studien-Ergänzungshefte*, № 26.
37. Lapschin, I. 1909, Denkgesetze und Erkenntnisformen, *Kant-Studien*, № 14, S. 89–90.
38. Losskij, N. 1908, Thesen zur Grundlegung des Intuitivismus, *Kant-Studien*, № 13, S. 461–464.
39. Losskij, N. 1912, Die logische und die psychologische Seite der bejahenden und verneinenden Urteile, *Logos*, № 3, S. 327–343.
40. Losskij, N. 1926, Fichtes konkrete Ethik im Lichte des modernen Transcendentalismus, *Logos*, № 15, S. 349–364.
41. Lowtzky, H. 1928, Schestow, Leo. Dostojewski und Nietzsche, *Kant-Studien*, № 33, S. 411–412.
42. Lowtzky, H. 1929, Schestow, Leo. Potestas clavium (Die Schlüsselgewalt), *Kant-Studien*, № 34, S. 228–229.
43. Lowtzky, H. 1928, Schestow, Leo. Tolstoj und Nietzsche, *Kant-Studien*, № 33, S. 410–411.
44. Medicus, Fritz. 1901, Kistiakowski, Theodor. Gesellschaft und Einzelwesen, *Kant-Studien*, № 5, S. 252.
45. Müller, A. 1929, Nuzubidze, Schalwa. Wahrheit und Erkenntnis-struktur, *Kant-Studien*, № 34, S. 461.
46. Nuzubidze, S. 1926, *Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den atheologischen Realismus*, Bd. XI. Berlin; Leipzig.
47. Petraschek, K. 1929, Bulgakow, Sergius. Die Tragödie der Philosophie, *Kant-Studien*, № 34, S. 186–187.
48. R. M. 1912, Solowjoff W. Judentum und Christentum, *Logos*, № 3. S. 372–373.
49. Scheller, W. 1928, Berdjajew, Nikolai. Der Sinn des Schaffens, *Kant-Studien*, № 33, S. 256–257.
50. Schestow, L. 1931, ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ, *Logos*. № 20, S. 17–87.
51. Sesemann, W. 1912, Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie, *Logos*, № 2. S. 208–241.
52. Ssynopaloff, A. 1910, *Kants Lehre von der transcendentalen Apperzeption. Eine Untersuchung über d. Entwicklung d. reinen Denkens*. Heilderberg.
53. Stadelmann, R. 1932, Russische Geschichtsphilosophie und deutscher Geist, *Logos*, № 21, S. 44–64.
54. Steppuhn, F. 1910/1911, Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, *Logos*, № 1, S. 261–288.
55. Steppuhn, Feodor. 1912, Die Tragödie des mystischen Bewusstseins, *Logos*, № 3, S. 164–191.
56. Stepun, F. 1927, Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slawophilen, *Logos*, № 16, S. 46–67.

57. Struve, P. 1910/1911, Über einige grundlegende Motive im ationalökonomischen Denken, *Logos*, № 1, S. 342–360.
58. Sveistrup. (Buchbesprechung) Gurwitsch, Georg. Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph // *Kant-Studien*. 1925. N 30. S. 215–216.
59. Tschaadaeffs Werke (Notizen)// *Logos*. 1914/1915. №5. S. 123–124.
60. Tumarkin A. Zur transcendentalen Methode der Kantischen Ästhetik // *Kant-Studien*. 1906. №11. S. 348–378.
61. Tumarkin, A. Dichtung und Weltanschauung // *Logos*.1919/1920. №8. S. 195–228.
62. Wundt, M. (Recensionen) Hartmann, N. Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik// *Kant-Studien*. 1911. №16. S. 457–458.
63. Wwedenskij A. Russische Literatur über Kant aus den Jahren 1893–1895 // *Kant-Studien*. 1898. №2. S. 349–389.

About the author

Dr *Alexey Salikov*, deputy director of Kant Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, salikov123@mail.ru

Стейла Д. Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.). М. : Академический Проект, 2013. 363 с.*

Уже название книги итальянского философа Даниэлы Стейлы говорит о том, что посвящена она истории рецепции идей эмпириокритицизма в России. Эмпириокритицизм – философия конца XIX – начала XX века, авторами которой являются Рихард Авенариус и Эрнст Мах, концентрирующаяся на критическом осмыслении познавательного опыта, основываясь на последних достижениях естественных наук и психологии. Критическая философия опыта была воспринята современниками как научная философия, в отличие от метафизики имеющая практический выход, а значит, позволяющая перестроить мир на новом идеологическом фундаменте. Этим объяснялся ее успех и в России. Одним из первооткрывателей и пропагандистов новой версии позитивной философии по сравнению с позитивизмом Огюста Конта был Владимир Лесевич. Позже под влиянием эмпириокритицизма возник ряд оригинальных концепций, к самым известным из которых, но все еще недооцененным в их значении для отечественной философии, относятся эмпириомонизм Александра Богданова и эмпириосимволизм Павла Юшкевича. Для всех них характерно стремление объяснить механизмы общественного познания и с помощью этого знания способствовать преобразованию общества.

Взаимосвязь между философией и политикой образует стержень, скрепляющий исследование Даниэлы Стейлы. В ее изложении Лесевич предложил «народническое прочтение эмпириокритицизма» (С. 17), впоследствии эмпириокритицизм стал ареной борьбы для социал-демократов. Как «большевистскую дилемму» (С. 272) характеризует Стейла философские дебаты между Лениным и Богдановым, имевшие далеко не философские последствия. Борьба за знание или за «подлинный марксизм» была на самом деле борьбой за партийную и государственную власть. Стремясь отразить это, автор занята не только анализом философских позиций, но и описанием представителей этих позиций. Поэтому работа ее имеет не систематический, а историко-философский характер. Она пытается передать социально-политический и научный контекст, в рамках которого складывался и сошел с научной сцены российский неопозитивизм. Борьба идей изображается на историческом фоне, скрупулезно воссозданном за счет использования огромного фактического материала: наряду с труднодоступными сегодня журнальными статьями и сборниками исследуемого периода задействованы письма, дневники, вводятся в оборот новые архивные документы. Оживлена книга также тем, что наряду с известными приверженцами теорий Авенариуса и Маха, такими как А.В. Луначарский, в ней представлены малоизвестные исторические фигуры, например рабочий-философ В.В. Тронин, инженер П.К. Энгельмейер, издатель журнала «На-

* Поступила в редакцию 10.05.2014 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-6

© Соболева М.Е., 2015

учное обозрение» М.М. Филиппов, философ А.В. Гуревич, историк Р.Ю. Виппер, политик В.М. Чернов. В целом автором проделана колоссальная историко-философская работа по реконструкции сложного, противоречивого и в определенной степени судьбоносного периода в развитии российской философии, так что работа Стейлы несомненно представляет собой значительный вклад в культуру России.

Что касается собственно философского анализа разработанных российскими авторами на базе эмпириокритицизма концепций, то он оказался в тени истории идей. Стейла только наметила важные траектории ведущихся в то время дискуссий, касающихся проблемы «вещи-в-себе», понимания реализма, идеализма и монизма, а также отношения последователей эмпириокритицизма к философии Канта, Ницше и забытого сегодня Дидгена. «Монический эмпиризм» В. Базарова, эмпириомонизм А. Богданова и эмпириосимволизм П. Юшкевича ждут еще своего подробного теоретического исследования с учетом состояния знания в современной философии. Как мне кажется, такое свободное от политики исследование было бы не менее интересным, поскольку в рамках «критического позитивизма» затрагиваются широко обсуждающиеся сегодня в теории познания проблемы относительно конституирования опыта, процессов восприятия, обоснования опытного знания, понимания истины, коллективного познавательного опыта, условий познания и т.д. Причем эти работы часто превосходят предлагаемые сегодня решения. Данное замечание не является критикой в адрес рецензируемой работы, ибо, как известно, нельзя объять необъятного. Оно служит, скорее, приглашением читателей данной книги продолжить изучение российского неопозитивизма, который Стейла хотя и именует традиционно «махизмом», но считает самостоятельным и творческим направлением философской мысли в России.

В заключение следует отметить, что книга Стейлы представляет собой интерес для историков, специалистов по русской философии, а также для всех, кого интересует история отечественной культуры, один из эпизодов которой тщательно восстановлен итальянской исследовательницей.

*М. Е. Соболева,
доктор философских наук, профессор
Клагенфуртского университета в Австрии*

Hermann Cohen. Briefe an August Stadler. Herausg. von Hartwig Wiedebach. Basel, 2015. 172 S.*

Руководителем когеновского архива философского семинара университета г. Цюрих, профессором Х. Видебахом изданы письма основателя марбургской школы неокантианства Германа Когена (1842–1918) к своему ученику и соратнику Августу Штадлеру (1850–1910). Эти письма охватывают два периода: с 1872 по 1881 и с 1886 по 1905 годы. А незадолго до начала переписки Коген в Берлине организовал небольшой кружок студентов

* Поступила в редакцию 23.05.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-7

© Белов В.Н., 2015

для чтения и комментирования «Критики чистого разума», к которому примкнул и А. Штадлер. В книге опубликованы 64 письма и открытки, 63 из которых написаны самим марбургским философом.

Первый период ознаменован началом работы Когена в Марбургском университете с 1873 года (до этого философ пытался получить место преподавателя в Берлинском университете) сначала в качестве приват-доцента, затем с 1875 года в качестве экстраординарного, а с 1876 года — после смерти Ланге — ординарного профессора. В письме за 30 октября 1881 года впервые появляется имя Пауля Наторпа («нашего нового приват-доцента») в связи с его габилитационной работой о философии Декарта, которую Коген оценил как «дельную и ясную» (S. 131). Именно с 1881 года начинается история дружбы и сотрудничества двух немецких философов, история становления знаменитой марбургской школы неокантианства.

В своих письмах к Штадлеру Коген предстает в качестве импульсивного, открытого к общению, вызывающего доверие и избирательного в дружбе философа. Многочисленные замечания Когена по систематическим проблемам, оценки состояния современной ему науки и высказывания по вопросам общей политической ситуации являются бесценным источником для интеллектуального профиля того времени. Так, в письме от 23 сентября 1874 года Коген сообщает своему корреспонденту о том, что с удовлетворением находит общность взглядов на обновление кантовской философии через особое внимание к основоположениям. «В их проверке и более выверенном выведении, — замечает марбургский философ, — или более точном и ясном обосновании из единой мысли системы впервые смысл того, что мы называем трансцендентальным идеализмом, и таким образом достойный смысл, из которого мы дедуцируем “реальность”, становится правдоподобным» (S. 52). А в письме от 14 января 1881 года Коген с горечью обращает внимание на усиление немецкого антисемитизма (S. 126–128). Иудаизму ставится в вину его восточную ориентацию и враждебность немецкой нации. Коген планирует вступить в полемику с апологетами подобной точки зрения на иудейство.

Содержательно не менее интересен и более поздний корпус писем Германа Когена 1886–1905 годов. В них он сообщает о своих встречах с классиком швейцарской литературы Готфридом Келлером (1819–1890) в Цюрихе, о его смерти, выражает озабоченность ухудшением здоровья Штадлера.

В книге приводится также расписание всех учебных курсов зимних и летних семестров Германа Когена, начиная с зимнего семестра (1873/74) и заканчивая летним семестром 1918 года, который был заявлен, но не проведен, так как Коген умер 4 апреля 1918 года. Из этого расписания легко вычитываются предпочтения немецкого философа и изменения этих предпочтений в зависимости от научной работы и планов собственных произведений. Сквозной темой остается только тема кантовской философии. Также определенный интерес представляет дважды заявленный курс лекций (зимний семестр 1908/09 и летний 1916) «Психология как энциклопедия философии». Известно, что Коген готовил текст этих лекций к публикации, но в итоге он был утерян; возможно он сохранился в архиве философа, о местонахождении отдельных материалов которого до сих пор нет достоверных сведений.

Tomasz Kupś (opracowanie naukowe): Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku. Toruń : Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014. Część 1. (Biblioteka „Studiów z historii filozofii”).*

Серия «Рецепция философии Иммануила Канта в польской философии начала XIX века» – результат многолетней работы торуньской группы кантоведов. В нее вошли статьи, переводы, рецензии и не публиковавшиеся ранее архивные материалы, которые имеют непосредственное отношение к истории польских исследований кантовского наследия. Четыре раздела первого тома содержат произведения различных жанров, принадлежащие Юзефу Владиславу Быховцу, княгине Анне Ядвиге Сапежиной (Замойской), Яну Снядецкому и Франтишку Вигуре. Каждый раздел предваряется комментарием редактора-составителя, воспроизводящим историко-биографический контекст.

Княгиня Анна, воспитанная в знатном доме Замойских польским просветителем Станиславом Стащицом, проявляла интерес к немецкой философии. Краткий конспект «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском праве», замечает Т. Купщ, был добросовестно написан ею по польскому переводу кантовского сочинения. Вряд ли саму рукопись можно считать «подтверждением того, что политическая мысль Канта была хорошо известна и очень популярна в то время среди поляков», как это утверждает составитель (с. 98). Подобранные в книге полемические материалы позволяют, скорее, судить о том, что философия Канта находилась в центре интеллектуального противостояния. Факт неприятия немецкой идеалистической философии среди польских ученых, включая таких высокопоставленных деятелей, как Сташиц и Снядецкий, подчеркивает и сам составитель представляемого здесь тома (с. 97, 110), и автор прочитанного княгиней перевода Юзеф Быховец.

«Кант родился в 1724 г., а умер в 1804; оставался на службе истине более шестидесяти лет; оттого слывет кёнигсбергским мудрецом», – так начинается очерк Быховца (с. 29). Заканчивается же он неутешительным выводом о состоянии новейшей философии, в которой догматизм с новой силой противостоит критицизму¹. Согласно Быховцу, эти два направления философии – одно, заложенное Спинозой, другое – Кантом, – различаются направлением поиска истины. В догматизме познание движется от внешних предметов и пытается подчиняться условиям их бытия; догматику «кажется», что он собирает подлинные знания о предмете, когда строит логические выводы на основе неких произвольно принятых им принципов; соответственно, догматизм характеризуют пантеистические, аналитические и мистические философемы. Критицизм исходит из внутреннего разума и обусловлен лишь способностью человеческого познания; его метод есть разбор самой способности познания, «снизу», от ее психологического осно-

* Поступила в редакцию 25.05.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-8

© Данилкина Н. В., 2015

¹ Дата написания очерка «Кант» не указана в публикации. Из содержания текста следует, что он был написан после 18 апреля 1811 года, когда в Кёнигсбергском соборе проходила торжественная церемония, посвященная годовщине смерти философа.

вания, до вершин разума, который признает свои границы. Выдвинутый Кантом на первый план критический метод, утверждает Быховец, с одной стороны, используется не всеми кантианцами, а с другой — может и должен быть использован не только ими. Завершая свое эссе, автор выражает надежду на новый взлет философии в будущем, подобный тому, который она пережила благодаря Иммануилу Канту.

Публикуемый в этом же издании перевод сочинения 1784 года «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*»² представляет собой единственный дошедший до нас полностью прижизненный перевод Канта на польский язык. Еще во время учебы в Кёнигсбергском университете (1799—1802) Быховец перевел с немецкого три работы философа: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «К вечному миру» и «Спор факультетов». В письме историку Ю.И. Крашевскому, датированном 21 марта 1843 года, он вспоминает: «Хотел проверить, сможет ли привиться философия Канта в Польше. Распорядился печатать в Крулевце только по триста экземпляров, всё разошлось, но не произвело в умах сильного впечатления, которому очень противился Ян Снядецкий, как-никак муж известный» (с. 17).

Ян Снядецкий, математик, астроном, ректор Виленского университета и один из лидеров польской науки того времени, выступал с резкой критикой кантовской философии. Немецкую философию вообще и Канта и Фихте в частности он определял как «метафизику», которая «пробудилась» в XIX веке, «заразила и начала портить польские головы в Варшаве» (из письма 1803 года Г. Коллонтаю, с. 110). Как сообщает Т. Купщ, Снядецкий был выразителем довольно распространенного среди польских ученых убеждения в том, что в результате развития естествознания философские спекуляции будут полностью отделены от науки (с. 110). Тексты Снядецкого конца 1810-х годов о «метафизике» и «философии», действительно, отличаются язвительная острота критических выступлений в адрес «немецких метафизиков», и все же их автор не намерен отменять философию. Напротив, как выясняется далее (сноска 12, с. 116), критика стала этапом оформления собственных философских воззрений Снядецкого, частично представленных в «Исследовании о начале математических наук» (1781) и систематизированных в «Философии человеческого разума» (1821). Пока же в запальчивой полемике с Кантом и его последователями линия Снядецкого настолько же ясна в своем призыве, насколько туманна в осуществлении: подлинному просвещению необходима «чистая философия», дающая свое положительное знание, а не теряющаяся в вопросах и скептицизме. Спор ученого с критической философией в преддверии выхода в свет программных сочинений родоначальника позитивизма Огюста Конта представляет определенный интерес для исследователей. Вряд ли они обойдут вниманием и такую характерную особенность рецепции Канта в Польше на рубеже XVIII—XIX веков, как то, что она проходила в условиях заметного влияния английского и французского эмпиризма. Локк и Кондильяк задают здесь общий тон.

² В переводе Быховца: «Wyobrażenie do historii powszechnej we względzie kosmopolitycznym» (1799). Для сравнения в книге помещен репринт современного перевода Мирослава Желязного «*Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*» (2011).

Слава и статус Снядецкого не помешали его оппонентам сказать свое веское слово в защиту кантовской философии и отстаивать ее права на просвещение молодежи, отнюдь не меньшие, чем у позитивных наук. Изучение теоретических положений Канта позволяет Франтишку Вигуре сделать вывод о том, что мосты, которые критический философ возводит между эмпиризмом и рационализмом, открывают новую перспективу для метафизики. Отсюда его возражение Снядецкому: «Кант первый... открыл безошибочный способ опровержения или разрушения метафизических систем. Потому теперь, прикоснувшись к этому, так сказать, пробному камню, они всегда должны показать свою более высокую или более низкую ценность, а то и совершенную ничтожность... Как близко иногда Локк, а с ним вместе Я. С. [Ян Снядецкий] приближается к трансцендентальной вершине! Пройди он вперед еще несколько шагов, ему бы открылись новые на горизонте метафизики виды. Даже сам Кондильяк, ошибочность учения которого, хвала небу, уже признает и Я. С., не раз выходил за пределы своего тесного эмпиризма...» (с. 254).

Воссоздание полемического дискурса, отражающего процесс формирования польского философского языка и культуры критической мысли, составляет несомненное достоинство данного издания. Книга рекомендуется к прочтению всем интересующимся вопросами философии и региональной истории. Во втором томе серии будет опубликован полный перевод на польский язык работы Ю. М. Гёне-Вроньского «*Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir*»³ (Марсель, 1803).

Н. В. Данилкина,
кандидат философских наук, исследователь, переводчик

³ «Критическая философия, открытая Кантом, основанная на последнем принципе познания» (фр.).

Обзор международной конференции
«Марбургская школа неокантианства: уроки истории»*

В рамках Международного научно-культурного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге» 21 ноября 2014 года была проведена конференция «Марбургская школа неокантианства: уроки истории». Следует отметить, что это было уже второе мероприятие, организованное кафедрой эстетики и философии культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, посвященное 100-летию юбилею визита главы марбургского неокантианства Германа Когена в Россию. Первое мероприятие, международная научная конференция «Герман Коген и культура XX века», состоялась в СПбГУ 22–23 мая.¹ Проведение конференции осуществлено совместно с научно-образовательным центром «Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы» Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

В докладе «Понятие системы в философии культуры Канта и Когена» доктор философских наук, профессор *Т. А. Акиндинова* (СПбГУ) показала существенное различие в его трактовке обоими философами, обусловленное произошедшими историческими трансформациями в области научной мысли.

Главное, характеризующее кантовскую систему философского знания и понимание целостности культуры, что каждая из частей философии и каждая форма культуры обладают автономией по отношению друг к другу. Принципом связи форм культуры и разделов философии является у Канта взаимодополнительность самостоятельных частей.

Принципиальное отличие позиции Когена от Канта заключается в том, что в своей трактовке системы культуры, системы философии неокантианец исходит из утверждения изначального единого творческого истока сознания, которое приобретает различные направления в своем становлении и развитии в зависимости от различия порождаемых задач — логическое мышление, нравственная воля, эстетическое чувство. Каждое из этих направлений деятельности сознания использует содержимое истока и по-своему синтезирует его для решения собственных задач. Принципом их связи стала взаимная обусловленность. Докладчик обосновала актуальность этой трактовки для современного понимания культуры.

Для доказательства своих тезисов в докладе «Религиозно-философские основания межконфессионального диалога (на примере философии религии Г. Когена)» доктор философских наук, профессор *В. Н. Белов* (Саратовский университет) обратился к анализу фундаментальных работ Когена «Begriff der Religion im System der Philosophie» и «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», а также ряда небольших статей «Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentums», «Was einigt die Konfessionen?», «Religiöse Postulate».

* Поступила в редакцию 03.03.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-9

© Акиндинова Т. А., Белов В. Н., 2015

¹ Отчет об этой конференции см.: *Белов В. Н.* Международная научная конференция «Герман Коген и культура XX века // Кантовский сборник. 2014. № 3. С. 123–125.

Автор подчеркнул необходимость не экзистенциально-личностного, а, скорее, социально-нравственного прочтения философии религии Германа Когена. В выступлении обосновывалась мысль о том, что религиозно-философская позиция Когена является ярчайшим примером на основе развития и углубления им критического метода философии в сторону иудаизма обоснования диалога между различными конфессиями. Что же касается теоретических усилий марбургского неокантианца в отношении утверждения необходимости диалога религий для культурного прогресса человечества, то в данном аспекте интерес представляют развиваемые им идеи толерантности, религиозной государственной политики, связи религии и образования.

В докладе «Концепт антроподицеи Германа Когена в трактовке Якова Гордина» доктор философских наук, профессор *Н. А. Дмитриева* (МГПУ) остановилась на анализе идеи антроподицеи одного из отечественных последователей Германа Когена Якова Гордина.

Коротко резюмируя отношение этой концепции отечественного автора к соответствующей, хотя и только едва намеченной, концепции марбургского неокантианца, докладчик обратил внимание прежде всего на следующее: в своем проекте антроподицеи Гордин остается верным духу когеновской системы. Что же касается буквы когеновского учения, то Гордин раздвигает рамки его системы путем обращения к традиции русской религиозной философии. Гораздо сильнее, чем Коген, Гордин связывает программу антроподицеи с конкретным человеком и подчеркивает его участие в творчестве культуры.

В докладе доктора философских наук, профессора *А. А. Грякалова* (РГПУ им. А. И. Герцена) «Воображаемое и эстетический опыт» внимание было уделено анализу феномена воображаемого в стратегиях философии диалога. Актуальность проблеме придает близость позиций Германа Когена и М. М. Бахтина в представлении онтологических возможностей диалога. Единство исходит из понимания идеи Бога как единого, на что было обращено внимание в работах исследователей идей Германа Когена во время активного формирования концепции диалога (Ucko Siegfried. *Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens. Königsberg, 1927*).

Докладчик обратил внимание на то, что *третий* у М. М. Бахтина выступает как «безличностный над-адресат» — онтологическое или онтологизированное условие диалогической встречи. Так топологически определяется возможное пространство существования, которое не может брать силу из других источников. *Третий* — то существо, в котором «человек диалогический» постоянно испытывает нужду. Его присутствие может представлять и переживаться как чудо, а может быть понято и истолковано в терминах диалога или интерсубъективности. Понятие *третьего* не может быть отделено от понятия *нулевых диалогических отношений* — они предстают как некая исходная субстанциальность, в соотносительности с которой разворачиваются конкретные акты встречи. Речь должна, следовательно, идти не о минимальности («нулевые отношения») диалогического смысла, а напротив о *все-со-бытийности* и *диалогическом отношении согласия*. Через приобщение к *символическому* любое событие может выходить за пределы непосредственной актуализации в то смысловое пространство, отношение к которому делает возможным осуществление встречи. В то пространство, где происходит пересечение ума, совести и чувства. Вне этого нельзя представить стратегии формирования современной субъективности. Образ «Единственности Бога» у Германа Когена способствует, можно сказать, по-

строению своеобразного диалогического пантеизма, где каждый новый день — это новое начало и новая встреча. Диалог *als ob* всему изначально предположен. И в этом смысле воображаемое предстает как возможность встречи, в которой задано чудо обновления и ответственного понимания мира.

Тема доклада доктора философских наук, профессора **Н.Н. Суворова** (СПбГИК) была «Телеология как эстетический принцип». Развитие современной теоретической эстетики постоянно обращается к опыту классических эвристических изысканий. Одним из путей стало неокантианство в лице яркого представителя Марбургской школы — Германа Когена. Его телеологическое рассмотрение явления вытекает из оригинальной трактовки «вещи в себе», понимаемой как многообразие феноменов, становящихся предметом познания, но не имеющих предела во внешнем исследовании. Кантовская «вещь в себе» превращается в методологический принцип бесконечности исследования, непрерывное раскрытие новых черт реальности. Целеполагание становится интенцией субъекта, транспортирующего свою природу на метод постижения и освоения. Многообразие интенций субъективного может быть рассмотрено с точки зрения смыслообразующих принципов целесообразности, соразмерности, уместности флуктуаций, взятых в комплекс эстетического. Критерием телеологических интенций субъекта становится событие, трактуемое во внутреннем и внешнем выражении, но также рассмотренное в аспекте темпоральности.

В докладе доктор юридических наук, доцент **Е.А. Фролова** (МГУ) «Природа права в учениях отечественных неокантианцев в конце XIX — начале XX века (Полемика Марбургской и Баденской школы) обратилась к представлению позиции русских исследователей права, разделявших в той или иной степени неокантианские взгляды по этому вопросу. К таковым автор доклада отнесла П.И. Новгородцева, Б.А. Кистяковского, С.И. Гессена, И.А. Ильина, Н.Н. Алексеева, Е.Н. Трубецкова, В.А. Савальского, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве.

Докладчик подчеркнула сложность феномена права, одновременно относящегося к сфере причинной обусловленности явлений и ставшего продуктом логической и этической деятельности человека. Первое положение предполагает исследования социальной природы права — отношения между субъектами; второе — рассматривает право как психическое явление, его предметом выступают элементы душевных состояний.

В докладе была высказана мысль о том, что научное познание права предполагает плюрализм методов, при этом право служит и важнейшим социальным регулятором; и в этом качестве, как социальное явление, оно едино. Наука о праве должна ставить перед собой не только задачу расчленения понятия права и изучения его с разных сторон. Для права безусловно необходимо качество устанавливаемого им порядка. Порядок должен быть разумным, справедливым, гарантирующим права и свободы всем членам общества. Нельзя только лишь перечислять понятия права, надо искать синтетические формы, которые объединили бы разные понятия в новый вид познавательных единств. Поиск этих логических форм возможен в философии права.

В докладе «Эстетика Германа Когена и гуманистические искания русских и немецких художников первой четверти XX века» доктора философских наук, профессора **Е.Н. Устюгова** (СПбГУ) показана связь философско-мировоззренческого контекста европейской культуры первой четверти

XX века с новаторскими идеями художественного авангарда. Эстетические идеи Г. Когена об истоках творческой активности субъекта, о миссии искусства в целостном понимании духовно-телесной природы человека, раскрывающей творческий потенциал чувств, перекликаются с программными идеями К. Малевича, В. Кандинского, русских и немецких экспрессионистов о бытийной слитности природного мира и художника, о внутренней созвучности мироощущения, души и духа в искусстве, об изначальности в нем чувства и интуиции нового синтеза. Для супрематизма, абстрактного искусства и экспрессионизма чувственное переживание аккумулирует в себе все потенциальные силы творческого субъекта, а психическое в целом обладает тем же родом реальности, что и физическое. Соответственно, миссионерской задачей нового искусства видится воссоединение через гармонию и красоту человека с природой, духовного с материальным, личностного и всеобщего, создание единого произведения искусства, синтезирующего все виды искусства.

Докладчик показала, что эстетические программы и художественная практика всего первого двадцатилетия XX века развивались в направлении к идеалам гуманизма, понимаемого как поиск путей и способов творческого преобразования основ бытия человека в мире, достижения духовно-чувственной, нравственно-эстетической гармонии.

В докладе «Не-познаваемое и не-выразимое в эстетике Сьюзен Лангер» аспирант А. *Тылик* (СПбГУ) провел анализ эстетической теории Сьюзен Лангер, развивавшей идеи Э. Кассирера. В ходе доклада был дан очерк истории концептов «не-познаваемое» и «не-выразимое» в европейской философии в их соотношении с эстетической проблематикой. Было показано, что определение границ познания и языка стало прежде всего благодаря философским исканиям Канта и Марбургского неокантианства одной из центральных проблем в философии XX века.

Докладчик рассмотрел эстетический проект С. Лангер, в рамках которого искусство понимается как особый не-дискурсивный язык, способный символизировать опыт, неподвластный языку дискурсивному. Таким образом, произведение делает выразимым то, что дано человеку как непосредственный опыт, но вне языка искусства остается немым.

В докладе аспирантки С. *Мартыновой* (РГПУ им. А.И. Герцена) «Эстетическое и проекции чувственности: Андрей Белый и Герман Коген» было обращено внимание на смыслы и особенности рецепции неокантианской философии и эстетики в России. Множественность философско-эстетических и экзистенциальных источников творчества А. Белого существенно «единится» именно при обращении к идеям Германа Когена. Соотнесенность эстетики Г. Когена с художественным пространством А. Белого рассмотрена докладчиком на примере романа «Петербург». Тема единственности события и актуальное переживание человеческого реализуются в общем поле «эстетики чистого чувства». Исследование сопоставлений эстетических ориентаций философии Г. Когена и «романной философии» А. Белого дает возможность уточнения утверждающих смысловых констант в диалоге идей и творческих ориентаций современности.

Доклады нашли живой отклик у аудитории и вызвали обстоятельное обсуждение.

ТРЕБОВАНИЯ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ В КАНТОВСКОМ СБОРНИКЕ

Правила публикации статей в журнале

1. Представляемая для публикации статья должна быть актуальной, обладать новизной, содержать постановку задач (проблем), описание основных результатов исследования, полученных автором, выводы, а также соответствовать правилам оформления.

2. Материал, предлагаемый для публикации, должен быть оригинальным, не публиковавшимся ранее в других печатных изданиях. При отправке рукописи в редакцию журнала автор автоматически принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично без согласия редакции.

3. Рекомендованный объем статьи – 30 тыс. знаков с пробелами, для научного сообщения – 6 тыс. знаков с пробелами (включая заглавие, аннотацию, ключевые слова, список литературы на русском и английском языках).

4. Все присланные в редакцию работы проходят *внутреннее* и *внешнее рецензирование*, а также проверку системой «Антиплагиат», по результатам которых принимается решение о возможности включения статьи в журнал.

5. Плата за публикацию рукописей не взимается.

6. При подаче статьи на рассмотрение автор вместе с материалами рукописи должен представить внешнюю рецензию на работу с обязательным указанием контактных данных рецензента (Ф. И. О., должность, место работы, почтовый адрес места работы, e-mail, телефон). При подаче статьи в электронном виде рецензию можно представить в формате PDF.

7. Статья на рассмотрение редакционной коллегией направляется ответственному секретарю журнала – *Анатолию Геннадьевичу Пушкарскому* по e-mail: **kant@kantiana.ru**.

8. Решение о публикации (или отклонении) статьи принимается редакционной коллегией журнала после ее рецензирования и обсуждения.

9. Автор имеет право публиковаться в одном выпуске Кантовского сборника один раз; второй раз в соавторстве – в исключительном случае, только по решению редакционной коллегии.

Комплектность и форма представления авторских материалов

1. Статья должна содержать следующие элементы:

1) индекс УДК – должен достаточно подробно отражать тематику статьи (основные правила индексирования по УДК см.: <http://www.naukapro.ru/metod.htm>);

2) название статьи строчными буквами на русском и английском языках (*до 12 слов*);

3) аннотацию на русском и *summary* на английском языке (210–250 слов). Аннотация располагается перед ключевыми словами после заглавия, *summary* после статьи и перед *references*;

4) ключевые слова на русском и английском языках (*4–10 слов*). Располагаются перед текстом после аннотации;

5) список литературы (*примерно 25 источников*) оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. – 2008 и *references на латинице* (Harvard System of Referencing Guide);

6) сведения об авторах на русском и английском языках (Ф.И.О. полностью, ученые степени, звания, должность, место работы, e-mail, контактный телефон, почтовый адрес места работы);

2. Оформление списка литературы.

• Список литературы, оформленный в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5. — 2008, приводится в конце статьи в алфавитном порядке без нумерации. Сначала перечисляются источники на русском языке, затем — на иностранных языках. Если в списке литературы есть несколько публикаций одного автора одного года издания, то рядом с годом издания каждого источника ставятся буквы а, б и другие. Например:

Брюшинкин В.Н. Взаимодействие формальной и трансцендентальной логики // Кантовский сборник. 2006. № 26. С. 148-167.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994а. Т. 4.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994б. Т. 4.

Howell R. Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy. Dordrecht ; Boston ; L., 1992.

• Источники, опубликованные в интернет-изданиях или размещенные на интернет-ресурсах должны содержать точный электронный адрес и обязательно дату обращения к источнику (в круглых скобках) по образцу:

Walton D. A. Reply to R. Kimball. URL: www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/07ThreatKIMB.pdf (дата обращения: 09.11.2009).

3. Оформление *references*.

В английский блок статьи необходимо добавить *references* — **список литературы на латинице**, оформленный по требованиям *Harvard System of Referencing Guide*: сначала дается автор, затем — год издания. В отличие от списка литературы, где авторы выделяются курсивом, в *references* курсивом выделяется **название книги (журнала)**! В квадратных скобках дается перевод на английский язык названия указанного источника, если он составлен не на латинице. Например:

Книга на кириллице: Borisov, K.G. 1988, *Mehanizm pravovogo regulirovaniya processa internacionalizacii mnogostoronnih nauchno-tehnicheskikh svyazej v sovremennoj vseobshnej sisteme gosudarstvo* [The mechanism of legal regulation of the internationalization process of multilateral scientific and technical relations in the modern system of universal], Moscow, 363 p.

Книга на латинице: Keohane, R. 2002, *Power and Interdependence in a Partially Globalized World*, New York, Routledge.

Журнальная статья на кириллице: Dezhina, I.G. 2010, *Menjajushhiesja priority mezhdunarodnogo nauchno-tehnologicheskogo sotrudnichestva Rossii* [Changing priorities of international scientific and technological cooperation between Russia], *Ekonomicheskaja politika* [Economic policy], no. 5, pp. 143–155, available at: www.iep.ru/files/text/policy/2010_5/dezhina.pdf (accessed 08 April 2013).

Журнальная статья на латинице: Johanson, J., Vahlne, J.-E. 2003, *Business Relationship Learning and Commitment in the Internationalization Process*, *Journal of International Entrepreneurship*, no. 1, pp. 83–101.

Более подробно с правилами составления *references* можно ознакомиться на сайте: libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm

4. Оформление ссылок на литературе в тексте.

• Ссылки на литературу в тексте даются в круглых скобках: автор или название источника из списка литературы и через запятую год и номер страницы: (Кант, 1994а, с. 197) или (Howell, 1992, p. 297).

• Для многотомных изданий — автор или название источника из списка литературы, затем через запятую со строчной буквы номер тома и номер страницы: (Шопенгауэр, 2001, т. 3, с. 22).

• Произведения Канта обязательно цитируются по имеющимся русским переводам. Если автор статьи исправляет русский перевод или при наличии изданного русского перевода дает цитату Канта в собственном переводе, то это должно быть оговорено в соответствующем примечании (внизу страницы), в котором обосновывается необходимость исправления перевода или собственного перевода.

• Ссылки на русские переводы Канта оформляются так же, как и другие источники. Например, в тексте статьи ссылка на русский перевод «Критики чистого разума» будет выглядеть следующим образом: (Кант, 2006а, с. 82–83).

• Если необходимо указать пагинацию, принятую в немецких изданиях Канта, то ссылка оформляется следующим образом: (Кант, 2006а, с. 359-361; A219 / B267); так же и с другими русскими переводами произведений Канта.

• Не допускается упоминание в списке литературы собраний сочинений Канта в целом, например: Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1963–1966. Необходимо давать название конкретной работы.

• Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. В тексте статьи они оформляются следующим образом: (AA, XXIV, S. 578), где римскими цифрами указывается номер тома данного издания, а затем страница в этом издании. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например, следующим образом: (A 000) для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A/B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях. Gesammelte Schriften в списке литературы не указывается. Остальные издания Канта описываются обычным образом в списке литературы.

• В материалах, предназначенных для раздела «Публикации», можно сохранить все оригинальные примечания и ссылки на литературу или оформить ссылки и примечания в соответствии с настоящими требованиями.

5. Материалы, предоставленные в редакцию для публикации в Кантовском сборнике, не отвечающие требованиям, изложенным выше, в печать не принимаются, не редактируются и не рецензируются.

Общие правила оформления текста

Авторские материалы должны быть подготовлены *в электронной форме* в формате листа А4 (210×297 мм).

Все текстовые авторские материалы принимаются исключительно в формате *doc* и *docx* (Microsoft Office).

Подробная *информация о правилах оформления текста*, в том числе *таблиц, рисунков, ссылок и списка литературы*, размещена на сайте Единой редакции научных журналов БФУ им. И. Канта: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/monograph/.

Рекомендуем авторам также ознакомиться с информационно-методическим комплексом «Как написать научную статью»: <http://journals.kantiana.ru/authors/imk/>.

Порядок рецензирования рукописей статей

1. Все научные статьи, поступившие в редколлегию Кантовского сборника, подлежат обязательному рецензированию. Отзыв научного руководителя или консультанта не может заменить рецензии.

2. Главный редактор журнала определяет соответствие статьи профилю журнала, требованиям к оформлению и направляет ее на рецензирование специалисту, доктору или кандидату наук, имеющему наиболее близкую к теме статьи научную специализацию.

3. Сроки рецензирования в каждом отдельном случае определяются ответственным редактором серии с учетом создания условий для максимально оперативной публикации статьи.

4. В рецензии освещаются следующие вопросы:

- а) соответствует ли содержание статьи заявленной в названии теме;
- б) насколько статья соответствует современным достижениям научно-теоретической мысли;
- в) доступна ли статья читателям, на которых она рассчитана, с точки зрения языка, стиля, расположения материала, наглядности таблиц, диаграмм, рисунков и формул;
- г) целесообразна ли публикация статьи с учетом ранее выпущенной по данному вопросу литературы;
- д) в чем конкретно заключаются положительные стороны, а также недостатки статьи, какие исправления и дополнения должны быть внесены автором;

е) рекомендуется (с учетом исправления отмеченных рецензентом недостатков) или не рекомендуется статья к публикации в журнале, входящем в Перечень ведущих периодических изданий ВАК.

5. Рецензирование проводится конфиденциально. Автор рецензируемой статьи может ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение конфиденциальности допускается только в случае заявления рецензента о недостоверности или фальсификации материалов, изложенных в статье.

6. Если в рецензии содержатся рекомендации по исправлению и доработке статьи, главный редактор журнала направляет автору текст рецензии с предложением учесть их при подготовке нового варианта статьи или аргументированно (частично или полностью) их опровергнуть. Доработанная (переработанная) автором статья повторно направляется на рецензирование.

7. Статья, не рекомендованная рецензентом к публикации, к повторному рассмотрению не принимается. Текст отрицательной рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

8. Наличие положительной рецензии не является достаточным основанием для публикации статьи. Окончательное решение о целесообразности публикации принимается редколлегией серии.

9. После принятия редколлегией решения о допуске статьи к публикации ответственный секретарь информирует об этом автора и указывает сроки публикации.

Текст рецензии направляется автору по электронной почте, факсом или обычной почтой.

10. Оригиналы рецензий хранятся в редакции Кантовского сборника в течение пяти лет.

ПОДПИСКА

На всероссийский научный журнал «*Кантовский сборник*» можно подписаться в любом отделении агентства «Роспечать». Индекс издания в каталоге — 80623, каталожная цена 101 руб., периодичность — 4 номера в год.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Научный журнал

2015
№3 (53)

Редактор *А.Д. Матвеевко*. Корректор *А.Д. Дмитриева*
Компьютерная верстка *Г.И. Винокуровой*

Подписано в печать 24.11.2015 г.
Формат 70×108 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 10,0
Тираж 500 экз. (1-й завод — 67 экз.). Заказ 207

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

