

УДК 1(091):101.9:(430)

**С. И. ГЕССЕН
В ИСТОРИИ РУССКОГО
НЕОКАНТИАНСТВА**

В. Н. Белов*

Предпринимается попытка, с одной стороны, вписать творчество русского философа Гессена в неокантианскую традицию, с другой — указать на своеобразие его философской позиции в рамках неокантианства. Выделяется два важных аспекта в анализе творчества русского мыслителя: его внимание философской практике и эволюция его философских взглядов в сторону платонизма.

В проблеме философской практики мы у Гессена как ни у кого другого из русских философов сталкиваемся с разведением понятий практической философии и философской практики, или «конкретной философии». Если практическая философия есть этика, то философская практика — педагогика. Именно поэтому главные свои усилия русский философ прикладывает к вопросам разработки педагогической теории, критикуя при этом позицию П. Натюрпа за сведение педагогики только к этике.

По мнению автора, творчество позднего Гессена представляет собой наиболее явный образец эволюции понимания важнейшего значения религии для фундаментальности философской позиции, оставляя философию и религию неслиянными, толчком к которой послужил интерес к философским идеям Соловьева и Достоевского. Основание, на котором русский философ утверждал религиозную перспективу своей позиции, он находит в платонической традиции.

Ключевые слова: *неокантианство, русская религиозная философия, практическая философия и философская практика.*

Тема, обозначенная в названии, требует определенного пояснения, связанного с двумя вопросами: что такое русское неокантианство и принадлежал ли Гессен этому направлению философской мысли России. Конечно, аргументом в пользу положительного ответа всегда служит журнал «Логос» и принадлежность Гессена к его редакторам и активным сотрудникам, и Гессен здесь может быть «диагностирован» однозначно. Другой аргумент, принуждающий к положительному ответу на второй вопрос, — факт обучения Гессена в центрах немецкого неокантианства у мэтров его баденской разновидности.

*Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского.

Россия, Саратов, ул. Вольская, 10, 12 корпус

Поступила в редакцию 01.10.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-1-4

© Белов В. Н., 2014

Однако это хотя и важные, но все-таки внешние аргументы, констатация фактов, сама фактичность которых требует еще дополнительного и более глубокого и разностороннего прояснения. В частности, при более внимательном и неторопливом рассмотрении обозначенной темы возникают вопросы о том, что такое неокантианство как таковое, что такое русское неокантианство со всеми сопутствующими в данном контексте аспектами этого вопроса и, наконец, вопрос о том, является ли наш сегодняшний интерес чисто познавательным, «википедийным», или этот интерес агональный, вызывающий свободную борьбу и столкновение мнений и позиций.

Итак, осмелюсь высказать предварительное суждение о том, что интерес к неокантианству может иметь не только историко-философский (в узком смысле), но и актуально-философский характер. И в данном аспекте такой интерес возникает почти одновременно как в Германии, так и в России. Мы не находимся здесь в роли отстающего. Так, во вступлении к сборнику «Neukantianismus: Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie» (1989) его редакторы обозначают возрастающий интерес к неокантианским концепциям как «ренессанс неокантианства». Они отмечают, что, несмотря на неоднократные заявления о «смерти неокантианства», именно «в эти дни эта часто уже погребенная (häufigtotgesagte) философия переживает возрождение, которое подтверждается не летальными диагнозами внешних (для традиции. — В.Б.) авторов, но прогнозами самой школы (неокантианства. — В.Б.)» (Neukantianismus, 1989, S. 7).

Другой известный исследователь неокантианской философской традиции, особенно баденской школы, профессор Кристиан Крайнен, редактор электронного издания «Neukantianismus-Forschung Aktuell», замечает также: «Прежние клише, типа “бескровные системы профессоров” (Г. Лукач, Х.-Г. Гадамер), следует уже давно отнести к области бесплодных плоских шуток. Однако подобное постоянно встречается среди интерпретаторов неокантианства, а это значит, что систематическая дискуссия с неокантианством становится важной и значимой, особенно в отношении проблем современной философии. К сожалению, приходится все же констатировать, что систематически выверенная, критическая оценка неокантианства стала даваться совсем недавно, следует назвать, в частности, имена Х. Вагнера, В. Флаха и В. Маркса» (Крайнен, Белов, 2008, с. 67).

Что же касается актуальности неокантианства, то сошлюсь на высказывание еще одного немецкого исследователя Геерта Эделя, который осмеливается заявить, что неокантианство «не просто стоит на пороге современности, но само осуществляет инаугурацию этой современности», поскольку наука играет все возрастающую роль в жизни общества, а именно осмысление ее основ оказывается в центре неокантианских философских штудий (Эдель, 2010, с. 536—539).

Для исследований русского неокантианства на данном этапе характерен большой объем исторических изысканий. И этому факту есть объяснение: большинство работ русских неокантианцев нам пока неизвестны по тем или иным причинам: находятся в архивах, опубликованы на иностранных языках или в малоизвестных изданиях и т.п. Однако параллельно идет процесс осмысления найденного материала по двум направлениям: сравнение с немецким неокантианством (что подчеркивает факт получения импульса из Германии) и сопоставление с русской религиозной философией (как наиболее значимой для отечественного философского про-

странства). Скорее всего, еще не пришло время более содержательной актуализации творчества русских неокантианцев, когда они более системно со своей позицией вступят в современные философские дискуссии. Не пришло время комплексного системного изложения феномена русского неокантианства. Показательна в этом отношении книга Дмитриевой Н. А. (Дмитриева, 2007, с. 512), где собран богатейший историко-философский материал (и он продолжает ею собираться), однако в силу объективных причин, о которых я уже сказал, исследование в основном фокусируется на историко-фактологическом аспекте творческих биографий русских философов-неокантианцев.

Если говорить о главной сложности в исследованиях по С. И. Гессену, то, на мой взгляд, она кроется в проблеме, которую можно обозначить дилеммой «типичность — нетипичность» творчества русского мыслителя.

С одной стороны, в отношении творческой судьбы Гессена можно смело утверждать, что она типична для представителя неозападнического направления в русской философии XX в. — обучение в Германии, участие в спорах с религиозными философами, эмиграция после революции, трудный путь признания на Западе, борьба за физическое выживание, что не способствовало созданию фундаментальных системных работ, большие архивы, которые частично или целиком потеряны, забвение на родине в советские годы и постепенное возрождение интереса к жизни и творчеству отечественных мыслителей, причем обычно сначала на Западе, а потом и на родине. Поэтому вполне достаточно упоминания имени русского философа в ряду других активных участников проекта «Логоса», таких как Яковенко, Степун, Сеземан, чтобы снять все вопросы о смысле вопроса является ли Гессен неокантианцем.

Однако определенным образом «отпугивающим» исследователей фактором стала нетипичная или, скажем более обтекаемо, немассово типичная, последовательно и однозначно выдержанная ориентация на разработку философии практики, или «конкретной философии». Данное утверждение требует необходимых пояснений.

С. И. Гессен обращается к практике, чтобы ее оправдать. Ведь в философском инструментарии всегда ощущалась нехватка связи теории и практики. Практики, на самом деле, требуют от философов не отвлеченной теории и не самой практики, а именно того единства, которого они сами, возможно, не видят по каким-то причинам. Русский философ разоблачает все разновидности отвлеченного теоретизирования, полагая таковое непродуктивным ни для самой теории, ни для практики.

Быть может, справедливо говорить о нереализованности С. И. Гессена как философа-теоретика в том плане, что у него нет больших онтологическо-гносеологических работ, но утверждать, что данное обстоятельство его тяготило или было вынужденным в силу сложных жизненных обстоятельств, на мой взгляд, не совсем справедливо. Практико-теоретическая, если так можно выразиться, позиция Гессена была сознательной и определяющей как оригинальность его философии, так и дающей нам возможность вести речь об ее актуальности, так как опять же философское сообщество испытывает дефицит практических философов не в узком, но в широком смысле; мы вновь озабочены поисками места философии в обществе.

Итак, «практика есть критерий истины» — избитое выражение, однако потерявшее свой правильный смысл, который заключается в том ограничении самой практики, которое содержится в этом определении: критерий

истины, но не сама истина, то есть практика как критерий, что означает осмысление практики, понимание практики как критерия. Именно так трактует взаимосвязь теории и практики Гессен. Практика сама требует уровня критериальности, когда она выступает своеобразным «фильтром» теории.

Каковы же самые общие штрихи, самая общая схема подобной практической философии русского мыслителя, какими философскими способами, приемами, методами он пытается «скрепить» практику с теорией?

Во-первых, русский философ отмечает, что мистика и метафизика — это две грани неверного «преодоления» пустого теоретизирования, которых следует избегать. Метафизика, как считает Гессен, возникает там, где нарушаются границы между отдельными областями знания и культуры. Мистика грешит тем же самым и является поэтому разновидностью метафизического знания, но в отличие от метафизики рациональной она нарушает не внутренние границы философии и культуры, но границы внешние, стремясь уничтожить границу рационального и иррационального (Гессен, 1998, с. 42—43).

Но если теоретическое неверное преодоление пустой теории в целом вопрос опять же теоретический, то на практике такая абсолютизация теоретизирования приводит к плачевным результатам. В частности, во взглядах на историю — к утопизму, который дискредитирует саму теорию, чего, по мнению Гессена, допускать нельзя, ибо здесь нас ждет противоположная крайность «беспринципного и узкопрактического отношения к действительности» (Гессен, 1998, с. 147).

Если говорить далее о существовании неокантианской методологии, то оказывается верной такая черта, подмеченная и русскими неокантианцами (в частности, Б. В. Яковенко писал о философской позиции Когена как синтезе Канта и Гегеля), как активное задействование диалектики. Здесь не место подробно останавливаться на специфике гегелевского и неокантианского понимания диалектики. Укажем только на то, что у неокантианцев диалектика подразумевает неоднозначное «снятие» низшего высшим, то есть более ранних философских идей более поздними, но возможность интерпретации той или иной идеи философа исходя не только из конкретно-исторического контекста жизни и творчества этого философа, но и из контекста концептуальных построений самого интерпретатора.

Об этом и ведет речь Гессен, когда в Предисловии к своей работе «Основы педагогики» кратко замечает: «Хотя в самой книге у меня не было возможности остановиться подробно на проблеме философского метода, я надеюсь, что читатель уловит существо защищаемой мной философской точки зрения из тех конкретных приложений ее к педагогическим вопросам, которые составляют собственный предмет настоящего исследования. Эту точку зрения можно было бы обозначить как попытку синтеза разума и интуиции, монизма и плюрализма, рационализма и иррационализма. Поскольку она приближается к “принципу гетерологии”, развиваемому Риккертом в его последних трудах и намеченному в своеобразной форме безвременно погибшим на войне Ласком. Впрочем, если существо “гетерологии” видеть в том, что противоборство двух начал она превращает в единство двух моментов и что для нее “одно” постигает и сохраняет себя, как то же самое, лишь через обнаружение в нем “другого”, то можно сказать, что в ней в сущности обновляется вечный мотив философской мысли, мотив диалектики» (Гессен, 1995, с. 21).

Собственно, в проблеме философской практики мы у Гессена как ни у кого другого из русских философов сталкиваемся с трудностью разведения понятий практической философии и философской практики, или «конкретной философии». Если практическая философия есть этика, то философская практика — педагогика. Здесь Гессен соглашается с мнением Наторпа, повторяя его слова из работы «Философия как основа педагогики» (1910) о том, что «педагогика вообще есть не что иное, как конкретная философия» (Гессен, 1995, с. 48). Но у того же Наторпа Гессен отмечает невыдержанность этого обозначенного выше различия и сведение педагогики к этике. Краткие рассуждения о характере «Социальной педагогики» Наторпа дают нам возможность понять и характер того своеобразия, который должна иметь собственная концепция Гессена. Русский философ пишет: «В основе педагогики лежат, по его мнению [Наторпа. — В. Б.], логика, эстетика и этика. В своем главном педагогическом труде «Социальная педагогика» (1911) Наторп дает систему такой философской педагогики. К сожалению, при фактическом развитии системы логика и эстетика отступают на задний план, и вся педагогика основывается на этике, в силу чего педагогика Наторпа сводится, главным образом, к теории нравственного образования» (Гессен, 1995, с. 39).

Интересный и важный сюжет, который также через анализ творчества Гессена может и должен приобрести иной, нежели мы сейчас встречаем в исследовательской литературе, ему посвященной, ракурс, — это спор западников и религиозных философов, который определял продуктивное пространство русской философии рубежа XIX — XX вв. Преобладающим здесь является предубеждение о коренном неприятии западниками, то есть молодыми философами, прошедшими обучение в основном в Германии, группировавшимися вокруг «Логоса», религиозно-философской традиции, берущей свое начало в славянофильстве, но получившей настоящее «философское крещение» в творчестве Вл. Соловьева. Расхожим стало убеждение в острой полемике, доходящей до личных выпадов, которое опирают часто на программные заявления «логосников» и «мусажетчиков». Чаше всего отсылают при этом к известному выступлению В. Эрна и последовавшей за ним жесткой полемике. Конечно, это имело место¹, но не только это. Прежде всего здесь не принимается во внимание именно философский уровень восприятия философской позиции. Во-первых, акцентируется внимание на внешних, часто трансформированных конкретной социально-политической ситуацией, проявлениях этой самой позиции. Во-вторых, не учитывается процесс эволюции взглядов участников спора. Возьмем любого из троих отцов-основателей «Логоса» — Степуна, Яковенко, Гессена — и у каждого из них найдем непростое отношение к русской религиозно-философской традиции.

Отстаивая право на самостоятельность философии, они не отрицали, но, напротив, подчеркивали значение религии для культурного становле-

¹ Здесь можно сослаться и на участие самого Гессена в указанной полемике, а именно публикацию статьи «Неославянофильство в философии» (Речь. 243; 1911; а также Гессен С. И. Избранные произведения. М., 1998. С. 71–78), которая представляет собой отзыв на книгу В. Ф. Эрна «Борьба за Логос. Опыт философии и критические» (1911).

ния человека и человечества. Если философию развивать в сторону религии, то произойдет, по верному замечанию С.Н. Булгакова, «трагедия философии». В то же время можно сослаться на критику еврейских религиозных философов философской позиции Когена в отношении еврейства, особенно в «Религии разума из иудейских источников» (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*): Коген говорит о философском преломлении догматических положений еврейского вероучения, религиозные критики обвиняют его в непонимании сути иудейства и т.п.

На мой взгляд, наиболее явный образец эволюции понимания важнейшего значения религии для фундаментальности философской позиции, оставляя философию и религию неслиянными, демонстрирует как раз С. Гессен. А. Валицкий, подчеркивая данную тенденцию, указывает конкретное время, когда религиозная проблематика становится самым непосредственным образом вписана в концепцию русского философа — 1939 г., книга «О противоречиях и единстве в воспитании». Известным славистом верно подмечена и причина «появления в философии Гессена религиозной перспективы» — интерес к философским идеям Соловьева и Достоевского (Гессен, 1998, с. 13–15). Однако каково конкретно то философское основание, на котором эта религиозная перспектива утверждается? Ответ дает сам Гессен в автобиографическом очерке «Мое жизнеописание», написанном незадолго до смерти философа в 1947 г.: «Я же, будучи учеником Риккерта и опосредованно Канта, все более развивался в направлении платонизма, стараясь разработать многоэтажную теорию реальности, увенчивающуюся теорией духовного бытия, а в дальнейшей перспективе даже визией “Царства Божия”» (Гессен, 1995, с. 447).

Таким образом, получается, что платонизм (неоплатонизм) становится точкой пересечения западной и религиозной философии: вспомним искусы платонизма и неоплатонизма о. Павла Флоренского, А.Ф. Loseva, С.Л. Франка, с одной стороны, и интерпретацию философии Платона как предтечи трансцендентальной традиции марбургской школой неокантианства² — с другой. Следовательно, и здесь мы встречаем интересную тему дальнейших исследований как творчества С.И. Гессена, так и всей русской философии.

Список литературы

1. Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1998.
2. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.
3. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России: историко-философские очерки. М., 2007.
4. Крайнен К., Белов В.Н. Изучение неокантианства: указания к чтению // Кантовский сборник. 2008. № 2 (28). С. 66–74.
5. Эдель Г. Неокантианство сегодня: нерешенные вопросы // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 532–540.
6. *Neokantianismus: Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie* / Oelkers, Schulz, Tenorth (Hrsg.). Weinheim, 1989.

² Следует указать на специальные работы о Платоне Г. Когена «Учение об идеях Платона, психологически развитое» (*Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt*, 1866) и «Учение об идеях Платона и математика» (*Platos Ideenlehre und die Mathematik*, 1879), а также П. Наторпа «Учение об идеях Платона. Введение в идеализм» (*Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, 1903).

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

S. I. HESSEN AND THE HISTORY OF RUSSIAN NEO-KANTIANISM

Belov V.N.

This article attempts, on the one hand, to inscribe the works of the Russian philosopher Hessen into the Neo-Kantian tradition and, on the other hand, to emphasise the originality of his philosophical position in the framework of Neo-Kantianism. The author identifies two important aspects in the analysis of the Russian thinker's works: his attention to the philosophical practice and the evolution of his philosophical views towards Platonism.

As to the problem of philosophical practice, when analyzing Hessen's works — unlike the works of other Russian philosophers, one faces the acute problem of separation between the concepts of practical philosophy and philosophical practice or 'concrete philosophy'. If practical philosophy is ethics, philosophical practice is pedagogy. Thus, the Russian philosopher spares no effort to develop a pedagogical theory criticizing, at the same time, Natorp's position for reducing pedagogy to ethics.

The author believes that the later works of Hessen set an example of the evolution of the understanding of the key importance of religion for the solidity of a philosophical position, which leaves philosophy and religion isolated. The stimulus for this evolution was his interest in the philosophical ideas of Solovyov and Dostoyevsky. Hessen found the foundation for the religious perspective of his position in the Platonic tradition.

Key words: Neo-Kantianism, Russian religious philosophy, practical philosophy and philosophical practice.

References

1. Hessen, S.I. 1998. *Izbrannie sochinenija* [Selected works], Moscow.
2. Hessen, S.I. 1995. *Osnovi pedagogiki. Vvedeniye v prikladnuju filosofiju* [Foundations of pedagogy. Introduction in applied philosophy], Moscow.
3. Dmitrieva N. A. 2007, *Russkoje neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskije ocherki* [Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical and philosophical essays], Moscow.
4. Krajnen, K., Belov, V.N. 2008, *Izuchenie neokantianstva: ukazaniya k chteniju* [Study of Neo-Kantianism: instructions to reading], *Kantovskiy sbornik*, no. 2(28), p. 66–74.
5. Edel, G. 2010, *Neokantianstvo segodnja: nereshennyye voprosy* [Neo-Kantianism today: outstanding questions], *Neokantianstvo nemezkoje i russkoje: mezhdru teorijej poznaniya i kritikoje kulturi* [Germany and Russian Neo-Kantianism: between the theory of knowledge and the critic of culture], Moscow, p. 532–540.
6. *Neokantianismus: Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie* [Neo-Kantianism: Culturology, Pedagogy and Philosophy], 1989, Oelkers, Schulz, Tenorth (Hrsg.), Weinheim.

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