

⁶ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. В 17 т. М.: АН СССР, 1958. Т. 8. С. 226.

⁷ Там же. Т. 3. С. 477.

⁸ Переписка Николая Владимировича Станкевича. М.: Б. м. 1914. С. 290—291.

⁹ См.: Длугач Т. Б. Философия просвещения и «парадоксы» Дени Дидро//Вопросы философии. 1984. № 8.

¹⁰ См.: Соловьев А. Э. Истоки и смысл романтической иронии//Вопросы философии. 1984. № 12.

¹¹ См.: Белинский В. Г. Полн. собр. соч. В 13 т. М.: АН СССР, 1957. Т. 10. С. 310.

¹² См.: Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 580, 587, 589, 594, 598, 350 и др.

¹³ «Вход мне нравится,— писал Гете о кантовской «Критике»,— в самый же лабиринт я не решался идти; то препятствовал этому мой поэтический дар, то человеческий рассудок, и ничто не могло мне помочь» (Гете И. В. Избр. филос. произведения. М.: Госполитиздат, 1964. С. 213).

¹⁴ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 601—606.

¹⁵ Там же. С. 609—610.

¹⁶ Станкевич Н. В. Переписка его и биография, написанная П. А. Анненковым. М.: Б. м. 1857. С. 23.

¹⁷ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 386.

¹⁸ Там же. С. 592.

¹⁹ «Если человек, презрев жизнью сердца, захотел бы весь отдаться интересам общим,— он или не избежал бы тайной тоски и чувства внутренней неполноты и пустоты, или, если не почувствовал бы их, то внес бы в мир высокой деятельности сухое и холодное сердце, при котором не бывает у человека ни высоких помыслов, ни плодотворной деятельности» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 159.)

²⁰ Feuerbach L. Gesam. Werke. Berlin, 1982. Bd. 10. S. 144. 145, 289-292 u. a.

²¹ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 446.

²² Ср.: Гегель говорит о «холодном долге» Канта, Пушкин — о «холодном мудреце».

²³ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 160, 452, 461, 492.

²⁴ Feuerbach L. Gesam. Werke. Berlin, 1982. Bd. 9. S. 17.

²⁵ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 670.

²⁶ Schelling F. Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1966. § 95, 176 u. a.

²⁷ Feuerbach L. Sam. Werke. Stuttgart, 1911. Bd. 10. S. 314.

²⁸ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 483.

²⁹ Там же. С. 492.

³⁰ Церцен А. И. Собр. соч. В 30 т. М.: АН СССР, 1958. Т. 9. С. 43.

Русское «академическое» неокантианство и философия всеединства

В. Н. Акулинин
(Ленинградский университет)

Сравнительный анализ двух ведущих школ русской идеалистической философии конца XIX—начала XX в. заслуживает внимательного изучения по целому ряду причин и, прежде всего, в силу той важной роли, которую они играли в борьбе миро-

воззрений, отражавшей реакцию эксплуататорских классов на усиление освободительного движения. Необходимость выделения границ, определяющих своеобразие русского неокантианства по отношению к философии всеединства, очевидна. Зародившиеся и сосуществовавшие на протяжении последнего полувека царской России эти философские школы имели сходные социальные корни, так как являлись выражением буржуазно-помещичьего сознания, обладали отчетливой антимарксистской направленностью и закономерной тенденцией к эволюции в религиозное мировоззрение. На эти общие основания накладывались динамичные конструкции, неоднозначные понятия и формулировки, свойственные периоду становления того и другого направления. Все это затеняло их специфичность. Нивелирование же, сглаживание различий в постановке и разрешении основных проблем и вопросов самостоятельными идеалистическими школами затрудняет при критическом анализе их адекватное понимание. Помимо того, буржуазные идеологи, извращая закономерности развития историко-философского процесса, навязывают представление об иррационализме как о генеральном направлении русской философской мысли, игнорируют прочную материалистическую традицию. Однако даже в рамках идеалистической философии в России и, в частности, на примере неокантианства и философии всеединства, через выявление принципиальных отличий наиболее общих исходных положений, методов, центральных проблем и путей их решения можно показать наличие присущей всей буржуазной философии дихотомии рационального — иррационального, сциентизма — антисциентизма.

Неокантианство как течение сложилось в России в 90-е годы XIX в.¹ В первые десятилетия XX в. оно наряду с философией всеединства стало господствующей школой русской идеалистической философии. Отличие и своеобразие философии всеединства по отношению к неокантианству, их существенная несхожесть выступают наиболее ярко в определении ими предмета и задач философии.

Философия для неокантианцев «есть теория познания с присоединением связанной с ней и основанной на почве добытых ею выводов системы научно разработанного мировоззрения»². Сводя предмет философии к гносеологии, задачу последней русские последователи Канта видели в выделении границ знания. Так, Г. И. Челпанов отмечал: «Исследование того, что наш ум может познать по своей природе, и есть задача той философской дисциплины, которая называется теорией познания»³. Философы же всеединства, и в частности В. С. Соловьев, рациональную философию представляли как «систематическое умозрение из принципов, содержащее в себе истины, безусловно всеобщие и необходимые, истины предполагаемые всяким частным опытом и всякою частною наукою»⁴. Однако для него философия как отвлеченное, исключительно теоретическое по-

знание уже закончила свое развитие в лице немецкой классической философии и «перешла безвозвратно в мир прошедшего». Изолированная от других форм общественного сознания, она стала несостоятельной и выполняла вполне определенную функцию в конструкции всеединства лишь в синтезе с наукой и религией в рамках «свободной теософии». Последователей В. С. Соловьева термин «теософия» однозначно сориентировал на определяющую роль богословия. Для них философия должна была стать истолковательницей божественного смысла жизни. В статье «О пути Соловьева» С. Н. Булгаков писал: «Философия... по своему предмету неизбежно является, по выражению Соловьева, теософией, или, по более привычному термину, теологией». «Философия,— продолжал он,— должна искать Бога. Это ее высшая и последняя, пожалуй, единственная задача»⁵. Что же касается теории познания, то в философии всеединства она решает задачи, подчиненные задачам метафизики. И в рамках свободной теософии уже недостаточно «чистой теории познания она даже невозможна, необходима теория действия, основанного на знании»⁶. Такой усиленный акцент на преобразовательной функции философии, совершенно чуждый неокантианцам, ставился с редким единодушием большинством философов всеединства.

Не менее ярко выступают различия русского неокантианства и философии всеединства в их отношении к наследию Канта и в их взаимных отношениях. Предлагая свою интерпретацию системы Канта, неокантианцы по большей части являлись ее апологетами. Философы же всеединства, вполне в традиции православной метафизики, не принимали рационалистичность (воспринимая ее как величайшую духовную опасность) и агностицизм Канта; им была чужда и половинчатость «великого лукавства», за которую, как подчеркивал В. И. Ленин, «с ним вели борьбу и последовательные материалисты, и последовательные идеалисты»⁷. Эта половинчатость породила у всеединцев ироническое определение сторонников кантианства как «суспензионистов» (от *suspensus* — подвешенный). Крайняя степень отрицания кантианской половинчатости привела П. А. Флоренского, например, к такому прямолинейному выводу: «Нет системы более скользкой, более «лицемерной» и более «лукавой», нежели философия Канта»⁸. Для философов всеединства система Канта, в которой познание не связывает, а «разгораживает (разделяет) природу и человека»⁹, олицетворяла собою наивысшую для европейской традиции степень разрыва между сущим и мыслью, формой и содержанием, явлением и тем, что является, между рациональным и иррациональным; разрыва, который, по их мнению, влечет разум в дурную отвлеченность, а философию превращает во внежизненную и внедействительную форму. Однако наибольшее неприятие в системе Канта вызывало у последователей В. С. Соловье-

ва имплицитное отрицание религии через смешение трансцендентального сознания с субъективным. Пафос кантовской мысли виделся им в его стараниях ответить на вопрос: как и почему невозможен культ? Но они считали также, что в современной им философии нет метафизика, «который бы так или иначе не производил себя от Канта»¹⁰, и, воздавая должное «кенигсбергскому мудрецу», подчеркивали, например, генетическую связь собственных идей антиномичности с «глубокими и плодотворными» идеями Канта о возможности антиномий разума¹¹. Философы всеединства предлагали свою, отличную от неокантианской, интерпретацию Канта и исходили при этом из уверенности в том, что «творения Канта таят в себе различные возможности»¹². Наиболее привлекательным для всеединцев было стремление Канта ограничить область знания, чтобы очистить место вере» (3, 95) («Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...»¹³), которое не противоречило для них логике развития высоко ими ценимой августиновской традиции наделения большей фундаментальностью веры по отношению к знанию и позволяло опираться на него, используя рациональные доводы, в утверждении религиозной философии как особой формы сознания, отличной от богословия и от философии. Основание полагать вполне определенную степень влияния Канта на формирование концепции всеединства дает и собственное признание В. С. Соловьева о том, что в период написания «Критики отвлеченных начал» он «в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта...»¹⁴; уместно также вспомнить в этой связи о первом, неокантианском, этапе эволюции воззрений одного из лидеров философии всеединства С. Н. Булгакова. Учитывая вышесказанное, представляется малоубедительным мнение Т. Г. Масарика, посвятившего исследованию русской религиозной философии специальную работу, о том, что в России Кант имел слабое влияние (Т. Г. Масарик исходил при этом из ложного убеждения мистичности и мифологичности русского мышления)¹⁵.

В вопросах же гносеологии всеединцев, ратовавших за синтез в области познания, не устраивало его ограничение рамками рационализма. Действительный синтез, по их мнению, должен опираться на нераздельность мысли и сущего, объекта и субъекта. Разделение в акте знания на субъект и объект, лежащее в основе гносеологии, было той первичной двойственностью, которая, как считали философы всеединства, составляет предмет гносеологических затруднений. «Уничтожить практически данную двойственность — это значит оба момента ее привести к одному. Теория знания есть и должна быть монистической»¹⁶. Антиномичный разум человека, стремящийся к синтетическому континуально-дискретному характеру познания, бессилен в противопоставлении себя объекту познания; так как

в человеческом сознании, отрешившемся от бога, возникает принципиально неразрешимое противоречие непрерывно-бесконечного и прерывно-конечного. Залог достоверности познания — лишь нераздельность познающего и познаваемого, основным предикатом которого является «актуальная бесконечность» (понимаемая как «конечная бесконечность и бесконечная конечность»¹⁷). Основопологающую роль в синтетике субъекта и объекта, направленной на достижение истины, должна играть вера. Вера в концепции всеединства выступает как особый род познания, без которого объективная истина не доступна, так как «никакое действительное познание не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и формами нашего мыслящего разума»¹⁸.

Хотя проблема преодоления гносеологического дуализма как завершения системы Канта и ставилась русскими неокантианцами¹⁹, однако вера воспринималась ими лишь через призму психологического объяснения. Вера, считали неокантианцы, не есть знание. Для философов же всеединства положение о приоритете веры в познании было принципиальным; для них в основе всех «выводных» истин лежат истины «усмотрения» опытного или сверхопытного характера. В. Ф. Эрн объяснял это следующим образом: «Кажущаяся необходимость логического мышления есть на самом деле торжество истины, как свободы, потому что логическое мышление не творит истину, а лишь детализирует и оформливает ее из неисчерпаемого содержания усмотрения»²⁰.

Логицизм А. И. Введенского, представляющий, по верному замечанию Л. И. Филиппова, «чистейшей воды позитивизм»²¹, вызывал особое неприятие философов всеединства. Негативное отношение к позитивизму, третируемому в философии всеединства как упрощенный и ограниченный подход к разрешению основных проблем философии, было заложено уже В. С. Соловьевым и опиралось на традиции русского православного теизма и, в частности, на критику позитивизма В. Д. Кудрявцева-Платонова. Вопреки рационалистическому «логизму», направленному на рассмотрение «только готовых соединений суждений в виде выводов и посылок»²², приверженцы всеединства выдвигают иррациональный принцип «логизма» (от Λόγος), в основе которого — Логос как «единство постигающего и постигаемого, единство познающего и того объективного смысла, который познается»²³.

Вопросом, также выступающим как четкая грань между основоположениями русского неокантианства и философии всеединства, является вопрос об отношении этих направлений идеалистической мысли к метафизике. Неокантианцы не принимали метафизики, отказывая ей в правах по сравнению с естественными науками. А. И. Введенский, например, считал, что метафизика не может быть продолжением изучения имманентного

мира, и даже обосновывал «русский» способ доказательства неосуществимости метафизического знания²⁴. За «русским» способом» скрывалась и критика воззрений Канта, имевшая место в неокантианстве в рамках интерпретации его системы²⁵. Враждебное отношение к метафизике как знанию со стороны неокантианцев коренилось в кантовском положении о невозможности ее как науки (так как она не может обладать эмпирически достоверным знанием или аксиоматически-дедуктивным построением); метафизика — лишь наиболее предпочтительная вера, и она приемлема именно как морально обоснованная вера, подобная цензуре, «которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки» (З, 692), и должна в этом качестве, по мнению неокантианцев, являться составной частью цельного мировоззрения. Эта приемлемая метафизика, в противовес другим — «догматическим», была названа ими «критической». Критическая метафизика обосновывалась постулатами нравственного чувства в силу веры в общеобязательность последнего, из чего выводилось долженствование веры в бессмертие и бога. Такое «доктринальное предубеждение против самостоятельного трактования сущности религии и эта догматическая нетерпимость в отношении к религии составляют, по заявлению С. Н. Булгакова, личную особенность Канта и не имеют под собой твердой опоры даже в его собственном философствовании»²⁶. Но русские неокантианцы, последовательно возводя в степень воззрения нравственные, считали другие, зависимые воззрения (например, эстетические, религиозные) таковыми, «что даже иметь-то их не общеобязательно»²⁷; и с этих позиций критиковали этическую концепцию всеединства, основывающуюся на независимости нравственности от религии. Борьбу против некантовской этики А. И. Введенский даже считал условием преодоления препятствий на пути распространения критической метафизики, а в целом — условием достижения критической философией своей полноты. Различие исходных позиций неокантианства и философии всеединства «гарантировало» им взаимное непонимание в полемике о сущности и значении метафизики. Так, неокантианцы под метафизикой понимали ответы на конечные философские вопросы, так как бесконечность, по их мнению, не может быть данной; и метафизик, требующий законченности, должен утверждать конечность мира, его деления и причинности, что противоречит научному пониманию.

Оценка естественно-научного знания как базового в гносеологических построениях неокантианцев вызывала законные возражения со стороны приверженцев «цельного» знания, для которых факты науки, хотя и представляли определенную теоретическую ценность, но были лишь одной из составляющих ассимилированной структуры знания, не имевшей определяющего характера и утрачивающей практически любую теорети-

ко-познавательную ценность, и, более того, приобретающей искаженность, будучи изолированной от всей совокупности знания. «Всякая измена единству,— подчеркивал В. Ф. Эрн,— есть гибель цельности»²⁸. Философы всеединства видели порочность гносеологии неокантианства в произвольности наделения науки определяющей ролью в познавательном процессе по сравнению с религией, искусством и другими формами общественного сознания, считая любую из них (но более всех — религию), интегрированную в рамках «цельного» знания, способной выполнять гносеологическую функцию. Научный опыт воспринимался ими как «историческое сужение опыта вообще», который должен в целом охватывать и мифологический опыт древности, и мистический опыт христианства. Предпочтение одного вида опыта и игнорирование других, характерное для неокантианства, противоречило коренным требованиям концепции всеединства — требованиям органической цельности знания. Возведение научного знания и опыта в степень непререкаемого авторитета становится возможным в критической философии в силу подмены безусловного, как цели поиска человеческой мысли, обусловленным (т. е. собственно человеческим), что для последователей В. С. Соловьева не служит достоверным гносеологическим основанием, так как в этом случае априорные воззрения и понятия вносятся в познаваемое именно человеческим умом, и познание, претендующее на транссубъективное значение, теряет возможность его осуществить.

Выделяя в кантианстве субъективный антропо-психологический комплекс, понимаемый как волевое выделение научного знания заглавным в процессе познания и подстановка в безусловный центр мироздания единственной осмысленной реальности — познающего субъекта, философы всеединства обвиняли его сторонников в предвзятости волевого решения, в психологизме. А «психологизм,— по мнению В. Ф. Эрна,— более всего ненавистен для философа как специфически человеческая точка зрения, как ущемленно-гуманистическое восприятие мира»²⁹. В условиях, когда, как справедливо отмечает О. Г. Мазаева, вопрос о природе познания приобрел в неокантианской литературе форму вопроса о соотношении гносеологии и психологии³⁰, всеединцы уделяли особое внимание критике и преодолению психологизма. Избежать психологизма и антропологизма, полагали они, можно путем различения того, что в кантианстве смешивается: человеческого и безусловного. Однако, приняв познающий субъект за «другое» абсолюта, необходимо также принять единство абсолюта и его «другого» в познании и, таким образом, наделить человеческое познание признаками безусловности; то есть мысль человека постольку становится безусловной, поскольку она приобщается к абсолюту. «Предполагать возможность познания,— писал Е. Н. Трубецкой,— значит допускать возможность действительного осуществления всеедин-

ства и безусловности в мысли познающего, иначе говоря, возможность соединения моей мысли с мыслью безусловной»³¹.

Отношение двух ведущих школ русской идеалистической мысли начала XX в. было противоположным не только к наследию Канта, но и к наследию В. С. Соловьева. Критика кантианства велась сторонниками всеединства в преемственной связи с концепцией последнего, в которой они выделили философскую программу и стремились к ее «точному выполнению». Русские же сторонники кантианства, разделявшие общее стремление идеалистической мысли России первой четверти XX в. выявить и проследить (а часто — скомбинировать в ущерб действительности) глубокие и устойчивые идеалистические традиции, положительно оценивали роль В. С. Соловьева в становлении отечественной философии, находя у него «крупный философский талант» и отводя его концепции значительное место в борьбе с материализмом. Однако самую его метафизическую концепцию «положительного всеединства» воспринимали негативно и, искажая ее сущность, стремились дискредитировать ее самостоятельность и своеобразие путем указания на основополагающие заимствования из философии критицизма. Так, А. И. Введенский, посвятивший решению этой задачи отдельную статью, писал: «...не подлежит ни малейшему сомнению, что теория познания Соловьева представляет собою главнее всего синтез критицизма, усвоенного им хотя бы и не в полном виде, с мистицизмом»³², Гипертрофируя значение мистической стороны системы В. С. Соловьева, сводя к ней всю его концепцию, А. И. Введенский игнорировал исходное положение всеединства — принцип органической цельности. Он считал главным в наследии философа то, что тот «как бы завещал нашим более молодым философам составить критически обследованную психологию мистического восприятия»³³. Такая позиция нашла поддержку в среде русских неокантианцев. Например, И. И. Лапшин в работах «Вселенское чувство» (1911) и «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922) подчеркивал психологизм религиозной основы мировоззрения В. С. Соловьева и считал, что она, являясь базовой в его концепции, по духу чужда наукообразному знанию; а Г. И. Челпанов полагал главным в «положительном всеединстве» теорию мистического восприятия³⁴. Точка зрения неокантианцев вызвала в среде философов всеединства оживленную и острую критику: «А. И. Введенский в своей статье... не столько изучает гносеологию Соловьева, — справедливо подчеркивал В. Ф. Эрн, — сколько неокантизирует по поводу нее»³⁵.

В первой четверти XX в. на фоне общеполитического углубленного интереса к гносеологической проблематике неокантианство, ставившее гносеологические вопросы центральными в своем учении, заняло одну из ведущих позиций в русской идеалистической философии. Философы же всеединства, претендо-

вавшие на сугубую истинность и перспективность именно антигносеологического пути философствования, того пути, который определялся, по их мнению, наиболее широкими запросами существования человечества, более широкими, чем желание ответить на вопрос о возможности и границах познания, были вынуждены, утверждая свои принципы вопреки неокантианству, в первую очередь критиковать его гносеологию. Присоединяясь к образной характеристике С. Н. Булгаковым своего времени, когда «неокантианским гносеологизмом... заволкло духовную атмосферу», Е. Н. Трубецкой считал преодоление Канта и кантианства безусловно обязательным для всякого учения, которое утверждает, что любое познание как таковое покоится на метафизических основаниях и пытается вскрыть их³⁶. Эта рекомендация направляла критику не только на русское «академическое» неокантианство, но и на кантианство молодых философов, объединявшихся вокруг русской редакции журнала «Логос», а также их зарубежных единомышленников.

В попытках преодолеть односторонности рационализма неокантианства с его догматической изоляцией отдельных форм общественного сознания в процессе философского осмысления мира философы всеединства стремились к синтетическому миропониманию. Однако религиозно-идеалистическое удвоение мира привело их к необходимости придать рассматриваемым проблемам надклассовый и надсоциальный характер, что в конечном итоге мистифицировало пути их разрешения.

Сравнительный анализ русского «академического» неокантианства и философии всеединства как ведущих школ русской идеалистической философии конца XIX — начала XX в. показывает наличие в ней рационалистического и иррационального путей решения философской проблематики, коренящихся в полярном понимании предмета и специфики философии. Эти пути характеризуют своей ограниченностью и современную буржуазную философию.

¹ См.: Водзинский Е. И. Русское неокантианство конца XIX — начала XX века. Л., 1966. С. 5.

² Введенский А. И. Логика как часть теории познания. Спб., 1912. С. 30.

³ Челпанов Г. И. Введение в философию. М., 1916. С. 15.

⁴ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Спб., 1911—1914. Т. 2. С. 276.

⁵ Булгаков С. Н. Без плана//Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 390.

⁶ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. Ч. 1. С. 185.

⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206.

⁸ Цит. по: Гулыга А. В., Нарский И. С. Предисловие к публикации «Флоренский П. А. Космологические антиномии Канта»//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1978. С. 132.

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 83.

¹⁰ Трубецкой С. Н. Собр. соч.: В 6 т. М., 1906—1911. Т. 3. С. 10.

¹¹ См.: Флоренский П. А. Космологические антиномии Канта//Богословский вестник. 1909. № 4. С. 620—621.

- ¹² Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. С. 18.
- ¹³ Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von R. Schmidt. Unveränd. Nachdr. d. 1924 überarb. ehemaligen Kehrbachschen Ausg. Wiesbaden: VMA-Verlag, 1979. S. 30.
- ¹⁴ Соловьев В. С. *Собр. соч.* Т. 2. С. 371.
- ¹⁵ Masarik T. G. *Zur russischen Geschichte — und Religionsphilosophie*. Jena, 1913. Bd. 2. S. 429—430.
- ¹⁶ Флоренский П. А. *Пределы гносеологии: (Основная антиномия теории знания)*//*Богословский вестник*. 1913. № 1. С. 147.
- ¹⁷ Флоренский П. А. *Столп и утверждение истины*. М., 1914. С. 43.
- ¹⁸ Соловьев В. С. *Собр. соч.* Т. 2. С. 324.
- ¹⁹ См., напр.: Лапшин И. И. *Законы мышления и формы познания*. Спб., 1906. С. 171.
- ²⁰ Эрн В. Ф. *Природа мысли*//*Богословский вестник*. 1913. № 3. С. 521.
- ²¹ Филиппов Л. И. *Неокантианство в России*//*Кант и кантианцы*. М., 1978. С. 294.
- ²² Введенский А. И. *Логика как часть теории познания*. С. 10.
- ²³ Эрн В. Ф. *Борьба за Логос*. М., 1911. С. VII. С позиций иррационализма и антисциентизма подвергся критике и психофизиологический «закон» А. И. Введенского (см.: Трубецкой С. Н. *Собр. соч.* Т. 2. С. 587—598).
- ²⁴ См.: Введенский А. И. *Логика как часть теории познания*, С. 307.
- ²⁵ Критика Канта русскими неокантианцами справа уже отмечалась в советской литературе (см.: Водзинский Е. И. *Русское неокантианство конца XIX — начала XX века*. С. 10).
- ²⁶ Булгаков С. Н. *Свет Невечерний*. Сергиев Посад, 1917. С. 4.
- ²⁷ Введенский А. И. *Эммануил Кант*. Спб., 1902—1903. С. 121.
- ²⁸ Эрн В. Ф. *Природа мысли*. С. 507.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ См.: Мазаева О. Г. *Русские неокантианцы о природе познания*//*Проблемы познания и управления социальными процессами: Сб. науч. тр./Томский ун-т. Томск, 1981. С. 41.*
- ³¹ Трубецкой Е. Н. *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. М., 1917. С. 186.
- ³² Введенский А. И. *О мистицизме и критицизме в теории познания* В. С. Соловьева//*Вопросы философии и психологии*. 1901. Кн. 56. С. 16.
- ³³ Там же. С. 34.
- ³⁴ См.: Челпанов Г. И. *Введение в философию*. С. 493—494.
- ³⁵ Эрн В. Ф. *Гносеология* В. С. Соловьева//*Сборник первый*. О. Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 129—130.
- ³⁶ См.: Трубецкой Е. Н. *Метафизические предположения познания*. С. 1.