

3. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Н.А. ДМИТРИЕВА
(МПГУ, Москва)

Марбургское неокантианство в России: к истории одной философской традиции в XX веке

Бесконечный интерес историков философской мысли вызывает процесс трансляции и трансформации идей И. Канта в разных культурных традициях. Историческая роль кантианства эксплицируется, на мой взгляд, в проблеме рецепции на рубеже XIX и XX вв. идей неокантианского, прежде всего марбургского, течения как прямого наследника кантовского критицизма, а также в судьбе этого движения в XX в. Наименее исследованным, но, судя по всему, особенно актуальным представляется вопрос о существовании неокантианства в российской идейной и философской традиции. Для его рассмотрения необходимо установить реперные точки неокантианского дискурса, приобретшие в российских (а затем в советских) условиях особую значимость и предопределившие актуализацию критической кантианской традиции в начале XXI в. — в эпоху поиска современной философией новых фундаментальных оснований для построения философской теории.

В исследованиях, посвященных генезису философской традиции, методологически неизбежно приходится редуцировать философскую систему, давшую начало традиции, к некоторой теоретической константе, концептуальному ядру, кото-

3. Кант и русская философская культура

рое бы, испытывая исторические трансформации, с точки зрения своих эссенциальных свойств оставалось неизменным и тем утверждало свою связь с первоисточником. Для кантианства таким ядром стала проблема «вещи самой по себе» как объективно общего и умопостигаемого, вопрос об антиномичности идей чистого разума и проистекающей из нее диалектики, критический метод, рационализм и в качестве социальной позиции — просветительство.

Неокантианцы усвоили самую суть кантианской философии, хотя и отошли, как известно, от Канта в главнейшем пункте — в вопросе о бытии «вещей самих по себе». Полемизируя с Кантом, неокантианцы показали, что в ощущениях предмет дается неопределенно и субъективно. Объективировать его — в этом и состоит задача познания. Таким образом, «вещь сама по себе» не исчезает из неокантианской теории, но превращается в идею или регулятивный принцип для объединения данных опыта. Отказываясь от онтологического толкования проблемы данности, Коген решил эту проблему методологически. Уничтожая «вещь в себе» как «чистую химеру» (*blosse Hirngespinnste*), неокантианцы уничтожали именно мистическую сторону у Канта, возможные надежды на существование Бога. Центральным понятием для возрожденного кантианства стало понятие «опыт» (*Erfahrung*). Именно в системе трансцендентального опыта проблема данности нашла новый смысл и объяснение.

Со времен Канта критическую мысль питали открытые им антиномии чистого разума. Исходя из скептического вопроса «как возможно?...», неокантианцы показали, с одной стороны, принципиальную неразрешенность Кантом найденной им антиномичности, с другой — путь для решения этой проблемы: то, что неразрешимо онтологически и метафизически, то разрешимо методологически, а именно — диалектически. Обогащенное гегелевской диалектикой мирового духа и полузабытым к концу XIX в. платонизмом (а именно — учением Платона об идеях и «бытии небытия»), кантианство смогло найти объяснение и необыкновенному успеху естествознания.

Условиями для возрождения кантианской философии в новой социально-исторической ситуации можно назвать критицизм и рационализм, которые в качестве основных принципов философствования были в первую очередь усвоены неокантианством. Рационализм как сущностная характеристика принятого неокантианцами критицизма призывал подвергать любые утверждения суду разума. В конце XIX в. в преддверии глобального культурного кризиса, в условиях, когда постоянно росло недоверие основным принципам, завещанным Просвещением современной цивилизации, научное знание и рациональное познание, казалось, безвозвратно теряли свою роль при разрешении проблем, встающих перед человеком и человечеством. Витализм Ницше и теория «либидо» Фрейда — вот два наиболее драматических симптома надвигавшейся замены рационального человека человеком психологичным, интуитивным. Перед лицом этих проблем неокантианцы, с одной стороны, определенно и навсегда выбрали путь рационализма, путь, основанный на строгой логике предъявления доводов разума. С другой стороны, все их попытки игнорировать социальные вопросы, поставленные самим ходом развития общественной мысли, провалились, равно как потерпел крушение и принцип, выдвинутый Г. Когеном и П. Наторпом в 1906 г. в редакционной статье «Philosophische Arbeiten»¹, согласно которому решение проблем научного познания должно было привести к разрешению проблем социально-культурной жизни. Трагедия неокантианства заключалась в том, что обращение к социально-философской проблематике на основе кантовского просветительского идеала лишило их возможности решить вопрос социального преобразования. На рубеже XIX и XX вв. *кантовский* «ответ на вопрос», игнорирующий путь практического преобразования *экономической* жизни, не мог быть достаточно эффективным. Слабость просветительской концепции неокантианства отчетливо проявилась в работах П. Наторпа², где философ приходит к мысли о том, что не чистая наука, не методология, а этическое и эстетическое воспитание народа и есть искомый путь преобразования общества.

3. Кант и русская философская культура

Это тем не менее не умаляет той интеллектуальной и исторической роли, которую сыграло неокантианство в эпоху *fin de siècle*. Неокантианцы возродили и утвердили интеллектуальную традицию, ядром которой стал кантовский критический метод. Для неокантианцев он означал прежде всего скептицизм, рационализм и антиномизм. Последующие эпохи дополнили этот метод социальной составляющей, но об этом речь впереди.

С 20-х гг. XX в. неокантианство уходит со сцены европейского философствования — его место занимает экзистенциализм и аналитическая философия, а в области социальной теории одно из главных мест среди новейших философских течений получил марксизм, причем не только в России, где он скоро и на долгие годы превратился в собрание мертвящих догм, но и на территории бывшей Австро-Венгрии и Германии, где был представлен работами прежде всего Д. Лукача и франкфуртской школы.

Отказ от неокантианства не сопровождался сколько-нибудь заметными интеллектуальными баталиями³, но проходил в соответствии с логикой смены научных парадигм, открытой и описанной Т. Куном: не испытывая никакого идейного давления извне и не страдая от значимых внутренних противоречий, неокантианская теория исчезла с философского горизонта, что фактически совпало с физической смертью ее создателей — Г. Когена (1918) и П. Наторпа (1924). Претерпев ряд трансформаций, неокантианство сохранялось и развивалось только в области философии культуры — во многом благодаря личным усилиям Э. Кассирера, который в эти годы опубликовал трехтомную «Философию символических форм» (1923—1929), принесшую ему славу философа-классика, а позднее — «Опыт о человеке» (1944), ставший в США на долгие годы философским бестселлером.

Однако с концом своей «фактической» истории неокантианство, вопреки мнению Г.-Х. Гадамера, не погибло «в материальных битвах позиционной войны»⁴, но стало фоном по отношению к другим философским направлениям, появив-

шимся и расцветшим в минувшее столетие. В чем состояло «положительно заряженное» интеллектуальное ядро марбургского неокантианства, определившее латентное существование неокантианских идей в ХХ в.? Унаследованное от кантовской философии, оно объединило в себе жесткий рационализм, исходящий из примата общего, которое оставалось проблемой для современного эмпиризма, представленного постпозитивистской философией; критицизм, ответ которого виден на аналитическом и франкфуртском марксизме; антиномизм и, шире, диалектизм, что ярче всего проявилось в начале 1960-х гг., в период «оттепели» в работах советских философов, таких как П.В. Копнин, М.Б. Туровский, Э.В. Ильенков и Ю.И. Семенов.

В целом, однако, философия ХХ в., представленная на последнем этапе своего исторического развития постмодернизмом, постепенно все дальше уходила от оснований, предложенных кантианством. Апофеозом этого ухода и одновременно заключительным эпизодом в развитии постмодернизма стало возрожденное ницшеанство, сторонниками которого были последователи Ж. Делеза и Ж.-Ф. Лиотара, на гребне лингвистического поворота провозгласившие возрождение риторики и полный крах философского фундационизма.

Марбургское неокантианство, однако, представляло собой не только сугубо европейское философское течение. Проникнув в Россию на рубеже XIX и XX вв., оно заняло прочные позиции в умах молодых российских ученых, жаждущих фундаментального, систематического и методологически обоснованного знания, способного объяснить шквал естественнонаучных открытий и набирающий темпы научно-технический прогресс⁵. Российские неокантианцы признавали в системе Канта «школу философского мышления» и считали, что эта «школа» «должна дать лишь основы и общее направление, то есть методы, точки зрения, которые и должны быть затем приложены к разработке проблем, выдвинутых нашим веком и нашим временем»⁶, т.е. фактически признавали в качестве эталонной (и интенционально, и идейно) позицию своих мар-

3. Кант и русская философская культура

бургских учителей и, как следствие, общее интеллектуальное ядро кантианской теории. Однако традиция кантианства на русской почве этим не исчерпывалась. В чем же заключалось ее своеобразие?

Семена кантовского критицизма и рационализма упали на хорошо подготовленную почву российской интеллигентской традиции. Эта традиция складывалась на основе позиции протеста, возникающего по отношению к властям у российского интеллигента — интеллектуала, тонко чувствующего угнетение, духовную несвободу и собственную ответственность за судьбы общества. В борьбе с идейной несвободой российская интеллигенция выработала свое особое оружие — эзопов язык — и широко им пользовалась с конца XVIII в. вплоть до революций 1917 г. После недолгого периода, длившегося приблизительно до середины 1920-х гг., освежившего и до известной степени раскрепостившего интеллектуальную атмосферу, российским интеллигентам пришлось возродить свое умение говорить эзоповым языком. И мастерство владения этим оружием со временем приобрело витальное значение... Экзистенциальный опыт духовного сопротивления был не чужд и самому Канту, который тоже боролся с несвободой — несвободой двоякого рода: с одной стороны, с государственно-религиозным догматизмом, а другой — с догматизмом философско-метафизическим.

Идейная преемственность европейского и российского марбургского неокантианства хорошо прослеживается по работам Б.А. Фохта (1875—1946), «лидера и пионера» этого движения в России⁷.

Уже первая фундаментальная работа Фохта «Об основной идее, существе и главнейших моментах трансцендентального метода в теоретической философии Канта» (1921)⁸ посвящена решению главной задачи марбургского неокантианства — проблеме обоснования научного знания. Исходным тезисом для Фохта, равно как и для Когена, является высказывание Канта о том, что «... мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено лишь нами самими»⁹. Чтобы преодолеть возникаю-

щий из этого положения субъективизм научного знания, не дискредитируя при этом объективность научного опыта, который, по Когену, представляет собой единственную реальность, доступную человеку, необходимо изучать условия возможности опыта, имея в виду не познавательные способности человека, а те элементы мышления, которые создают предпосылки объективной науки. Очевидное влияние Когена на Фохта сказывается также на толковании последним учения Платона как пракритической философии, непосредственно обусловившей обоснование Кантом принципа априоризма. Отказываясь от кантовской доктрины об аффицировании чувственности «вещами в себе», Фохт совершенно в традиции марбургского неокантианства переосмысливает понятие «данности». Предмет познания никогда не может быть нам «дан» как нечто готовое, предмет познания — не «вещь», а задача познания, решение которой представляет собой бесконечный ряд приближений с обязательным «иррациональным» остатком. Следуя неокантианской трактовке научного опыта, Фохт рассматривает это понятие как единство, подводящее различные содержания под законы и правила, которые в свою очередь вытекают из высшего основоположения. Поскольку единство возможно исключительно в сознании, то, по-видимому, под «принципом объективного единства познания как принципа системы и внутренней связи» Фохт понимает первоисточник (*Ursprung*) мышления, начинающегося не с чего-то внешнего, а с самого себя.

Определяя смысл понятия «трансцендентального» как «отношения “элементов а priori” к предмету», Фохт явно выходит за рамки собственно кантовского понимания «трансцендентального» и следует традиции функционально-методологического истолкования априоризма марбургскими мыслителями.

На противоречие, обозначенное в названии работы Фохта¹⁰, между строгим рационализмом трансцендентального метода Канта и остатками различного рода «психологизмов» в его учении обратили внимание лишь во второй половине XIX в., что было обусловлено спецификой развития научного знания в

3. Кант и русская философская культура

это время: психология стала признаваться самостоятельной наукой с собственным предметом и методами, отличными от философских. Поэтому одну из задач своего учения марбургские неокантианцы видели в том, чтобы выявить существенное различие трансцендентального и психологического методов и четко обозначить границы их применимости. И здесь Фохт вступает в полемику с Файхингером по вопросу обнаружения Когеном троякого смысла кантовского понятия «а priori»¹¹ и для защиты позиции Когена прибегает к тому же приему, который ранее применил Коген в борьбе с Кантом за «подлинного» Канта, сравнивая первое и второе издания «Критики чистого разума». Теперь тот же прием использует Фохт при анализе учения Когена, когда сравнивает его «Кантовскую теорию опыта» 1-го и 2-го изданий, и тем самым развивает важную антидогматическую тенденцию марбургского неокантианства рассматривать любое учение генетически¹².

В этой работе Фохт, оставаясь последовательным когенианцем, впервые предлагает русскоязычному читателю посмотреть на учение марбургского неокантианства как бы извне, одновременно пропагандируя и популяризируя это учение. В дальнейшем, представляя российскому читателю философские концепции П. Наторпа и Э. Кассирера (работы 1924—1927 гг.), Фохт фактически остается на позициях пропагандиста и толкователя неокантианского учения, что в целом было результатом применения в российских условиях просветительского идеала Канта и марбургских неокантианцев. И важно не то, сколько прямых последователей неокантианской теории, восхищенных «клокочущей мыслью»¹³ и интеллектуальным обаянием Фохта, сложилось под впечатлением от его докладов, лекций или домашних семинаров. Важнее другое: во всех своих работах Фохт утверждает основные кантианские принципы философствования — рационализм, критицизм и антиномизм, которые он умел донести и до своего слушателя¹⁴.

В условиях тотального идеологического контроля в новом, возникшем в результате контрреволюционного переворота 1929—1938 гг. *политарном* обществе¹⁵ Фохту удалось сделать

невозможное: во-первых, на практике применить эзопову технику тайнописи и тайного умысла, сохранив относительную свободу духа в условиях абсолютной несвободы, т.е. поддержать традицию российской интеллигенции, и, во-вторых, сохранить кантианскую спекулятивную традицию, т.е. традицию философствования в собственном смысле этого слова. В чем была «хитрость разума» и главная заслуга Фохта? В том, что он, сам унаследовав эту «хитрость» от всей немецкой классической философии и российской дореволюционной интеллигенции, позволил своим ученикам из домашнего семинара *прочсть* Канта. В условиях духовного гнета кантианская мысль привлекла к себе мыслящих молодых людей, среди захлестывающего иррационализма сталинщины ищущих *raison d'être*, ищущих учение, которое бы «не разделяло ленивой рутины всевозможных «измов»» (Б.Л. Пастернак. Охранная грамота), но было бы ориентировано на науку и философскую мысль.

Сколько нужно времени, чтобы выросло целое поколение, которое не имело бы представления о том, что такое рационализм, критицизм и в целом философия? Согласно советским идеологическим канонам в марксизм следовало *верить*, как в святую и непреложную истину. Тот же, кто не верил, убеждался отнюдь не доводами. И это еще один *исторический урок* русского неокантианца своему исследователю. Первое, что внушал Фохт своим слушателям, это то, что любую позицию нужно доказывать рациональными доводами в пределах самой теории, что, согласно четвертому закону логики Лейбница, ни одного положения нельзя принимать без достаточного основания. Для советского марксизма таким основанием служила практика. В действительности практика как всеобщий довод, действующий по принципу «отмычки», не имеет доказательной силы. Для доказательств *рациональных* положений нужно искать *рациональное* основание, в котором практика находит лишь адекватное выражение. Сделать это правило чем-то вроде интеллектуальной установки означало произвести революцию в умах учеников, которые прежде всего нуждались в ме-

3. Кант и русская философская культура

тодологической установке: рационализм как методологическое начало, вытекающие из него критицизм и диалектика.

Даже небольшое обновление духовной атмосферы после смерти Сталина было связано в российской философии с именами европейского масштаба (П. Копнин, Э. Ильенков, М. Лифшиц, Ю.И. Семенов), а для философской теории — кантовскими и неокантианскими вопросами «как возможно...?». Эти вопросы, в частности о том, как возможны философия, дух, культура, — вопросы, которые создали «антропологический поворот» внутри марксистской философии, первыми на заре советской «оттепели» подняли два мыслителя — М. Туrowsкий и П. Копнин¹⁶, оба выходцы из домашнего семинара Б.А. Фохта. В то же время в споре между двумя советскими философами — позитивистом И. Нарским и диалектиком Э. Ильенковым — была поднята другая важная, по-кантовски сформулированная и заложенная в кантовском учении об антиномичности идей чистого разума проблема, которая состояла в том, чтобы решить, появилась ли антиномичность в результате недостатков нашего сознания, или антиномичность присуща вещам самим по себе. Так возникла проблема диалектического и логического противоречия, которая долгое время обсуждалась всей советской философией¹⁷. Откуда появились у Ильенкова кантианские идеи? Определенный ответ на этот вопрос дать сейчас невозможно. Здесь необходимы дальнейшие историко-архивные изыскания. Но уже сейчас можно с высокой степенью вероятности возвести кантианскую основу этого спора к домашним семинарам Б.А. Фохта¹⁸.

Критический вопрос «как возможно...?» в это же время стал основой поворота к критицизму во всей европейской философии. Хотя этот поворот произошел без идейного влияния российских философов П. Копнина, М. Туrowsкого или Э. Ильенкова¹⁹, он означал событие, вызванное самой логикой развития философской мысли. Еще неизвестны все звенья этой логики. Можно лишь утверждать, что *российская* марксистская критика XX в. была замешана на неокантианстве. Происхождение же той или иной идеи здесь возможно устано-

вить только на основе биографического метода. Эта страница предыстории современного критицизма может быть изучена при том условии, если удастся прояснить *исторические коннотации*, которые связаны с латентным существованием «советского» неокантианства.

К концу XX в. критический кантианский метод претерпел существенную трансформацию. Теперь его, дополненного марксистской теорией, можно определить как: 1) рационализм, или методологический скептицизм, подвергающий все суду разума; 2) антиномизм, состоящий в отыскании и разрешении внутренних противоречий явлений; 3) диалектический марксизм, основанный на отыскании социальных корней гносеологических противоречий и сопряженный с вопросом об идеологических иллюзиях.

Благодаря такой трансформации и общетеоретическому заряду, который не был исчерпан предшествующим философским развитием, в начале XXI в. в эпоху очередной смены философской парадигмы неокантианство начинает обнаруживать свою действенную силу. Отказ от постмодернизма, выраженный формулой «Ницше умер в 1900 году, а в 2000-м умер второй раз», обращает современную мысль «назад» к немецкой классической философии в поисках возможного фундамента для философствования. В качестве возможного пути последующего философского развития можно было бы выдвинуть следующую гипотезу: если произойдет возвращение к гегелевской философии, то путь будет лежать через возрожденное неокантианство как подлинную философию культуры.

Опыт противостояния тотальному контролю в условиях политарного общества непременно понадобится современному, в том числе западному, миру. Как только современный интеллект отчетливо ощутит свою духовную несвободу, ему потребуется концептуально более тонкое объяснение этого состояния, чем может предложить теория антиглобализма. Такой опыт идейного противостояния безусловно замешан на российской *интеллигентской* традиции. Эта традиция, прошедшая искусу Кантом и неокантианцами, дала в итоге инте-

3. Кант и русская философская культура

решнейший результат, в соответствии с которым можно возвести все оживление *философской* традиции в России к такой сложной и загадочной фигуре, как Борис Фохт. Он *mutatis mutandis* сыграл такую же роль, какую А.И. Герцен, в свое время спасший честь русской интеллигенции тем, что один осудил подавление польского восстания, поддержав декабристскую традицию. Фохт в одиночку поддержал традицию философствования в рамках классической немецкой философии в ее неокантианском варианте в условиях тоталитаризма. Один-единственный человек может поддержать историческую традицию, подобно тому, как один-единственный человек может представлять все человечество. В некоторые эпохи поддержание традиции — такая же высокая миссия, как у Мессии.

¹ В кн.: Cassirer E. Der kritische Idealismus und die Philosophie des «gesunden Menschenverstandes». Giessen, 1906. S. 1. (Philosophische Arbeiten. 1. B. 1. H.).

² См., например: Natorp P. Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, 1899; Natorp P. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 2-te durchgesehene u. um ein Nachwort vermehrte Aufl. Tübingen, 1908; Natorp P. Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. Stuttgart, 1907; Natorp P. Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. Brl., 1920; Natorp P. Individuum und Gemeinschaft. Jena, 1921.

³ Пожалуй, можно назвать только одну такую дискуссию — знаменитый семинар Э. Кассирера и М. Хайдеггера в Давосе (17 марта — 6 апреля 1929 г.), который впервые после Первой мировой войны собрал вместе немецких и французских интеллектуалов вокруг темы «Что такое человек?». Дебаты между Кассирером, уже подготовившим к печати третью часть «Философии символических форм», и Хайдеггером в момент публикации им работы «Кант и проблема метафизики» разворачивались вокруг вопроса о кантовском схематизме.

⁴ Гадамер Г.-Х. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 9.

⁵ См. подробнее: Fleishman L., Harder H.-B., Dorzweiler S. Boris Pasternaks Lehrjahre. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака. Т. 1: Предисловие (Stanford Slavic Stud-

3. Кант и русская философская культура

¹⁶ Б.А. Фохт был научным руководителем кандидатского диссертационного исследования Копнина по теме «Борьба материализма и идеализма в развитии учения о сущности суждения», которое он блестяще защитил в январе 1947 года, уже после смерти Фохта.

¹⁷ Подробнее: *Bakhurst D. Consciousness and revolution in Soviet philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge, 1991.*

¹⁸ Прямого подтверждения знакомству Э.В. Ильенкова с идеями Фохта нет, но косвенно Фохт, скорее всего, так или иначе повлиял на философское становление Ильенкова: ученик Марка Моисеевича Розенталя, Ильенков писал под его руководством кандидатскую диссертацию, тогда как сам Розенталь был дружен с Копниным.

¹⁹ Работы Копнина и Ильенкова были переведены на иностранные языки, но случаи их непосредственного идейного влияния на западных марксистов неизвестны.

Л.А. КАЛИННИКОВ
(РГУ им. И. Канта, Калининград)

Кант в поэзии и критике Д.С. Мережковского*

Должно пройти все пути человеческой мысли до конца — и только с их *последней* вершины можно «лететь», а преждевременный мистический полет в «Новое небо» может оказаться только метафизическим провалом в пропасти «старой земли».

Д. С. Мережковский. *О новом религиозном действии*

Д.С. Мережковский — поэт мысли, поэт острой рефлексии по поводу жизни чувства, по отношению к непосредственному ощущению и переживанию, которые для него сами по себе

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ: грант № 05—03—03216а.