клада написана работа «Философская система Когена»[7]. Видимо, эта статья, которая ныне хранится в Отделе рукописей Библиотеки им. Ленина, и публикуется в настоящем сборнике. А. Н. Славская, изучавшая материалы архива, хранящегося в ГБЛ, пишет: «Статья "О философской системе Когена" предположительно написана к восьмидесятилетнему юбилею Когена, который родился в 1842 г. Это предположение подтверждается и тем, что в 1922 г. была опубликована статья М. И. Кагана "Герман Коген", явно приуроченная к его юбилею»[8].

Думается, что это не совсем так. В апреле 1918 г. Г. Когена не стало, и надо полагать, что статья как раз и явилась откликом Рубинштейна на это печальное событие. В пользу этого обстоятельства говорит дореформенная орфография, которая используется в тексте (реформа русской орфографии проходила в 1917—1918 гг.). Это позволяет делать вывод, что именно в этот период, 1917—1918 гг., и был написан текст.

В архиве статья не озаглавлена. Стиль и авторское цитирование сохраняются также, в некоторых случаях уточнена пагинация, в некоторых — год и место издания. Сохраняется также редакторская правка С. Л. Рубинштейна. В квадратные скобки внесен текст, вычеркнутый С. Л. Рубинштейном. В примечаниях это (кроме сн.2, 3) не оговаривается.

[1] Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспоминания, материалы. М., 1989; *Абульханова К. А., Славская А. Н., Брушлинский А. В.* Философско-психологическая концепция С. Л. Рубинштейна. М., 1989.

[2] *Рубинштейн С. Л.* История создания книги «Человек и мир» // Сергей Леонидович Рубинштейн. С. 413.

[3] Там же. С. 414.

[4] *Rubinstein S.* Eine Studie zum Probleme der Methode. Marburg, 1914.

[5] *Rubinstein S.* Absolute und dialektische Rationalismus und die transzedentale Philosophie // Philosophische Arbeiten.

[6] *Рубинштейн С. Л.* Указ. соч. С. 414.

[7] *Роменец В. А.* О научной, педагогической и общественной деятельности С. Л. Рубинштейна на Украине // Сергей Леонидович Рубинштейн. С. 107.

[8] *Славская А. Н.* Ранний период творчества С. Л. Рубинштейна: (Филос.-психол. концепция 20-х годов) // Применение концепции С. Л. Рубинштейна в разработке вопросов общей психологии. М., 1989. С. 55.

О ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ Г. КОГЕНА[1]

С. Л. Рубинштейн

Бывают мыслители — великие созерцатели[2]. Пренебрегают традициями исторического прошлого и мнениями философских школ, живут в разряженной и напряженной атмосфере своих собственных исканий и прозрений. Натуры абсолютные, они во всем начинают сначала, все свое черпают из своего собственного источника. Другие, проникнутые сознанием значительности исторического прошлого, исполненные пиетета к тому, что стало культурной тради-

цией, первым своим движением стремятся включить себя в контекст какого-либо значительного исторического течения. Из него почерпают они основные мотивы, над которыми далее работает их мысль[3]. Такие мыслители постоянно стремятся сохранить и поддерживают историческую преемственность основных традиций философской мысли. Коген принадлежит к числу этих последних[4].

В атмосфере, насыщенной историческим прошлым философии, развивается его мысль и вырастает его философская система, и вне этой исторической обусловленности, из которой она вырастает, невозможно вполне понять его собственную концепцию, так как и сам он никогда не мыслил вне непрерывного исторического контекста.

Но при том разнообразии философских тенденций, направлений, систем и школ, в борьбе между которыми как будто протекает вся история философии, соединить с историей философии свое собственное философское построение, которое, естественно, стремится быть выразителем самой философии в ее истинности, — соединить так неразрывно, как это делал Коган, возможно только при одном условии: если в истории философии конструктивно выделить одно основное направление, которое признано в истории философии представительствовать, так сказать, самое философию. Такой философией, par exellence хранительницей истинных ее заветов, представительницей будущего философии в ее прошлом, была для Когена та философия [общее направление которой можно обозначить, как двумя высочайшими вершинами на ее пути, двумя именами — Платоном и Кантом, и назвать которую можно философией] критического идеализма. Философия критического идеализма обыкновенно определяется тем, что в своем построении исходит из *проблемы познания*. Этот приоритет познания, конечно, означает не только порядок, в котором располагаются философские проблемы. Он должен предопределить в известном смысле результаты философской системы. И действительно, в системах критического идеализма познание становится prius'ом в объективно-логическом смысле, и бытие оказывается производной функцией познания. Но не имеет смысла брать философскую систему в ее результатах и понимать ее, исходя из тех часто условных и не всегда адекватных формулировок, в которые она в своих конечных итогах отливается. Лучше взять ее в ее истоках, и вполне понять философскую систему можно, только вскрывая творческие мотивы, те действующие силы, соотношением которых определяется ее конфигурация.

В основе каждой значительной философской концепции как созидающая ее сила лежит какая-нибудь основная тенденция и неотъемлемый момент истины, какой-нибудь основной и сам по себе необходимый мотив и интерес мысли. Но идеи, их выражающие, реализуясь в часто им неадекватном круге мыслей, которые они встречают на своем пути, отливаются в формулы парадоксальные и антиномические, порождая различные и антагонистические системы философии.

В основе философии критицизма лежит мотив, обнаруживший-

ся в самой постановке проблемы познания: критическое требование проверить право и компетенцию мысли. Это требование критичности, которое, будучи обязательно для всякой философской концепции и в этой общей своей формулировке для всякой философской концепции приемлемо, всегда с особой силой подымается как требование критичности, обоснованности — словом, научности философии в решающие поворотные эпохи философской мысли, когда закладываются новые ее основы и определяется направление ее дальнейшего развития, — в такие эпохи, как сократо-платоновская эпоха в греческой философии, декарто-кантовская — в философии новой. Это тот постулат критичности, который Платон формулирует как требование λόγος ςιςυροι — отдать отчет: отчет нужно отдать в каждом положении мысли, в каждом определении бытия. На заре новой философии Декарт, открывая тем новую эру в истории мысли, с новой силой провозгласит этот постулат как принцип, который по аналогии с принципом автономии практического разума, провозглашенным Кантом, можно назвать принципом автономии разума теоретического.

Мысль не приемлет ничего гетерономного. Все должно подвергнуться предварительной inspection de l'esprit, и право на бытие сохраняет лишь то, что, подвергнувшись этому испытанию, может устоять перед ее dubitotio.

Декарт противопоставляет эту критичность мысли всякой данности, как данности пере-данного в традиции философии, так и данности непосредственно воспринятого. Мысль провозглашается принципом бытия. Непосредственно это как будто значит лишь то, что данное не признается только в силу его данности и бытие не отождествляется с данным: бытие должно быть взято не так, как оно дано; мысль должна установить бытие, как оно по истине есть, и, значит, признать то, что есть, так, как оно есть. Но этот принцип, который сам по себе как будто утверждает непосредственность познания и бытия, требуя, чтобы бытие было познанием взято так, как оно по истине есть, становится орудием для отождествления критичности с опосредствованностью и производностью. Уже Декарт на основе этого принципа и, по-видимому, как непосредственную реализацию его, построяет свою рационалистическую философию, в которой бытие редуцируется на основные рациональные элементы мысли и бытием признается только то, что этими рациональными элементами мысли исчерпывается и построяется.

Кант с новой остротой поставит вопрос об условиях возможности познания — в форме вопроса, как возможны синтетические суждения a priori, — и ответит на этот вопрос: познание возможно, только поскольку мысль своими категориями конституирует предмет; познание возможно только потому, что предмет познания определяется познанием, разум может познать законы природы, потому что он «предписывает» их природе. Критичность и рациональность отождествляются с выводимостью их мысли, быть обоснованным — отныне значит иметь достаточное основание в другом, и самому, значит, получив *обоснование* и оправдавшись в своем праве на бытие, *превратиться в производную функцию обосновывающей мысли:*

из существующего стать полагаемым, [чтобы в результате оказаться, как все полагаемое, только предполагаемым]. Этим решением проблемы познания постулату критичности придается более специфическое значение, сводящее его к тезису критицизма. Основное прозрение создателей нового естествознания во главе с Галилеем Кант видит в том, что «sie begriften das die Vernunft nur das Einsicht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervirbringt» (они поняли, что разум постигает только то, что сам он производит). Значит, критичным, рациональным, постигаемым может быть только то, что конструируется и порождается мыслью. Но если это так, то требование критичности в этой ее концепции, согласно которой рационально и постижимо только то, что построяется, должно с необходимостью привести к отрицанию всякой данности. В самой системе Канта данность, как известно, сохраняется как данность чувствительности, предметы которой даются «durch die *Sinnlichkeit* werden die Gegenstande *gegeben*»[5]. [Но при создавшейся таким образом ситуации] при отождествлении критичности с построяемостью постигаемого принять данность значило отказаться от права и обязанности самого критицизма, исходя из его понятия о самой возможности отдать отчет в каждом положении мысли, в каждом определении бытия, — это значило отказаться не от критицизма как философской системы Канта, не от трансцендентального идеализма, который эту данность в себе сохранил, но отказаться от критичности мысли, отказаться мысли от самой себя.

И потому с непреодолимой силой и естественной необходимостью возникает из самого критицизма потребность освободиться от данности — от данности чувственности, от данности в ее основном residuume — вещи в себе и, наконец, или, вернее, прежде всего от данности в недрах самой мысли — от данности категорий. Борьба против этой данности — общий лозунг и общая задача главного русла послекантовской критической философии. В первую очередь проблема дедукции категорий становится центральной проблемой и главным требованием ее. Уже ближайшие последователи Канта Рейнгольд, Бекк и другие diminores критической философии выставляют требование дедукции категорий. И это требование дедукции понимается ими как требование вывести категории из одного высшего принципа, конструировать их в процессе мысли.

Маймон присоединит к этому требование освободиться также от внешней данности вещи в себе и выразит свое преодоление вещи в себе в положении, антиципирующем позднейшую когеновскую интерпретацию: «Познание вещей в себе есть не что иное, как совершенное познание явлений»[6]. И после них, но с подлинной самобытной силой, с той сосредоточенной страстностью, с которой отстаивают лишь свою заветную мысль, ту основу всего своего миросозерцания, с крушением которой рушится для тебя все. Фихте, нагромождая одну Wissenschaftslehre на другой, ищет все новых формулировок и нового обоснования для одной и той же мысли: данность должна быть преодолена.

Категории и все содержание мысли должно быть дедуцировано из одного высшего принципа: Вещь в себе, всякая внешняя дан-

ность, противопоставленная мысли как субъекту в ее отношении как Я, есть лишь негативное понятие не-Я, и «противопоставленное абсолютному Я не-Я есть просто ничто»[7].

В новых формулировках близкие мысли проводит и Наукоучение 1804 г.: «Абсолютное знание не допускает никакого бытия, которое было бы "объективировано и отчуждено"»[8].

Бытие и мысль в нем образуют неразрывное единство, и это «абсолютное знание само по себе генетично»[9], оно есть «генезис», или «порождение». И этот принцип генезиса, или порождения, — конструктивности знания называется еще Фихте в WI 1801 г. принципом *свободы,* чем, очевидно, выражается отождествление конструктивности знания, не приемлющего никакой ему гетерономной данности, с принципом автономии[10].

И наконец, осуществляя общее требование главной линии послекантовской философии и претворяя в плоть и кровь своей Логики то, что для других оставалось дезидератом, Гегель конструирует ее как имманентное саморазвитие понятия (Selbstbewegung des Begriffes).

В логическом процессе мысли, которое тем самым есть der Gange, der Sache Selbst, все бытие построяется как опосредствованное мыслью и в мысли полагаемое. Так что само *Абсолютное* построяется в этом процессе саморазвития понятия как его *Результат.*

Когда Коген приступил к своей философской работе (это были 60—70-е годы прошлого столетия), философские системы немецкого идеализма, всеми забытые, лежали, казалось, уже в развалинах.

Материализм совершил уже свое опустошительное шествие, и на смену ему приходит другая, более утонченная форма натурализма — так называемый психологизм. Первой философской задачей и работой Когена было реставрировать кантовскую систему, основу и источник всех последующих систем немецкого идеализма. Коген выполнил эту работу в трех главных трудах первого периода своей философской деятельности[11]. И когда после этой реставрационной работы над Кантом Коген приступил к построению собственной системы, то в основу своей Логики чистого познания он кладет тот основной принцип — принцип осново-начала Ursprung: мысли ничего не может быть дано, мысль сама порождает все свое содержание, содержание бытия[12].

Логика есть логика порождения, или основоначала, как в парадоксальной терминологии формулирует эту мысль Коген. Все основные мотивы идеалистических систем послекантовской философии, особенно крупнейших из них: фихтевской и гегелевской, вплоть до фихтевского понятия порождения, становящегося у Когена терминологическим обозначением мысли как познания, — все они вновь возрождаются в Когене. При этом философское развитие Когена совершалось вне непосредственной зависимости от систем послекантовского идеализма. Тем более показательно это совпадение, получившееся в результате самостоятельного развития, исходившего из одного общего источника — системы Канта. Очевидно, эти общие Когену и крупнейшим системам после-

кантовской идеалистической философии положения при всем их антагонизме с собственной системой Канта все же с естественной необходимостью в силу имманентной логики мысли из нее вырастали.

Основные положения своей «Логики чистого познания» Коген формулирует в ряде афоризмов, парадоксальных по своему содержанию и замкнутых по форме. И для того чтобы их вполне понять, нужно формулы эти раскрыть и реконструировать их содержание. Познание по самому смыслу своему предполагает некоторое тождество бытия и мысли. Познание имеется тогда, когда бытие постигается мыслью, т. е. когда некоторое содержание бытия становится содержанием мысли. Значит, мысль есть познание, когда ее содержание есть вместе с тем содержание бытия. Исходя из этого определения познания, можно установить необходимые и достаточные предпосылки, для того, чтобы мысль была познанием. Для того чтобы содержание мысли было познанием, необходимо и достаточно, чтобы оно собственным своим содержанием включало себя в содержание того предмета, определением которого оно служит: содержание мысли, включающееся в содержание предмета, и, значит, само содержание этого предмета, оно тем самым есть познание. Но мысль, включая себя в предмет, входит в состав, в построение его содержания, и оно, значит, мысли не только дается, но и мыслью создается; Коген скажет: порождается и формулирует это первое условие, необходимое для того, чтобы мысль была познанием, следующим образом: мысль есть порождение, и мысль как порождение, или мысль-основоначала, есть познание. Но этот термин *порождение* (Ergengung) есть очевидная метафора. И в этой метафоре таится опасность. Эта опасность заключается в том, что этим термином возбуждается представление о каком-то акте, которым содержание мысли порождается вне его стоящей мыслью. Эта опасность должна быть устранена.

«Порождение само есть порождаемое, действительность сама есть содержание»[13].

В этом афоризме Коген дает свою формулировку той мысли, которую Парменид формулировал как тождество мысли и того, о чем она мыслит[14], которая затем уже у Аристотеля была сформулирована как тождество νοῦς и νοητόν[15] и которая получает затем особенное развитие и значение в системе Плотина, переходит через Николая Кузанского в последующую философию как тождество Intellectus'a и Intelligibilien.

Мысль объективируется в своем содержании. Порождение должно означать не конструирование содержания мысли каким-либо внешним ему актом мысли, а лишь конструктивность самого содержания мысли. Если содержание мысли назвать понятием, тогда понятие будет познанием, когда оно включается собственным своим содержанием в предмет, определением которого он служит. [Ибо тогда понятие — содержание мысли — есть вместе с тем содержание бытия и, значит, познание.] Если бытие предварительно предполагается данным, то теперь оно данным ос-

таться не может. Включаясь в содержание данного бытия, понятие тем самым преодолевает его по отношению к себе данность; входя в состав и в построение его содержания, соз-дает его. Понятие, поскольку оно включается в содержание бытия и в этом смысле является порождающим фактором данного бытия, называется принципом, или в специально когеновской терминологии Ursprung, как он переводит греческое αρχη, латинским переводом которого является «принцип». Тогда понятие как принцип есть познание. «Das Prinzip ist die Erkenntnis» (принцип есть познание) и «Das Prinzip aber bedeutet uns jtzt den Ursprung» (познание равнозначно принципу[16]). Если теперь назвать идеей — этим классическим платоновским термином — такое понятие, которое есть принцип, тогда идея в качестве принципа определится как познание. Идея есть «истинное бытие», и она есть, как принцип, обоснованное понятие: «идея есть логос понятия, потому что она дает отчет в понятии». Итак, понятие является познанием, поскольку оно собственным содержанием понятия включает себя в содержание того предмета, определением которого оно служит. Но требовать, чтобы понятие, поскольку оно по смыслу своему относится к какому-нибудь предмету как его определение, собственным содержанием, т. е. содержанием понятия же, включалось в него, это значит требовать, чтобы всякое отношение, которое заключается в понятии, само было проведено в логическое содержание понятия и логическим же содержанием понятия было установлено. Но требовать, чтобы понятие установило отношение, в которое оно входит и которое в себе заключает, собственным содержанием понятия, а не внешним ему, в содержании его не запечатлевающимся и потому субъективным — так как в содержании мысли не объективированном — актом мысли, это значит требовать только того, чтобы мысль была взята в объективности ее собственного логического содержания. Значит, для того чтобы мысль стала познанием, необходимо только, чтобы мысль была взята в объективности ее логического содержания и чтобы она была взята безостаточно: каждое отношение мысли должно быть объективировано и проведено в содержании мысли. Если мысль, понятие, берется вне отношения своего к предмету, не включающемуся собственным своим содержанием в тот комплекс содержаний, определением которого оно является, т. е. если оно берется не как принцип и не как познание, то это значит, что не все отношения мысли объективированы в самом содержании мысли. Именно при этом мысль взята вне того ее содержания, в котором это отношение ее объективируется. Мысль, взятая вне содержания бытия, взята тем самым вне объективности своего собственного содержания. И взятая в объективности своего собственного содержания, и взятая в объективности своего логического содержания, *мысль тем самым есть познание.*

«Das reinen Denken in sich selbst und aüschliesslich müss die reinen Erkenntnisses zur Erzeugung bringen»[17]. (Чистая мысль есть сама по

себе, и о н а одна должна произвести чистое познание.) Тем самым учение о мысли становится учением о познании. «Mithin muss die Lehre von Denken die Lehre von der Erkenntniss werden».

«Л о г и к а м ы с л и» сама по себе «л о г и к а п о з н а н и я». Логика, таким образом, не есть уже только теория познания: «так называемая теория познания есть лишь неясное название» (ein unklarer Titel). Мысль как п о з н а н и е есть мысль бытия. И поэтому л о г и к а, по существу, есть о н т о л о г и я. Она захватывает весь круг проблем, составляющих содержание онтологии или метафизики[18]. И она отличается от онтологии не различием объекта, а р а з л и ч и е м м е т о д а. Она отличается от прежней онтологии не тем, что объект ее не бытие, а тем, что бытие это ею иначе берется. Она берет бытие не изолированно от мысли, полагая его самостоятельность в его независимости от мысли, как это делала прежняя онтология, поэтому она не онтология, а логика. Но она и мысль берет не в самой себе, изолированно от бытия, и поэтому она не Логика мысли, а Логика п о з н а н и я. И наконец, так как познание — это не есть эмпирическое восприятие данности, а познание в Логосе, так что каждое познание имеет в объективности своего содержания форму общеобязательного положения, то она Л о г и к а ч и с т о г о п о з н а н и я.

При этом обнаруживается, что преодоление внешней для мысли данности бытия включением в него мысли как конституирующего его фактора — благодаря чему мысль становится познанием — и освобождение мысли как логического содержания от зависимости от внешнего ему, в содержании мысли не объективированного и потому субъективного акта мысли — это даже не два параллельных и соответственных процесса, это один и тот же процесс.

[Когда логическое содержание мысли собственным своим содержанием включается в содержание бытия, то оно тем самым оказывается его, ему — бытию — принадлежащим определением, а не построениями и правилами субъективного рассудка, которые извне нормируют содержание бытия — как категории у Канта — и предписываются ему — как «предписываются» опять-таки у Канта — рассудком законы природе. Философия освобождается от субъективизма, который в большей или меньшей степени запечатляется во всех философиях нового времени, живущих по преимуществу в атмосфере субъективности. Идеализм должен быть высвобожден из того соединения с субъективизмом, который стал уже как будто его второй природой и должен быть восстановлен как о б ъ е к т и в н ы й и д е а л и з м.]

Итак, достаточно о с у щ е с т в и т ь и выдержать, а не только провозгласить строгий л о г и з м или о б ъ е к т и в н ы й и д е а л и з м, т. е. взять мысль в объективности ее логического или идейного содержания, чтобы логическая мысль была познанием [т. е. была п р е о д о л е н а дуалистическая пропасть между ц а р с т в о м и д е й и к о н к р е т н ы м б ы т и е м, притом одновременно как психическим, так и объективным, как в отношении мысли к конституируемому им бытию, так и в отношении мысли к ее содержанию.]

До конца доведенная реализация объективного идеализма заключает в себе преодоление той стадии его в платонизме, на которой идеи — сущности — стадии, которую воскрешает концепция Гуссерля, идущего за Больцано.

[И обратно, сколько ни провозглашай объективный идеализм даже в форме антипсихологизма, который ради того, чтобы отстоять самостоятельность логического в отношении психического, порывает его связь с психическим, разрушает единство мысли и делает невозможным существование духа, — все же, не преодолев этой внешней друг другу данности идей-понятий и бытия-данного, не взяв логическое как принцип — и тем самым как познание, — нельзя взять его в объективности ее содержания. Установление мысли в объективности ее логического содержания, истинно проведенное, ведет не к созданию поверх бытия другого, дуалистически самостоятельного интеллигибельного мира κοσμον νοητον как комплекса логических данностей, оставляющих под собой другой комплекс чувственных данностей, а к тому, чтобы бытие, которое без этих логических элементов распадается в комплексе друг другу внешних, изолированных и отчужденных друг для друга безразличных данностей, — оно ведет к превращению эти данностей в поистине единый подлинный космос бытия.]

Итак, основные черты когеновского решения проблемы познания определились. [Теперь можно резюмировать результаты и общий ход мыслей Когена, пользуясь его формулами в их терминологической условности. Мысли ничего не дано; она не имеет никакого начала в не самой себе.

Мысль есть порождение, и так как мысль в себе порождает все содержание бытия, то содержание мысли — оно и есть содержание бытия. Поэтому мысль есть познание.]

Между мыслью и бытием устанавливается тождество, и если тождество, установленное Парменидом между мыслью и бытием, понять в этом смысле как отождествление содержания мысли с бытием, то это парменидовское тождество дает простое определение познания. Поэтому Коген провозглашает это положение Парменида краеугольным камнем всего здания логики познания. Но это тождество — тождество содержания бытия с содержанием мысли — в системе Когена устанавливается тем, что мысль производит или порождает содержание бытия.

Мысль порождает все содержание бытия, поэтому содержание мысли есть содержание бытия, в этом смысле они отождествляются. Значит, они отождествляются не потому, что они *непосредственно* тождественны, а наоборот, потому, что они связаны отношением, в котором каждое из них играет другую роль: мысль определяет и обосновывает бытие, бытие, получая в мысли обоснование, превращается в производную функцию мысли — познание. Это в рамках критического идеализма неизбежный вывод, и это судьба, неизбежно постигающая бытие, — данность.

Если бытие предполагается как данность, тогда оно может стать постижимо и рационально, может быть познано, только будучи по-

строяемо мыслью. Эта данность может быть преодолена лишь тем, что данное превращается в конструируемое. И именно когда бытие предполагается данным, оно в результате должно оказаться соз-данным. Так, для Канта данное «вне нашей мысли не имеет никакого в себе обоснованного существования»[19].

И еще Платон признает бытие, лишь поскольку оно есть γένεσις εἰς οὐσίαν, т. е. поскольку оно, порождаясь идеей-сущностью, есть становление сущности: бытие есть, лишь поскольку оно есть становление идеи. Наконец, Гегель со свойственной ему диалектической остротой формулирует положение: «Das Sein ist mir ein Werden zum Wesen; es gehirt zu sienem Wesen sich zum Gesetzen zu machen». «Бытие есть становление сущности», — говорит он, очевидно ссылаясь на историческую формулировку Платона. И такова сущность бытия, что оно становится чем-то полагаемым. Итак, в результате бытие не существует, а полагается мыслью.

В согласии с этим Коген скажет: «Бытие покоится не в самом себе», «мысль создает основу бытия», «абсолютно само по себе (κατ'αὐτό) снова лишь мысль и бытие в мысли»[20]. Но этот результат, парадоксальный в своей формулировке, антиномичный в своем содержании, превращающий бытие, которое по смыслу своему притязает на самостоятельность, в нечто производное, — этот результат не может быть окончательным, и завершающей не может быть эта формулировка.

Если после метафизических истоков когеновской системы бросить взор на дальнейшее ее течение и посмотреть, каковы те формы, в которые она окончательно отливается, и каков тот метод, которым она фактически построяется, то результаты покажутся с точки зрения до сих пор установленного несколько неожиданными. Можно было ожидать, что эта мысль, которая провозглашена порождающей основой бытия, которая сама порождает все его содержание, что она окажется самопорождающейся и самоконструирующейся, т. е. конструирующейся из самой себя, из абстрактной сущности понятия построяющей все содержание мысли. Словом, можно было ожидать построения конструкций Гегеля, в логике которого все содержание бытия построяется в диалектическом саморазвитии понятия. Этот мотив бесспорно имеется и у Когена, но в него в логике Когена вплетается другой. Если бросить хотя бы беглый взгляд на то, как фактически построяется его логика, то станет очевидным, что в ней снова вступает в свои права трансцендентальный метод Канта в той форме, которую ему придал Коген в своих работах о Канте. Известна общая схема этого метода: исходят из «факта» познания — науки или опыта, превращают его в проблему и определяют логические предпосылки, которые необходимы и достаточны для того, чтобы его обосновать. Такова формула, которую даст кантовскому методу Коген, опираясь на кантовскую постановку вопроса: как возможны синтетические суждения a priori, т. е. познания в математике, в математическом естествознании и т. д., вопросы, на которые разлагается общий его вопрос, как возможны синтетические суждения a priori, т. е. как возможно познание. У Канта в разре-

шении этого вопроса его рамки расширяются: познание a priori обосновывается тем, что они устанавливаются как логические предпосылки, как необходимые и достаточные условия опыта.

Значит, в трансцендентальном методе положения мысли обосновываются как предположения бытия; они обосновываются тем, что они суть необходимые его предпосылки. Но тем самым между мыслью и бытием устанавливается отношение, которое выходит за пределы до сих пор установленного отношения между мыслью и бытием, в котором бытие было только зависимым членом и производной функцией мысли. Это первое отношение дополняется теперь другим, отношение между бытием и мыслью становится двусторонним <...>. Но то, что в платонизме лишь зарождается и намечается только как неизбежный вывод, становится центральным утверждением и основным положением кантианства. Вполне принимая и сохраняя основной тезис платонизма, превращающий конкретное бытие в явление, которое лишь полагаемое мыслью и вне мысли «не имеет никакого в себе обоснованного существования»[21].

Кант делает тот же вывод в отношении мысли. Ее категориальное и идейное содержание, сама мысль тоже не абсолютны, an sich. Категории мысли не необходимы сами по себе, в силу собственного содержания, они лишь необходимые условия опыта. И обоснование свое в трансцендентальном методе понятия и основоположения мысли получают лишь благодаря тому, что, исходя из некоторой данности, факта науки или опыта, мы устанавливаем их как «условия возможности», т. е. как необходимые и достаточные предпосылки для обоснования данного бытия. В своем систематическом построении Коген проходит весь этот путь, стремясь объединить оба этапа его. Но трансцендентальный метод по самой своей конструкции, исходящей из некоторой данности, чтобы определить условия ее возможности, предполагает тем самым таковую. Таким образом, для того, чтобы этот метод был возможен и правомерен, и, значит, для того, чтобы идея могла конципироваться как гипотезис, данность, казалось совсем уничтоженная, должна быть в каком-нибудь смысле легитимирована и в какой-либо форме сохранена. И в сущности, это было очевидно с самого начала. Когда говорят, что *ничего не дано*, то это положение благодаря своему всеобщему, нивелирующему, всеуравнивающему характеру неизбежно в известном смысле само уравнивается с положением: *все дано*. Потому что всякое отрицание имеет однозначный смысл лишь в пределах какого-нибудь ограничения. Когда у Канта утверждается данность чувственного многообразия и отрицается данность за понятиями, то отрицание данности понятий приобретает однозначный смысл именно в этом противопоставлении. И мысль выключается из данной объективности и переносится в сферу субъективности. Но когда говорят, что ничего не дано, и направляют отрицание как будто безразлично на все, то отрицание в этой неопределенности, не имея определенного круга объектов, за которыми бы отрицалась данность, направляется на самое понятие данности и *отрицает* не данность за частью элементов знания, как у Канта, а

некоторую составную часть в самом понятии данности.

Побудительный мотив, признается, данности уже известен. Постулат критичности требует, чтоб можно было дать отчет в каждом положении мысли, в каждом определении бытия. «*Мысль должна оправдать происхождение первого же (как и каждого) своего элемента*[22]. «Однако, — продолжает Коген, — если мы обозначим элемент мысли буквой А, то не предвидится уже возможности открыть его Ursprung и, значит, обосновать или оправдать его. Адекватным для него обозначением может быть лишь х — обозначение, которым математик пользуется для искомого, и, как известно, Кант пользовался для обозначения предмета как единства, построяемого мыслью. «Этот знак обозначает *не неопределенность, а определяемость* (Bestimmbarkeit). И он поэтому равнозначен с истинным значением данности»[23]. Итак, есть истинное значение данности. Данность имеет истинный смысл. И в чем для Когена заключается истинное значение данности, и в чем-то ложное значение данности, которое им отвергается, это вполне определяется простым только что сделанным противопоставлением. Отвергается данность, поскольку она представляется под знаком А, т. е. как некоторая законченная, замкнутая в себе определенность, не оставляющая места ни для какой дальнейшей определяемости, т. е. не таящая в себе ничего неисчерпанного. Можно считать, что отрицанием данности бытия отрицается лишь данность понятия как некоторого законченного преднаходимого определения бытия. Отрицание данности отвергается отождествлением бытия с каким-нибудь конечным комплексом понятий, определений, содержаний, в которых бытие в том или другом частном случае дано. Бытие не может быть в них замкнуто и заключено. Никакой конечный комплекс не может исчерпать бытие; бытие остается бесконечной проблемой. И данность признается как проблема. Бытие есть данность, чистая данность, можно было бы сказать если не словами Когена, то вполне в духе когеновской терминологии: оно есть данность в подлинном ее смысле (как Bestimmbarkeit), т. е. оно есть бесконечное Нечто, таящее в себе никаким конечным комплексом определений неисчерпаемую содержательность, которая поэтому полагает бесконечный процесс познания, т. е. бесконечную систему знания.

И так понятое отрицание данности служит не исключительным интересам рационализма, а является также выразительницей тенденций реализма, охраняя при этом интересы рациональности: оно означает не исключительность понятия, а всеобъемлемость бытия, и именно поэтому является инстанцией критичности для всякого понятия, которое хочет в законченной определенности установить содержание бытия. Принцип (Ursprung), отвергающий всякую данность, определился сначала как требование критичности и порождения всего содержания мысли. Теперь, когда открылся истинный смысл отрицания данности, открывается также другой аспект того

же принципа, или, вернее, тот же самый единый его аспект получает окончательную определенность, рельеф и углубленность.

В этом принципе мысль в форме сократовского вопроса τι έστι противополагает, задает себе бытие как некоторое бесконечное «ничто» μεον, которое в бесконечном процессе познания должно стать определенным «нечто». Этим принципом бытие задается мысли как некоторая бесконечная, неисчерпаемая определяемость — бесконечный идеал предметности, а не дается как некоторая законченная определенность.

Это в своеобразной формулировке платоновский απειρον, в котором совершается γενεσις ε ις ουσια. Это, если угодно, кантовская «вещь в себе» как идеал предметности, как бесконечная задача, которой как безусловным задается бесконечный процесс познания. Это "απειρον и это безусловное бесконечное бытие, продвинутое и включенное в самый принцип — в первый принцип мысли, и самой мыслью полагаемое. Это бесконечное бытие определяется и конституируется как бесконечный процесс познания.

Таким образом, данность, очищенная от некоторых отягчающих ее элементов, снова восстанавливается в правах и легитимируется. И этим создана необходимая принципиальная база для легитимации трансцендентального метода. Ибо трансцендентальный метод, который исходя из фактов опыта или науки ищет условия их возможности, т. е. логических предпосылок, их обусловливающих и ими предполагаемых, — трансцендентальный метод неизбежно исходит из некоторой данности. Теперь, в основе достигнутых результатов и развитых посылок, это становится возможным. И с х о д я и з д а н н о с т и мысль вопросом τι έστι («что есть») познания превращает данность в п р о б л е м у, отвечает на этот вопрос п о н я т и е м, и, вскрывая необходимые логические посылки или предположения (ὑπόθεσις, Grundlegung), мысль устанавливает и построяет и д е й н о е содержание, конституирующее данное бытие.

Итак, логические понятия полагаются потому, что они бытием предполагаются. Это и значит, что они гипотезисы. Поэтому понятия, категории не могут быть приняты как данности, которые существуют д о бытия и независимо от него. Они не могут быть д а н ы в метафизической дедукции Канта как преднаходимые, наличные понятия, данные первоначально независимо от бытия, чтобы затем лишь возник вопрос о значимости для бытия этих д о него или п е р е д ним преднаходимых данностей. А п р и о р и з м в этом смысле для Когена н е п р и е м л е м. Логические идеи первоначально и неразрывно связаны с некоторым — для Логики специально научным — материалом и в нем находят свое оправдание. Истинность категорий и их обоснование в отношении их к тому, что ими обосновывается. [Но не следует мыслить это отношение релятивистически. Логические понятия суть н е о б х о д и м ы е предпосылки бытия. Но они не только гипотезисы, гипотезисы становятся принципами. Помимо отношения, идущего от данного к его предпосылкам, есть еще другое отношение, идущее от идей как принципов к данному бытию. И э т о в т о р о е о т н о ш е н и е н е е с т ь п р о с т о о б р а щ е н н о е п е р в о е.

Это есть именно логически другое отношение, а не то же отношение, лишь психологически мыслью проходимое в обратном направлении. В этом обратном отношении понятия, установленные как предпосылки, должны оправдать себя как принципы и стать идеями, т. е. познаниями. Идеи как принципы включают себя в содержание данного бытия и становятся принципами того бытия, в качестве предпосылок которого они были установлены. Входя в состав и в построение содержания данного бытия, предпосылками которого они являлись в первом отношении, понятия, логическое содержание мысли, оказываются содержанием бытия и, значит, познанием. *И принципы обосновываются как принципы в своем отношении к своему принципиату.* Таким образом, смыкается цепь методики, которой построяется система.]

В методике Когена выделяются и как будто скрещиваются две различные и кажущиеся даже антагонистическими формы метода: конструктивная и трансцендентальная. Обычно трансцендентальное отношение мыслится как отношение между категориями и той данностью, которую они обосновывают, а конструктивное отношение — как конструктивное или диалектическое отношение между самими категориями. И тогда между трансцендентальным установлением категорий и их конструктивной дедукцией может возникнуть антагонизм. Диалектическая дедукция категорий, взятых вне трансцендентального их отношения, т. е. вне отношения категорий к тому, что ими обосновывается, в этой конструктивности их определения и построения как бы отрывает категории от того данного бытия, которое они в трансцендентальном отношении должны обосновывать, и грозит, как будто превратить их в самостоятельный интеллигибельный космос, κόσμος νοητός, логических сущностей. Но Коген, стремясь сохранить и трансцендентальный и диалектически-конструктивный элемент метода, не распределяет их на отношения различных терминов, а стремится соединить оба элемента в отношении тех же элементов. И это соединение обоих элементов должно заключаться не в том и произойти не так, чтобы между категорией и данностью, ей обосновываемой, устанавливалось трансцендентальное отношение, а конструктивный метод определял бы лишь отношение категорий между собой. Конструктивное отношение устанавливается в отношении тех же элементов, между которыми устанавливается отношение трансцендентальное. Логические понятия полагаются как предпосылки данного — для логики науки, и они становятся идеями, познаниями, поскольку они оказываются, обосновываются принципами, т. е. конструктивными факторами в отношении исходной данности. Конструктивное отношение, т. е. непрерывная «диалектическая» в платоновском смысле связь, существует и между категориями в их взаимоотношении.

Но конструктивное отношение между категориями не противопоставляется трансцендентальному отношению между категорией и той данностью, которую они обосновывают.

Конструктивный элемент в отношениях категорий между собой есть необходимый результат и коррелят конструктивного элемента в отноше-

нии категории как принципа к тому, принципом чего она служит. Единство объекта, который категориями в трансцендентальном отношении обосновывается, выражается в систематическом единстве и необходимой связи конструктивно включающих категорий.

Если сначала в конструктивном характере знания, в концепции мысли как порождения, преодолевающей всякую гетерономную данность и потрясающей все содержание бытия, было установлено родство когеновского идеализма с великими идеалистическими системами послекантовской философии, то теперь трансцендентальный метод и тот характер, который им придается конструктивному элементу метода, определяют собой отличие когеновского трансцендентального идеализма от спекулятивного идеализма тех систем.

Характер этого метода определенно выступает в разрешении любой проблемы. Так, построение предметности начинается с реальности. Реальность есть проблема, которая, как и всякая другая проблема, в дальнейшем ходе логики требует от мысли определенного, ей адекватного категориального содержания. И разрешение этой проблемы заключается не в том, чтобы дедуцировать реальность из чего-то, что не есть реальность или взятой вне реальности идеальности мысли или понятия. Ее разрешение заключается в том, чтобы установить идейное содержание самой реальности. То есть нужно установить идейное содержание, необходимое и достаточное, чтобы принять на себя те функции, которые реальность по смыслу своему должна нести и в этом идейном содержании конституировать реальное.

Это взаимопроникновение реалистического и идеалистического мотивов и элементов в системе Когена находит себе дальнейшее выражение в его отношении к роли ощущения в познании. Коген выражает свою позицию в этом вопросе одной общей формулой: «За притязания ощущения, против самостоятельности ощущения». Ощущение, как всякая данность, представляет некоторую проблему, и как таковая она не должна и не может быть чистой мыслью, абстрактно-реалистически элиминирована; она должна быть разрешена. Но с другой стороны, проблема, которую представляет ощущение, как и всякая данность, не должна быть сама принята уже за ее разрешение. Ощущение представляет действительность в смысле существования как единичного существования, и мысль должна, конечно, не разрушить в своей абстрактной единичности существование, а выявить и установить то идейное содержание, в котором эта единичность конституируется.

Но в задачу этого очерка не входит раскрыть то категориальное содержание, которым разрешается эта проблема, так же как не входит вообще в его задачу развернуть всю логическую систему во всем ее содержании. В рамках небольшого очерка это невозможно, по крайней мере если не превратить его в простой отчет, который в виде протокола сообщал бы, что в таких-то книгах рассматриваются такие-то вопросы и по ним выносятся какие-то решения. Но такой отчет имел бы мало смысла. Вообще, неплодотворно в философии

преподносить готовые результаты, не давая их построения, т. е. не проходя снова того пути, который к ним привел. Лучше поэтому не разворачивать всего содержания Логики, а очертить общий замысел системы, как он определяется в разрешении основной проблемы познания.

И вместо того чтобы приводить отдельные результаты, лучше определить структуру метода, средствами которого все результаты получаются и обосновываются. Но именно для характеристики метода, общая схема которого уже известна, недостает еще одного, завершающего определения. Необходимо ввести еще один, и самый существенный, фактор для того, чтобы дать законченную формулировку метода Когена. По общей схеме трансцендентального метода он исходит из некоторой данности и, превращая ее в проблему, он ищет необходимых и достаточных предпосылок для ее обоснования.

Но спрашивается: какова та данность, из которой должна в своем построении исходить логика? Коген отвечает: эта данность — наука.

Можно было бы сказать, что если исходить из какой-либо данности, то следовало бы исходить из данности, взятой и наиболее широко и наиболее элементарно, т. е. взятой не в той обработке, в которой ее дает наука, а в ее непосредственности, чисто описательно. Но так называемое чистое описание в конце концов чистый миф. Во всяком описании есть элемент конструкции. А раз это так, то нецелесообразно брать конструкцию там, где ее количественно меньше; лучше взять ее там, где она качественно совершеннее и дает потому наиболее точную и прецизированную формулировку проблемы. Нужно поэтому исходить не из конструкции бессознательной и бессистемной, а из конструкции научной. На вопрос познания, *что есть* данное бытие, наука дает ответ *в понятии* — в своих понятиях. Логика исходит из науки. Превращая факт ее в свою проблему, она определяет предпосылки, необходимые и достаточные для его обоснования. [Она вскрывает *идейное* содержание бытия и *конституирует* то бытие или ту предметность, которую наука определяет.] Таким образом, Логика во всем своем построении сохраняет *неразрывную связь с наукой*, и *логика познания* — она есть вместе с тем *логика науки*, или *наукоучение*.

И эта связь с наукой есть для Когена прежде всего связь с *математикой* и *математическим естествознанием как наиболее прецизированной и точной формулировкой основной проблемы Логики*.

Все принципы и категории логики неразрывно связаны с определенным научным материалом, и, обнаруживая в нем свою плодотворность, они получают в этом свое высшее оправдание.

Это требование связи и единства логики и науки, которое исходит из метода, не следует понимать лишь как факт узкометодологического порядка. Он имеет решающее принципиальное значение. Самое понятие познания получает в этом единстве логики и науки как единстве познания последнюю, завершающую формулировку. Предыдущим анализом были установлены необходимые условия

для того, чтобы мысль в объективности своего содержания была познанием.

Для этого необходимо, чтобы все отношения между содержаниями мысли были проведены в ее же содержании и устанавливались ими же.

Но это значит, что мысль, для того чтобы быть познанием, должна быть непрерывной системой. Поэтому Коген называет принцип непрерывности законом мысли как познания («Die Continuität est das Denkgesets der Erkenntnis»)[24]. Значит, мысль-познание — лишь в непрерывности своего содержания, лишь в непрерывной связи всех своих элементов и областей. Познание есть познание лишь в единстве познания.

Поэтому если разорвать связи логики и науки и тем нарушить единство познания, то не будет познания ни в логике, ни в науке. И одна и другая превратятся в бесплодную игру бессодержательными терминами. Единство логики и науки, понятое так, именно как выражение единства познания, представляет собой, таким образом, новую, более прецизированную формулировку основного условия, сообщающего мысли природу и ценность познания. И Коген обычно, можно сказать, почти исключительно пользуется именно этой последней формулой. Она для него основное условие познания. И установление этой связи логики с наукой есть для него «вечное в Канте» (Das Ewige in Kant).

Чтобы вполне реализовать значение этой формулы, нужно взять ее не только в том содержании, которое она сама по себе непосредственно выражает, — чтобы вполне понять ее, нужно взять ее во всем том потенциальном содержании, которое она вбирает в себя и поглощает, проходя по всему тому пути, по которому мы прошли. Поэтому я этой самой обычной когеновской формулировкой проблемы познания не начал изложения когеновского построения, как это обычно делается, а ею кончаю.

Лишь в систематическом единстве познания, лишь в единстве логики и науки обосновывается познание в науке и научность всего познания.

Этика объединяется с Логикой общностью систематической концепции и единством методического построения. Но этика отделяется от Логики и утверждается как самостоятельная по отношению к ней дисциплина самостоятельностью своего объекта и несводимостью своей проблемы к проблеме Логики.

Проблемой Логики, бытием, которое она конституирует, было бытие природы. Проблема Этики — человек в его истории. Поэтому само существование Этики как самостоятельной философской дисциплины означает преодоление пантеизма, поскольку он, как монизм, утверждает единство πανά нивелированием принципиального различия нравственности и природы. Но,

не признавая такого единства, которое достигается нивелированием и означает безразличие, философия должна восстановить единство в самом различии.

В русской публицистической литературе есть одна прекрасная страница о двуединой правде-истине и правде-справедливости. Автору ее кажется, что только русский язык знает такое прекрасное слово, как это русское слово п р а в д а в двуединстве его значения. Есть книга[25], написанная не на русском языке, и эта книга — Этика Когена, в которой автор, дополняя то, чего, быть может, на его языке на самом деле недостает Логосу-слову, Логосом-разумом, начинает построение и этической системы провозглашением основного принципа, или закона правды, das Gesetz des Wahrheit, и принцип этот заключается именно в том, что устанавливает понятие Wahrheit как двуединство этической правды и логической правильности. Этот принцип, который предшествует у Когена всему построению Этики, означает преодоление как того ложного объективизма, который растворяет и нивелирует этическое в объективности логического и природы, так и того этического субъективизма, который сохраняет этическое лишь как достояние субъективности. Этическое не покоится на шаткой и зыбкой основе субъективности и не растворяется в сфере эмпирического. Этическое значит не данность, которая есть, только поскольку она дается и только если она имеется в качестве данности налицо. Этическое имеет ту же объективность, что и логическое: оно может показать себя и о б ъ е к т и в н о с т ь ю с в о е г о с о д е р ж а н и я о б о с н о в а т ь с е б я к а к б ы т и е о б щ е о б я з а т е л ь н о й з н а ч и м о с т и.

Центральная проблема этой Этики — ч е л о в е к. Всем своим идейным содержанием, всей системой понятий и принципов, которые этика разворачивает, она отвечает на один вопрос, н а с о к р а т о в с к и й в о п р о с: ч т о т а к о е ч е л о в е к? И она вскрывает тот мир идей, то идейное содержание, которое конституирует человека — человека, который для наивного сознания весь на поверхности какой-либо непосредственной данности. Построяя это идейное содержание, этика в нем конституирует, или в терминологическом выражении Когена, «п о р о ж д а е т» ч е л о в е к а.

В качестве философской дисциплины о человеке, относящейся к проблеме человека так, как логика к проблеме природы, этика может рассматриваться как л о г и к а так называемых Geistes Wissenschaften, наук о духе. При этом аналогом математики Когеном берется в данном случае п р а в о, на которое он о р и е н т и р у е т этику как на дисциплину, дающую в понятии ю р и д и ч е с к о г о л и ц а и п р а в о в о г о д е я н и я наиболее точную, объективно содержательную формулировку той проблемы, которую для этики представляет человек в его нравственных поступках.

В самом деле, в праве человек фигурирует не как физиологический организм, врастающий всеми своими тканями в природу и определяемый в своих проявлениях ее воздействиями, он не есть также психологический субъект, движимый аффектами и эмоциями или же в сфере социально-экономической руководящийся своими интересами. Как юридическое лицо, он есть лишь с у б ъ е к т

прав и обязанностей, и в своих деяниях он определяется положениями обязательными — нормами или законами. Но из основного принципа истины, утверждающего за этическим методическую структуру, тождественную со структурой логического, следует, что все этическое имеет в силу объективности своего содержания форму общеобязательного положения. Если, согласно общепринятому словоупотреблению, такое общеобязательное в силу объективности своего содержания положение назвать законом, то из основного принципа истины следует, что все этическое должен иметь форму закона, и этический субъект как таковой, то во мне, что есть я сам, должен, будучи этическим, определяться законом и только законом.

В синтезе этих двух понятий — сам, по-гречески αυτός, и закон, νόμος,— возникает основной принцип, в котором Кант обосновывает этику, — принцип автономии. Это понятие автономии должно дать и новую постановку проблемы свободы воли и ее разрешение. Я как этический субъект определяюсь в своих действиях законом, и, определяясь законом, Я свободен, потому что закон этот выражает то, что во мне я сам. Свобода в объективности своего содержания, определяемого законом, четко ограничивается от субъективного произвола. И таким образом преодолевается негативное понятие свободы как свободы от чего-нибудь, которая в такой негативной формулировке понимается прежде всего именно как свобода от закона. Так, еще Лютер определяет: «быть свободным» — значит быть «entbinden von alten Gebrten und Gesetzen»[26].

Так, протестантизмом возобновляется и через него проникает в новую западноевропейскую культуру мотив, уходящий своими корнями к ап. Павлу. В автономии свобода утверждается, охраняясь при этом от опасности антиномизма, который, для того, чтобы сохранить свободу субъекта, отвергает как нечто связывающее его форму нравственности — закон — и слишком часто подвергается искушению, отвергнув закон — форму нравственности, разрушить также ее содержание. Теперь свобода этического субъекта неразрывно связана с объективностью этического содержания, с нею связана и ею обусловлена. Таким образом, понятие автономии неразрывно соединяет этический субъект, то, что во мне я сам (selbst, αυτός), и закон. Это понятие автономии, которое служит у Канта для разрешения проблемы свободы, не исчерпывает собой для Канта этой последней. Свобода воли включает в себя еще другой круг мыслей, и также в связи с проблемой причинности, и традиционной постановкой вопроса означает у Канта проблему абсолютного, спонтанного начала причинного ряда деяний, предполагая абсолютного субъекта как его источник. И в этой связи мыслей возникает понятие интеллигибельного характера, который, как ноумен, определяет собой в качестве абсолютного субъекта и первоисточника нравственные деяния человека. Этот круг мыслей, очевидно, отразился на самом понятии автономии и определил собой дальнейшую судьбу этого принципа в системе Канта, придав ему такую формулировку, которая грозит уничтожить самый принцип. Этический субъект в автономии — самозаконодательстве — становится законодателем, кото-

рый сам дает законы, сам, значит, будучи данным до и помимо закона; он становится творцом и источником закона. В сложном понятии автономии — самозаконодательства — второй член становится производной функцией первого и как бы исходит из него. Но автономия этим в корне уничтожается. Давая в качестве законодателя законы, субъект сам, значит, дан до и помимо закона; будучи источником закона, субъект мыслится как находящийся перед законом и, значит, вне его. Закон тем самым оказывается вне субъекта, и, значит, субъект — то в нем, что есть он сам, — не определяется законом, и, значит, вне его, и, определяясь в своих деяниях законом, этический субъект определялся бы в своих нравственных деяниях не самим собой. Он определялся бы в них гетерономно. Автономия, таким образом определенная, сама себя разрушает. Итак, этический субъект не определяет, не дает нравственного закона как нечто стоящее за ним, закон дающее и само данное до и без него. Оно впервые законом, т. е. этическим содержанием, имеющим общеобязательную значимость, определяется, в нем и им конституируется, или в терминологическом выражении Когена «порождается». Нравственное законодательство не есть продукт или проявление «самости» (das Selbst); оно впервые определяет содержание этого последнего. Они тождественны. Этическое содержание закона — оно и есть этическое содержание субъекта; им и в нем субъект (Selbst) определяется и конституируется. Поэтому «die Selbstgeschistsgebung ist nicht etwa die Gesetzgebring aus dem Selbst, sindern zum Selbst»[27] нравственное законодательство не исходит из субъекта, а скорее ведет к нему. Такова первая решительная корректура, которую вносит Коген в кантовское понятие автономии, и на всем дальнейшем построении должна отразиться эта основная реформа. Прежде всего должно соответственно определиться отношение этического субъекта и нравственного деяния. Деянием (Handlung) будет называться такое действие, которое своим содержанием имеет этическое содержание общеобязательной значимости, т. е. такое действие, которое определяется нравственным законом: das Gesets macht die Handlung zur Handlung. И обратно: содержанием всякого этического закона является определение, или нормирование, какого-либо этического деяния. В автономии определилось отношение субъекта к нравственному законодательству. Теперь соответственно должно определиться отношение его к нравственным деяниям. Субъект обычно мыслится как виновник и творец своих деяний, и деяния представляются лишь как его проявление, или манифестации. Но при такой концепции этическое содержание деяний, которое есть само этическое содержание нравственных законов, не входит в состав и построение содержания нравственного субъекта. Таким образом, этический субъект мыслится помимо нравственного содержания своих деяний, которое составляет конкретное содержание этических законов. Но в автономии нравственное законодательство и этический субъект отождествлены. Однако, отождествляясь с таким определенным субъектом, нравствен-

ное законодательство оказывается лишенным всякого определенного этического содержания, которое как содержание нравственных деяний, простых манифестаций субъекта вынесено за пределы этического субъекта и тем самым вынесено также за пределы отождествленного с ним в автономии нравственного законодательства. Концепция нравственности оказывается бессодержательно-формалистичной — опасность, как известно, очень реально угрожающая кантовской этике. И объективизм нравственности, признающий за ней форму закона, приобретается ценой отказа от этического содержания: абстрактная форма сама разрушает свое содержание. Но далее, в автономии сам этический субъект определяется этическим законодательством. Однако, когда этический субъект предполагается в качестве источника своих деяний как данность, существующая до и вне этических деяний, то он берется вне и без этического содержания деяний, которое составляет все содержание нравственного «законодательства». Значит, субъект, который является источником своих деяний и для которого деяния только манифестации уже готовой сущности, лишен всякого этического содержания и есть поэтому не этический субъект, а лишь некоторое психологическое образование. Поэтому «если бы кто-либо хотел спросить, где и как имеется, находится (vorhanden) этический субъект помимо деяний и вне их, то этот вопрос лишь обнаружил бы предрассудок психологического я»[28].

Этический субъект может мыслиться только как задача, ни в коем случае как психический источник или очаг или какая-либо сила психического субъекта[29]. Итак, этический субъект не есть данность, наличная до своих этических деяний, и, значит, в этических деяниях он не просто проявляется и манифестируется — он вообще не имеется, пока он не проявляется: и поэтому в деянии он не проявляется и вырождается, он в них возникает и порождается. Лишь в этических деяниях этический субъект определяется и тем самым *осуществляется* (verwirklicht).

Если этический субъект не может мыслиться как некоторая конкретная данность вне и помимо конструирующего его содержания нравственных законов (т. е. нравственного содержания, имеющего в объективности своего содержания общеобязательную значимость), то так же мало может этический субъект мыслиться как абстрактная данность понятия вне своих единичных деяний в конкретном содержании. Не существует вне и помимо этического содержания деяний, а лишь в них и через них этический субъект отождествляется со своими деяниями, и, отождествляясь с ними, он является чистой волей: *волей*, а не интеллектом, не разумом, хотя бы и практическим, потому что он объективируется в деяниях, *чистой*, потому что содержание этих деяний имеет форму закона, т. е. общеобязательного в своей значимости положения. И, как чистая мысль объективируется в логическом содержании мысли, так и этический субъект в качестве чистой воли объективируется в своих этических деяниях. Ими субъект определяется, но так как он сам теперь

тождествен с ними, существуя не помимо и вне их, а в них, то субъект, определяясь своими деяниями, этим самоопределяется. И если принцип автономии — самозаконодательства — в первую очередь определял отношение субъекта и закона, то это отношение субъекта и деяния можно зафиксировать как принцип самоопределения. И тогда «самоопределение является особой ступенью в развитии автономии», вторым его значением, представляющим дальнейшую ступень в разрешении проблемы свободы, которая автономией в первом ее значении действительно еще не исчерпана. Свобода воли требует абсолютного начала или самостоятельности деяний. Для этого обыкновенно предполагают абсолютный субъект как действующее лицо. Но таким образом абсолютность и самостоятельное начало деяния заменяются абсолютностью и самостоятельностью этического субъекта как деятеля и этическое деяние как проявление такого абсолютного субъекта не приобретает, а лишается своей самостоятельности, становясь производной функцией этого абсолютного субъекта. Но без самостоятельности деяния, именно деяния, а не только субъекта нет никакой свободы. «Какая польза, — говорит Коген, — в том, что законы в автономии свободно возникают, если они затем не так же свободно применяются»[30]. Если не свободно деяние, тогда вообще не существует свободы. Но абсолютный субъект не стоит теперь уже за деяниями, превращая их в производные, зависимые от себя функции. Впервые в деянии он сам возникает и потому для него «в каждом единичном деянии открывается новое начало»[31]. И притом «закон делает деяние деянием, не личность и не Я»[32]. И, делаясь тем, что оно есть, не независимостью от субъекта, а благодаря закону, т. е объективности собственного содержания, деяние в значимости этого содержания, в его самостоятельной — потому что в собственном содержании лежащей — ценности и обретает самостоятельность.

И поэтому каждое деяние есть новое начало, новый источник Ursprung, порождающий этический субъект, то во мне, что есть я сам. И в нем, каждый раз сызнова определяясь и осуществляясь, этический субъект уже, очевидно, не есть законченная, замкнутая, конечная данность; он «лишь ступень в своем самоосуществлении» («Das Selbst ist nur eine Stufe in seiner Selbstverwirklichung»[33]). Поэтому в каждом деянии определяется не ценность только этого деяния, в каждом из них решается судьба того, что есть во мне я сам. «Этический субъект во мне» в деяниях созидается и порождается или разрушается и распадается. «Es ist das Selbst das in jedem einzelnen Falle auf dem Spiele steht und zwar in dem Sinne, dass nicht nur sein Fortbestand zu sichern sei, sondern daß seine Neuerzeugung die bestandige Sorge und Aufgabe bilden muss»[34].

Итак, *задача* всякого *деяния* есть *созидание этического субъекта*. Он сам, значит, есть цель всякого этического деяния. Но, существуя сам лишь в своем деянии, для которого сам же он есть цель, человек, как этический субъект есть самоцель. Как самоцель, этический субъект есть личность.

После того как этический субъект в своем отношении к закону в автономии — самозаконности, и самозаконность развились далее в самоопределение — теперь третий этап, который нужно пройти, чтобы исчерпать проблему свободы, определяется понятием самоцели: автономия привела к автотелии. Смысл этого принципа автотелии выражен у Канта в содержательной формулировке категорического императива: человек как личность никогда не может быть употреблен только как средство, но всегда также как цель. У Канта эта содержательная формулировка этического принципа стояла без опосредствующей связи с первой формулировкой категорического императива, провозглашающей общую форму закона в отличие от максимы. Теперь принцип автотелии развился из самого принципа автономии, взятого в его содержательности.

Человек как личность не может быть превращен в орудие (Werkzeug) и не может он быть чем-то вроде придатка к орудиям производства. Принцип автотелии, утверждающий человека как личность, т. е. как самоцель, провозглашает, таким образом, идею социализма.

Такое значение придает ему Коген, следуя в этом за Фихте. [Этот социализм есть социализм этический. Коген даже скажет: социализм мессианский. То, что есть во мне я сам, этический субъект провозглашается самоцелью, а не какая-либо конкретная данность в своекорыстии ее интересов и партикуляризм ее задач.]

Этический субъект самоопределяется, и, самоопределяясь, он впервые самоосуществляется в своих деяниях. Но этическое деяние человека предполагает другого человека как другой этический субъект. Потому что этическое деяние существует только в отношении к человеку как к личности, в отношении к вещи есть лишь действие, есть лишь какой-нибудь физический или психический акт, но не деяние. Деяние есть лишь в отношении человека к человеку, и в отношении человека к человеку есть только деяние. Итак, деяние предполагает другого человека. Но субъект для своего самоопределения и самоосуществления предполагает деяние. Значит, этический субъект во мне предполагает другого человека как другой этический субъект, и лишь в отношении к нему этический субъект определяется и осуществляется. Самоопределение делает абсолютно очевидным, что этический субъект не есть изолированный индивидуум, это был бы абстрактный индивидуум, т. е. абстракция, а не индивидуум.

Я не существую без другого; я и другой сопринадлежны. Другого человека мы знаем обычно как так называемого ближнего — в привычном для нас переводе основного текста заповеди любви. В еврейском тексте нет этого слова — ближний, которое может дать повод не распространить любовь на дальнего и которое дало Ницше повод полемически противопоставить любви к ближнему — любовь к дальнему. В еврейском тексте сказано более общо «rea» — это значит: другой, охватывая и ближнего и дальнего, или, вернее, в своей

принципиальной общей формулировке не оставляющий места для этого противопоставления. Я не нахожу этого другого как некоторую случайную данность, которая может быть и может не быть и без которой я сам как этический субъект могу обойтись. И отношение мое к другому человеку не подчиняется поэтому исключительно случайности моих аффектов и одному лишь капризу моих чувств. Самоопределение совершается в отношении к человеку; это отношение есть содержание и задача нравственности, оно определяется в объективности нравственного содержания. Человек самоопределяется в объективности нравственного содержания. Человек самоопределяется лишь в своем отношении к нравственности. И так как отношение к другому человеку не основывается на каких-либо случайных, эмпирически обусловленных и ограниченных аффектах, то это не есть отношение к одному какому-нибудь эмпирически выделенному, привилегированному человеку, — это есть отношение к человеку как человеку и каждому человеку, ко всем людям. Я самоопределяюсь во всех своих отношениях к людям, в отношении своем ко всем людям — к человечеству как совокупности и единству всех людей. И лишь в единстве человечества определяется и осуществляется этический субъект. Человечество есть предпосылка и объективный приус для человека как нравственного субъекта. Вне человечества и до или помимо него не существует человека как нравственной личности.

Этика как философская дисциплина бесспорно есть творение великого гения греческой культуры. Но это центральное положение, которое этической форме дает адекватное ей, ее заполняющее содержание, — оно не есть, как констатирует Коген, продукт спекулятивной мудрости греческой философии. В живом религиозно-этическом творчестве дано было это откровение еврейским пророкам. В единстве Бога открылось им единство человечества. В этом основной этический смысл их монотеизма. Через профетизм эта идея единого человечества становится достоянием культуры. Теперь она должна быть поднята в сферу философской этики и проведена в ней как ее основной принцип.

Итак, совершенное определение и реализация нравственного субъекта отождествляется с реализацией совершенного единства человечества. А единство человечества означает, что все отношения всех людей определяются нравственным содержанием. Единое человечество в таком смысле есть этическое существо как таковое. Идея единства человечества означает идею совершенной нравственности. И то же самое означает отождествленная с ней идея совершенного, нравственного субъекта. Поэтому нравственное совершенство, самый нравственный субъект есть задача; и задача, которую субъект в каждом деянии должен разрешить вновь. Это задача, и только задача. Нет и не может быть совершенного нравственного субъекта в виде данности. И невозможно обрести совершенство, приобщившись какой-либо данности каким-либо актом переживания. Только нравственными деяниями — только делами закона, чтобы выразить это в соответст-

вующей терминологической формуле этически-религиозной литературы, — оправдывается человек.

И раз этическое совершенство есть задача по самому существу своему и принципиально, то оно всегда остается задачей и только задачей — оно есть бесконечная задача. Эта бесконечная задача, как само время, означает бесконечный процесс, который может быть субъективно прерван, но не может быть объективно закончен. И если бесконечность времени назвать вечностью, то вечность означает бесконечный процесс; она означает не бесконечное место или бесконечный срок, а бесконечную нравственную работу.

Она означает, наконец, бесконечное будущее, которое как цель, цель этического совершенства — единства человечества определяет собой настоящее и весь бесконечный к нему идущий и к нему ведущий процесс нравственной работы.

Бесконечная цель, которая ставится перед человеком в единстве человечества, раскрывает перед ним бесконечный путь и определяет понятие всемирной истории как всеобщей истории человечества.

Эта бесконечность процесса есть потенциальная бесконечность — та, которую Гегель называет «дурной бесконечностью». Дурной он называл ее потому, что она означает незаконченность, незавершенность, значит, несовершенство. Он требовал, чтобы бесконечное обрело законченность и было дано завершенным. Абсолют мыслится им как результат, опосредствованный процессом саморазвития мысли. Но как результат оно должно быть именно в результате дано, должно быть налицо (präsent). Однако эта концепция, уничтожая бесконечность процесса, неизбежно уничтожает историю, полагая ей конец. Гегель, как известно, фактически пришел к такой антиисторической концепции, возведя в абсолют данности современной ему истории: прусское государство в области объективного духа и философию спекулятивного понятия в области абсолютного духа. Всякая концепция, которая возводит в абсолют какую-либо данность, будет ли это что-либо данное в настоящем или же что-либо данное в историческом прошлом, всякая такая концепция по существу своему антиисторична. Она останавливает и, значит, прекращает исторический процесс в какой-либо данной точке, лишая дальнейшее развитие смысла и делая тем самым логически невозможным дальнейшее развитие и процесс истории. Лишь бесконечный процесс, центрирующий в бесконечном будущем, и притом процесс, в котором каждый этап, каждое деяние есть новое начало, порождающее новое содержание для бесконечной реализации абсолютного, дает содержательность и обоснование понятию всемирной истории.

Но это перенесение этического совершенства как цели всех деяний человека в бесконечно далекую точку и превращение нравственности в одну лишь бесконечную задачу, представляют, однако, одну опасность, в которой нужно отдать себе отчет. Нравственное совершенство, переносясь в бесконечную, недостижимую даль, выносится из нас самих, и это как будто отчуждает его от нас и нас от

него. Пусть это соответствует правдивому чувству несовершенства всего данного — нашей греховности, в терминах религиозных, — но то, что это чувство поднимается в сознании и закрепляется в мысли, грозит закрепить и увековечить эту внешность для нас всего совершенного; совершенство навсегда остается вне нас, навсегда от нас отчужденное. Из потребности преодолеть эту отчужденность абсолютного и совершенного рождается мистика, и из этого стремления исходят все ее мотивы. Мистик ищет преодолевающего всякую внешность единения с Богом и абсолютом. Абсолют должен быть непосредственно дан, должен присутствовать в нем самом. В сознании единения с абсолютом и совершенством, неотчужденности от него черпает эта концепция свою притягательную силу и эмоциональную привлекательность. Но опасность ее заключается в том, что в этом единении происходит о т о ж д е с т в л е н и е абсолюта с некоторой данностью, несовершенной, как всякая данность, и этот данный несовершенный субъект возводится в абсолют и канонизируется. И когда субъект обрел совершенство в некоторой данности собственного переживания, тогда нравственный закон для него более не закон. Для него нет более должного, потому что то, что есть, данное в нем совершенно. Антиномизм, отвергающий закон — форму нравственности — и иногда не останавливающийся перед искушением отвергнуть вместе с тем и содержание нравственности, — таково его последнее слово. В противоположность этой канонизации данного концепция нравственности как бесконечная задача, переносящая совершенство в бесконечность, за пределы всякой данности, не позволяет остановиться ни на одной данности в иллюзии, что в ней достигнуто совершенство. Она требует бесконечной нравственной работы и признает все д а н н о е как то, что оно по истине есть нечто, что должно быть превзойдено. И пафос этой концепции в том чувстве д и с т а н ц и и, которую она в правдивой самокритике полагает между мной и абсолютом [в терминах имманентно-этических — между мной и Богом в терминах религиозных. Б о г т р а н с ц е н д е н т е н]. Он не дан и не может быть дан в какой-либо конкретной данности. [Нет мистического единения с богом — есть лишь бесконечная нравственная работа п р и б л и ж е н и я к Богу.] Этическое совершенство никем и ничем не дается — оно лишь собственной нравственной работой создается.

В заключение несколько слов о Когене лично.

Отрешенный от мира, отвлеченная от жизни, сосредоточенная углубленность в себе самом — не таков ли традиционный образ философа? Но не таков был Герман Коген. Стремительная импульсивность ключом бьющей жизни и такой же стремительный и непосредственный интерес ко всякому проявлению ее — вот первое, что в нем поражало. Всякая творческая работа, в особенности когда она, как в философии, захватывает самые глубокие проблемы бытия и самые основные интересы личности, стремится поглотить в себе и исчерпать все личное в человеке. Нужна была индивидуальность большой силы, чтобы при той огромной творческой работе, которую совершил Коген, сохранить такую импульсивность и такой живой и непосредственный интерес ко всякой другой личности. Быть

может, это стремление и влечение к другой личности было проявлением избыточно богатой натуры, у которой была потребность давать и другим то, чем так избыточно был богат он сам. И здесь проявлялось его редкое умение объединять людей на почве общей философской работы. Философская работа никогда для него не была только трудом профессионала-специалиста, она была для него подлинным нравственным делом, которое как всякое нравственное дело объединяет между собой людей. И этот личный фактор сыграл далеко не последнюю роль в создании так называемой Марбургской школы. Она была, по крайней мере пока жил Коген, не только единством школьной догмы, но и живым содружеством людей в стиле античной Академии — содружеством людей, объединенным общим служением философии. Большую роль в воспитательном влиянии Когена играл его семинар. Здесь не было той бессистемной «системы» разрозненных рефератов, которая господствует во многих других философских семинариях. Здесь читались и изучались великие классики философской мысли, главным образом Платон и Декарт, Лейбниц и Кант; они читались и тут же комментировались Когеном. [Никогда при этом не бывало внешней, идущей от собственной системы имманентной критики. Но никогда это не было также только исторический комментарий или только филологическое установление текстов.] Всегда в живом и страстном диалоге ставились, подчас с драматической остротой, основные проблемы, над разрешением которых работала мысль изучаемого автора, и при этом обнажались и четко вырисовывались все изгибы и повороты его мысли. Если мысль есть диалектика — не в гегелевском смысле антиномичности, а в классическом платоновском духе, — если мысль по своей внутренней природе есть внутренний диалог, то слушатели и участники когеновского семинара присутствовали при подлинном акте мысли.

Из того же источника исходило главное очарование его лекций. Он никогда не стремился к популярности в ущерб содержанию развиваемых им мыслей [никогда не упрощал в изложении самую мысль более, чем это было возможно, не жертвуя ее содержанием], никогда он ее не симплифицировал.

И тем не менее большая аудитория, из которой большая часть, вне всякого сомнения, не понимала очень многого из того, что он говорил, с живым интересом и неослабевающим вниманием следила за его лекциями. Он, быть может, не всегда им был понятен, но даже тогда, когда он не был им совершенно понятен [он всегда казался им понятным], им передавалось если не все содержание его речи, то внутреннее напряжение, которым всегда так сильно она была заряжена. И поэтому, даже когда они не вполне понимали, они переживали вместе с ним его мысль. И сам он тоже ее переживал, а не только сообщал ее слушателям. Никогда не преподносил им готовые результаты. Слушатели присутствовали при самом рождении и развитии его мысли. И речь получала при этом соответственный темп. Временами стремительно бурлила, порой совсем стихала. Коген останавливался и замолкал, он думал. И затем снова раздавалась его речь и бурным потоком устремлялась дальше. О стиле его

речи можно составить себе некоторое представление по его книгам, так как книги свои он не писал, а диктовал. И характер устной речи, некоторый ораторский элемент ясно слышится в них для всякого сколько-нибудь чуткого уха. Со стремительной страстностью бросает он свои основные мысли в кратких, резко заостренных и в то же время замкнутых афоризмах. Не давая себе времени их развивать, стремительно, одно за другим бросает он их обрывистыми положениями. Затем нить главной мысли как будто обрывается. Пространно тянутся исторические экскурсы и комментарии, за ними следуют полемические выпады, которые переплетаются со всякими сопоставлениями и пересыпаются попутными замечаниями. Центральное русло мысли уходит как будто на время в подпочвенные слои. Затем вдруг она снова прорывается наружу, и Коген опять стремительно бросает одно за другим несколько таких же отточенных и обрывистых положений, заключающих главное ядро его мысли. И соединительные пути между ними не всегда видны на поверхности: пути эти пролегают глубже, в подпочвенных слоях. Таков был своеобразный характер его мысли и его речи, это был его собственный характер.

Характерной была и его внешность. Небольшое и приземистое, как будто чрезмерной на него возложенной тяжестью к земле придавленное тело, и на нем резких очертаний, лишь серебряными локонами обрамленная и смягченная непреклонная голова с выражением, которое не менее отчетливо, чем его книги, говорило о том, что это был человек, не склонный признавать все данное в силу одной лишь его *данности*, всегда готовый потребовать у всего, что ему *представлялось* как данное, чтобы *оно отдало* отчет в своем *праве* на бытие. Быть может, не человек той со всем примиряющейся терпимости, которая обретает вершину философской мудрости в какой-либо «точке безразличия», и, наверное, не человек, который мог бы признать «совпадение противоположностей», в особенности если это были противоположности нравственного порядка.

И в этом человеке, столь далеком от того, чтобы признать разумность всего действительного, жил неистощимый оптимизм. Не тот оптимизм настоящего, который всегда доволен всем, что есть, продукт малодушия — внушения слабости, которая должна довольствоваться тем, что есть, потому что не в ее силах создать что-либо лучшее. И нет у нее мужества что-либо отвергнуть и осудить, а тот оптимизм будущего, неотлучный спутник всякой большой творческой силы, которая верит, что все будет хорошо, потому что она сделает так, чтобы все стало хорошо, верит, потому что по собственному творческому опыту знает, сколь много еще лежит в сфере ее достижений.

Этот оптимизм был психологическим выражением центрирования всего его миросозерцания в будущем.

Концепция нравственности как бесконечной задачи, т. е. как задачи бесконечного будущего — будущего, которое всегда остается будущим, и перенесение в это будущее нравственного совершенства было самым ярким выражением центрирования в будущем его миросозерцания. Это представление, уходящее корнями своими в его

психологический уклад, и выросло на почве иудаистического мессианизма из этики, очевидно, перебросилось в логику и определило собой ту концепцию времени, которую логика развивает. Самым реальным элементов времени большей частью представляется настоящее. Таким представляется оно для эмпириста, для которого вообще есть только то, что ему непосредственно дано. И таково оно для мистика, для которого в настоящем, как в бесконечном мире, сливается и прошлое и будущее. Но для мистика вообще не существует никаких разграничений, и, снимая все грани прошлого и будущего, сливая их в настоящем, мистик уничтожает и самое понятие времени. И что такое настоящее? Блуждающая точка, неуловимая, вечно бегущая грань между прошлым и будущим. Даже больше: настоящее как выражение сосуществования, скажет Коген, вообще не есть чистый элемент времени, оно уже лежит на пересечении времени и пространства. Прошлое и будущее. (На этом рукопись обрывается.)

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Название является условным, С. Л. Рубинштейном не озаглавлено. Текст написан в 1917—1918 гг. Неясно, был ли опубликован, носит следы подготовки к печати. Публикуется по материалам архива С. Л. Рубинштейна, хранящегося в Отделе рукописей ГБЛ (Ф. 642.18.12).

[2] Далее зачеркнуто С. Л. Рубинштейном: «Наедине с самими собой, лицом к лицу лишь с вековечными проблемами бытия и духа они...»

[3] Зачеркнуто С. Л. Рубинштейном: «Люди исторической культуры...»

[4] В общем строе Когена тесно соединились и неразрывно сочетались две психологически трудно совместимые черты: резко критическая, строго конструктивная мысль и вместе с тем стремление постоянно сохранять и поддерживать историческую преемственность основных философских традиций.

[5] Kritik der reinen Vernunft, A II: Vorrede zur 2. Auflage. S. XIII.

[6] Ibid. S. 33.

[7] *Maimon S.* Philosophisches Worterbuch. B., 1791. S. 176.

[8] «Dem Absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht-Ich schlechthinnichts» WL., S. 27, 2. Ausg., 1802.

[9] «Objectiviert und sich entfremdet» WL., 1804, Werke X, 95, Medicus, S. 173.

[10] *Fichte J. G.* Wissenschaftslehrer (1804): «Das urwessentliche Wissen ist Konstituierrend, als genetisch in sich selber» (Medicus, 4, c. 188, X, 110).

[11] «Das absolute Wissen... ist betrachten seinen inneren immanenten Erzeugung nach als absolute Freiheit» (P. 24. in 4. Med., 11, 24).

[12] Kants Begrundung der Aesthetic. Von Hermann Cohen, 1889. Kants Begrundung der Ethik. Von Hermann Cohen, 1877. Kants Theorie der Erfahrung. Von Hermann Cohen, 1871.

[13] System der Philosophie. Von Hermann Cohen: Bd. 1—2. B., 1902—1904. Bd. 1: Logik der reinen Erkenntnis, «Das Denken darf... Ursprung haben ausseshalt seiner selbst» (S. 12) u «Denken ist Denken des Ursprungs dem Ursprung darf Nichts gegeben sein» (S. 33).

[14] «Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis», «die Tatigkeit selbst ist das Inhalt» (*Cohen H.* Log. d. r. Erk. S. 48).

[15] ταὐτόν δε στι νοετυ τε καὶ οὔνεκέν ἔστι νοημα
(Die Fragmente der Vorsokratik von H. Diels. Parmenides: Fragmente, 8. 34, 2. Aufl., Bd. 1, S. 120).

[16] ταυτου νους καὶ νοητόν (*Aristoteles* Metaphysica, 7, 1072, B 22—23).

[17] Ibid. S. 32.

[18] Ibid. S. 12.

[19] Log. d. r. Erk. S. 14: «der Logik das Interessengebiet der alten Metaphysik nicht entruckt werden darf».
[20] Kr. d. r, Vernunft, A II, S. 519.
[21] *Cohen H.* Log, d. r. Erk. S. 182.
[22] «Keine in sich gegründete Existenzhaben» (Kr. d. r. V., A II, S. 519).
[23] Ibid. S. 68.
[24] Ibid. S. 68—69.
[25] *Cohen H.* Ethik des reinen Willens.
[26] *Luther M.* Von der Freiheit eines Christenmenschen.
[27] *Cohen H.* Ethik des reinen Willen. S. 321.
[28] Ibid. S. 259.
[29] Ibid. S. 260.
[30] Ibid. S. 349.
[31] Ibid.
[32] Ibid. S. 319.
[33] Ibid. S. 332.
[34] Ibid. S. 337.