ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА КОГЕНА И РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО

В.Н. Белов

Г. Коген – знаковая и одновременно загадочная фигура в истории развития русской философской мысли. Хотя он и был основателем марбургской школы неокантианства, одного из доминирующих направлений в мировой философии конца XIX – начала XX в., его работы не были переведены на русский язык, в отличие от трудов его учеников, П. Наторпа и Э. Кассирера. Философские штудии Когена пользовались у молодых русских философов большой популярностью[1], тем не менее он не стал их кумиром и идейным вдохновителем. Более того, посетив Россию уже в зените славы, Коген не нашел оппонентов для ярких и продуктивных дискуссий: русские религиозные философы просто проигнорировали визит философского мэтра.

Если попытаться охарактеризовать отношение к Когену представителей русской религиозной философии – самого влиятельного и авторитетного на тот период направления в отечественной философской мысли, – то в целом его можно определить как индифферентное[2]. Причина такого безразличия со стороны отечественных религиозных философов, на мой взгляд, заключается не в том, что они знали Когена меньше или хуже, чем Канта: в отличие от последнего Коген был современником большинства русских философов Серебряного века. Менее значимой фигурой для серьезной философской дискуссии он оказался скорее всего потому, что в отличие от того же Канта у Когена проще обнаруживаются метафизические и психологические предпосылки его "беспредпосылочного" начала философствования, легче прослеживаются основные системные принципы, последовательность рассуждений и т.п. Другими словами, Коген более открыт и понятен, легче критикуем и, стало быть, менее опасен как идейный противник.

В чем же русские религиозные философы видят "упрощение" и "извращение" Когеном Канта? Следует указать прежде всего на две области философии, в которых, по их мнению, Когеном были произведены самые серьезные изменения трансцендентального критицизма. В гносеологии Коген более последовательно проводит антиметафизические и антионтологические тенденции кантовского трансцендентализма, устраняя из него элементы психологизма, а заодно и понятие вещи-в-себе. В результате такого "исправления" Канта жизнь с ее изменениями, порой непредсказуемыми, оказывается в философии Когена полностью во власти схем, действительность становится теоретическим документом, который, по едкому замечанию П. Флоренского, выдается "только в канцелярии Г. Когена, и без его подписи к печати недействителен"[3].

В этике Коген столь же "успешно борется" с остатками метафизичности, психологизма и онтологизма нравственной философии Канта. В "Этике чистой воли" Когена не остается и следа от примата практического разума над теоретическим; утверждается ориентация нравственности на науку о праве, нравственный субъект отождествляется с правовым, а понятия автономии и свободы воли из основных характеристик реального нравственного субъекта превращаются в цель и задачу, олицетворяя собой бесконечность нравственной работы. В итоге этика Когена, как замечает Е.Н. Трубецкой, «не только неприложима к человеку, она даже вовсе его не касается и проходит мимо него", так как в ней он «рассуждает только о человеке искусственном, "методическом", о человеке-"понятии", об "идее", которая никогда осуществиться не может»[4].

Несмотря на очевидные упрощения и схематизм в оценке когеновского концепта, на субъективизм своих жестких и однозначных выводов, русские религиозные мыслители в целом верно подметили главные тенденции модернизации критического трансцендентализма Канта в философской системе Когена. В своей основной работе "Теория опыта Канта" ("Kants Theorie der Erfahrung") он отчетливо проводит мысль о том, что философская теория познания может быть представлена только как теория объективированного в науке знания, "очищенная" как от каких-либо онтологических, так и трансцендентально-субъективных или психологических оснований.

Критической переработке подвергается Когеном и трансцендентальный метод Канта. Будучи продолжателем декартовско-лейбницевской традиции, Кант достаточно очевидно придерживался понимания априорности как элементов сознания, особенно там, где дает так называемое метафизическое истолкование априорных форм чувственности и рассудка. При переходе же от метафизического к трансцендентальному истолкованию априорных способностей у Канта обнаруживается, во-первых, их явная зависимость от догматических или исторических предубеждений его эпохи и, во-вторых, смешение всеобщих и необходимых принципов научного знания с элементами индивидуального сознания, а также с их принятой в эмпирико-психологической гносеологии субординации[5]. Внутренняя логика обоснования трансцендентального метода основывается у Когена на том, что психология познания и критика познания, трансцендентально-субъективный анализ сознания и трансцендентально-объективный анализ науки не только не могут дополнять, но принципиально исключают друг друга. Коген лишает метафизическую априорность какой бы то ни было самостоятельности. Она возможна только как нечто отсылающее к трансцендентальному, от которого она получает право на свое существование: "Это доказательство (истинной априорности. – *В.Б.*) впервые дает трансцендентальный метод, принципом и нормой которого является простая

мысль: элементы сознания, достаточные и необходимые для обоснования и укрепления факта науки, являются элементами познающего сознания"[6].

Свое "исправление" Канта Коген начинает с кантовского понятия опыта. У Канта нет никаких сомнений, что единственно возможным опытом – исключающим ошибки, заблуждения, метания из стороны в сторону и т.п. – является ньютоновское математическое естествознание. Однако Кант в своей философии не смог, согласно Когену, до конца последовательно провести характеристики объективности (необходимость и всеобщность), скатываясь к психологизму в двух направлениях: относительно предмета критической философии (вместо "критики познания" – "критика разума") и относительно метода (вместо трансцендентального предложен в целом лишь метафизический).

По Когену, есть два способа рефлексии над самим познанием: понимание его как процесса и как результата. Если мы будем обращаться к познанию как к процессу, то рецидивы психологических коннотаций неминуемы, и только обращение к познанию как к результату позволяет избежать подобного субъективизма. Поэтому при всем стремлении к строгой объективности научного знания Канту, по мнению Когена, не удалось ее достичь, он остановился лишь на "критике разума". Единственными результатами познания, которые обладают качествами всеобщности и необходимости, могут стать только априорные синтетические основоположения. Стало быть, указать на их возможность – задача не "критики разума", а "критики познания". Абсолютно бессубъектная философская теория может также открыть абсолютно чистые априорные синтетические основоположения. Когеновскую концепцию периода "критики познания" можно охарактеризовать в целом как самую глубокую и выверенную попытку утвердить в философии строго объективный метод, сводящий к нулю субъективность.

Считая, что провозглашенная Кантом идея критической философии как строго объективной науки не была проведена до конца в силу ориентации Канта на познающего субъекта, Коген предпринял попытку реконструкции "чистого разума" с точки зрения "факта науки", т.е. "очищения" предмета философской рефлексии от последних следов субъективности. Реконструирована, таким образом, должна быть следующая схема Канта: "данность" как физическая реальность, действуя на наши органы чувств, производит ощущения, многообразие которых на основе единства сознания (или самосознания) приводится рассудком путем синтеза к упорядоченности категорий. Конечно, реконструироваться должна не сама схема, а те субъективные "рудименты", которые еще оставались в критической философии.

Коген использует трехступенчатую модель трансцендентальной реконструкции кантовских положений, делая акцент как на первой,

так – и особенно – на последней ступени. Если для Канта пространство и время – чистые априорные формы познавательной чувственной способности человека, то, согласно Когену, их подлинной "чистоты" можно достичь только в случае понимания первоначальности этих априорных форм не в чувственности человека, а в математическом фундаменте опыта. Коген как бы предлагает поставить субъективные познавательные способности на более прочный фундамент – со стороны каузальности, и прийти в конце концов к оправданию необходимости возведения этого фундамента – с помощью телеологического принципа. Такая "замкнутая" логика рассуждения позволила одному из немецких исследователей Ю. Штольценбергу говорить о "порочном круге" когеновской аргументации[7]. Трудно не согласиться с суждением Штольценберга, но столь же трудно принять его оценку. Тавтология есть единственно возможное автономно-первоначальное существование мышления. И смысл мысли, обращающейся к первоначалу, не в стремлении разорвать этот круг (герменевтический, интуитивно-логический), а в попытке встроиться в него, принять эту тавтологию, не нарушив ее самодостаточности и стройности.

Что касается трансцендентальных характеристик пространства и времени, то особое значение, согласно Когену, приобретает третья ступень априорности. Она "прорывается" к "ядру априоризма" – кантовскому единству апперцепции, – к единству сознания, но, не порывая с первой, она усваивает ее специфику. Поэтому, в отличие от кантовской субъективно-психологической характеристики трансцендентального единства апперцепции, когеновское единство сознания становится единством научного сознания в качестве единства опыта[8]. Но самое главное, что происходит с априорностью пространства и времени на этой третьей ступени априоризма, – это окончательное лишение ее каких бы то ни было черт "врожденности", от которой, замыкая априорность пространства и времени на формы чувственности, Кант все же не может до конца дистанцироваться. Пространство и время не как первоначальные элементы сознания, не как формы чувственности, а исключительно как предусловия синтетических принципов становятся у Когена трансцендентально-априорными условиями научного опыта[9].

Однако выходит, что пространство и время почти полностью совпадают с характеристиками категорий у Канта. Поэтому возникает закономерный вопрос о роли категорий в трансцендентальной схеме Когена. Эта схема располагает свое основное содержание не между аффицированной чувственностью и абстрактной идеальностью понятий, как у Канта, а исключительно в самом основании возможности научного опыта. Уже в интерпретации кантовской "Трансцендентальной эстетики" различие между пространством, временем и категориями потеряло для Когена смысл различения между чувством и рассудком или созерцанием и мышлением: и то, и

другое различаются внутри сознания. Категория – лишь другой вид условий, другой источник, другая форма, другое средство того же единства сознания, которое представляют и трансцендентальные априорности пространства и времени.

Итак, мы установили, что категории у Когена – не вторая познавательная способность, а только другая форма сознания; теперь следует выявить ее специфику. По логике Когена, она заключается в объединительном характере категорий. Применяя ту же (что и в случае пространства и времени) трехступенчатую модель интерпретации априорности категорий и учитывая их специфику, Коген приходит к следующему: на первоначальной стадии "автономности" пространства и времени категории задействованы в качестве самого принципа объединения многообразного, без которого – пусть в самом общем, "аморфном" виде – пространство и время не могут существовать. Вторая стадия, имплицитно снимающая психологические характеристики, выводит категории из области субъективных познавательных способностей. Категории объявляются формами логической мысли, присущими научному духу как таковому: он приводит – точнее производит – природу к ее единству, на основе которого она только и становится реальным предметом опыта[10].

И наконец, третья ступень истинно трансцендентального априоризма категорий демонстрирует их значимость в качестве объединительного момента самих формальных условий опыта, т.е. времени и пространства. Именно из этого объединения производимого категориями, рождаются синтетические основоположения (syntnetische Grundsätze), лежащие в основании возможности опыта, т.е. ньютоновского математического естествознания.

Коген стремится разобраться и с противоречивостью, и со сложностью восприятия вещи в себе, опираясь на рассуждения самого основателя критической философии. Он отмечает, что данность (Gegebensein) вещи в себе не может означать ничего другого, как только "быть связанной с опытом". Однако в таком случае вещь в себе должна быть помыслена. Но как и в каких понятиях? И Коген находит такой объект мышления, который в наибольшей степени соответствовал бы кантовскому пониманию вещи в себе и одновременно снимал бы двусмысленность ее восприятия – это опыт как таковой, опыт в целом. Продолжая рассуждать в этом направлении, он в конце концов устраняет любые препятствия в понимании вещи в себе как идеи. Однако усилия Когена объясняются все же не специфической определенностью предлагаемого им понятия идеи и не особой адаптацией кантовского принципа формальной целесообразности, а трансцендентальным обоснованием научного познания природы, идущего от нематематических дисциплин.

Исходя из своего понятия идеи, Коген делает вывод, что такие понятия кантовской философии, как вещь в себе, пограничное понятие, или ноумен, идеи безусловного, а также понимание идей разума

как регулятивных принципов познания, по существу оказываются эквивалентными (если не тождественными друг другу). Основание "эквивалентности" всех этих понятий заложено в их общей целевой функции в телеологическом исследовании природы.

Окончательное и однозначное дистанцирование от каких-либо онтологических моментов, присутствующих в философии Канта, Коген демонстрирует в работе "Логика чистого познания" ("Logik der reinen Erkenntnis"). "Логика познания" концептуализируется как "учение о мышлении, которое в себе есть учение о познании"[11] и стремится стать "логикой первоначала (Ursprung)"[12]. В этом утверждении с необходимостью подчеркивается, что познание обосновывается в мышлении и только в мышлении: "Мы начинаем с мышления. Мышление не может иметь никакого первоначала кроме самого себя, притом, что его чистота (Reinheit) должна быть неограниченной и незамутненной. Чистое мышление в себе самом должно производить исключительно чистые акты процесса познания"[13]. Мышление – которое Коген считает отделенным от ассоциативно-психологических представлений и от кантовского понятия синтеза, предпосылаемого в качестве гипотезы синтезируемому множеству – как чистое порождение (Erzeugung), как производство, как сам процесс, отождествляемый философом с результатом этого производства, является таким образом, действительно чистым. Особенно четко Коген подчеркивает различение чистого мышления и кантовского понятия синтеза с помощью собственного понятия производства: "Процесс производства дает образное выражение творческой суверенности мышления"[14]. Что же это собственно значит? "Производство само есть продукт", – отвечает Коген. Или, другими словами, мышление не занято созданием мыслей как некой готовой продукции, а "само есть цель и предмет своей деятельности... Оно само есть мысль, и мысль – ничто вне мышления"[15].

Таким образом, готовый продукт мышления, мыслительный результат не является более процессом мышления, т.е. не может мыслиться далее. Мыслительная деятельность, определяемая как производство, не заканчивается в мысли, и не происходит вне ее самой. Таким образом, отклоняется различение деятельности и содержания: "Деятельность сама есть содержание, которое стоит производить"[16]. Вне мышления нет никакой готовой мысли: "В этом смысле понимаем мы положение, что деятельность производит содержание. Цельное, неделимое содержание мышления должно быть продуктом мышления. И цельная неделимая деятельность самого мышления есть то, что образует содержание. Это единство производства и продукта требует понятия чистого мышления"[17]. Такое восприятие мышления, как производства единства процесса и продукта, полностью отвечает требованию, предъявляемому к понятию чистоты: чистое мышление, которое не может иметь никакого начала в чем-то, помимо него самого, должно пониматься в действительности как

производство, создание своего содержания, а оно соответственно – только как продукт исключительно мышления.

Таким образом, в "Логике чистого познания" Коген окончательно и радикально переходит от "критики познания" к "логике познания". "Логика познания" разворачивается исключительно в проблемном поле науки. Взаимосвязь логики и науки характеризуется тем, что логика определяется через вопрошание науки и ее принципов. "Логика познания" содержательно понимается через определение того, чем является наука, того, что, если угодно, делает науку научной. "Мышление логики" в определенном смысле идентично "мышлению науки": элементы чистого познания логики должны реализовываться как элементы чистого познания науки, т.е. как аксиомы и законы. Поэтому "Логика чистого познания" должна быть системой чистого априорного познания. Если же "логику познания" предваряют еще и принципы науки, то "логика чистого познания" имеет дело уже с мышлением, которому ничто не может предшествовать, оно – самопроизводно, первоначально. Именно в таком радикализме отождествления любой реальности с теоретическим разумом, являющимся естественным продолжением "научного идеализма" Канта, Булгаков видит заслугу Когена, завершившего сделанное Кантом и тем самым вскрывшего имплицитную основу трансцендентальной теории познания[18].

Если в теории познания Когена, по мнению ряда представителей русской религиозной философии, действительность теряется, а настоящая жизнь с ее многообразием и непредсказуемостью заменяется логическим схематизмом, нашими суждениями о ней, – то в его этике ускользает реальный субъект: вместо кантовского автономного субъекта свободы мы получаем социализированного субъекта права. Когеновский концепт "этики чистой воли" структурируется тремя основными моментами: опорой на "факт науки", что делает этику необходимой и оправдывает ее глубокую и тесную связь с логикой, ее относительной независимостью и ориентацией на идеал.

Параллельно логике бытия Коген хотел бы предложить этике логику долженствования. Причем, как и логика, ориентированная на математику и математическое естествознание, его этика должна базироваться на науке о праве, которая является в свою очередь "математикой наук о духе"[19]. Кантовское учение о примате практического разума Коген объявляет заблуждением, так как построение этики "должно остаться воздушным замком, если оно не объединяется в последнем основании с логикой", если оно не становится собственным фундаментом, скрепленным с логическим основанием и происходящим от него[20].

Швейцарский исследователь Хольцхей, систематизируя соотношение этики и логики в философии Когена, указывает на очевидный примат последней и отмечает тройственный характер этого соотношения. Оно состоит, во-первых, в "методическом примате логи-

ки"[21], во-вторых, в "систематической привязке этики в ее содержательной самостоятельности (к логике. – *В.Б.*)"[22] и, наконец, в третьих, в "ответном действии, которое имеет этически поставленный вопрос об истине, на системообразующий основной метод логики"[23].

Относительная самостоятельность этики состоит в том, что она, как практическая дисциплина, не может оставаться только мышлением, она есть прежде всего деяние (Handlung), опирающееся на абсолютно субъективный фактор аффекта, первоначалом которого в свою очередь является тенденция или стремление, порыв. Но аффект сам по себе, без мышления, никогда не формирует чистую волю. Через деяние чистая воля порождает самосознание, которое, будучи выражением двуединого отношения "Я"–"не-Я", требует правовой основы.

Для Когена этика – как учение о человеке – является "учением о понятии человека"[24], точнее – о двойственном характере этого понятия, указывающего как на единичность (Einzelheit), так и на множественность (Mehrheit). Для самого Когена индивид становится человеком только во множестве, в различных множествах. Причем сами эти множества – как всеобщности (Allheit) – имеют различную степень совершенства, истинным же единством, т.е. выражением абсолютного совершенства, обладает человечество. Таким образом, этика становится учением о человечестве.

Поскольку в этике речь идет не только о том человечестве, каково оно есть, но и о том, каким оно должно быть, то она предстает также учением о долженствовании. В этом долженствовании, в отличие от логики бытия, и заключается вся "бытийственная" ценность этики. При этом Коген вновь обращается к обоснованию целесообразности своей интерпретации кантовской вещи в себе как идеи и разрешает загадку Канта через ее отождествление с долженствованием: "...идея должна без остатка раскрыться в долженствовании. Для нее не может остаться на заднем плане никакой вещи в себе. Идея есть долженствование"[25].

Человек и нравственность, по Когену, объединяются в понятии юридического лица[26]. Изменения, происходящие при этом в человеке, С.Л. Рубинштейн описывает следующим образом: "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 субъект прав и обязанностей, и в своих деяниях он определяется положениями обязательными – нормами или законами"[27].

Поскольку юридическая личность становится таким образом независимой от чувственных предрассудков человеческой индивидуальности и делает возможным возникновение идеальной всеобщей

воли, как абстрактного единства правового субъекта, она одновременно становится моделью производства нравственной личности. Однако Е.Н. Трубецкой видит основную причину правового фундирования этики Когена в том, что немецкий философ стремится таким образом "освободить этику, во-первых, от религии, а, во-вторых, от всякого эмпирического элемента"[28].

Этим рассуждением Коген перекидывает мостик для начала обсуждения проблемы свободы воли, значение которой для этики трудно переоценить: "Дух человека есть его нравственная свобода. Это является собственной проблемой этики. И таким образом она есть учение о человеке"[29]. Коген указывает на удачное наименование для свободы, которое ввел в своих этических работах Кант, а именно понятие автономии (Autonomie). И оперируя им, он противопоставляет его пониманию свободы старой метафизикой, где речь идет о первоначале деяния как абсолютном начале, исключающим любую другую причину кроме абсолютного "Я" действующей личности, понятие же автономии, признает первоначало закона как основного понятия любой настоящей науки.

Автономия, согласно Когену, означает прежде всего самозаконодательство. Но ее не следует понимать в смысле Канта. У Канта автономия означает "в основе только свободу разума против чувственности", где разум выступает в качестве "вещи в себе интеллигибельного характера"[30], а самозаконодательство проистекает из самости (Selbst). Для Когена же автономия как самозаконодательство означает "законодательство к самости"[31], так как нравственная самость обнаруживается не перед деянием, а только в самом деянии.

Отмечая определенную заданность развития Когеном кантовской нравственной философии, русские религиозные философы, например Н. Бердяев, указывали и на имплицитную основу такой заданности. В качестве корня неокантианства выступает здесь иудаизм, Ветхий Завет, как власть буквы Библии над ее животворящим духом, замыкающий всю активность субъекта на законотворчество, которому "чужды идея индивидуальной свободы и чувство индивидуальной вины"[32].

Особенно отчетливо эта позиция Когена проведена в "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums", где он стремится утвердить содержательное тождество между религией и нравственностью в пределах только разума. При этом немецкий философ выделяет роль и значение религии евреев: "Еврейские источники делают отчетливым, что в учении о человеке был открыт не просто человек как индивид, но народы и человечество, единственный Бог"[33]. Через единого Бога взгляд направляется на единство человечества и на каждого индивида в его единстве – вот, собственно, в чем заключается, по Когену, оригинальность и своеобразие "еврейского духа". Противопоставление Бога и человека, религии и нравственности исключается уже в знаменитых словах пророка: "Он сказал тебе, о че-

ловек, что есть добро", которые Коген интерпретирует следующим образом: Бог и человек вступают "в необходимое сообщество в проблеме добра", или, иначе говоря, разум с его принципом добра объединяет Бога и человека, религию и нравственность"[34].

Не как ведущий представитель немецкой философии и марбургского неокантианства, а именно как "один из самых интересных представителей западного еврейства", "маститый еврейский мыслитель", Коген приехал в Россию по приглашению "Еврейского общества поощрения высших знаний" незадолго до начала Первой мировой войны, чтобы "утешить и ободрить упавших духом братьев своих, братьев по вере и крови"[35]. Он прочел здесь две лекции – "Нравственное содержание еврейской религии" и "Сущность еврейской религии".

Коген приехал в Россию 22 апреля 1914 г. и до 28 апреля прочитал две названные лекции в Петербурге, затем – две лекции в Москве, 5 мая – лекцию в Риге, 10 – в Вильно, 14 мая – в Варшаве. В российских городах Когена приветствовали такие известные русские философы, как С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, Б.В. Яковенко и др.

Цель визита и его национально-философский подтекст – вот основные причины его относительно слабого общественного резонанса. «Слабым эхом этой поездки стали небольшая книжка А. Гурлянда "Герман Коген и его философское обоснование еврейства" (Пг., 1915) и рецензия на нее С.Л. Франка ("Русская мысль", 1915. № 12)[36].

Следует отметить, что в целом проблема национальности является одной из ведущих в философской системе Когена. Важнейший момент, с которым связано понимание им национального опыта, заключен в логике, в "суждении множества". В этике немецкого философа с понятием множества коррелирует еще и понятие народа. Национальность представляется здесь свойством народа образовывать нацию и выступать в качестве основания для государства: таким образом, национальность представляет собой государственный народ. И наконец, в эстетике, согласно Когену, представляется возможность исследовать чистый образ национального. Однако одновременно эстетическая рефлексия приводит философскую систематику в целом к кризису, выход из которого состоит в переформулировании системы. Это переформулирование в свою очередь возможно на основе религии, как панэтического феномена. Национальность поэтому становится не просто свойством быть нацией, но принимает собственную религиозно выраженную форму: национальность как община. Если обобщенно, кратко представить отношение Когена к еврейству, и отличие этого отношения от сионизма, то можно сказать: Коген видит религиозность еврейства в интеллектуальном развитии, а не в мистической жизненной силе, его организованность – в общине, а не в политическом государственном образовании. Здесь он, кстати, расходится с более радикально настроенным М. Бубером.

Другим течением русской философии, которое играло в конце XIX – начале XX в. немаловажную роль в культурной жизни России и отношение представителей которого к Когену представляет несомненный интерес, является русское неокантианство. Так же как и неокантианство немецкое – основное, собственно и давшее название этому философскому течению конца XIX в. – возникновение русского неокантианства обусловлено рядом общемировых духовных процессов. Конец XIX в. ознаменован быстрым развитием естественных наук, прежде всего биологии и физики, которые требовали своего мировоззренческого осмысления. Первыми на это требование откликнулись позитивисты и материалисты, увлечение этими философскими направлениями было в это время в России, можно сказать, повальным; им отдали дань даже такие в будущем их непримиримые противники, как Вл. Соловьев, Достоевский, Бердяев, Булгаков. Однако ограниченность позитивистских и материалистических объяснений прогресса естественных наук была очевидной; неокантианство возникает как одна из идеалистических альтернатив этим течениям философской мысли.

Кроме бурного развития естественных наук, особенно в России, в конце XIX – начале XX в. происходит и культурный ренессанс, носящий название Серебряного века русской культуры. Редуцировать душевный восторг и духовные метания к психофизиологическим процессам в организме человека, или объяснить их обусловленность материальным базисом общественного организма – такова основная направленность позитивистского и материалистического понимания взлета русской культуры.

Но для объяснения причин возникновения отечественного неокантианства необходимо указать и на специфически российское основание. Здесь имеется в виду русская религиозная философия, самая представительная и авторитетная школа русской философии, которая – как и неокантианство – с идеалистических позиций объясняла происходящее в жизни человека и человечества. Неокантианство в России в буквальном смысле оказалось между двух огней: материализмом и религиозной философией. И если обратить внимание на максимализм русской ментальности, на стремление во всем идти до конца, или, как подсеркивает Б.В. Вышеславцев, на то, что "русские мыслители постоянно стремились к окончательным решениям и постижению последнего смысла всего существующего"[37], становится понятно почему материализм и религиозная философия имели в России больше шансов на успех, нежели неокантианство. Материализм, абсолютизировавший действительность – вера в посюстороннее, вещь – и религиозная философия, абсолютизировавшая трансцендентность – вера в потустороннее, Бога – были одинаково неприемлемы для критического духа неокантианства,

направлявшего свои усилия на действительную трансцендентность, на априорные, разумные, рациональные основания человеческого бытия. В русской истории философии отсутствовала глубокая традиция гносеологического обсуждения философских проблем, не было своих Декартов, Кантов или Гегелей... И если в западной философии распространение неокантианского гносеологизма воспринималось как попытка отстаивания самостоятельности и самобытности философии, то в России такая "редукция" мировоззренческого осмысления к гносеологической проблематике оценивалась не иначе, как забвение истинно философских задач.

В немецкой научной литературе не утихает спор, кого же считать неокантианцем и чем неокантианец отличается от кантианца. При этом предлагаются различные критерии, согласно которым выделяются школы и направления неокантианства. Тем сложнее провести эти дистинкции в отношении отечественных философов, сделавших критическую философию Канта своей основной отправной точкой. Следует отметить, что и немецкое неокантианство не отличалось однообразием и строгой приверженностью школьной критической философии. Даже в среде общепризнанной марбургской школы позиции позднего П. Наторпа и Э. Кассирера нельзя оценить как строго неокантианские. Можно, конечно, сразу оговориться, что русские философы не создали системы неокантианской философии, как, например, Коген, Наторп, Виндельбанд или Риккерт, их учения носят достаточно фрагментарный характер; это не позволяет принять однозначное решение и отнести их к неокантианскому течению философской мысли. Однако отсутствие собственной разработанной системы (характерная, впрочем, деталь отечественной философии в целом) не должно служить главным основанием для отказа русским философам в праве принадлежать к неокантианству. На мой взгляд, главная особенность всей русской философии – а именно ее сращенность с жизнью, стремление представить философию не просто в качестве науки об априорных возможностях познания, а более широко – как мировоззрение – наложила свой отпечаток и на мышление русских неокантианцев. Особенно это относится к родоначальнику и наиболее последовательному русскому неокантианцу А.И. Введенскому. Еще раз подчеркну, что основная интенция неокантианства: "Назад к Канту, чтобы двигаться дальше" была присуща и русской неокантианской мысли, но многие ее особенности, связанные, в частности, и с особенностями русской философии в целом, стали причиной сомнений некоторых отечественных исследователей в неокантианском характере философствования русских мыслителей.

Русское неокантианство, как, впрочем, и немецкое, прошло несколько стадий своего становления и развития. Первая связана с распространением кантовской философии через переводы его основных произведений и интерпретацией главных идей критицизма. Вто-

рая, которую олицетворяют А. Введенский и молодой И. Лапшин, характеризуется попыткой преодоления недостатков кантовской теории познания и создания в результате этого собственной гносеологии. И наконец, третья, представленная самым широким кругом русских мыслителей, может быть охарактеризована как процесс эманации неокантианства в философию культуры в широком смысле этого понятия: проблемы психологии рассматривали поздний И. Лапшин и Г. Челпанов, вопросы эстетики оказались в центре внимания Б. Фохта и М. Кагана, социальные и правовые проблемы исследовали С. Гессен и П. Новгородцев, проблемы творчества – И. Лапшин и А. Белый, вопросами воспитания и образования занимались С. Гессен и М. Рубинштейн, вопросами философии истории – Б. Яковенко и Ф. Степун.

Именно различие в понимании задачи философии определило различие в характере логицизма основоположников немецкого и русского неокантианства – Г. Когена и А. Введенского. Однако нельзя говорить о кардинальном различении задачи философии у русского и немецкого неокантианца: и тот, и другой видят ее в обосновании возможности научного познания и научности самой философии; в данном случае речь может идти скорее о различных акцентах в понимании этой задачи. Для Когена цельность научного познания самодостаточна и носит скорее аналитический характер: необходимо установить некое первоначало, Ursprung, первоисток, безосновное, беспредпосылочное начало, чтобы из него прийти к системе. Для Введенского же научное познание как система, целостность – это основание, фундамент, который не может не предполагать возведения на нем здания мировоззрения, и, таким образом, оно (это познание) скорее синтетично: оно содержит условия и действительности научного знания и наличия чего-то, что научным знанием не является, но в то же время им допускается как необходимое, в том числе и для своего существования. Но этот акцент, на самом деле, существенным образом определяет и характер решения поставленной перед философией задачи.

Если Коген в замечании Канта о возможности в будущем существования метафизики видит рецидив непоследовательности основателя философского критицизма, приводящей к дуализму и психологизму и требующей своего преодоления, Введенский с бóльшим доверием отнесся к этой позиции Канта, считая, что ее нужно скорее не преодолевать, а более выверенно и точно развивать те интенции, которые в ней заложены, что, конечно же, влечет за собой и элементы критики кантовской системы, и пересмотр некоторых ее положений.

Если Коген ищет преодоление кантовского дуализма и психологизма в примордиальном единстве через бóльшую, чем у Канта, "чистоту" самого примордиального, то Введенский видит это преодоление в бóльшей согласованности дуальных частей, теоретического и

практического разума, их бóльшей взаимной согласованности и взаимозависимости. Именно этим, на мой взгляд, определяется бóльшая самостоятельность Когена, бóльшая критичность и инновационность по сравнению с философией Канта, чем у Введенского, что в свою очередь послужило причиной споров вокруг неокантианства русского философа.

Введенский в своей борьбе с метафизикой прибегает к полному отрицанию объективных сторон кантовского критицизма. Именно здесь, т.е. в независимом от субъекта мире вещей в себе, аффицирующих человеческое восприятие, Введенский, как и большинство критических последователей Канта, видит источник противоречия всей системы немецкого философа. У Когена идет планомерная и кропотливая работа – от критики к логике познания, с одной стороны, по сохранению объективной и субъективной составляющих процесса познания, но с другой – по минимизации дистанции между ними, т.е. по поискам той точки, которая совмещала бы в себе непротиворечивым, естественным образом и объективный, и субъективный моменты. Метод чистоты, который в своем поиске разрабатывает Коген, как раз и призван избавить субъект и объект от каких-либо признаков активности или пассивности. Насколько это ему удалось, подробно рассматривает другой русский неокантианец второй волны, один из основателей международного журнала "Логос" Б. Яковенко[38].

Очень высоко оценивая философию Когена, прежде всего как великолепный синтез кантовской и гегелевской философских систем, как фокус, в котором сходятся в основных своих мотивах главнейшие течения философской мысли рубежа XIX–XX вв., Яковенко считает, что она служит идеальной отправной точкой любой последующей философии. Тем принципиальней и продуктивней для всей будущей философии выявление слабых мест, скрытых недостатков когеновской системы, для того чтобы можно было по праву произнести сакраментальные слова: "Вперед вместе с Когеном!"[40].

Главным недостатком трансцендентальной философии Германа Когена, который определяет все остальные, Яковенко, как ни парадоксально может на первый взгляд показаться, считает то, с чем Коген, продолжая многовековую традицию научной философии, ожесточенно борется, а именно когеновский психологизм. Яковенко справедливо полагает, что в искоренении этого "порока" Коген продвинулся весьма далеко – как никто другой из современных философов, и все же не сумел избавиться от него окончательно. Психологическое в системе Когена играет сознательно-подготовительную и бессознательно направляющую роль. Тем, что Коген в действительности принимает трансцендентальный метод Канта за метафизическое исследование, а его метафизическое исследование – за психологическую ступень такового, он не избавляется от психологизма, а лишь переводит его из генетической плоскости в

плоскость феноменологическую. Изгоняемый в дверь в "Kantschriften", психологизм проникает в окно в "Логике чистого познания", находя выражение в математизации познания и в построении науки по схеме познавательного процесса. Не избегает психологических коннотаций, по мысли другого русского философа Е.Н. Трубецкого, и когеновский принцип первоначала. "Коген, – отмечает он, – очевидно не заметил, что первоначалом всего действительного и возможного может быть только мысль безусловная, только такая мысль, которая сама в себе имеет свое безусловное начало и ни в чем другом не зачинается, ни от какого другого начала не зависит. Вместо этого у Когена в роли "первоначала" оказалась мысль антропологически обусловленная, наше методическое понятие, наша категория, наши изменчивые приемы исследования – стало быть, мысль, зависящая от множества других начал и прежде всего – от изменчивой человеческой стихии..."[40].

Введенский идет по другому пути, "новому и легкому", как он сам его характеризует: метафизичность он преодолевает субъективизацией – познание является чисто субъективным процессом, закономерно возникающую при этом опасность психологизма он преодолевает, заключая суть процесса познания в логические рамки, и, наконец, возникающую при этом опасность солипсизма спасает необходимостью метафизики и признанием за феноменом веры как гносеологического, так и нравственного аспектов. Указанная логика легко реконструируется по трем основным работам Введенского. "О пределах и признаках одушевления" (1892), где он приходит к открытию нового психофизиологического закона, который, по словам самого автора, может быть назван "законом отсутствия объективных признаков одушевления"[41]. И тогда единственным средством оправдания стремления нашего существа к признанию существования одушевленности чужой жизни оказываются постулаты нравственного чувства, которые в свою очередь порождают метафизическое чувство, открывающее возможность метафизического познания. "Новое и легкое доказательство философского критицизма" (1909), где он устанавливает, что из четырех логических законов, два – закон исключенного третьего и закон тождества – обладают всеми признаками естественного закона, закон достаточного основания – признаками нормативного закона, а вот закон противоречия – признаками как естественного, так и нормативного закона. Для объяснения подобного факта Введенский обращается к различению представления и мышления: мы можем мыслить то, что не представимо, поэтому, чтобы наше мышление было правильным, нужно следовать всем четырем законам логики, но чтобы закон противоречия не стал только нормативным, его нужно как можно последовательней превращать в естественный, а последнего мы способны достичь путем следования нашего мышления нашим же представлениям, т.е. запретить мыслить то, что не представимо. "Логи-

ка, как часть теории познания" (три издания: 1909, 1912 и 1917), где Введенский, доказывая невозможность метафизического знания ввиду его абсолютной субъективности, выявляет наличие трех видов веры: наивной, слепой, к которой он относил и признание вещей в себе, и допущенной критическим рассудком, к которой тот причислил безусловную необходимость нравственного долга.

Н.О. Лосский, указывая на умозрительность разделения законов логики своего учителя А.И. Введенского на нормативные и естественные, полагает их и нормативными, и естественными, справедливо считая, что они – нормативны, ибо человек не может не прислушаться к их требованию мыслить нормально, а значит – правильно и, следовательно, естественно. И как же еще, спрашивает Лосский, доказать, что мир представлений является единственно реальным миром, если не прибегать к помощи веры? Только предположениями о познающем субъекте как о замкнутой на себе монаде, способной наблюдать только свои представления.

Абсолютизировав момент субъективного в познании, Введенскому в целом не удалось непротиворечивым образом преодолеть психологизм, дуализм и метафизичность Канта. Скорее, напротив, его субъективизм приводит к солипсизму, логицизм – к еще бóльшему дуализму, а декларируемое неприятие метафизики – к неизбежному ее приятию в виде такого этико-гносеологического феномена, как вера, который в конечном счете и обеспечивает единство системы философского критицизма русского неокантианца. Признание метафизики в составе цельного мировоззрения в виде морально обоснованной веры сближало его позицию с позицией русских религиозных метафизиков. Не случайно поэтому Е.Н. Трубецкой, посвятивший критике Канта и кантианства работу, где в качестве ошибочного развития учения Канта называет "отрицание необходимости выхода в метафизику"[42], ни разу не упоминает имя А.И. Введенского.

Таким образом, можно в целом констатировать неудачу последовательного гносеологизма, не сумевшего преодолеть кантовских противоречий. Необходима была иная точка зрения на эту проблематику. Наиболее радикально новую точку зрения в качестве антипсихологической программы выразил в "Предисловии" к своей книге "Предмет знания" С.Л. Франк: «В сущности говоря, все движение очищения гносеологии от "психологизма" сводится именно к уничтожению особой "теории познания" как науки, отличной от "теории бытия" и предшествующей ей"[43]. Большую и еще недостаточно оцененную роль в повороте отечественной философии к онтологической точке зрения сыграл неокантианец Б. Яковенко своей критикой скрытого психологизма в различного рода трансцендентализме и разработкой системы трансцендентального плюрализма, интуитивно-мистически прозревающего истинно-сущее. К сожалению, ему не удалось завершить разработку своей системы, его филосо-

фия содержит скорее проект таковой. Доведя борьбу с психологизмом до логического завершения, Яковенко осознает опасность перерождения критицизма в скептицизм, и поэтому на помощь гносеологии он привлекает онтологию, мостиком между которыми служит у него интуиция.

Б. Яковенко был одним из самых известных русских учеников марбургского неокантианца, среди которых можно выделить также Б. Пастернака, В. Сеземана, Б. Фохта, М. Кагана, С. Рубинштейна, Г. Ланца. Со многими из них Коген поддерживал тесные дружеские отношения. Насколько представительна и весома была тогда русская община университета г. Марбурга свидетельствует тот факт, что в юбилейный сборник, посвященный 70-летию Г. Когена, вошли две работы русских философов: статьи В. Сеземана и Б. Вышеславцева. Причем к печати их рекомендовал сам П. Наторп[45]. Но, к сожалению, пока мало что известно о связях Когена с его русскими учениками, как, собственно, и об архиве этого немецкого философа.

* * *

После смерти Г. Когена, последовавшей 4 апреля 1918 г. в Берлине, остались большая библиотека и рукописное наследие, включавшее в себя тексты лекций, переписку с коллегами, друзьями, учениками, всевозможные подготовительные материалы как к опубликованным, так и к только готовящимся к публикации работам. Все это отошло жене философа Марте Коген (урожденной Левандовски). Первую попытку создания архивного центра по изучению и опубликованию наследия Г. Когена предпринял сразу после смерти своего многолетнего коллеги и друга П. Наторп. Во всяком случае, о таком намерении он сообщил в двух своих письмах, датированных соответственно 17 мая и 26 июня 1918 г.[46] В частности, в письме от 17 мая он высказывается за сохранение богатого и ценного наследия, для чего может быть учрежден архив Когена и лучше всего при библиотеке университета г. Марбург. Особое внимание, по мнению Наторпа, следует уделить обработке и последующей публикации сохранившихся только в рукописном виде лекций Когена, посвященных психологии. Как известно, психология составляет четвертую основную часть философской системы марбургского неокантианца, наряду с логикой, этикой и эстетикой. И наконец, еще одним важным вопросом Наторп считает сохранение уникальной библиотеки Г. Когена, цена которой по самым приблизительным подсчетам колебалась от 40 до 80 тыс. марок (сумма по тем временам огромная). По мысли Наторпа, которую он подтвердил и во втором своем письме от 26 июня, лучшим вариантом была бы передача всей библиотеки философскому семинару университета Марбурга для учреждения друзьями и почитателями немецкого философа фонда его имени. Это позволило

бы продолжать неокантианские штудии марбургской школы и могло служить действенным памятником ее основателю.

Однако жена Когена была иного мнения, и по-своему распорядилась судьбой наследия мужа в своем Завещании от 15 января 1932 г. В нем она объявляет своим наследником фонд Германа Когена, который был основан Еврейской академией уже после смерти Пауля Наторпа (1924). Но отдельным пунктом в § 6 Марта Коген оговаривает судьбу рукописного наследия мужа: "Доход от произведений моего мужа, а также его рукописи достаются еврейской общине Берлина". 11 марта 1933 г. в дополнении к Завещанию она отменяет § 6 и передает доход от произведений Г. Когена и его рукописи в ведение того же фонда. И наконец, последнее изменение по этому пункту М. Коген вносит в свое Завещание 24 ноября 1938 г. "В своем дополнении от 26 августа 1934 года вместо фонда Германа Когена в Берлине я назначила Общество содействия изучению еврейства, как зарегистрированное общество, в качестве своего наследника. Теперь я устанавливаю, что в случае, если это общество не сможет или не захочет быть наследником, моим наследником должна быть еврейская община Берлина".

Но люди полагают, а судьба располагает, и она следующим образом распорядилась наследием немецкого философа Г. Когена.

Что касается библиотеки, которая по самым разным источникам насчитывала от 5 до 7 тыс. томов, то фрау М. Коген – скорей всего ввиду тяжелого материального положения – продала ее библиотеке еврейской общины г. Франкфурта-на-Майне. Эта библиотека, как ни странно, благополучно пережила нацистские времена, так как, по предложению одного из ведущих нацистских идеологов Альфреда Розенберга, был создан Франкфуртский институт по изучению еврейского вопроса. Ведущая роль в формировании этого института отводилась библиотеке, которая постоянно пополнялась доставляемыми с оккупированных нацистами территорий еврейскими манускриптами. После войны, в 1949 г., было принято решение передать библиотеку Когена Еврейскому университету г. Иерусалима. Сейчас там находится от 3.5 до 3.8 тыс. томов из этой библиотеки со штампом "Библиотека Германа Когена в библиотеке израильской общины г. Франкфурта-на-Майне"[46].

Что касается рукописного наследия, то оно большей частью оставалось в распоряжении Марты Коген. Согласно ее Завещанию оно должно было после ее смерти отойти еврейской общине г. Берлина. Но произошло ли это на самом деле и где сейчас бумаги еврейской общины Берлина – неизвестно. Нет ни письменных, ни каких-то других подтверждений тому, что рукописное наследие Г. Когена было передано еврейской общине, и в целом судьба всего этого еврейского архива до сих пор неизвестна. После того как 1 сентября 1942 г. фрау Коген была депортирована из Берлина в концентрационный лагерь г. Терезиенштадта, где и умерла 12 сентября того же

года в возрасте 82 лет, обрываются и любые свидетельства о существовании рукописного наследия. Особенно печально, что вместе с ним пропали и лекции Когена "Психология как энциклопедия философии", которые были заявлены им в качестве 4-х часовых занятий в неделю в зимние семестры 1905/06 и 1908/09 гг. и 2-х часовых – в летний семестр 1916 г.

Все, что сегодня находится в распоряжении исследователей из рукописного наследия, – это 150 листов и небольших кусочков бумаги с пометками, сделанными рукой Г. Когена, сохранившихся в университетской библиотеке г. Марбурга, и письма – в основном из наследия П. Наторпа, – адресованные по большей части своему ближайшему соратнику и другу.

А самое интересное, вероятно, скрыто в так называемом Особом архиве, собранном в различных провинциях Германии, которые захватили советские войска в 1944–1945 гг. Эти материалы были отправлены в Москву и до 1990 г. находились в ведении КГБ, закрытыми для доступа исследователей. Теперь эта коллекция исторических документов входит в собрание Русского государственного военного архива; с 1990 г. она открыта для научных исследований. Предположительно именно там хранится утерянная часть рукописного наследия Когена, которая – тоже пока вероятно – оставалась в распоряжении еврейской общины г. Берлина, пока не была вывезена в Москву советскими солдатами. Возможно, в этом архиве обнаружится и переписка Когена, и тексты его лекций, и подготовительные материалы к ним и многие другие свидетельства жизни и творчества выдающегося немецкого философа. Однако данное предположение нуждается в тщательной проверке, которая может привести либо к долгожданной находке, либо к очередному разочарованию.

[1] См.: *Вашестов А.Г.* Жизнь и труды Б.А. Фохта // Историко-философский ежегодник'91. М., 1991. С. 224–225.

[2] О нюансах отношения русских философов к Канту см.: *Ахутин А.В.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопр.философии. 1990. № 1.

[3] *Флоренский П.А.* Обратная перспектива // Соч.: В 2 т. Т. 2; У водоразделов мысли. М., 1990. С. 59.

[4] *Трубецкой Е.Н.* Панметодизм в этике (К характеристике учения Когена) // Вопр. философии и психологии. № 97. 1909. С. 158.

[5] См.: *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung // Cohen H. Werke. Bd. 1, 1.1. Hildesheim, 1987. S. 107.

[6] Ibid. S. 108.

[7] См.: *Stolzenberg J.* Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohen, Paul Natorp und beim früher Martin Heidegger. Göttingen, 1995. S. 38–46.

[8] См.: *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. S. 282–283.

[9] См.: Ibid. S. 284.

[10] См.: Ibid. S. 325–326.

[11] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Werke. 4. Aufl. Hildesheim, 1977. Bd. 4. S. 13.
[12] Б. Яковенко переводит этот термин как "происхождение", что тоже верно, но, может быть, не так глубоко передает смысл когеновского центрального понятия, см.: *Яковенко Б.* Философия Когена // Логос. 1910. № 1.
[13] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 13.
[14] Ibid. S. 28.
[15] Ibid. S. 29.
[16] Ibid. S. 53.
[17] Ibid. S. 59.
[18] См.: *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 195.
[19] *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. B., 1907. S. VII.
[20] См.: Ibid. S. 89.
[21] "...так как этика может признать только чистую волю, как волю, то в этом она становится зависимой от логики. Ибо только логика определяет понятие чистоты". Ibid. S. 28–29.
[22] "С понятием единства для нас тотчас открывается взаимосвязь науки о праве не только с этикой, но и с логикой. Только логика может научить, что может значить единство" – Ibid. S. 73.
[23] "Истина означает взаимосвязь и созвучие (Einklang) теоретической и этической проблемы... Только в логике истина не дана. Но она не может быть дана и только в этике. Только в связи логики и этики следует искать истину, только для этой связи следует ее требовать" – Ibid. S. 89. См. также: *Holzhey H.* Cohen und Natorp. Basel; Stuttgart, 1986. Bd. 1. S. 319.
[24] *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 3.
[25] Ibid. S. 4.
[26] См.: Ibid. S. 231.
[27] *Рубинштейн С.Л.* О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник'92. М., 1994. С. 247–248.
[28] *Трубецкой Е.Н.* Панметодизм в этике. СПб., 1909. С. 131.
[29] *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 314.
[30] Ibid. S. 342.
[31] Ibid. S. 339.
[32] *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 76.
[33] *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. 2 Aufl. Koln, 1959. S. 38.
[34] Ibid. S. 39.
[35] Русская мысль: Ежемесячное литературно-политическое издание (Москва, Петербург) 1914. Кн.VI. Июнь. 1914.
[36] *Ермичев А.А.* Приезд Германа Когена в Россию // Ермичев А.А. О философии в России. СПб., 1998. С. 115.
[37] *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 324.
[38] См.: *Яковенко Б.В.* О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 424–473.
[39] Там же. С. 472.
[40] *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания: Опыт развития преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 240.
[41] *Введенский А.* О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892. С. 30.
[42] *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания. С. 209.
[43] *Франк С.Л.* Предмет знания. Пг., 1915. С. V.
[44] Natorp an Görland (Brief) // Holzhey H. Cohen und Natorp. Basel; Stuttgart, 1986. Bd. 2. S. 392.

[45] Ксерокопии писем П. Наторпа и "Завещания" Марты Коген любезно предоставлены руководителем архива Г. Когена профессором Г. Хольцхеем (университет г. Цюрих).

[46] *Wiedebach H.* Die Hermann-Cohen-Bibliothek // Cohen H. Werke. Bd. 2: Supplementa. Zürich, 2000. S. 1.

"ШЕСТОВ И БАТАЙ": СОГЛАСИЕ НА ФИЛОСОФИЮ ТРАГЕДИИ

Камила Морандо

Да кто же, наконец, такие все эти Достоевские и Ницше, которые говорят как власть имущие? Чему они нас научат?.. Но они ничему нас не "учат". Нет большего заблуждения, чем распространенное в русской публике мнение, что писатель существует для читателя. Наоборот – читатель существует для писателя. Достоевский и Ницше говорят не затем, чтоб распространить среди людей свои убеждения и просветить ближних. Они сами ищут света; они не верят себе, что то, что им кажется светом, есть точно свет, а не обманчивый блуждающий огонек или, хуже того, – галлюцинация их распространенного воображения. Они зовут к себе читателя как свидетеля, они от него хотят получить право думать по-своему, надеяться, право существовать. Идеализм и теория познания прямо возвещают им: вы безумцы, вы безнравственные, осужденные, погибшие люди. И они апеллируют к последней инстанции в надежде, что этот ужасный приговор будет отменен... Может быть, большинство читателей не хочет этого знать, но сочинения Достоевского и Ницше содержат не ответ, а вопрос. Вопрос: имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, то есть возможна ли философия трагедии?[1]

Жоржа Батая и Льва Шестова связывают размышления о трагедии и философии, которые, по определению Шестова, "начинаются только тогда, когда человек теряет все критерии истины, когда он чувствует, что не может обладать ни одним из ее критериев, и даже не нуждается в них"[2].

О связи между Батаем и Шестовым впервые заговорил Мишель Сюриа в своем замечательном эссе *Жорж Батай, смерть в творчестве*, опубликованном в Париже в 1988 г., а затем в статье *В конце концов, произвол. От "философии" Льва Шестова к "фи-*

[1] *Лев Шестов.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Избр. соч. М., 1993. С. 171–172.

[2] *Chestov L.* La philosophie de la tragedie: Dostojevsky et Neitzsche. P., 1966. P. 6.