

УДК 1 (47+57) (091)

Неокантианство в России в первой четверти XX века (А.И. Введенский, П.Б. Струве)

О.Д. Мачкарина

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии

Аннотация. Статья содержит историко-философский анализ русско-немецкого философского диалога по проблеме познания, структуре научного знания в философском наследии А.И. Введенского и П.Б. Струве. Автор выявляет своеобразие взглядов русских мыслителей, критический анализ философских взглядов И. Канта и его последователей в лице кантианцев и неокантианцев на проблему познания, структуру научного знания и роли личности в истории. Автор исследует различия в подходах и оценке субъектно-объектных отношений в познании сфер бытия человека, в определении путей развития российского общества.

Abstract. The paper contains historical and philosophical analysis of Russian-German dialogue on the problem of cognition, structure of scientific knowledge in the philosophical heritage of A.I. Vvedensky and P.B. Struve. The author has pointed out originality of the Russian thinkers' views, their critical analysis of I. Kant philosophy. Differences in the approaches and appreciation of subject-object relations in perception of human existence have been investigated as well.

1. Введение

Проблема рациональности в философии науки сегодня вызывает особый интерес, который объясняется теоретически – построением научного знания, практически – развитием современной цивилизации, особенностью которой является активизация технологических процессов, глобализация и интеграция, затронувшие все сферы бытия человека. Проблема историчности разума приобрела особую значимость в XVII-XVIII вв. в спорах эмпириков (Ф. Бэкон, Дж. Локк и др.) и рационалистов (Р. Декарт, Г. Лейбниц и др.), выступивших критиками идеи внеисторичности разума, его тождественности себе самому. Уже в философии рационалистов данной эпохи формируется представление о том, что разум мыслит бытие и является объективным критерием научного (истинного) знания. Повлиять на истинность могут лишь заблуждения субъективного характера, связанные с индивидуальными особенностями познающего субъекта (Ф. Бэкон определил эти установки как "идолы" или "призраки"). Так, еще в классический период формирования философских идей возникает вопрос о соотношении субъекта и объекта в познавательном процессе. Рационалистические идеи немецкой классической философии в лице Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля способствовали осознанию многообразной сложности человеческого духа и, в свою очередь, породили интерес к данной проблеме представителей других философских направлений и школ, способствовав формированию иррационалистических систем и активному интересу к самому познающему субъекту, к проблеме личности. Именно И. Кант показал, что не структура познаваемой субстанции определяет характер познания, а сам познающий субъект и его установки и, вместе с тем, он сохранил внеисторичность разума. Уже Гегель в своей идеалистической философии предложил рассматривать познающий субъект исторически, тем самым кантовский внеисторический трансцендентальный субъект превратился в его системе в исторический опыт всего человечества. В философии неокантианства, неогегельянства, философии жизни и марксизма принцип историзма разума продолжает свое развитие и приводит к отрицанию возможности достижения гегелевского абсолютного знания и признанию относительности всех форм человеческого разума.

Данная дискуссия не чужда была и русской философской и общественной мысли, формировавшейся под влиянием русско-немецкого философского диалога. Немецкая философия вызвала особый интерес у русских мыслителей, которые стремились в процессе активного диалога определить свое понимание философских проблем, исходя из специфически "русской" постановки вопроса. Отечественным мыслителям, в частности отечественным неокантианцам, как и современной философской мысли, характерно было стремление определить роль рационального начала в науке и всей человеческой жизнедеятельности в целом, соотношение рациональности и научной рациональности, а также место науки в культуре и роль философии в системе современной культуры. Осмысление данного вопроса требует глубокого историко-философского анализа, что и предлагается автором в данной статье.

2. Русско-немецкий философский диалог в XIX-XX веках и его отражение в культуре

Взаимосвязи русской и немецкой философии в XIX-XX вв. опирались на более ранние, сложившиеся еще в XVIII веке традиции взаимосвязи культур, которые интенсивно развивались, начиная с эпохи Петровских преобразований. Опыт Западной Европы, особенно Германии, был востребован и органически усвоен русской культурой. В результате культурного синтеза, а не механического заимствования, сложилась новая структура российского общества, основу которой составили исходные, коренные российские элементы, но обновленные во всех проявлениях материальной и духовной культуры. Россия XVIII века – это уже великая европейская держава, с собственной промышленностью, обновленной армией, с Академией Наук, университетами. На этой основе ускорилось развитие страны. Культурный синтез, как результат межэтнических и межкультурных контактов, обеспечил возможность нового этапа развития русской культуры. Рожденные в Германии научные и философские идеи ассимилировались Россией, становились элементами русской культуры, о чем убедительно свидетельствует феномен М.В. Ломоносова и его школы.

Процесс восприятия западных философских идей в России был сложным. В конце XVIII – начале XIX в. русские протестовали против западного просвещения, тем сильнее, чем более проникались ими. С революционным движением в Европе перед Россией возникла дилемма: либо признать, что западное движение законно, и в таком случае, оставалось лишь подражать перестройке духовного, социального быта, или же, если на это не готово правительство – необходимо критически отнестись к Западу, принять его как "учителя". М.О. Гершензон довольно емко определяет мыслителя той эпохи: "воспитан на европейский лад, недоумеает результатам европейской жизни и обращается к русской старине" (*Гершензон, 1977*).

Взаимоотношения России и Германии в области культуры, науки, образования являются ключевыми для понимания всего комплекса проблем, связанных с более широкой: "Россия и Европа". Эти вопросы носят не абстрактный и не чисто исторический характер, они исключительно актуальны, злободневны, связаны с судьбами русской культуры и государственности. Именно немецкая наука во всех ее областях считалась в России наиболее глубоким выражением сущности западноевропейской культуры. Труды немецких философов перерабатывались, интерпретировались русскими мыслителями с точки зрения русских проблем и органически вписались в контекст русской науки и культуры в целом.

Российско-немецкие научные и культурные связи были наиболее тесными, а потому и имеют многовековую историю, сложившиеся традиции и могут служить прочным реальным основанием для их современного развития и углубления в соответствии с новыми потребностями нашего общества.

Научно-образовательные контакты России и Германии восходят к началу XVIII века, когда по совету Г. Лейбница Петр Великий своим указом основал Петербургскую Академию наук (1724 г.), затем Петербургский университет и Академическую гимназию, куда были приглашены виднейшие немецкие ученые (Эйлер, Миллер и другие). В то же время молодые русские люди (М. Ломоносов, Виноградов и многие другие) получали полноценное образование в Германии. Дальнейшее развитие русской науки и университетского образования было связано с интенсивными контактами, обменом профессорами, совместными исследованиями. Этому в немалой степени способствовало наличие в России значительной немецкой диаспоры, многие представители которой сыграли значительную роль в развитии русской и мировой науки (Якоби, Бэр, Струве и другие).

Стремление Петра Великого преобразовать Россию в современную мировую державу, преодолеть замкнутость и отчужденность от мировой цивилизации подстегивалось представлением о том, что в мире происходит постоянное движение наций, которое сравнимо с обращением крови в человеке. В 1714 г. в Риге Петр говорил о том, что нации "когда-нибудь покинут свое место пребывания в Англии, Франции и Германии и перейдут к нам на несколько столетий" (*Киреевский, 1984*). "Ученая дружина" Петра Великого (Ф. Прокопович, В. Татищев, А. Кантемир) воплотила в своих трудах потребность в научно-философском самоосмыслении России в соотношении с Западом.

Начало систематического русско-немецкого философского диалога восходит к XVIII в., поэтому необходимо предметно рассмотреть этот исходный пункт межнациональных философских контекстов, которые позволяют лучше уяснить формы взаимодействия XIX и XX веков. Петербургский университет, созданный Петром Первым в 1724 г. как элемент структуры Академии наук, как было отмечено выше, приглашал для преподавания философии немецких ученых, многие из которых работали и в Петербургской Академии. По предложению одного из них – Л.Л. Блюментроста – обучение осуществлялось по трем направлениям: математическому, физическому, гуманитарному. Философское образование рассматривалось как часть гуманитарного курса.

В основу первого опыта преподавания философии в России были положены идеи немецкого философа Христиана Вольфа – ученика Г. Лейбница и учителя М. Ломоносова. Вольф привлекал энциклопедичностью своих знаний, систематичностью, стремлением построить всеобъемлющую

систему философских знаний, разграничив теоретическое и эмпирическое знание, логикой рассуждений. Особое место в вольфианстве заняли вопросы методологии, метафизики, логики, теории познания.

3. Русское кантианство и неокантианство в XIX – начале XX века

Просветители второй половины XVIII в. обращались к идеям немецких философов, но эти обращения все же носили эпизодический характер. Так продолжалось вплоть до распространения такой формы немецкой философии, как кантианство. Хотя в XIX в. и не сложилось русское кантианство, равное по своей цельности и влиянию русскому шеллингианству и русскому гегельянству, однако интерес к философии И. Канта проявился в России уже с конца XVIII века, когда в 1794 г. он был избран членом Петербургской Академии наук. Немецко-русский философский диалог на базе растущего влияния кантианской философии поддерживался Геттингенским университетом – оплотом кантианской философии. В начале XIX в. в этом университете обучалось 250 русских студентов, каждый из которых, возвращаясь в Россию, становился в той или иной степени носителем идей Канта не только в области гносеологии или эстетики, но и концепции личности, изложенной Кантом в "Критике практического разума". Ленский, один из персонажей пушкинского романа в стихах "Евгений Онегин", был "с душою прямо геттингенской", "поклонник Канта и поэт".

Кроме того, с конца XVIII в. (80-90-е гг.) в Россию стали приглашать немецких профессоров – философов-кантианцев. Таков Людвиг Мельман, читавший лекции по Канту в Московском университете в 1792-1794 гг. В 1795-1797 годах нравственную философию в кантианском духе в Московском университете читал и профессор Шаден, а с 1803 г. – профессора И. Буле и Х. Рейнгардт. В 1807 г. в Москве была издана книга Рейнгардта "Система практической философии", целиком построенная на основе кантианской концепции личности, морали.

Можно назвать среди кантианцев ряд имен, которые через свою педагогическую деятельность, будучи шеллингианцами, распространяли идеи Канта, но не превратились в его ярых сторонников – это Л. Якоб (1759-1827) и И. Шад (1750-1834) в Харьковском университете. Первым самостоятельно изучившим философию Канта был Н.В. Станкевич (1813-1840), организовавший кружок, в котором активно участвовали студенты Московского университета, интересующиеся философией Шеллинга, а в дальнейшем и Гегеля. А.А. Фишер (1799-1861), занимавший с 1832 г. должность профессора в Петербургском университете, придерживаясь в целом официальной философии, все же считал себя кантианцем. Однако, как справедливо отмечал *Б.В. Яковенко* (2003), серьезному и всестороннему исследованию критицизм Канта не подвергся, хотя признаки настоящего знания философии Канта прослеживаются в академических и университетских изданиях.

Критика кантианских идей среди русских философов отмечается лишь в конце первой половины XIX в. Среди исследователей кантианства в этот период можно выделить Петра Лавровича Лаврова, глубоко изучавшего труды И. Канта и заинтересовавшегося его феноменализмом, субъективизмом и постановкой проблемы нравственной личности. В 60-70-е годы XIX в. в России наблюдается философское пробуждение, связанное с социальным подъемом и началом либеральных реформ. В течение длительного времени русские мыслители изучали взгляды западноевропейских философов, стремясь определить свое видение проблем. Переосмысливая собственный накопленный веками опыт и философское наследие Европы (немецкое и французское в большей степени), русские мыслители стремились создать собственное "синтетическое учение", осмыслить задачи русской философии и сферы ее деятельности.

Увлечение западными и, прежде всего, немецкими идеями способствовало формированию в России двух основных направлений и возникновению между ними серьезного диалога – это школы Петербургского и Московского университетов. Петербургский университет ориентировался на западную мысль, проявлял некоторое вольнодумство, тяготел к строгой научности – это школа А.И. Введенского, учениками которого являлись С.Л. Франк, Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, С.И. Гессен. Московский же университет, напротив, консервативен, истоки своего философствования искал в православно-церковном опыте – школа С. Трубецкого и Л. Лопатина, выходцами из нее были П. Флоренский, С. Булгаков, Е. Трубецкой.

В 60-70-е годы XIX в. представитель Московской школы П.Д. Юркевич, подвергая жесткой критике материализм, обращается к наследию И. Канта, принимая его философию как религиозную. Увлеченный платоновским идеализмом, Юркевич изучает этические взгляды Канта, привлекая их к онтологическому объяснению. Но он, в отличие от немецкого мыслителя, принимает за исходное положение своей философии учение об общем понятии, построенном на синтезе платоновского и кантовского идеализма, согласно которому чувственный образ предмета может изменяться до бесконечности, но сам мыслимый предмет – един и равен только самому себе. Следовательно, истине свойственно вечное *есть*, как утверждал Юркевич, а человеческому мышлению – стремление познать

эту истину. В идее мышление и бытие совпадают друг с другом. Согласно Юркевичу разум – объективная сущность вещей, идея – закон и норма явления. Общее само по себе – мысль разума, метафизическая истина. В отличие от Канта, признающего двойственность мира, его феноменальность и ноуменальность, Юркевич выделяет три сферы бытия: ноуменальную, феноменальную и реальную. Царство идей образует ноуменальную сферу бытия, царство призрачного существования телесного – феноменальную, царство разумных существ – реальную. В работе "Разум по учению Платона и опыт по учению Канта" П.Д. Юркевич подвергает критике кантовские априорные идеи и определяет выводимость факта из исследований и индукции, а не из априорных начал, но в содержании самих фактов выявляет нечто несводимое к идеям разума.

Основное различие московской и петербургской школ можно проследить по их отношению к Канту и кантианству. Л.М. Лопатин (1855-1920) – один из немногих, кто теоретически разработал собственную метафизическую концепцию, охарактеризованную как философию абсолютного творчества, проявлял принципиальное несогласие с идеями Канта и высказал убежденность в необходимости метафизики до-кантовского типа, объединяющей в себе и рационализм, и религиозность ("Вперед от Канта"). С.Н. Трубецкой, преподаватель Московского университета, содействовал выяснению влияния Канта на русскую философскую мысль. Как отмечает *Б.В. Яковенко* (2003), благодаря ему русская мысль впервые критически сознательно приобщилась к трансцендентальной философии И. Канта: "ибо у него совершается не догматическая рецепция кантовской... концепции целиком..., а рецепция одного только внутреннего духа немецкого идеализма вообще, при сохранении полной свободы и самостоятельности мышления и построения в этих пределах". Лопатин и Трубецкой стремились не допустить проникновения неокантианского духа в Московский университет, о чем в своих воспоминаниях писал Андрей Белый (*Белый*, 1995). Так же негативно к неокантианству относились и марксисты. Так, например, Энгельс, определял неокантианство как "стыдливую манеру тайком протаскивать материализм, публично отказываясь от него" (*Энгельс*, 1961).

А. Галич, профессор Петербургского университета и Царскосельского лицея, в "Истории философских систем" (1818-1819 гг.) посвятил целый раздел подробному изложению учения Канта. Точно так же он активно распространял в России идеи другого немецкого философа – Шеллинга.

Философский подъем затронул не только ведущие университеты, но и духовные академии. Здесь следует выделить В.Д. Кудрявцева-Платонова, который, по мнению Б. Яковенко, придал философии форму завершеного учения, получившего название трансцендентального монизма. Внимание исследователя привлекли идеи Канта и Гегеля, которые Кудрявцев-Платонов принял критически, переосмысливая и соотнося с объективным идеализмом Платона. На основе критического анализа мыслитель определяет суть философии и ее роль в системе наук. Философия, согласно Кудрявцеву-Платонову, есть наука об абсолютном, способная придать частным наукам цельность. Данный интерес русского мыслителя был вызван кризисом спекулятивно-идеалистических систем, научно-техническими открытиями, сопровождающимися повышением интереса к естественнонаучным направлениям, стремлением ученых определить роль философии в системе научной познания. Именно тогда, в 1867 г., осуществляется первый перевод главного труда Канта "Критика чистого разума" Михаилом Ивановичем Владиславлевым, профессором Петербургского университета. Второй перевод появится в 1898 г., но только Н.О. Лосскому в 1907 г. удастся опубликовать качественный перевод текста.

Проводником кантианских и неокантианских идей стали многие молодые люди, которые завершали философское образование в Германии, работали на семинарах Вильгельма Виндельбанда, Генриха Риккерта, Германа Когена, Эдмунда Гуссерля, и распространяли сведения о русской философии. Формальной стороной интереса к кантианству было не только появление переводов сочинений самого Канта, но также и представителей различных философских школ. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству: в частности, критически-заинтересованное отношение в "Кризисе западной философии" высказал Соловьев; негативно-критическое отношение – Федоров. Рецепция основных положений философии Канта произошла в творчестве Достоевского, Бакунина, Бердяева, Булгакова. *А.И. Абрамов* (1998) и *А.В. Гулыга* (1994) справедливо отмечают, что для многих русских философов кантианская философия была если не основой собственных воззрений, то послужила принципом конструктивного отталкивания от Канта. По крайней мере, как писал *В.С. Соловьев* (1990), кантианская философия стала "мостиком, через который каждый должен пройти, кто намерен попасть в храм современной философии".

Неокантианство возникает в Германии в период глубокого кризиса идеалистических систем, неспособных осмыслить результаты научных исследований. Этому способствовали работы Фишера, Целлера, Либмана, провозгласившего в работе "Кант и эпигоны" (1865) лозунг "Назад к Канту!",

открытия в области физиологии внешних чувств И. Мюллера и Г. Гельмгольца. Ф.А. Ланге первым сформулировал задачи неокантианства: противопоставить материализму критический идеализм Канта, дополненный физиологическими исследованиями. Неокантианская философия вновь обратилась к человеку, непреходящим ценностям человеческого существования, стремилась дать обоснование научному знанию и культуре с помощью реформирования кантовской гносеологии.

Неокантианство в своей основе неоднородно. Необходимо выделить ряд направлений в неокантианстве: физиологическое, представленное Гельмгольцем, Ланге, рассматривающими кантовское положение об априорных формах внешних органов и превратившими эту априорность в единство психофизической организации познающего субъекта; реалистическое (А. Риль, О. Кюльпе), сохранившее кантовскую "вещь в себе" в качестве необходимой предпосылки познавательного процесса, рассматривающее рассудок в процессе познания как оформляющий, но не создающий сами предметы, тем самым, подвергая критике метод метафизики – умозрение, заменив его онтологией (корректировка самого понятия "онтология" произошла под влиянием критики Канта) – методом, который опирается на описание и понимание; психологическое (Л. Нельсон), обосновавшее значимость априорных форм познания; трансцендентально-логическое (Марбургская школа), считавшая Платона предтечей Канта (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер), стремившееся обосновать значимость научного знания, идущего от самого факта научного знания к априорным логическим основаниям, присущим самой мысли; трансцендентально-психологическое (Баденская или Фрейбургская школа) (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), испытывающее интерес к трансцендентальному обоснованию знания, к выявлению логико-методологических особенностей исторического познания и исторической науки. В России наибольшее распространение получило неокантианство в духе Марбургской или Баденской школ, в стенах которых обучались русские студенты, в последующем распространявшие взгляды своих учителей.

4. А.И. Введенский о проблеме познания и структуре научного знания

Наиболее последовательными неокантианцами в России стали А.И. Введенский, И.И. Лапшин и Г.И. Челпанов. Стоит отметить, что данных мыслителей по их приверженности кантовским идеям можно назвать в большей степени кантовцами, на что указывают Н.О. Лосский, Э.Л. Радлов, А.Ф. Лосев, Л.И. Филиппов и другие. К неокантианцам в России относят мыслителей, объединившихся вокруг журнала "Логос" и научного издания "Kantiana", как отмечено в работах А.И. Абрамова, Н.А. Дмитриевой, однако изучение идей перечисленных выше философов позволяет сделать вывод об общности подходов с неокантианцами.

А.И. Введенский, которого В.В. Зеньковский (2004) определил "признанным главой русского неокантианства", принимая за основу кантовские концепции, доводил идеи до абсурда, но выход искал с помощью Канта, потому призывал к построению этической метафизики. В результате диалога Петербургская школа преодолевает Канта изнутри, не столько отрицая, сколько трансформируя его идеи (Лопатин, 1910; Бонецкая, 1993).

В своих гносеологических взглядах и воззрении на науку А.И. Введенский наиболее близок к Г. Когену. Гносеология Введенского представляет собой науку о пределах человеческого разума, основанную на логике. В своих главных сочинениях: "Опыт построения теории материи на принципах критической философии" (1888), "О пределах и признаках одушевления" (1892), "Новое и легкое доказательство философского критицизма" (1909), "Логика, как часть теории познания" (1922) и других мыслитель устанавливает "основной закон сознания", отделяющий "Я" от "не-Я", что сближает его не только с Кантом, но и с Фихте. Русский мыслитель создает свою форму неокантианства, которую называет логизмом.

В качестве естественной основы нашего мышления Введенский устанавливает закон противоречия, который распространяется только на представление. Непосредственное обращение к опыту, как утверждает мыслитель, позволяет сформировать лишь частные суждения, так как опыт не содержит в себе "чистое я", отвлеченное от всякого содержания, в то время как умозаключение содержит в себе общее синтетическое суждение. Доказать общее синтетическое суждение можно лишь при помощи априорных принципов, однако сами эти принципы не могут быть доказаны опытом. Закон противоречия действует только в наших представлениях. За их пределами, т.е. в отношении "вещей в себе" – мира подлинного бытия, он неуместен, потому умозаключения относительно него невозможны.

Согласно А.И. Введенскому, воспринимаемый нами внешний и внутренний мир – эмпирический мир явлений – объективируется только в сознании самого человека, т.е. как представления, а не такой, как есть сам по себе. Мы осознаем самих себя – наше "Я", к познанию же "не-Я", объективированного нашим сознанием мира, приходим лишь опосредованно, путем вывода, основанного на ощущениях, независимых от нашей воли. Следовательно, нельзя знать все о своем собственном "Я" без "не-Я", но в то же время "Я" в сознании есть знание о себе самом и собственном знании о каком-то не-я, которое

возникает в момент противопоставления этому не-я. Тем самым Введенский, как и Кант, утверждает активность познающего субъекта в процессе самого познания.

В работе "Опыт построения теории материи на принципах критической философии" Введенский доказывает, что закон причинной связи не может основываться на индукции и дедукции, в то время как Кант свое доказательство строил на трансцендентальной дедукции фундаментального суждения чистого понимания. Так как априорным путем "вещи в себе" не познаваемы, то существует некое новое "неаприорное познание". В своей логике познания Введенский не всегда приходит к априоризму, он допускает наличие в познающем субъекте интуиции, на что, в частности, указывает и Н.О. Лосский.

Бытие, считает Введенский, не может ограничиться только сферой нашего сознания, о чем свидетельствует апостериорное познание, доказывающие, что опыт возникает не из одной только деятельности сознания, но из факта существования бытия "вещей в себе" – из "ноуменального" бытия, по Канту. Вслед за немецким мыслителем Введенский определяет целостность мира и двойственность бытия: бытие явлений и трансцендентное бытие (бытие в себе). И вместе с тем русский философ утверждает, что все существующие явления, согласно основному закону сознания, взаимосвязаны между собой, и эту закономерную связь (причинность, субстанциональность, одномерность времени, трехмерность пространства) устанавливает сам человек в своем сознании, в котором строится представление о мире. Знать мы может только то, что сами себе представляем, следовательно, мир есть только наше представление, с одной стороны, но с другой – в сознании человек допускает, что мир есть нечто большее, чем наше представление о нем – есть некое апостериорное знание.

В своем понимании априорности форм чувственности и рассудка русский мыслитель идет дальше Канта. Исходя из признания наличия в человеке представления о времени, он допускает и существование времени самого по себе, идею которого человек основывает на вере, а не в виде доказанного знания. Особое место в познании Введенский уделяет вере, состоянию, которое исключает всякое сомнение. В работе "О видах веры в ее отношениях к знанию" (1894) он определяет веру как мистическое знание о существовании других вещей, а также других людей. В целом Введенский выходит за пределы критицизма И. Канта и признает основой познания апостериорный материал, метафизическое чувство и веру. В отличие от позитивистов, мыслитель считал, что истину не постичь без нравственного чувства. Само познание представляет собой единство критического и некритического, построенного на постулатах нравственного чувства – постулатах морального сознания, к которым Введенский отнес бессмертие человеческого духа, его свободу и идею о бытии Божиим.

Особое место в философии А.И. Введенского занимает этическое учение. Специальных работ по этике Введенский не написал, но стоит выделить "Спор о свободе воли перед судом критической философии" (1901) и "Условия допустимости веры в смысле жизни" (1896), в которых философ обосновывает роль веры в познании. Человек, признающий безусловные обязанности нравственного закона, проникается благодаря практическому разуму верой в существование Бога, бессмертия души и свободной воли.

Однако, в отличие от Канта, Введенский утверждал, что для полного понимания и нравственного поведения недостаточно трех априорных постулатов. В работе "О пределах и признаках одушевления: Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики" (1892) Введенский вводит новый – четвертый постулат: веру в существование других "Я", в наличие духовной жизни в других, тем самым доказывая значимость психической деятельности других в познании. Данное утверждение доказывало неспособность кантовской теории познания научно обосновать наличие психической жизни других.

Чем объяснить столь активный интерес русской философии, в основном ориентированной на приоритет родового, социального, к Канту и его идеям индивидуализма, самоценности и самодостаточности личности? Современный исследователь кантианской философии Л.А. Сулова (1993) справедливо отмечает, что идея личности Канта отнюдь не противоречит идее социальности. Напротив, индивидуализм Канта, как ориентация на личность, на уважение и доверие к ней, возможна лишь при обязательном исполнении требования "пользоваться своим собственным разумом", с непреложными принципами долга и ответственности перед человечеством в целях совершенствования человеческого рода. И сама личность у Канта предстает как носителем и создателем социальных норм и идеалов, так и носителем культурных ценностей. Быть человеком по Канту – значит чувствовать, мыслить, быть существом общественным, деятельным, свободным, быть личностью, в условиях правового государства быть гражданином, представителем всего человечества.

Именно в нравственности И. Кант видит источник обновления человека и общества. Человек активен, он творец собственного нравственного мира. Эту идею четко отметил у Канта еще Шеллинг в своей работе "Иммануил Кант" (Шеллинг, 1987). Для Канта всякая человеческая личность – святыня, человек всегда высшая цель, он не должен быть средством. И это не зависит от того, каковы

моральные достоинства или недостатки человека, к какому сословию и вероисповеданию он принадлежит. Важно, чтобы человек стремился стать личностью, быть свободным и реализовать свое самосознание в поведении, руководствуясь долгом. Любая нравственная деятельность должна иметь цель и, как существо свободное, человек должен отвечать за все свои поступки. Кант испытывает уважение к личности, к ее человеческому достоинству, причем не просто к личности, а к личности нравственной, стремящейся исполнить общий долг, а не просто достичь личного, так сказать, эмпирического счастья. Постигая себя как явление чувственного и умопостигаемого мира, по Канту, человек раскрывает глубину своих "внутренних, божественных задатков", которые вызывают в нем "священный трепет", выводя отсюда принцип долженствования. Свобода – это борьба, "борьба с хотением", которой и противостоит долг. Долженствование, в понимании философа, это признак внутренней свободы, а сама свобода – возможность выбора, т.е. достижение такого состояния, когда "природная причинность не может овладеть человеком" (Кант, 1965b).

Личность – высшая ценность и абсолютная цель. Она в понимании Канта есть то, что возвышает человека над самим собой, связывает его с порядком вещей, который он может осмыслить только рассудком и которому, вместе с тем, подчинен весь чувственно воспринимаемый мир. Счастье в том, что нам дала природа, а добродетель – то, что только "сам человек может дать себе или отнять от себя". Отсюда и понимание свободы как следование долгу, а формула долга – счастье других. В "Метафизике нравов" немецким философом была сформулирована окончательная формула долга: "Собственное совершенство и чужое счастье" (Кант, 1965с).

Следуя кантовской идее долженствования, Введенский утверждает безусловную обязательность нравственного долга. К данному утверждению он приходит благодаря критике психологического материализма, отрицающего свободу воли. Согласно Введенскому, без свободы нельзя быть нравственным человеком. Рассуждая о личности и смысле существования человека, философ вслед за Кантом утверждает личность как высшую ценность и цельность, что позволяет ему допустить бытие такого существа, которое назначило бы высшую цель. Таковым может быть только Бог. Таким образом, А.И. Введенский решение основных проблем видел в кантовском научно-критическом агностицизме, отвергая возможность научной метафизики. Его логизм обосновывался принципами кантовского априоризма, однако выходил за его пределы и коренным образом отличался от других систем, что позволило Б.В. Яковенко назвать созданную русским философом систему скептически-субъективным критицизмом. Введенскому удалось сформировать новую версию кантианства, достаточно самостоятельную, и, как удачно отметил Яковенко, отдельными частями подлинно оригинальную.

Действительно, русский мыслитель, заимствовав отдельные черты трансцендентального идеализма Канта, переосмыслив его, придав ему специфически "русские" черты, создает свою собственную философскую систему, которая была достаточно высоко оценена философами. Высокую оценку современников получил А.И. Введенский за разработку своего главного труда "Логика как часть теории познания", в котором сформулирована позиция мыслителя в отношении к философии как системе научно переработанного мировоззрения, опирающейся на специально разработанную гносеологию, определяющую условия существования бесспорного знания. Гносеология должна быть, прежде всего, логикой и допускать существование веры, что позволяет Б.В. Яковенко (2003), назвать его систему критической метафизикой.

Вслед за Введенским свое критическое отношение к кантианству высказывал И.И. Лапшин, у которого общность взглядов с Кантом проявилась только в вопросах познания: об отношении законов мышления к формам познания. Будучи субъективным идеалистом, Лапшин пытался преодолеть дуализм Канта в понимании мира путем логизирования интуиции и ощущений.

Критику кантианства в Московском университете предпринимает Г.И. Челпанов, который сам себя никогда не почитал ни как кантианца, ни как неокантианца, но вместе с тем, называя свою систему "трансцендентальный реализм" или "идеал-реализм", мыслитель показал свой активный интерес к проблематике, определенной немецким мыслителем. Об этом говорят названия его работ: "Априоризм и эмпиризм", "Учение Канта об априорности", "Философия Канта" и другие. Опираясь на философию Платона, Декарта и Канта, Челпанов определяет в качестве основы познания наличие в сознании априорных идей и элементов, которые объединяют все чувственные представления и ощущения в единое целое. Как отмечает А.И. Абрамов (1998), Челпанов вводит в кантовский априоризм телеологический аспект и формулирует учение о постулатах как элементах, находящихся в структуре познания, но не соответствующих действительности, что сближает его с философией Введенского. Челпанов, как и Введенский, допускает веру в мировоззренческую установку.

5. Критика кантианства и неокантианства в XX веке (П.Б. Струве)

Влияние идей Канта, их творческая интерпретация проявились и в XX в., в трудах такого мыслителя, как П. Струве. Уже в 1894 г. Струве выпускает работу "Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России", в которой прослеживается критика материализма и некоторая увлеченность идеями неокантианства. В условиях кризиса индивидуализма наметились позиции метафизиков и рационалистов, стремившихся преодолеть индивидуализм: первые – на путях "соборности", вторые – коллективизма. С одной стороны, пришло разочарование Кантом, устранившим метафизику и тем самым предоставившим человека во власть науки, разума, но с другой – как раз Кант сохранил право усилием воли, моральным действием самой личности создавать себе религиозную действительность. Идеи немецкого мыслителя стали приспосабливаться к потребностям практического разума, его априоризм стал истолковываться как знак абсолютной автономности самосознания личности. И первым это сделал Струве в предисловии к книге Н. Бердяева "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии" (1901). Высший смысл его поисков заключался в обращении к человеку, к личности, в его стремлении рассмотреть личность не как придаток экономики, а как высшую ценность мира.

Продолжая традицию русской философии времен Белинского и Герцена, Струве рассматривал вопрос об освобождении личности от слепого подчинения исторической необходимости. Струве первым на рубеже XIX – XX вв. подверг глубокому исследованию проблему личности и ввел наряду с "личностью эмпирической" понятие "метафизической личности", исследуя проблему свободы личности и ее ответственности, чему посвящены статьи в сборниках: "Проблемы идеализма", "Вехи", "Из глубины". Н.А. Бердяев (1992) справедливо заметил, что Струве при этом находится на позициях экономического материализма, потому и видит сущность человеческой истории "в творческом процессе победы над природой в экономическом созидании и организации производительных сил".

Петр Струве разрабатывает идеи либерализма как условия поступательного развития России по пути всестороннего возрождения и прогресса. Ядром этой концепции становится идея равенства всех граждан перед законом, признание прав человека, независимо от его происхождения, религиозной принадлежности. Свою концепцию он противопоставил революционному насилию (Струве, 1991с). Философ рассматривал и вопрос об ответственности личности как условия возрождения и процветания страны на основе воспитания, представляющего собой "только творческую, положительную работу человека над самим собой, внутри самого себя во имя творческих задач". В данной концепции переплелись две идеи: утверждение действительной свободы и в то же время поиск границ этой свободы, чтобы избежать вседозволенности. Струве обратился к работам неокантианцев: Г. Риккерта "О границах естественнонаучного образования понятий" и работам Виндельбанда, в которых находит необходимые ему идеи этического и аксиологического подходов, что позволяет ему придти к утверждению принципа самоцельности и самоценности личности: человек никогда не может рассматриваться как чье-либо орудие, человек – высшее благо в человеческой форме индивидуальности.

Основу нравственности мыслитель видел в Боге, что сближает его с религиозно-идеалистическими философами. Религия, по его мнению, необходима современному человеку, так как учит тому, что "добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу" (Струве, 1991а). Нравственные нормы существуют сами по себе, поэтому Струве ставит на первое место в своей философии не идею внешнего устройства общественной жизни, а внутреннее совершенствование человека и тем самым доказывает, как и Кант, необходимость подчинения политики идее воспитания, что вырывает личность из изолированности.

Впоследствии Струве вместе с С.Л. Франком увлекся не просто свободной личностью (личность, как и у Канта, рассматривается в рамках общества), а идеей единства свободной личности с началами культуры, традиции, государства, религии, тем более что уже у Канта были попытки проанализировать взаимосвязь этих начал и проблемы личности (Кант, 1965; Мотрошилова, 1991). Струве и Франк формулируют свою концепцию общественного идеала, в основе которой лежит "общезитие", приспособленное к равновесию между общественной организацией и свободной личностью.

Анализ таких ключевых для социологии понятий как "класс" и "нация" говорит о Струве как о мыслителе, сумевшем значительно превзойти современных ему теоретиков общественной жизни. Он сумел подняться над односторонними, жесткими антитезами чисто материалистического и чисто идеалистического толкований этих категорий и отражаемых ими явлений.

В анализе, осуществленном Струве, сказался синтез рациональных элементов всех социально-философских концепций, через восприятие которых протекал путь мыслителя. Это и марксизм, и, особенно, кантианство, и религиозно-идеалистическое учение, к которому Струве пришел осмысленно и убежденно. Главное в понимании Струве природы класса и нации – это признание неразрывности объективного и субъективного аспектов в их сущности, единство экономического, социально-

психологического, культурологического подходов. Такой анализ был осуществлен мыслителем в ряде статей в книге "Patriotica", в лекциях (чтениях) по истории хозяйственного быта, в работе "Исторический смысл русской революции и национальные задачи".

Класс мыслился Струве прежде всего как категория или разряд, для выделения которого взят какой-либо объективный социально-экономический признак: занятие (профессия, к примеру, земледелие), положение в профессии (хозяин, служащий, рабочий), вид и размер получаемого дохода (заработная плата, жалованье). Не наличие класса как объективного разряда порождает классовое сознание, а, наоборот, наличие классового сознания объективно конституирует класс, как социально-психическое явление и социологическую величину (Струве, 1991а).

Здесь будет уместна – при всей ее относительности – такая параллель. В кантианской гносеологии, которая была критически осмыслена Струве, предмет не дается сознанию в готовом виде, он не отражается во всей его содержательной полноте благодаря ощущениям, полученным из внешнего мира. Он конструируется, конституируется априорными формами чувственного и рассудочного характера, они объединяют поток эмпирических данных, придают им известную целостность. Сознание, таким образом, обладает активностью, оно своеобразно творит мир. Так и классовое сознание позволяет конституировать группу людей в класс. Его объективная, социально-экономическая основа, таким образом, не отрицается и не принижается, но она не объявляется законченной характеристикой класса. Основа классового деления – связь между объективным моментом и психологическим. Сознание единства – это субъективный момент, потому и "конструирование класса как социологической величины" происходит путем психического внушения известного классового сознания определенной группировке лиц, классу, разряду (Струве, 1991б).

Расчленение понятия класса на объективные и субъективные формы служит для П. Струве и основой анализа понятия классовой борьбы. Так как класс – понятие чисто психологическое и субъективное, то грань между лицами разных классов проводится их чувствами, причем чувствами враждебными: люди осознают себя принадлежащими к классам, потому гражданская война разъединяет общество. Сама идея классовой борьбы несет в себе разрушение и распад общества. Вне такого расчленения, замечает он, учение о классовой борьбе есть "плохой публицистический трафарет", пригодный лишь для демагогического употребления. Этот же субъективно-объективный анализ позволил Струве значительно углубить научное понимание природы такого сложного явления как нация. Анализ ее сущности аналогичен анализу класса. Метод этого анализа эффективен. Это он позволил русскому мыслителю избежать упрощенного сведения нации к сумме нескольких признаков объективного характера и в то же время исключить чисто идеалистическое толкование нации только как совокупности индивидуальных самосознаний.

По существу, понятие нации, рассуждал Струве, есть такая же категория, как и понятие класса. Нация – формальное понятие – "это духовное единство, создаваемое и поддерживаемое общностью культуры" (Струве, 1991б). Принадлежность к нации определяется прежде всего каким-либо объективным признаком. Среди этих признаков на первое место Струве выдвигает язык. Но его, как и других объективных характеристик, совершенно недостаточно для образования и, главное, бытия нации. Решающее значение приобретает национальное сознание. Оно так же конституирует, образует нацию, как сознание классовое – класс.

Национальное сознание – вполне реальный феномен. Оно выражается в объединяющей настроенности, которая и создает определенное духовное единство из группы людей, обладающих объективными предпосылками для такой консолидации (один язык, одно происхождение, в ряде случаев одно вероисповедание). Это единство поддерживается общностью культуры, совокупностью духовных ценностей, сложившихся в поколениях. Струве сделал важный вывод о различии буржуазного общества, проникнутого идеей коллективизма, началом обобществления и общественного действия на основе личного самоограничения и самопожертвования ради другого, и революционного социализма, отрицающего целое, разъединяющего людей и классы. Весь парадокс революционного социализма как раз и заключается в полном подчинении личности обществу, что сам философ допустить не мог. Проблемы современного общества он связывал с духовным началом самого общества, уровнем личной "годности" и ответственности, а задачу будущего видел в воспитании масс и индивидов в национальном духе, который не подчинен никаким классовым интересам. В этих глубоких выводах П. Струве очевидна творческая интерпретация учения Канта. В дальнейшем, будучи в эмиграции, Струве возглавит идеологическую борьбу с большевистской революцией, коммунизмом, которые он считал проявлением зла и сатанинства.

6. Заключение

Философия Канта не осталась без пристального внимания среди русских философов первой четверти XX века. Неоднозначная оценка кантианства и неокантианства прослеживается в различных философских системах и философских концепциях. Не обошли вниманием кантианскую философию, особенно его гносеологические и этические взгляды, В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, М. Бакунин, А. Белый, Н.А. Бердяев и многие другие. Следует отметить различные направления неокантианства в России: школы Введенского, Челпанова и, конечно, П. Струве, Н. Лосский, Б. Кистяковский, Э. Радлов, И. Ильин и другие. Анализ неокантианства и его проявлений в отечественной философии требует своего осмысления и обширного исследования, особенно проблем, касающихся философии науки, структуры научного знания и его критериев.

Литература

- Абрамов А.И.** Кантианство в русской университетской философии. *Вопросы философии*, № 1, с.58-69, 1998.
- Белый А.** Воспоминания о Блоке. Собр. соч. М., 313 с., 1995.
- Бердяев Н.А.** Философская истина и интеллигентская правда. В кн.: *В поисках истины: Русская интеллигенция и судьбы России*. М., Республика, с.34, 1992.
- Бонцакая М.** Бахтин и традиции русской философии. *Вопросы философии*, № 1, с.86, 1993.
- Гершензон М.О.** Славянофильство. *Вопросы философии*, № 12, с.68, 1977.
- Гулыга А.В.** Кант и философия в России. М., Республика, с.68, 288, 1994.
- Зеньковский В.В.** История русской философии. В 2 т. *Ростов-на-Дону*, т.2, с.248, 2004.
- Кант И.** Критика практического разума. Соч. В 6 т. М., Мысль, т.2, с.127-151, 1965а.
- Кант И.** О поговорке "может быть, это и верно в теории, но не годится для практики". *Там же*, т.4, ч.2, с.71-76, 1965б.
- Кант И.** Метафизика нравов. *Там же*, т.4, ч.2, с.386-387, 1965с.
- Киреевский И.В.** О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России. В кн.: *Избранные статьи*. М., Современник, с.20, 1984.
- Лопатин Л.М.** Настоящее и будущее философии. М., с.28, 1910.
- Мотрошилова Н.В.** Рождение и развитие философских идей. М., Высш. школа, с.330-341, 1991.
- Соловьев В.С.** Кризис западной философии (против позитивизма). Собр. соч. В 2 т. М., Мысль, с.114, 1990.
- Струве П.Б.** Интеллигенция и революция. В кн.: *Вехи: Сб. ст. о русской интеллигенции. 1909*. Свердловск, изд-во УГУ, с.149-166, 1991а.
- Струве П.Б.** Исторический смысл русской революции и национальные задачи. В кн.: *Из глубины: Сб. ст. о русской революции*. М., Новости, с.290-294, 1991б.
- Струве П.Б.** Предисловие. В кн.: *Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*. СПб., изд-во О.Н. Попова, с.53, 1991с.
- Сулова Л.А.** Философия Канта как наука о человеке (методический анализ). Автореферат. М., с.45, 1993.
- Шеллинг Ф.В.Г.** Иммануил Кант. Соч. В 2 т. М., Мысль, т.2, с.27-30, 1987.
- Энгельс Ф.** Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. М., Политиздат, т.21, с.284, 1961.
- Яковенко Б.В.** История русской философии. М., Республика, с.275-276, 2003.