



А. И. АБРАМОВ

О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос»

Одной из особенностей философской культуры России конца XIX — XX в. был повышенный интерес к различным школам западноевропейского кантианского и неокантианского движения. Призыв Отто Либмана «назад к Канту» был услышан очень широким кругом русских мыслителей: от профессора философии Киевской духовной академии П. И. Линицкого до московского поэта-символиста Андрея Белого.

С формальной стороны интерес к кантианству и неокантианству проявился в активизации изданий переводов сочинений самого Канта, а также сочинений мыслителей различных школ западноевропейского неокантианства. Содержательной стороной этого процесса было то, что почти все направления русской философской мысли выразили свое положительное или отрицательное отношение к кантианству. Критически-заинтересованное отношение к Канту в «Кризисе западной философии» В. С. Соловьева вылилось в негативно-критическое непонимание кантианской проблематики у Н. Ф. Федорова. Конструктивное усвоение отдельных положений кантианской философии происходило даже в среде таких последовательных приверженцев гегельянства, как Б. Н. Чичерин, Н. Г. Дебольский, П. А. Бакунин. Очень многие основоположения кантовского критицизма в значительной мере «осложнили» (по выражению В. В. Зеньковского) философские построения русских неолейбницеанцев (А. А. Козлова, С. А. Аскольдова, Л. М. Лопатина), которые являли собой различные формы русского персонализма. Большой интерес к кантовской философии проявило также русское духовно-академическое философствование.

Целый ряд русских мыслителей начала XX в. (А. И. Введенский, И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич,

Б. В. Яковенко, Ф. А. Степун) историки русской философии прямо и непосредственно относят к неокантианству. На самом же деле такой ряд можно выстроить лишь условно и только с определенными оговорками. Необходимо учитывать двойной смысл термина «неокантианство». С одной стороны, неокантианством можно называть философские учения, обращающиеся в XX в. к системе немецкого мыслителя XVIII в. С другой стороны, неокантианством правомерно почитать следование философским принципам одной из основных немецких школ неокантианства (баденской и марбургской). С таким уточнением многих из вышеперечисленных русских неокантианцев можно считать просто кантианцами, т. е. последователями и продолжателями философского учения Канта.

Одним из таких русских «неокантианцев» был профессор Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский. В формировании его философского миросозерцания кантианство сыграло решающую роль. Уже в магистерской диссертации «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (СПб., 1888) ориентация на философское учение Канта была зафиксирована в специальной главе «Принципы критической философии». Популярные в России начала XX в. баденская и марбургская школы неокантианства на Введенского не оказали существенного влияния, хотя в вопросе об истолковании состава познания он иногда высказывал определенное согласие с точкой зрения Г. Когена.

В своей магистерской диссертации Введенский в целом не выходил из рамок чистого кантианства, но проявил самостоятельность в оценке основ критической гносеологии и критической метафизики. Особенно четко и ясно метафизические принципы были развиты также в одной из ранних работ Введенского «О пределах и признаках одушевления»: русский мыслитель настаивал на существовании особого «метафизического чувства» как особого органа познания, почти отождествляемого с нравственным чувством. Влияние «Критики практического разума» здесь было очевидным. «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач» (5, с. 93) вплоть до построения метафизических систем.

Несомненность критической философии для Введенского была обусловлена несомненностью существования самого знания. В «Опыте построения теории материи...» был «установлен», по выражению русского мыслителя, «основной закон сознания». Основанием этому закону служила принципиальная

нерасторжимость «а» и «не-я», которые друг без друга пусты. «Иначе говоря, знание о своем я, или сознание, состоит именно в признании или понимании чего-либо (ощущений) своим не-я... это есть закон, которому подчинено сознание» (3, с. 52).

В своих более поздних работах «Логика, как часть теории познания» (Пг., 1922) и «Психология без всякой метафизики» (СПб., 1914) Введенский ввел в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, так как он является вполне естественным для «наших представлений» и нормативным для «нашего мышления». С этого времени Введенский стал называть свое учение не критической философией, а логицизмом. Введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта. Специально комплекс этих проблем был рассмотрен философом в статье «Новое и легкое доказательство философского критицизма», опубликованной в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1909). Важные мысли для понимания философского мирозерцания Введенского можно найти также в статьях «О свободе воли» и «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (Философские очерки. Прага, 1924). Еще в «Опыте построения теории материи» Введенский высказал мысль о том, что мы не можем оставаться в мире явлений и что именно философия способна вывести нас за пределы явлений. В этюде «О свободе воли» мыслитель уточняет и развивает это положение: «Разница моего изложения с изложением Канта в том, что я исхожу из упущенного Кантом предположения, что существует... не только представление о времени у нас, но существует и время само по себе» (4, с. 98).

Критическая философия Введенского, преобразованная им в логицизм, допускала три уровня познания: априорное (несомненное) знание, апостериорное знание и постижение посредством веры. В статье «О видах веры в ее отношении к знанию» приверженец кантианской философии трактовал веру как «состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании» (4, с. 209). Это положение не вполне согласовывалось с духом кантианской философии, хотя и кенигсбергский мыслитель оставлял для веры достаточно широкую сферу функционирования, но, разумеется, в границах, допускаемых теоретическим разумом.

Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога

необязательна с точки зрения «критицизма», но никогда не исчезнет, что анеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может.

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» раздел о А. И. Введенском завершает следующим выводом: «Есть странная слепота в такой редакции критицизма: если бы для Введенского был бы закрыт «широкий простор» всего, что, с узкой точки зрения критицизма, «иррационально», тогда было бы понятно, что он не видит недостаточности критицизма для истолкования познавательного творчества человека. Но если в нем так силен «голос сердца», если «постулаты морального сознания» раскрывают такой «широкий простор» перед ним, то поистине надо быть слепым, чтобы не усомниться в правильности позиции «критицизма» (6, с. 325).

Среди русских «неокантианцев» Введенский был, пожалуй, единственным, кто до конца остался приверженцем философского учения Канта. В творчестве же таких мыслителей, как И. И. Лапшин, Г. И. Челпанов, Андрей Белый, интерес к Канту и неокантианству был лишь этапом в эволюции их философских взглядов.

Докторская диссертация И. И. Лапшина «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906) является почти единственным источником для характеристики кантианского периода в творчестве этого мыслителя. Будучи учеником А. И. Введенского, Лапшин не разделял увлечений последнего метафизическими построениями, и его общность с критической философией Канта проявилась лишь в области гносеологических разработок. Общую схему познания Лапшин почти полностью перенял у Канта, не утруждая себя даже ее, подробным изложением и анализом. Но задача гносеологии интересовала Лапшина в несколько ином плане — выяснения вопроса об отношении законов мысли к формам познания. В самой общей форме свой интерес к Канту русский мыслитель выразил следующим образом: «Кант впервые указал на то, что синтетичность нашего познания, и в частности математического, обусловлена участием в процессе познания наряду с законами мышления и форм познания, но он недостаточно выяснил взаимоотношения между ними» (8, с. 171).

Исследователь русского неокантианства Л. И. Филипов в книге «Кант и кантианцы» (М., 1978) писал, что именно стремление доказать изначальную слиянность и взаимопроникновение форм познания и законов мышления обусловило двойственное отношение Лапшина к Канту. «Идя дальше Введенского, стро-

ившего логицизм на противопоставления «Я» и «не-Я», Лапшин занимает позицию до конца продуманного субъективизма и видит заслугу Канта в преодолении дуализма природы и духа» (7, с. 304—305).

Лапшин был автором еще очень многих философских работ, но они почти все оставались вне рамок кантианской проблематики. Только лишь в одной из них — «Опровержение солипсизма», написанной уже в эмиграции в Праге, Лапшин мимоходом обронил, что заветной целью критической философии является гармония духа, но на почве метафизики она совершенно недостижима (12, с. 40).

Ученик Н. Я. Грота в университете в Одессе, впоследствии директор Психологического института при Московском университете Г. И. Челпанов, при всем своем интересе к философскому учению Канта, никогда последовательным кантианцем не был. Сам он называл свое философское учение трансцендентальным реализмом, а впоследствии предпочитал употреблять термин «идеал-реализм». Гносеологическая проблематика, в том числе и кантианская, была поднята и проанализирована Челпановым во втором томе фундаментального исследования «Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности» (Киев, 1904), которое было его докторской диссертацией.

Для характеристики философских взглядов Челпанова большое значение имеют его многочисленные рецензии и обзоры философской литературы в «Киевских Университетских Известиях», а также большая книга «Введение в философию» (М., 1912). При этом уже определенная часть философских симпатий во «Введении в философию» была отдана позитивизму и собственно кантианству была посвящена только лишь XVI глава: «В ту эпоху, когда господствовал материализм и шла борьба за позитивизм, кантовская теория познания оказалась самой подходящей. Можно было, разумеется, не обращать внимания на то, что Кант признавал возможным познание сверхчувственного через посредство практического разума, а заимствовать у него только доказательство невозможности познания сверхчувственного посредством теоретического разума. Вот и возникает школа неокантианцев, из которых одни принимают кантовское учение всецело, а другие только его теорию познания» (13, с. 272).

В кантовский априоризм Челпанов ввел телеологический акцент и сформулировал созвучное со взглядами А. И. Введенского учение о постулатах как элементах, находящихся в струк-

туре познания, но не соответствующих действительности. «Употребление постулата причинности оправдывается соображениями не логического характера», а тем, что «оправдание» знания заключено «не в области логического доказательства, а области веры» (14, с. 247).

Идеи философского трансцендентализма как в кантианской, так и неокантианской форме были очень популярны не только в университетской и духовно-академической среде (примером могут служить два однофамильца — профессор Петербургского университета Александр Иванович Введенский и профессор Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский). В значительной мере кантианство и неокантианство были популярны также среди представителей русской юридической школы (П. Б. Струве, П. И. Новгородцев, Г. Д. Гурвич).

Известно, что преодоление марксизма у Струве произошло, как и у его товарищей по легальному марксизму (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк), на основе гносеологического учения Канта. Докторская диссертация Новгородцева вообще была посвящена характеристике и анализу правовых учений Канта и Гегеля*.

Окончив университет в Петербурге, Г. Д. Гурвич опубликовал свои первые философские работы в Германии. Они были посвящены философской системе и конкретной этике Фихте**. В дальнейшем, во время своего профессорства в Бордо и Париже, Гурвич занимался проблемами социологии права. Принципы трансцендентального философствования в наибольшей мере были сконцентрированы в философском этюде Гурвича «Этика и религия» (Современные Записки. 1926. XXIX). Влияние кантовского трансцендентализма и гносеологизма сказалось в воззрениях Гурвича преимущественно в том, что бытие и отношение к нему «сжималось» до категориальной формы. Мыслитель пытался обосновать автономность этики от метафизики и религии: «Добро есть особое «качество» и есть особый путь восхождения к Абсолюту» (10, с. 271). В случаях, когда нет непосредственной связи и слияния с Божеством, необходима, по мнению Гурвича, связь с Абсолютом как своего рода «светское

* См.: *Новгородцев П. И.* Кант и Гегель в их учении о праве и государстве: Два типичных построения в области философии права. М., 1901; *Он же.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.

** *Gurwitsch G. D.* Die Eunität der Fichteschen Philosophie. 1922; *Gurwitsch G. D.* Fichtes System d. Konkreten Ethik. 1924.

богослужение» (научное, эстетическое, моральное). Во всех сферах, не охваченных религией, «просвечивает Абсолютное, как завершение соответственной бесконечности». Именно таким образом Гурвич подходит к своей системе «автотеургии» как самостоятельного участия в форме независимого нравственного действия в акте Божественного творчества.

Элементы неокантианской философии были активно исследованы и в сочинениях одного из теоретиков русского символизма — А. Белого. В определенном смысле это была дань моде на Канта. Андрей Белый так и не сумел сделать выбор между марбургской и баденской школами неокантианства, для него одинаковыми авторитетами были и Герман Коген, и Генрих Риккерт. В кабинете героя романа «Петербург» стоял бюст Канта. Да в книжных шкафах сочинения немецкого мыслителя, но сам поэт-философ чаще обращался к работам немецких неокантианцев, а не к «Критикам» мэтра из Кенигсберга. В одной из своих программных книг — (Символизме), в разработке гносеологической проблематики, русский неокантианец предпочел обратиться к Г. Риккерту, который в то время в наибольшей мере отвечал его философско-эстетическим запросам: «Ценность, нормирующая познавательную деятельность, делает возможным то, что категорический императив познания есть неизбежная предпосылка познания» (1, с. 63).

Неопределенность и нечеткость неокантианской позиции Андрея Белого не была чем-то типичным и характерным для других представителей русского неокантианства. Такие мыслители, как С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко, наоборот, всегда отличались четкостью и ясностью своих общеполитических и гносеологических установок. Деятельность этих русских неокантианцев в основном протекала в связи с процессом зарождения и существования международного журнала по философии культуры «Логос», который более или менее регулярно выходил в Москве, а затем в Петербурге с 1910 по 1914 г. Характерной особенностью этого издания было то, что с самого начала оно было задумано и создано как теоретический орган для пропаганды и развития философских идей неокантианства. Выдержать и сохранить чистоту неокантианской направленности в целом не удалось, так что журнал вынужден был публиковать также материалы авторов, относящихся к различным направлениям западноевропейской и русской философской мысли.

Предысторией и определяющей предпосылкой организации журнала «Логос» было массовое паломничество русской моло-

дежи, интересующейся философией, в немецкие университетские города. Особой популярностью пользовался Марбург, где университетской кафедрой философии заведовал крупнейший представитель немецкого неокантианства Герман Коген. О своей учебе в Марбургском университете и об атмосфере философских увлечений русских студентов и слушателей образно написал в «Охранной грамоте» Б. Л. Пастернак. После окончания юридического факультета Московского университета философские лекции Германа Когена и Пауля Наторпа слушал в Марбурге Б. П. Вышеславцев, впоследствии один из видных деятелей русского религиозного ренессанса, развивавший свое философское учение в рамках системы «трансцендентальной метафизики».

Особенно сблизил молодых русских философов международный философский конгресс, проходивший в 1908 г. в Гейдельберге. Установился целый ряд научных контактов с философами из Германии, Франции, Италии, которые привели к совместной философской работе. Одним из первых опытов совместной творческой деятельности было издание сборника культурно-философских очерков (*Vorn Messias. Kultur-philosophische Essays. Leipzig, 1910*), объединившего таких молодых поклонников кантианской и неокантианской философии, как Р. Кронер, Г. Меллис, Н. Бубнов, С. Гессен, Ф. Степун. Многие из них получили в Германии ученую степень доктора философии, публиковали там свои исследования, а Н. Н. Бубнов стал даже профессором философии Гейдельбергского университета.

Важнейшим результатом этих активных философских общений стала организация «Логоса» — международного журнала по философии культуры. В состав русской редакции входили С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Э. К. Метнер, Б. В. Яковенко при участии А. Введенского, В. Вернадского, И. Гревса, Ф. Зелинского, Б. Кистяковского, А. Лаппо-Данилевского, Н. Лосского, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. Чупрова. Немецкое издание журнала редактировалось Г. Меллисом, Р. Кронером, А. Руге при ближайшем участии М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Г. Вольфлина, О. Гирке, Э. Гуссерля, Г. Зиммеля и др. Предполагалась также организация французского издания «Логоса» (А. Бергсон, Э. Бутру, Э. Меерсон), итальянского (Б. Кроче, Б. Вариско) и американского (Г. Мюнстерберг, И. Ройс).

Издавался «Логос» сравнительно недолго — с 1910 по 1914 г. Первая мировая война сделала невозможными международные философские и издательские связи — русское издание журнала

прекратилось. Русским издателем «Логоса» был Эмиль Карлович Метнер — владелец книгоиздательства «Мусагет».

Характерной особенностью нового журнала было не только то, что он стал последовательным проводником и пропагандистом неокантианских философских идей, но и стремление на неокантианской основе начертать будущие пути развития философской мысли в России. Редакция «Логоса» очень активно включилась в напряженную борьбу философских умонастроений и заняла в ней четко выраженную позицию.

Своим самым важным и серьезным противником редколлегия «Логоса» считала религиозно-философскую позицию московского книгоиздательства «Путь», объединяющую таких мыслителей, как В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и т. д. Русские ученики Когена, Наторпа и Риккерта, считая себя изоциренными гносеологами, методологами и критицистами, несколько свысока смотрели на тяготевших к православным основам московских «доморощенных» философов. Много лет спустя в своих мемуарах Ф. А. Степун писал об отношении «Логоса» к «Пути»: «Философствуя от молодых ногтей, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем неправы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии» (11, с. 281—282).

Если для подавляющего большинства мыслителей, сгруппировавшихся вокруг издательства «Путь», конечной целью философского творчества было создание христианской философии, а культура во всех ее проявлениях рассматривалась исключительно как внутрицерковная проблема, то теоретики «Логоса» и религию, и церковь понимали исключительно как часть проблемы культуры. Н. А. Бердяев, например, упрекал своих теоретических противников из «Логоса» в том, что они хотели на философских путях прийти к Богу, тогда как философской истины можно достичь, по его мнению, лишь исходя из бога. Самой же общей целью «Логоса» было стремление «духовно срастить русскую культуру с западной и подвести под интуицию и откровение русского творчества солидный, профессионально-технический фундамент» (11, с. 282).

О своей философской и культурно-исторической позиции сотрудники «Логоса» открыто заявили в редакционной статье первого номера нового философского издания. Статья состояла из трех разделов: «Современный культурный распад и культурное значение философии», «Современный философский распад и философское значение критицизма», «Задачи современ-

ной философской мысли и цели «Логоса». Первый раздел был посвящен общей оценке русской философской мысли. Начало русской философии соотносилось в редакционной статье со славянофилами-романтиками, которым, однако, не удалось сформулировать свободные и автономные принципы для всеобъемлющего единства всех направлений мысли в русской культуре. Основным упрек славянофильству состоял в том, что их философия была якобы «пленена жизнью», заимствовав у нее свое основное понятие иррационального единства.

Примат жизни и подчиненность ей теоретической мысли характерны также и для философской системы Вл. Соловьева, подчеркивали свое уважение к нему редакторы «Логоса», которая «бесконечно важна лишь как условная транскрипция или сигнализация новой полноты и глубины переживаний» (1910. № 1. С. 3).

Совершенную философскую недееспособность выявили позитивистские течения русской мысли, подчиняя философию не принципу автономии, а целому ряду этических и политических ценностей.

Общей теоретической установкой «Логоса» было убеждение и том, что современный культурный распад состоит в отсутствии глубокого и четко выраженного философского направления. «Но в этой пустоте наличностей чувствуется наличность каких-то возможностей. Наше время снова волнуется жаждою синтеза. Это великая надежда наша, но это и грозящая нам опасность. Острее, чем когда-либо, надо нам помнить, что на страже русского синтеза раз и навсегда поставлен темной волей судьбы темный и иррациональный хаос» (1910. № 1. С. 5). Культурное же значение философии состоит в том, что она понимает синтез как цель, а не исходный пункт культурных исканий.

Второй раздел программной статьи «Логоса» выявлял наличие не только общекультурного, но и философского распада, выражающегося в философском эпигонстве: эклектическом эпигонстве и эпигонстве школ. Основной чертой современной философии является развитие философских школ, и разумеется, русские адепты неокантианства подчеркивали особое философское значение критицизма.

В третьем разделе статьи, посвященном описанию задач современной философской мысли и характеристике основных целей нового философского журнала, настойчиво утверждалась мысль о самодовлеющей ценности философского знания и о необходимости стремления к максимальному охвату всех областей культурного делания (научных, общественно-политических,

искусствоведческих и религиозных) во всем их многообразии, определяя тем самым общее направление «Логоса» как журнала по философии культуры. «Но подлинный синтез, которого мы теперь ждем, должен быть основан не только на полноте школьных, специально-научных и общекультурных мотивов. От него не должны ускользнуть и все национальные особенности философского развития» (1910. № 1. С. 11). Организаторы и издатели «Логоса» предполагали, что различные национальные издания журнала не будут простым переводом друг друга. Основные статьи, выражающие общность философских целей и настроений, должны были, конечно, переводиться и печататься параллельно, но так называемые «специальные» статьи ставили перед собой задачу приспособления к индивидуальным особенностям развития философской мысли отдельных народов, а также к интимным вопросам национальных культур.

К общим теоретическим статьям первого номера «Логоса» относились: «О понятии философии» Г. Риккерта, «Наука и философия» Э. Бугру, «Теоретическая философия Г. Когена» Б. Яковенко; к «специальным» же статьям — «Мистика и метафизика» С. Гессена, «Трагедия творчества» Ф. Степуна. Характерной особенностью первого номера русского неокантианского журнала является также публикация небольшой юбилейной заметки об Отто Либманне: «В 1910 г. исполнилось 70 лет одному из старейших поборников критицизма в Германии Отто Либману. Книга его “Kant und die Epigonen” (1865 г.) появилась тогда, когда в немецких университетах господствовали эпигоны великих метафизических преемников Канта, в обществе же властно царил антифилософский материализм. Книга эта, каждая глава которой кончалась призывом “итак, назад к Канту”, оказала громадное влияние на возрождение критицизма в Германии» (1910. № 1. С. 288).

Среди русских авторов особенной активностью выделялся Б. Яковенко, который помимо статьи о философских воззрениях Г. Когена поместил в журнале большой обзор «О современном состоянии немецкой философии». Яковенко вообще занимал в «Логосе» место одного из ведущих авторов. Его перу принадлежали содержательные обзоры немецкой, итальянской и американской философий, многочисленные заметки и библиографические описания, а также целый ряд «основных» теоретических статей журнала: «О Логосе», «Что такое философия?», «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще», «Путь философского познания».

«Критика чистого разума» И. Канта открыла, по мнению Яковенко, новую эру в развитии мировой философии, так как именно в этом философском трактате впервые было сознательно сформулировано то, что до него, начиная с древних греков, высказывалось в нечеткой и бессознательной форме. Фундаментальной основой качественно нового философствования стал трансцендентальный метод философии, который сумел освободить философию, с одной стороны, от прозрений мистического и интуитивистического характера, а с другой — от трансцендентного рационализма и имманентного эмпиризма. С помощью этого метода философия сумела также отграничить себя от других областей знания и сформулировать свой собственный предмет научного исследования. «Однако, проложив просеку сквозь дремучие леса докритического догматизма всех оттенков. Кант не был в силах добиться полного исхода из них: в темной, подсознательной области своих философских переживаний он оставался сыном XVIII столетия, учеником Лейбница и Юма» (1910. № 1. С. 252).

Развитие послекантовской философии, продолжал свой аналитический обзор Яковенко, в лице Фихте, Шеллинга и Фирса отчасти покончило с психологией способностей и психологической теорией «аффекции» и «данности», но полностью освободить кантовскую философию от психологической догматики не сумело, выдвинув, в свою очередь, функциональную психологию, а также психологическую теорию спонтанности. Если Кант сущность своего трансцендентального метода видел в истинной связи с бытием посредством ориентации на науку, то в послекантовской философии трансцендентальное (особенно у Гегеля) было превращено в игру понятий, в формалистическую диалектику. Таким образом, проблема освобождения трансцендентальной философии от психологических схем стала основной движущей пружиной неокантианского движения в возвращении к Канту и в реконструкции кантовской философии. В выделении из философии психологии как самостоятельной естественнонаучной дисциплины решающую роль сыграли, по мнению Б. Яковенко, труды Когена, Рилья, Фолькельта, Виндельбанда, Файхингера, Лааса и в особенности Гуссерля, сумевшего подвести философский итог переходного периода из XIX столетия в XX в форме проблемы чистой логики, очищенной от всякого психологизма.

В начале XX столетия наиболее адекватное решение проблемы психологизма русский неокантианец видел лишь в выводах представителей марбургской философской школы, а также

школы телеологического критицизма. Под последней Яковенко имел в виду философскую школу, называемую в нашей историко-философской литературе баденской школой неокантианства. Основное различие этих школ он видел в формулировке предмета философии и метода философского исследования. Если для марбургской школы предметом философии является чистое познание (чистая наука и чистое бытие), то для школы телеологического критицизма предмет философии заключен в чистой и независимой ценности (логика означает не что иное, как теоретическую ценность).

Философским методом марбургской школы был трансцендентальный метод, понимаемый как метод объективации, чистоты, чистого движения, чистой непрерывности. Философским методом телеологического критицизма был метод аксиологический, метод отнесения индивидуального суждения к ценности, к цели. Таким образом, в своем стремлении освободиться от психологизма марбургская школа неокантианства конструировала познание как систему бытия, а баденская школа (телеологический критицизм) стремилась построить познание как систему ценностей «Всякий, кто попадает в эту сутолоку современных философских течений, не обладая выработанной уже точкой зрения, почувствует себя совершенно беспомощным, как в громадной толпе, намерения и стремления которой ему совершенно неизвестны и чужды. И единственную ориентировку, исторически обоснованную и наделенную традицией, может ему дать здесь только трансцендентальный идеализм, чувствуящий за своей спиной две тысячи лет философской работы, выражающий философскую мысль во всей ее чистоте, тогда как расцвет других течений всегда знаменовал торжество над философией посторонних ей мотивов эмпирического исследования, религиозной веры, политических стремлений и т. п.» (1910. № 1. С. 263).

Сам Яковенко не чувствовал себя беспомощным среди множества философских течений XX в., так как обрел четкую философскую позицию в системе трансцендентального идеализма Г. Когена, которая, по его мнению, являясь системой чистого и абсолютного бытия, бережно хранит в себе многовековую устойчивую традицию платоновской философии, переданную Лейбницем и Декартом таким представителям немецкой философии, как Кант и Гегель.

Большая популярность неокантианской философии в России еще не означала со стороны ее русских последователей совершенно некритического к ней отношения. Тот же Яковенко

в статье «О теоретической философии Г. Когена» рассматривал не только достоинства философского учения немецкого мэтра, но и его недостатки.

Фундаментальная основа современной философии вообще была заключена, по Г. Когену, в объединенности высших достижений кантовской и гегелевской философий. Если величайшей заслугой Канта было определение предмета философии, то заслугой Гегеля было уточнение этого предмета философии, а также уточнение смысла философского метода. С немецкой педантичностью своих философских учителей Яковенко расписал по пунктам и параграфам достоинства и недостатки философской системы Г. Когена.

Первым и важнейшим достоинством философского учения Германа Когена было объявлено заимствование у И. Канта самой идеи и схемы трансцендентальной философии. Среди дальнейших перечислений многочисленных достоинств можно отметить следующие: выдвижение науки в качестве предмета трансцендентальной философии; тщательное разграничение предварительного феноменологического метода и систематического трансцендентального; понимание вещи в себе как принципа цели, как принципа единства, системы, целого, как принципа ограничения бесконечной неопределенности познавательного процесса; особое, специфическое сращение философских учений Канта и Гегеля. Фокусом многочисленных апологетических поправок Канта, сделанных Г. Когеном, была трактовка идеи «порождения» или «спонтанности». Чистое познание (или мышление) от самого начала и до конца является, по Когену, самодеятельным и самопорожденным, определяя этим его непрерывность, систематичность и независимость.

К недостаткам неокантианской философии Г. Когена, по мнению Яковенко, относились: 1) панлогистический оттенок философского трансцендентализма; 2) математизация всей философской системы; 3) утрата психологией своего научного статуса; 4) проникновение психологических мотивов в одну из центральных логических предпосылок марбургской школы — в предпосылку науки как факта. Таким образом, рецидив остаточного психологизма был основным недостатком когеновской философии. При этом Б. Яковенко достаточно четко понимал, что этот психологизм был воспринят из философской системы И. Канта, в которой он был обратной стороной трансцендентализма. «Основной схемой кантовской теории познания является взаимодействие между материалом-ощущением-аффекцией через вещь в себе, с одной стороны, и мышлением-формой-

спонтанностью-категориализацией, с другой. Психологический анализ показывает, что познание начинается с аппергензии, что оно пополняет, аппергензию воспроизведением (репродукцией) и что воспроизведенная аппергензия закрепляется в восприимчивости (рекогниции). Говоря другими словами, определенное пространственное ощущение сопровождается слепой силой синтеза, который для того, чтобы получить качество достоверности, требует преломления в самосознании. Говоря еще немножко более философским языком, материал ощущения должен быть обработан; но для того, чтобы обработка не была слепой и случайной, необходимы руководящие начала, необходимо сознательное отношение к ней; это дает рефлексия, т. е. понятие. Таким образом, схема познания характеризуется тремя моментами: моментом пассивного восприятия (в пространстве), моментом слепой синтеза (во времени), моментом самосознания (в категориях)» (1910. № 1. С. 225).

По мнению Яковенко, психологизм подрывал основы трансцендентальной философии Г. Когена, вводя в нее смертельный яд эмпиризма, и отторгал от высот чистого трансцендентализма в низкую простоту позитивизма и реализма. Остаточный психологизм когеновской философской системы был для русского неокантианца еще одним веским основанием для вывода о том, что дальнейший путь философского развития состоит в окончательном освобождении трансцендентальной философии от любых форм психологизма. «И подобно тому, как последний прогресс трансцендентализма был куплен ценою целого ряда резиньяций, ценою лозунга: “Назад к Канту”, так теперь мы можем смело сказать себе, уже вернувшись к Канту и проведя его через Гегеля: “Вперед вместе с Когеном!”» (1910. № 1. С. 239).

Очень интересную оценку философского мирозерцания Яковенко можно найти в примечаниях к книге «Смысл творчества» Н. А. Бердяева: «У нас сторонником этого перерожденного гносеологизма в онтологизме на почве когенианства является Б. Яковенко, пришедший в конце концов к своеобразному кубизму в философии, к распылению бытия» (2, с. 334).

Характеристику неокантианских оснований философских воззрений русского мыслителя как кубизма надо отнести, конечно, к стилистической образности языка Бердяева, а вот мысль о гносеологизме в онтологизме заслуживает самого серьезного внимания. Содержательно-смысловая возможность такого вывода Бердяева потенциально заключалась во многих философских работах Яковенко, но наиболее явственно круг

этих идей сосредоточился в большой статье «Что такое философия?» с подзаголовком «Введение в трансцендентализм».

Высшей и последней целью мирового развития философии, единственно значимым предметом философии является, по мнению русского неокантианца, Сущее как Сущее, т. е. Сущее как целое и частное во всех своих проявлениях. «По существу своему, история философии была всегда и остается, — писал Яковенко в статье “Что такое философия?”, — еще историей дуалистического истолкования Сущего, а философия в своем историческом существовании принципиально-дуалистической критически-интуитивной его транскрипцией» (1911—1912. № 2—3. С. 33).

Ответ на вопрос о том, что такое философия, может быть двояким: исторический и систематический. В соответствии с этой двойственностью Яковенко различал философию критически-пропедевтическую и философию систематически-сущностную, а основной смысл философского трансцендентализма видел в существовании трансцендентальной пропедевтики и трансцендентальной систематики.

Критически пропедевтическая философия как трансцендентальная пропедевтика характеризуется следующими отличиями: преодоление во всех сферах изначального жизненного дуализма; сосредоточенное стремление человеческого разума освободиться от всех антропоморфных форм, выйти за рамки ограниченно-человеческого уровня, а также стремление подойти к Сущему как к прямой и непосредственной «данности»; предварительный и условный характер в целеполагающей интенции существования более высокого уровня философствования.

Систематически-сущностная философия как трансцендентальная систематика включает в себе следующие характеристики: почти полная реализация установок критически-пропедевтической философии — наличность Сущего во всем его многообразии, как система Сущего; окончательный выход за рамки антропоморфизма и, таким образом, не поиски пути восхождения на созерцательную вершину разум, а обладание самой истиной, самой Истиной, самой «Вещностью», безусловностью и самодостаточностью; поставление внедуалистического Сущего в положение необходимости признания открытого и принципиального плюрализма. «Да! Только плюралистическая философия может систематически осуществлять собою Сущее; ибо плюралистичность, множественность, есть основное и характернейшее свойство того Всемножественного Всецного Все,

которое обозначается именем Сущего... Но только дважды за всю историю трансцендентальной пропедевтики она становилась трансцендентальной систематикой, только дважды приближалась к окончательному преодолению всякого дуалистического иллюзионизма. Плотин и Гегель — эти двое знали Сущее воочию, как оно есть, вне его антропоморфического искажения. И только возвратившись к ним и следуя вперед вместе с ними, может современный пропедевтический трансцендентализм надеяться снова обрести доступ в Святая Святых Сущего» (1911—1912. № 2—3. С. 102—103).

Свое наиболее полное завершение концепция плюралистического трансцендентализма Б. Яковенко нашла в другой его большой статье — «Об имманентном трансцендентализме, трансцендентальном имманентизме и дуализме вообще» с характерным подзаголовком «Второе, более специальное введение в трансцендентализм». Поставив перед собой непростую задачу критического исследования гносеологического решения проблемы трансцендентности, русский неокантианец стремился выявить типологические особенности различных форм трансцендентального философствования: имманентного трансцендентализма как попытки сохранить трансцендентность в имманентных познанию границах; трансцендентального имманентизма как гносеологического стремления к устранению трансцендентности в абсолютном монистическом имманентизме. Сделав вывод о полной несостоятельности этих двух форм трансцендентального философствования, Б. Яковенко высказал убежденность в том, что единственно верное решение этой проблемы возможно только лишь в рамках трансцендентального плюрализма. «Адекватное выражение Сущего во всей его сущности и во всем сущностном его существовании можно дать, стало быть, лишь в терминах трансцендентально Множественного или множественно Трансцендентального. А подлинной системой Сущего может быть потому только плюралистический трансцендентализм или трансцендентальный плюрализм» (1912—1913. № 1—2. С. 182).

Баденскую школу неокантианства в «Логосе» представляли такие его ведущие сотрудники, как С. И. Гессен и А. Ф. Степун. В России начала XX в. баденская школа неокантианства была более популярна, чем марбургская, и получила более широкое распространение. Причиной этого явления была, очевидно, прямая близость собственных запросов русской философской мысли к ценностным установкам баденской школы неокантианства. Не «чистый» гносеологизм марбургской шко-

лы, а разделение наук на науки о природе и науки о культуре с соотношением понятия «культура» к ценностям функционирующего бытия, с пониманием истории как субъективной науки о целях («В истории господствует свобода и цель» (9, с. 19), с пониманием свободы как этической категории в наибольшей мере импонировало национальному характеру русского философствования.

В библиографическом разделе одного из номеров «Логоса» была отрецензирована книга Генриха Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Редактором и автором вступительной статьи этой книги был С. И. Гессен, полагавший, что философская концепция теоретика баденской школы способна помочь в преодолении метафизического разрыва телеологии и причинности. При характеристике же научного и философского значения философско-методологических открытий этого типа философствования С. Гессен писал: «В выработке гносеологического монизма формы, единственно способного обеспечить свободу и полноту эмпирических наук и согласовать требования эмпирии с требованиями философии, заключается философское значение теории Риккерта» (9, с. 28).

Одной из важнейших в теоретическом плане публикаций С. Гессена в «Логосе» была статья «Мистика и метафизика», в которой, с точки зрения русского неокантианца, рассматривалась очень важная для философии проблема сочетания рационального и иррационального знания. Исходным пунктом была фиксация существования в западноевропейской философской мысли двух напряженных противостояний: рационального мира, восполняемого «трансцендентным» Г. Когена, «идеальным» Э. Гуссерля, «миром ценностей» Г. Риккерта, а с другой стороны, восходящей к И. Г. Фихте традиции иррационализации философии. Сама постановка проблемы мистики и метафизики заключалась в попытке дефиниции самих этих понятий, а затем в начертании пути их возможного сопряжения.

Различая понятия «мистика» и «мистицизм», С. Гессен под мистикой понимал особого рода философские построения, основанные не на абстрактно-дискурсивном мышлении, а на господстве иррациональных начал в мире. Стремясь к точному и строгому определению метафизики, русский неокантианец отмечала что всякая метафизика — это прежде всего смешение научных и общекультурных границ, что метафизика есть реализм понятий, не довольствующийся минимумом формальных предпосылок, а постоянно стремящийся к максимуму трансцендентально-бытийных предпосылок. Метафизика никогда не

может не преступать границы между бытием и предпосылками бытия, между философией и наукой, между формой и содержанием. По принципу аналогии С. Гессен делал вывод о том, что и мистика, как и метафизика, возникает при нарушении «последних» границ между философией и жизнью с безнадежным стремлением охватить «все» понятием иррационального. «Для философии, понимаемой как наука о ценностях, проблема мистики есть, таким образом, проблема философии мистики, т. е. проблема науки, изучающей те предпосылки, которые позволяют нам поставить вопрос о положительной или отрицательной ценности какого-нибудь переживания как переживания, — писал Гессен в статье «Мистика и метафизика». — Говоря образно, система философии состоит из четырех томов, из которых самый толстый первый — логика. Как бы тощ, быть может, ни был четвертый том философии религии, но это все-таки том. Мистике — это мы и постараемся доказать — не соответствует никакого тома: ей соответствует лишь переплет, окружающий всю четырехтомную систему» (1910. № 1. С. 130). Философия в своем функционировании и дальнейшем развитии так или иначе наталкивается на свои границы, но только критицизму, по мнению русского неокантианца, свойственно осознание этих границ как последних. Мистицизм обретает черты метафизической теории хотя бы уже только потому, что также является одним из «измов» и, так же как метафизика, преступает и смешивает границы. Однако если рациональная метафизика смешивает границы внутри философии и культуры, то мистицизм, или мистическая метафизика, нарушая последние границы философско-культурных областей, стремится расширить область понятий и вступить в область иррационального переживания. Самым емким определением у С. Гессена можно считать следующее: «Мистицизм есть вид метафизики, возникающий там, где нарушенные границы суть последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики» (1910. № 1. С. 131). При дальнейшем исследовании этих проблем были выделены четыре типа иррациональных переживаний и четыре им соответствующих типа метафизического мистицизма. Повышенный интерес к мистике совпал, по мнению С. Гессена, во времени с критикой философского учения И. Канта, открывшей новую и самостоятельную область философского знания. Развитие современной философии ведет к увеличению разрыва между областями объективного и субъективного, к вычленению из философии чуждых ей задач, к удалению рационалистических

элементов из мистики. Постоянно возрастающее «обеднение» сферы объективного совпадает с усилением напряжения иррационального переживания.

Другим представителем баденской школы неокантианства в «Логосе» был Ф. А. Степун, которого в наибольшей мере интересовали не бытийно-гносеологические стороны философского осмысления мира, а культурологический аспект приложения неокантианских идей к жизни, искусству и процессу художественного творчества. Об этом свидетельствуют уже одни только названия его публикаций в журнале: «Трагедия творчества», «Жизнь и творчество», «Трагедия мистического сознания».

Статья «Трагедия творчества» затрагивала проблемы философского осмысления романтизма на примере творчества Фридриха Шлегеля. По мнению Степуна, все мироощущение и миропонимание романтизма базируется на основных выводах «Критики чистого разума» И. Канта. Основной проблемой и величайшей ценностью романтизма был единый и всеобъемлющий дух, который именно Кант впервые открыл для романтизма. Одним из характерных для русского мыслителя выводов можно считать следующий: «Итак, мы утверждаем, что трагедия творчества Шлегеля основана на том, что он смешал единство, как форму жизни, с единством, как формой творчества, то есть перенес критерии, пригодные и правомерные только в плоскости переживаний, душевных состояний или, как мы будем говорить, только в плоскости ценности состояния, в сферу свершений, в сферу культурного творчества или, в нашей терминологии, в сферу предметных ценностей» (1910. № 1. С. 183—184).

В рамках неокантианства баденской школы Степун принял попытку создания философского учения, которое можно было бы назвать «философией абсолютного». Основной круг идей «философии абсолютного» был изложен в статье «Жизнь и творчество». При этом хотелось бы сделать замечание о том, что почти все работы русских неокантианцев в «Логосе» являются статьями лишь по жанру журнальной публикации. По сути же они являются небольшими философскими трактатами, структурно разбитыми во многих случаях на главы, параграфы и пункты. Например, вышеуказанная статья состояла из четырех глав: «Историческое обретение понятий жизни и творчества», «Феноменологическое узрение понятий жизни и творчества», «Научное раскрытие понятий жизни и творчества» (§ 1. Понятие жизни; § 2. Понятие творчества), «Миросозерцательное истолкование понятий жизни и творчества».

«Философия абсолютного» была построена на осмыслении высших достижений кантовской философии с учетом ее многочисленных преобразований в трудах таких мыслителей, как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Гуссерль, Коген, Наторп, Зиммель, Дильтей. Величайшей заслугой И. Канта, по мнению Степуна, является замена трансцендентного как объекта философии на принцип трансцендентальной объективности, а также узрение абсолютного не в образе оформленной метафизической целостности, но в виде трансцендентального элемента формы, которая единственная способна придать человеческой культуре характер необходимой всезначности. «Задача после-кантовской философии должна была прежде всего определиться, как систематическое рассмотрение всех областей культуры с целью отделения в них их трансцендентально-формального элемента, т. е. элемента абсолютного, от случайного и преходящего начала материальности» (1913. № 3—4. С. 72—73).

Перед своей «философией абсолютного» Степун ставил задачи мирозерцательного погружения философствующего духа в глубины величайших достижений человечества как художественного, так и религиозного характера. Русский мыслитель понимал, что строгие адепты философии трансцендентального идеализма, стремящиеся к объективности и научности, никогда не признают за его идеями статуса правомерности и философичности. «Но все же, поскольку всякое явление жизни вскрывает свою подлинную природу лишь в образе ждущей его и всегда индивидуальной смерти, постольку и оговоренная нами мирозерцательная тенденция трансцендентального идеализма должна быть признана за его характерную черту» (1913. № 3—4. С. 74).

В своих мемуарах «Бывшее и несбывшееся» Степун вспоминал, что статья «Жизнь и творчество» воспринималась сотрудниками «Логоса» как программная, как «набросок философской системы, пытающейся на почве кантовского критицизма научно защитить и оправдать явно навеянный романтиками и славянофилами религиозный идеал» (11, с. 151). Это уже было начало смены философских ориентации, начало выхода из рамок неокантианского философствования. Относительную легкость преодоления Канта и неокантианства русский мыслитель объяснял чужеродностью всего этого строя философствования его собственному душевному и умственному складу. Увлечение немецкой романтикой и мистикой, чтение таких писателей, как «Новалис и Шлегель, Шеллинг и Баадер, Мейстер Экхарт, Плотин и Рильке не только помогли мне освободиться

от гносеологической муки, но и подготовили мою встречу с русской философией» (11, с. 150—151).

Русское неокантианство, возросшее на почве немецкого неокантианства (хотя в определенной мере в России были популярны также идеи французского неокантианства, представленное творчеством Ш. Ренувье), в своих основных проявлениях всегда стремилось к национальной независимости и самостоятельности, к выявлению нравственно-онтологических основ жизни. Например, такой русский неокантианец, как Г. И. Челпанов, в своем «Введении в философию» подчеркивал мысль о том, что философия, занимаясь общими проблемами бытия, сосредоточивает в себе различные области знания в форме миропонимания, а «так как миропонимание делается основой жизнепонимания, то в этом смысле философия может сделаться руководительницей жизни» (13, с. 13).

Особенно характерной и оппозиционной по отношению к западноевропейскому неокантианству была философско-гносеологическая позиция И. И. Лапшина, который в противоположность марбургской школе выводил научное знание из структур сознания, а с другой стороны, был несогласен с разделением баденской школой наук на науки о природе и науки о культуре на том лишь основании, что факты природы подвержены повторяемости, а культурно-историческим образованиям повторяемость несвойственна. «Повторяемость событий, — полемизировал с Вильгельмом Виндельбандом русский неокантианец, — в абсолютном смысле не исключает возможности постоянного повторения известных явлений, хотя и не буквального. Без относительной повторяемости событий не было бы закона причинности» (8, с. 143).

Многообразие форм русского неокантианства вообще лишь дополнительно подчеркивалось многообразием философских позиций и гносеологических оттенков теоретических построений сотрудников русского неокантианского журнала. Многочисленных русских авторов журнала «Логос» (Кистяковский Б., Белый А., Струве П., Иванов Вяч., Лосский Н., Алексеев И., Франк С., Ланц Г., Рубинштейн М., Радлов Э., Ильин И., Ландау Г., Марголин С. и др.) нельзя было отнести к неокантианскому движению в России начала XX в., но все они в своих публикациях высказывали, прямо или косвенно, отношение к Канту и неокантианской философии, что, в свою очередь, оказывало определенное влияние на приверженцев неокантианской философии. Значительную роль в дальнейшей эволю-

ции философских взглядов русских неокантианцев сыграло также такое крупное культурно-идеологическое явление России начала века, как русский религиозный ренессанс. По крайней мере первоначальная очень резкая критика религиозно-философской позиции издательства «Пусть» (ведущие авторы этого издательства были основными участниками русского религиозного ренессанса) в дальнейшем значительно смягчилась, переходя в определенное сближение и отыскание общих точек зрения. Первоначальный интерес к философским проблемам «чистого» неокантианства, интерес к методологии и гносеологии постепенно уступал место интересу к онтологическим проблемам сущего, к мировоззренческому пониманию «жизни», к мистическим откровениям человеческого и божественного сознания. Общая направленность этого смещения философских ориентации относилась и к «плюралистическому трансцендентализму» Б. Яковенко, и к «метафизическому мистицизму» С. Гессена, и к «философии абсолютного» Ф. Степуна.

Через десять лет после выхода последнего номера журнала «Логос», в 1925 г., в Праге сосредоточились довольно крупные философские силы русской эмиграции. Сформировался и активно функционировал структурно-лингвистический кружок С. Н. Трубецкого. В Пражском университете преподавал философию Н. О. Лосский, основав философскую школу чешского интуитивизма. Участники бывшей редакции русского неокантианского журнала предприняли попытку возрождения философского издания. В 1925 г. в пражском издательстве «Пламя» вышла еще одна книжка «Логоса». В дальнейшем «Логос» выходил только на немецком и итальянском языках и без активного участия русских сотрудников.

Ничего нового в развитие и осмысление неокантианской философии этот одинокий номер «Логоса» не внес. Б. В. Яковенко в своей статье «Мощь философии» дал еще один вариант рассуждений о Сущем: «Оригинальная и исключительная мощь философской мысли, значит, в том, что она восходит критически до разумного, трансцендентального (т. е. ни трансцендентного, ни эмпирического, а непосредственно-сущностного) созерцания, в котором предстает и наличествует сама сущностная феноменология Сущего: каждое сущее и все сущее, как оно подлинно суще в своей каждости и в своей всецности» (1925. № 1. С. 39).

Наибольший интерес пражского номера «Логоса» заключался в общей оценке прежней деятельности журнала, а также

в оценке русской философской мысли в период 1914—1924 гг. В редакционной статье, озаглавленной «Логос», подчеркивался постоянный интерес сотрудников философского издания к гносеологической проблематике, к идее автономности философского знания. «За десять лет, прошедших со времени прекращения “Логоса”, изменился самый тонус философской мысли. Философия явно оставляет позади себя ту стадию предчувствия и ожидания, на которой она еще до войны пребывала, и, оплодотворенная новым духовным опытом, стремится выйти на путь систематических построений. Чувствуется, что вся предшествующая эпоха была, собственно, огромным критическим предвозвестием приближения новой конструктивной и синтетической эпохи в философии» (1925. № 1. С. 6).

В редакцию пражского номера журнала «Логос» входили С. Гессен, Ф. Степун и Б. Яковенко. Из редакционной статьи, подводящей итоги деятельности московского и петербургского издания «Логоса», видно, что в новом, слегка отстраненном во времени видении неокантианская платформа журнала воспринималась уже далеко не как основная и определяющая. На первый план помимо автономности философского знания выдвигалась идея формирования национального типа философствования посредством выведения русской философии на общеевропейский уровень с усвоением и органической ассимиляцией новейшей, технически сложной философской терминологии.

Наиболее верным последователем неокантианской философии остался Б. Яковенко. Философские интересы С. Гессена сместились в область философии права с утратой акцента на неокантианском обосновании основных принципов философских и юридических воззрений. Ф. Степун также отошел от неокантианской философии в область религиозно-мистического философствования, построенного на сопряжении немецкого романтизма с религиозными идеалами русского славянофильства.

Увлечение неокантианской философией было промежуточным этапом в эволюции философских воззрений русских сотрудников «Логоса» периода 1910—1914 гг., но этапом, философски очень содержательным и важным, составившим одну из самых ярких страниц русского неокантианства начала XX в.

В настоящее время значительно возрос интерес к неокантианской философии журнала «Логос». Появился целый ряд интересных публикаций с анализом историко-биографической стороны деятельности редакторов и авторов русского философс-

кого журнала*. С 1991 г. в Москве и Санкт-Петербурге стали выходить новые философско-литературные журналы «Логос». В редакционных статьях обоих журналов высказаны претензии на восприимство духовного наследия «Логоса» 1910—1914, 1925 гг. Современной поправкой, например, в московской редколлегии, является смена философской ориентации с неокантианства на феноменологическую философию Э. Гуссерля, его учеников и последователей.



* См.: *Ермичев А. А.* Трансцендентализм «Логоса» и его место в истории русского идеализма начала XX века // Вестн. Ленинградского ун-та. Сер. 6. 1986. Вып. 3; *Чубаров И. М.* Зачалось и быть могло, но статья не возмогло... Философское наследие Федора Августовича Степуна. Предисловие к публикации // Логос. Философско-литературный журнал. М., 1991. № 1; *Безродный М. В.* Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица. Биографический альманах. СПб., 1992.