

БИБЛИОТЕКА РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

С. А. АСКОЛЬДОВ

ГНОСЕОЛОГИЯ

СТАТЬИ



Сергей Алексеевич Аскольдов
Гносеология. Статьи
Серия «Библиотека русской философской мысли»

978-5-88017-288-7

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6217839

*С.А. Аскольдов. Гносеология. Статьи: Издательство Московской Патриархии Русской
Православной Церкви; Москва; 2012
ISBN 978-5-88017-288-7*

Аннотация

Очередная книга из серии «Библиотека русской философской мысли» знакомит читателя с гносеологическими идеями выдающегося русского философа Сергея Алексеевича Аскольдова (1871 – 1945), профессора Петербургского университета. В сборник включены работы, созданные мыслителем в конце 10-х – 20-е гг. XX века, большая часть из которых с того времени не переиздавалась.

С. А. Аскольдов продолжил разработку концепции «панпсихизма», созданную его отцом – философом А. А. Козловым, положил начало оригинальной персоналистической теории познания и внес значительный вклад в идейную полемику с «антипсихологическим» направлением в гносеологии и логике.

Книга адресована научным работникам, преподавателям и студентам гуманитарных специальностей, а также всем, кто интересуется историей русской философии, актуальными проблемами теории познания и методологии.

Содержание

Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания	5
Биография	5
Истоки философских взглядов С. А. Аскольдова	13
Густав-Август Тейхмюллер	14
Отец – А. А. Козлов	15
В. С. Соловьев	18
Духовные поиски С. А. Аскольдова	20
Гносеология Аскольдова	21
Гносеология[65]	27
I. Общий обзор развития гносеологии в ее основных проблемах	27
Конец ознакомительного фрагмента.	37

Сергей Аскольдов

Гносеология. Статьи

Рекомендовано к изданию Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС 12-124-2542

Проект осуществлен совместно с кафедрой философии и методологии науки философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания

Биография

Сергей Алексеевич Аскольдов (Алексеев) родился 25 февраля (9 марта) 1871 г. Его отцом был известный философ Алексей Александрович Козлов (1831–1901). Увлечение отца социализмом и народничеством в молодые годы сказалось на судьбе сына. Женившись в молодости на крестьянке, Козлов после фактического распада брака так и не смог получить развод, поэтому его дети от второго брака – Сергей, Екатерина (1864–1944) и Наталья (1868–1911) считались незаконнорожденными. Фамилией Сергея стало отчество – Алексеев. Эту фамилию он порой указывал вместе с литературным псевдонимом – Аскольдов.

Семья проживала в Машарове, Калужском имении матери, Марии Александровны Челищевой, когда родился Сергей Алексеев (Аскольдов). Затем в конце 1875 г. они переехали в Париж, а в 1876 г. вернулись в Россию и поселились в Киеве. Там Сергей закончил гимназию, а затем в 1891 г. поступил в Петербургский университет. Здесь произошло окончательное становление Аскольдова как философа, и огромную роль в этом сыграл отец. Уже учась в университете на физико-математическом факультете, Сергей Алексеевич начал серьезно заниматься философией и гуманитарными науками. Два последних курса он являлся слушателем на историко-филологическом факультете.

В 1895 г., получив диплом по естественному отделению физико-математического факультета Петербургского университета, Сергей Алексеевич Аскольдов поступил на службу в Департамент таможенных сборов, где выполнял обязанности, связанные с химической и текстильной экспертизой, вплоть до 1917 г.

В конце 1897 – начале 1898 г. при Петербургском университете открылось Философское общество. Сергей Алексеевич сразу принял участие в его работе.

В 1900 г. Аскольдов женился на Елизавете Михайловне Голдобиной (1880–1955). Впоследствии у них родилось четверо детей – сын и три дочери: Владимир, Антонина (умерла в младенчестве), Мария и Александра.

В том же 1900 г. скромный служащий таможенного ведомства издал книгу «Основные проблемы теории познания и онтологии», весомо заявив о себе как философе. Можно только догадываться, какая напряженная интеллектуальная и духовная работа происходила в душе автора книги. Философия являлась для Аскольдова, как и для его отца, образом жизни, а не профессией (видимо, поэтому обоим философам была так близка фигура Сократа)¹. Он становится постоянным автором журнала «Вопросы философии и психологии», энциклопедии Брокгауза и Ефрона, других изданий. Сергей Алексеевич явился одним из основателей Петербургского религиозно-философского общества и первым председателем Совета ПРФО с момента избрания на учредительном собрании 9 сентября 1907 г.

¹ Современные интеллектуалы порой оперируют довольно странным понятием «профессиональный философ». Странным, потому что практически вся философия создавалась «непрофессионалами». Например, достаточно комично звучала бы формулировка «Сократ – великий профессиональный философ». Это небольшое отступление сделано с целью возразить оценке творческой деятельности Аскольдова, помещенной в сборнике «Антология феноменологической философии в России» (Т. I. М., 1997). Составитель и комментатор сборника И. М. Чубаров использовал недопустимые выражения в адрес личности и творчества русского философа только потому, что «непрофессионал» Аскольдов осмелился критиковать «профессионального феноменолога» Э. Гуссерля (1859–1938). Далее об этом более подробно.

В 1910 г. Аскольдов выдержал магистерский экзамен по философии в Московском университете, что формально давало право преподавательской деятельности. Однако на тот момент Аскольдов уже преподавал на различных частных курсах.

В 1912 г., будучи уже известным философом, Сергей Алексеевич опубликовал по-своему уникальную книгу, посвященную философскому творчеству отца, – «Алексей Александрович Козлов». В ней мы находим не только подробную биографию Козлова, систематическое изложение его философских взглядов, но и удивительно тонкий анализ духовной эволюции этого философа.

1914 год – год начала Великой войны – можно назвать поворотным в истории России. Таким же он стал и в судьбе Аскольдова: Сергей Алексеевич выходит из Религиозно-философского общества, публикует свою главную книгу «Мысль и действительность», защищает магистерскую диссертацию, становится приват-доцентом Петербургского университета.

Остановимся на первом событии поподробнее, так как оно характеризует как саму обстановку в России того времени, так и личность Аскольдова. Для этого вернемся на несколько лет назад.

Уже на первом заседании ПРФО 3 октября 1907 г. обсуждался доклад Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании», имевший во многом знаковый характер. Дело в том, что в самом начале деятельности Общества в нем определилось два религиозных направления (политических направлений было больше): православное и либерально-реформаторское. Аскольдов олицетворял собой первое, о чем недвусмысленно высказался. Правда, в то время он был еще далек от последовательной догматической позиции, но в своих мыслях о духовном обновлении общества и Церкви близкий к В. Эрну и В. Свенцицкому отвергал тупиковые искания представителей т. н. «неохристианства». Либеральнореформаторское «неохристианское» течение олицетворяла собой группа интеллигенции, близкая Мережковскому, проповедовавшая грядущий «Третий Завет» и «религию Святого Духа».

Вернувшись из Парижа в Петербург 12 июля 1908 г., чета Мережковский-Гиппиус и друг этой семьи Философов через три месяца фактически «захватывают» Совет ПРФО. 31 октября 1908 г. председателем становится Андреев, товарищем – Мережковский, а секретарем – Философов. З. Гиппиус записывает в своем дневнике: «Общество, затеянное по примеру собраний, а теперь едва прозябавшее, мы взяли в свои руки, сильно подняли и оживили его». Другая запись гласит: «Мы внесли в работу Общества мятежный дух, меняющий направление». Если проследить динамику развития ПРФО, то можно заметить, как оно превращалось в некую революционную организацию под знаменем нового религиозного сознания, весь пафос которого был направлен против самодержавной власти и Русской Православной Церкви. В таком обществе Аскольдов, конечно, не мог находиться.

Поводом для оставления Сергеем Алексеевичем Общества послужило политическое судилище над Розановым, устроенное «мережковцами».

Как известно, Василий Васильевич Розанов представлял собой парадоксальное явление в философской и писательской среде: в разное время он мог отстаивать совершенно разные убеждения. Однако неизменной его чертой была религиозность. Поэтому Розанов одним из первых обратил внимание на политизацию собраний общества и писал об этом. После 1909 г. он уже не выступал с докладами, а был лишь слушателем. Публикации Розанова, касающиеся дела Бейлиса², вызвали не просто моральное осуждение у руководства Совета ПРФО, но и желание более жестких санкций в отношении философа. На заседании ПРФО было предложено исключить В. В. Розанова из Общества. Радикальные «мереж-

² «Дело Бейлиса» – уголовное дело по факту убийства 12 марта 1911 г. двенадцатилетнего ученика подготовительного класса Киево-Софийского духовного училища Андрея Ющинского. Обвинение в ритуальном убийстве было выдвинуто против Менахема Менделя Бейлиса. На процессе, проходившем в Киеве с 25 сентября по 30 октября 1913 г., при равенстве голосов присяжных (шесть против шести) подсудимый был оправдан.

ковцы» не получили однозначного одобрения даже среди своих сторонников. Была принята более расплывчатая резолюция, тем не менее ставившая Розанова вне ПРФО. Сергей Алексеевич Аскольдов был против суда над Розановым. После доклада по «розановскому» делу тогдашнего председателя Совета Философов С. А. Аскольдов первым взял слово:

«По докладу, который мы только что выслушали, можно думать, что Совет Религиозно-философского общества вовсе не имел в виду производить суд над В. В. Розановым. Д. В. Философов в самом начале своей речи подчеркнул, что Совет не имел в виду судить его. Я не могу согласиться с таким заявлением. Я здесь нахожу какое-то вопиющее противоречие.

Нам было прочтено письмо г. председателем Общества. Из этого письма видно, что В. В. Розанов обвиняется в общественной непорядочности. Что же, – это обвинение не есть суд? Или слово непорядочность не имеет смысла? Что за противоречие? Засим, если нам предлагают исключить члена Общества, очевидно, за какую-то вину, то нельзя же исключать, не установив виновности. Преступление оглашено, и логически ясно, что суд над Розановым нужно сделать. Какая-то странная робость чувствовалась в словах докладчика, когда он сказал то, что является самым существенным.

Я протестую не по поводу исключения В. В. Розанова, а именно по поводу суда над В. В. Розановым. Ибо для меня ясно, и я утверждаю, что Совет призывает нас к суду.

Всем ясно, что суд вещь тягостная. Не только в Евангелии вы найдете слова: «Не судите, да не судимы будете», но и всякая религия в числе основных своих положений прямо или косвенно устанавливает, что осуждение других есть одно из самых тяжелых религиозных преступлений. <...>

И вот, я считаю, что суд для Религиозно-философского общества недопустим по принципу, по идее самого Общества. Из доклада Д. В. Философова выходило, что Религиозно-философское общество будто бы принуждено к этому суду над Розановым. Я тщетно старался услышать какие-нибудь доводы в этом отношении; я слышал только голословные утверждения.

Кто следил за деятельностью Религиозно-философского общества, прекрасно знает, что участие Розанова в то время, когда он стоял более близко к центральному ядру Общества, заключалось в том, что он читал рефераты, сидел и слушал. Розанов давно уже не выступает и вообще не приспособлен выступать в публичных собраниях, так что общая работа Общества с ним по существу почти невозможна, тем более она невозможна теперь.

Я думаю, что после всего происшедшего Розанов не только не пойдет сюда говорить, на что он физически не способен, но не придет сюда и слушать. (Голос: это фактически неверно!) И потому заявление о невозможности совместной работы не имеет смысла; давно уже никакой совместной работы здесь не было и не может быть. Да и вообще совместной работы, в практическом смысле, как сказал Д. В. Философов, не может быть между членами Общества. Д. В. Философов говорил, что лицо нашего Общества вынуждает нас к категорическому выбору. Я опять не могу с этим согласиться. У Религиозно-философского общества нет никакого лица: достаточно прочесть список 45 членов его, чтобы убедиться, какая это разнородная компания; если же брать с точки зрения политических партий, то здесь можно насчитать 5–6 партий. Какое же это лицо, о каком лице мы здесь заботимся?

Затем, я не могу не сказать нескольких слов о преступлении Розанова. Хотя я считаю, что судить его мы не имеем основания, так как цель нашего Общества – только теоретическое обсуждение вопросов, и ничего практического наше Общество не должно иметь и по заданиям своим не имело, значит, при этих теоретических спорах необходима максимальная терпимость, – но я все-таки вынужден тем огромным обвинительным актом, который был прочитан и который так красноречиво и ярко обрисовал перед нами преступление Розанова, коснуться самого преступления.

Я начну с того, что преступление Розанова стародавнее. Мы все прекрасно знаем Розанова. Разве он когда-нибудь был осторожен в своих словах, разве было время, когда он не был ядовит и зол? Мы это прекрасно знали, и когда ядовитость Розанова распространялась на Церковь, ядовитость иногда злобная, мы только благодушно говорили: «Василий Васильевич, по обыкновению, нам сегодня наврал», – и больше ничего. Теперь мы вознегодовали, когда злое слово Розанова направилось в ту сторону, которая, по убеждению Совета нашего Общества, является противоположной Розанову. Итак, преступление Розанова, его злоязычие, старо.

Здесь многие приводили жестокие слова Розанова и говорили: «доколе же мы будем терпеть», «quousque tandem, Catilina?»³ – слышали мы от Совета.

Но как будто только один В. В. Розанов жесток в словах. Господа, нужно быть немножко искренними и признать, что партийные страсти, которые неизбежны во всяком обществе, приводят к злобе и жестокости. Неужели только один Розанов говорил нам жестокие вещи? Что же, мы стали бы изгонять из нашего Общества и Константина Леонтьева, который тоже говорил жестокие вещи? Неужели ужасные жестокости говорил только Розанов, неужели все, особенно крайние партии, не неизбежно жестоки, и не только в словах, но и в делах?

Розанов до сих пор был жесток только на словах, но ведь мы знаем, что то, что находится на крайних полюсах, жестоко и в делах. Что же мы тут начинаем восклицать?

Господа, Совет Религиозно-философского общества предлагает нам судить Розанова, предлагает обвинить его в непорядочности. По этому поводу я только хочу напомнить чрезвычайное обстоятельство, на которое очень мало обращают внимание, а именно, что из всех категорий людей-злодеев, к каким бы партиям они ни принадлежали, Иисусу Христу были наиболее враждебны те, которые с уверенностью говорили: я хорош, а этот не хорош.

Господа, нам, членам Религиозно-философского общества, предлагают сказать: мы порядочны, а В. В. Розанов непорядочен. Ибо нельзя обвинять в непорядочности других, не будучи твердо убежденным в своей порядочности.

Я предлагаю членам не подавать совсем голосов»⁴.

Читатель может заметить, что речь Аскольдова отмечена не только последовательной логикой и зрелостью суждений, в ней хорошо виден человек глубоко порядочный и справедливый. Таким предстает перед нами Аскольдов в отношениях с другими людьми, а также во всех идейных спорах.

16 ноября 1914 г. Аскольдов защищает в Московском университете магистерскую диссертацию, в основу которой легла его книга «Мысль и действительность». Книгу высоко оценил Л. М. Лопатин, высказавшись о ней в журнале «Вопросы философии и психологии»⁵.

После защиты диссертации Сергей Алексеевич начинает преподавательскую деятельность в качестве приват-доцента Петроградского университета. В апреле 1918 г. его избирают доцентом кафедры философии, а с 1919 г. – профессором. В том же году по приглашению Московского университета Аскольдов выступил с лекциями по религиозной психологии, основой для которых стала его работа «Сознание как целое».

К сожалению, столь удачно начавшаяся карьера преподавателя философии довольно быстро закончилась.

³ «Доколе, Катилина?» (лат.) – начало первой обличительной речи Цицерона против патриция Луция Сергия Катилины, составившего антиправительственный заговор: Quousque tandem, Catilina, abutere patientia nostra? (Доколе же еще, Катилина, будешь ты злоупотреблять нашим терпением?). Фраза в обыденной русской речи использовалась в качестве выражения нетерпения.

⁴ Цит. по: В. В. Розанов: pro et contra. Кн. II. СПб., 1995. С. 192–194.

⁵ См.: Лопатин Л. М. По поводу нового труда С. А. Алексеева-Аскольдова «Мысль и действительность» // Вопросы философии и психологии. 1914. № 125. С. 519–531.

В 1922 г. В. И. Ленин предложил заменить для представителей русской интеллигенции, активно выступающих против советской власти, расстрел высылкой за границу. Эта кампания получила название «философского парохода», так как большинство высланных, более 160 человек из 225, стали пассажирами двух рейсов немецких судов «*berbürgermeister Naken*» (29–30 сентября) и «*Preussen*» (16–17 ноября), направлявшихся из Петрограда в Штеттин. Были высланы коллеги Аскольдова по кафедре – Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, однако Сергей Алексеевич не попал в списки высылаемых, возможно потому, что был «молодым» профессором, хотя и идеалистом. В начале 20-х последнее еще не было приговором, тем более, что в крайней «антисоветчине» Сергей Алексеевич замечен не был. Правда, в 1918 г., была его статья в сборнике «Из глубины...», подводившем итоги русской революции. После, как известно, много воды утекло, много было написано, а еще больше сделано.

Тем не менее оставаться на кафедре Аскольдов не мог – философы, не проповедовавшие большевистские взгляды, лишались работы⁶. А Сергею Алексеевичу необходимо было кормить семью. В 1922 г. его сыну Владимиру исполнилось 19, старшей дочери Марии – 15, а младшей Александре – 11.

Аскольдову пришлось вернуться к преподаванию, так сказать, «нейтральной» общей технологии и товароведения в Политехническом институте. Параллельно он преподавал в средней школе логику и психологию.

К этому времени и относятся воспоминания академика Дмитрия Сергеевича Лихачева об Аскольдове:

«Когда в начале 20-х гг. Сергей Алексеевич Алексеев пришел преподавать психологию в нашу школу имени Лентовской, на Плуталовой улице Петроградской стороны, он был очень красив. Большая его фотография с белой бородой висела в витрине мастерской фотографа на Большом проспекте. Мы ходили группами смотреть на нее, чтобы сравнить с «натурой». Фотографические витрины были в те послереволюционные годы чем-то вроде нашего телевидения: они создавали популярность персонажам снимков. Зная очень мало о действительных заслугах Сергея Алексеевича перед русской философией и русской культурой в целом, мы считали его знаменитостью только потому, что его фотографическим портретом любовалась вся Петроградская сторона.

У нас в классе он не преподавал, а преподавал в классе постарше. Зато я его постоянно видел и слушал в тех многочисленных кружках, которыми наполнен был Петроград того времени. Прежде всего философские и литературные кружки были в самой нашей школе; на их заседания приходили многие «взрослые»: сам С. А. Алексеев, другие преподаватели.

Что было замечательно в преподавателях тех лет? – они все что-то продолжали изучать, у них были свои пристрастия, они умели спорить при людях, не боясь уронить свое достоинство и достоинство того, с кем спорили. Слушать их, когда они все собирались вместе и приводили своих друзей (одним из них был Евгений Павлович Иванов, ставший затем руководить занятиями одного из кружков), было сущим удовольствием.

С молодежью Сергей Алексеевич всегда общался как с равными ему по возрасту. Он приглашал меня к себе домой (жил он с семьей, из которой хорошо помню его сына-поэта, на Кронверкской улице в отличном доме). Он не только давал мне книги для прочтения, но и разговаривал со мной о своих

⁶ На преподавательской работе, но скорее как логик, а не философ, оставался вплоть до своей смерти в 1925 г. профессор Александр Иванович Введенский, который, будучи очень болен, вел занятия дома.

впечатлениях от музыки и поэзии. Когда перед самым моим поступлением в университет от пристани на Васильевском острове отошел в Штеттин пароход «Preussen» («Пруссия») с учеными – цветом русской интеллигенции, о Сергее Алексеевиче «забыли», и он, по-моему, был этим даже немного обижен.

Я не помню Сергея Алексеевича улыбающимся или смеющимся. Он всегда был серьезен, всегда думал. Его часто видели на велосипеде с развевающейся седой бородой (ездил он гулять на Острова), но и на велосипеде у него был такой вид, точно он глубоко над чем-то задумался»⁷.

В 1922 г. в журнале «Мысль» вышли в свет две философские работы Аскольдова – «Аналогия как основной метод познания» и «Время и его преодоление». К сожалению, последняя статья была опубликована только частично, так как журнал власти закрыли. Впоследствии философ смог опубликовать в основном литературоведческие статьи – о творчестве Достоевского и Белого, о форме и содержании в искусстве.

В 1923 г. закрыли Философское общество при Петроградском университете. Однако духовная активность интеллигенции переместилась в неформальные общества, которых на тот момент в Петрограде было достаточно много.

Сергей Алексеевич принимал активное участие в работе кружка Хельфернак («Художественно-литературная, философская и научная академия»), который собирался «в двух тесных комнатках Ивана Михайловича Андреевского»⁸, преподавателя Лентовской школы, «на мансардном этаже дома по Церковной улице № 12 (ныне улица Блохина)»⁹. Этот же кружок посещали тогда еще неизвестные никому И. Е. Аничков¹⁰ и М. М. Бахтин¹¹. Расцвет кружка приходился на 1921–1925 гг.

Во второй половине 20-х гг. кружок все более приобретал религиозный характер, что было связано с гонениями, которым в тот период подвергалась Русская Православная Церковь. Все происходящее горячо обсуждалось на заседаниях. Стали подумывать об изменении направления кружка и о его новом названии.

«Все участники согласились, что кружок, из которого ушли уже многие атеистически настроенные участники, следует назвать «братством»»¹².

Андреевский хотел, чтобы кружок стал называться «Братством митрополита Филиппа», однако под влиянием Аскольдова было принято решение называться «Братством святого Серафима Саровского». Вспоминает Д. С. Лихачев:

«1 августа 1927 г. в день обретения мощей Серафима Саровского на квартире родителей Люси Скуратовой, прелестной и очень религиозной девушки, был отслужен молебен. Служил отец Сергей Тихомиров. Комната (очевидно, гостиная) была большая, светлая, служил отец Сергей с необыкновенным чувством.

В русском богослужении проявление чувства всегда очень сдержанно. Сдержанно служил и отец Сергей, но настроение передавалось всем каким-то особым образом. Не могу

⁷ Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 127.

⁸ Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 130. Андреевский Иван Михайлович (1894–1976) – психиатр, историк и философ.

⁹ Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 130.

¹⁰ Аничков Игорь Евгеньевич (1897–1978) – русский лингвист (по образованию философ); профессор, доктор филологических наук; труды по английскому языку, методике преподавания, общей семантике и философии языка; его сочинения по религиозной философии, историософии и богословию не опубликованы.

¹¹ Бахтин Михаил Михайлович (1895–1975) – русский философ, литературовед и теоретик искусства.

¹² Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 132.

это определить. Это была и радость, и сознание того, что жизнь наша становится с этого дня какой-то совсем другой.

Мы расходились по одному. Против дома одиноко стояло орудие, стрелявшее в ноябре 1917 г. по юнкерскому училищу. Слежки не было.

Братство Серафима Саровского просуществовало до дня нашего ареста 8 февраля 1928 г.»¹³

Сергея Алексеевича арестовали в сентябре 1928 г. В год ареста ему удалось опубликовать только одну статью, которую читатель найдет в этом сборнике, статью, сделавшую его впоследствии знаменитым среди лингвистов, – «Концепт и слово».

С 1928 г. для Аскольдова начинается череда арестов и ссылок. Вначале он был сослан в Рыбинск, где проживал за Волгой на Коммунальной улице в доме хозяйки Мониной. Нервное потрясение и глубокие душевные переживания привели Сергея Алексеевича к тяжелой болезни. Первую медицинскую помощь философу оказал известный рыбинский врач Константин Александрович Ливанов, который в своей дневниковой записи так отозвался о посещении больного:

«Шестого ноября, рано утром вызвали меня к больному профессору политехнического института С. А. Алексееву-Аскольдову. Колоссальное желудочно-кишечное кровотечение – вероятно на почве язвы желудка. Профессор сослан в Рыбинск на три года. Живет вдвоем с другим ссыльным. Комнатка маленькая, в частном доме, плата 20 рублей в месяц. Профессор лежит на неудобных козлах, жесткий тюфяк, тощая подушка. Питание плохое, заработков никаких. Для ухода за больным приехала его дочь, девушка 18–19 лет. Третью комнаты занимает стол с разными принадлежностями для производства кукол (заработок второго ссыльного – студента-медика). В углу, на полу, другой тощий тюфяк (вернее – мешок, набитый соломой). На нем спит дочь профессора. Все трое удивительно милые, кроткие люди. Настоящие христиане.

Профессор – последователь В. С. Соловьева, тонкий знаток и ценитель Достоевского, Розанова и А. Белого. Красивое, одухотворенное лицо в рамках белых волос, что-то от Соловьева в нем. Невольно думается: есть какой-то глубокий провидческий смысл в том, что такие люди рассеиваются по лицу земли русской»¹⁴.

В Рыбинске Аскольдов подружился с Алексеем Алексеевичем Золотаревым¹⁵, председателем Рыбинского научного общества. Многолетняя дружба с Золотаревым вписывает значительную страницу в жизнь Аскольдова в ссылочный период. Сегодня опубликована часть писем, написанных Аскольдовым Золотареву в разные годы¹⁶. В них раскрывается интересная сторона интеллектуальной и духовной жизни Сергея Алексеевича, его философские и литературные предпочтения и оценки, ценные сведения об отношениях философа с Блоком, Белым, Вяч. Ивановым, Ахматовой.

В Рыбинске Сергей Алексеевич попал под новое обвинение и был выслан в Коми-Зырянскую область. С осени 1933 г. он получил возможность жить в Новгороде, где преподавал математику в средней школе. Отсюда ему даже удавалось приезжать в Ленинград, чтобы навестить семью. О последних годах жизни С. А. Аскольдова писал Д. С. Лихачев:

¹³ Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 136.

¹⁴ Цит. по: Романов Д. В. Рыбинск в судьбах замечательных людей. Рыбинск, 1997. С. 96.

¹⁵ Золотарев Алексей Алексеевич (1879–1950) – писатель и общественный деятель, краевед.

¹⁶ См.: Аскольдов С. А. Письма к Золотареву // Минувшее: Исторический альманах. № 9. М.: Открытое общество: Феникс: 1992. С. 352–379.

«В 1928 г. мы все были арестованы. Арестовывались все участники кружков. Сергей Алексеевич, по-моему, был просто выслан. Когда меня освободили в 1932 г., я жил в Ленинграде, а Сергей Алексеевич продолжал мыкаться по провинции. В середине 30-х годов он приезжал на несколько дней в Ленинград к семье из Новгорода. Встретиться в одной из наших квартир мы не решились: однодельцы, продолжавшие собираться, арестовывались и получали второй срок. Поэтому мы свиделись с ним в Летнем саду. Долго ходили по дорожкам сада, время от времени оглядываясь. Я рассказывал ему о своем пребывании на Соловках и на Беломоробалтийском канале и о судьбе тех, с кем мы были знакомы. Он же рассказывал мне о себе и об Иване Михайловиче Андреевском, жившем в ссылке в Новгороде и на Волховстрое. Говорил он, что «утешается музыкой», любит «Римского»... (была такая манера у петербургской интеллигенции в двойных названиях или двойных фамилиях оставлять только одно слово, которое было в форме прилагательного: «Римский», «Лебединое», «Спящая», «Пиковая» и т. д. – так, кстати, говорила и А. А. Ахматова).

Запомнилось мне и то, что он продолжал упорно настаивать на своей идее канонизации Владимира Соловьева, придавал все большее и большее значение почитанию Серафима Саровского.

Встреча с Сергеем Алексеевичем в Летнем саду была последней. Больше я его уже не видел. Слышал только, что нацисты захватили его в Новгороде и увезли в Германию. Он жил около Потсдама в так называемой «Русской деревне», где была русская церковь. Умер он, не выдержав своего ареста советскими освободителями. Похоронен он там же, но найти его могилу, когда я был в ГДР в 1966 году, мне не удалось»¹⁷.

¹⁷ Лихачев Д. С. Воспоминания. СПб., 1995. С. 129.

Истоки философских взглядов С. А. Аскольдова

То обстоятельство, что Сергей Алексеевич Аскольдов был сыном философа, безусловно, сказалось на его умственных устремлениях. Формирование и развитие философских взглядов С. А. Аскольдова (Алексеева) происходило под влиянием мировоззрения отца, который был одним из первых представителей персонализма в России. Однако как зрелый философ Аскольдов вполне самостоятелен. Вообще, так называемая оригинальность не должна считаться самоцелью, ведь истина не изобретается, а открывается. Если философ разделяет чьи-либо взгляды – это не признак его слабости.

Для того чтобы разобраться в вопросе, необходимо ввести читателя в историко-философский контекст.

В своей замечательной книге, посвященной философскому творчеству отца, Аскольдов высоко оценивает роль Козлова, называя его наряду с Соловьевым родоначальником христианской философии в России. Эта спорная мысль, тем не менее, не лишена оснований. Россия, к сожалению, не имела такой многовековой интеллектуальной традиции, которая была в Византии, и даже подобной той, которая сформировалась на Западе. Кризис же византизма в России был настолько глубоким, а влияние западной сначала католической, а затем антикатолической секулярной мысли настолько сильным, что у мыслящих людей в России не было достойных образцов для научения, и, как следствие, иммунитета против чужих идей и заданной ими логики мышления, представлявшей в таких условиях единственно правильной.

Но «Дух дышит, где хочет», и в жизни Церкви как Живого Тела Христова хранятся семена Истины. Поэтому возвращение в лоно Церкви образованных и мыслящих людей в России XIX в. превратилось в тенденцию, которая значительно усилилась на рубеже XIX–XX вв. Разумеется, это совпало со становлением отечественной системы высшего образования (университеты, духовные академии). В России засияла плеяда талантливых мыслителей. К сожалению, не все русские мыслители смогли найти дорогу к Истине. Причины здесь не только те, что были названы ранее. Порой их можно увидеть, только близко познакомившись с биографией того или иного человека, с его отношением к себе, другим людям, миру в целом.

Радикальный поворот в отечественной философии к византийским истокам, к святым отцам, начал И. В. Киреевский (1806–1856), «самый западный славянофил»¹⁸, как порой называют Ивана Васильевича.

Однако «философский проект Киреевского» практически не получил продолжения. Не было традиции, не было школы. Можно назвать имена следующих за Киреевским весьма достойных философов: Н. Н. Страхов (1828–1896), П. А. Бакунин (1820–1900), В. А. Снегирев (1844–1889), П. Е. Астафьев (1846–1893), В. М. Несмелов (1863–1937) и ряд других. Но в творчестве каждого из них не видно серьезной преемственности, оно словно всякий раз начинается с чистого листа.

В истории русской философии все же появляется человек, который впервые создает то, что можно назвать школой – это В. С. Соловьев. Соловьевская школа порождает плеяду талантливых мыслителей, с которыми часто связывают религиозно-философский ренессанс в России. Историк Концевич довольно резко оценивает роль Соловьева: «...Соловьев благодаря исключительному своему влиянию на современников, использовав вначале идеоло-

¹⁸ Эта характеристика выглядит достаточно правдоподобной, если не знать духовной биографии Киреевского. Распространенная точка зрения на творчество Киреевского – характерный пример того, какую злую шутку могут сыграть с автором философские увлечения юности, непонимание современников и советская историография.

гию Киреевского, отвел затем пробуждающуюся русскую религиозную мысль от того пути, который указывал ей этот последний»¹⁹.

Отчасти Концевич, конечно, прав, но ведь были и другие веяния. Было французское влияние через Мережковского, была индивидуальная рефлексия Розанова или Бердяева. Все это специфическое богоискательство зачастую опиралось то на язычество, то на неохристианство, что, в общем-то на проверку оказывалось одним и тем же. Проповедь свободы творчества и просто свободы, требование реформ Церкви и ликвидации «прогнившего» самодержавия, революционные идеи от либеральных до марксистских и пр., пр., пр. – все в итоге расшатало общество, дошедшее в своем психическом состоянии к началу 1917 г. до массовой революционной истерии. В то же самое время тенденции подлинного духовного оздоровления оказались достаточно слабыми. Они не имели значительного влияния на общественную психологию и нравственность.

Русская философия стала, по мысли В. Ф. Эрн, полем борьбы между Логосом и рацией²⁰. К философской судьбе и Козлова, и Аскольдова полностью подходит характеристика, данная Эрном. Но что самое главное для нас сегодня: в случае с Аскольдовым и его отцом победа все-таки осталась за Логосом.

Важнейшим обстоятельством их философской эволюции было то, что она проходила не по рациональной логике кабинетного ученого, а определялась духовными поисками, включавшими и поражения, и победы.

Козлов, а за ним и Аскольдов, начал свое движение в философии, отталкиваясь от формы лейбнизианства, в большей степени соответствовавшей христианскому религиозному сознанию – персонализму Г. Тейхмюллера.

Густав-Август Тейхмюллер (1832–1888)

В 1871 г. Густав-Август Тейхмюллер, декан философского факультета Базельского университета, был приглашен на философскую кафедру Дерптского (Юрьевского) университета. Еще до переезда в Дерпт Тейхмюллер работал в Геттингенском университете, где вошел в дружеские отношения с Г. Лотце²¹, на тот момент одним из самых известных философов Германии. Это, безусловно, не могло не сыграть своей роли. Идеи Лотце, развиваемые в духе монадологии Лейбница, определили направление философских поисков Тейхмюллера. Густав Тейхмюллер не только ввел в широкое употребление термин «персонализм», но, последовательно развивая учение о бытии, наполнил этот термин конкретным содержанием.

Всесторонний анализ позволил философу показать, что субстанциональной формой бытия или бытием по преимуществу (*par excellence*) является «Я» (личность). Подход Тейхмюллера как представителя западной традиции, таким образом, является явным новшеством²². Сам Тейхмюллер справедливо замечал, что после Канта исследователи поступают весьма странно: приписывая бытие предметам чувственного опыта, сомневаются в существовании «Я», т. е. своем собственном существовании. Ошибка здесь заключается в том, что концепцию «Я» пытаются построить на основе знаний о других предметах. «Я» сознает, что

¹⁹ Концевич И. М. Оптина пустынь и ее время. Jordanville: Holy Trinity Monastery: New York, 1970. Репр.: М., 1995. С. 218.

²⁰ См.: Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 9–294; см. также: Петруня О. Э. Тупики софистики и пространства философии: новый этап борьбы за Логос // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2007. № 3. С. 44–64.

²¹ Лотце Герман Рудольф (1817–1881) – немецкий философ, врач, естествоиспытатель.

²² Это верно и при сравнении идей Тейхмюллера с монадологией Лейбница (1646–1716) или субъективным идеализмом Фихте (1762–1814).

оно существует во многих деятельности, которые по своему идейному бытию различны, что оно сразу и в численном единстве деятельно во всех своих деятельности и, что, единое по числу, оно мыслит, двигает и желает содержания этих деятельностей. “Я” не есть сумма или продукт; оно находится во всех своих частях как целое, не поделено (*nicht geteilt*), а части его заключаются в целом именно как части, а не как нераздельные. У вещей же части даны наперед, и мы только соединяем их в представление целого; части же мы по произволу можем отнимать от так называемого целого вещи. В “Я” нет представлений без представляющего, движений без двигающего и т. д. Словом, нельзя прилагать к “Я” чуждых ему шаблонов»²³.

Вокруг Тейхмюллера и его учения довольно быстро сформировался круг последователей и учеников из числа преподавателей университета – Е. А. Бобров²⁴, Л. Ф. Лютославский, Я. Ф. Озе и др., т. е. то, что иногда называют юрьевской философской школой. Надо упомянуть, что до 1893 г. языком преподавания в университете был немецкий, однако к концу XIX в. процесс постепенной ассимиляции немецкого населения сделал возможным преподавание на русском языке. Деятельность Тейхмюллера пришлась как раз на конец этого периода. Сам Тейхмюллер писал по-немецки, поэтому его взгляды в русских академических кругах стали известны во многом благодаря ученикам, прежде всего Евгению Александровичу Боброву.

Однако безусловная заслуга в популяризации идей Тейхмюллера принадлежит и Алексею Александровичу Козлову, ставшему в 80-е гг. XIX в. центральной фигурой русского персонализма.

Отец – А. А. Козлов (1831–1901)

Эволюция Козлова от политического народничества к фундаментальной персоналистической онтологии проходила по очень сложному пути.

Как сообщает Аскольдов в книге об отце²⁵, учась в Московском университете, Алексей Александрович большую часть времени проводил в товарищеских кружках и беседах, небрежно посещая лекции даже такого выдающегося профессора как Грановский²⁶. Тем не менее, философский ум уже давал о себе знать, и Козлов жил достаточно напряженной интеллектуальной жизнью, но вне рамок университета. Группой студентов, в которую входил Козлов, заинтересовались славянофилы. Особенно частым гостем этих собраний был А. С. Хомяков, каждую неделю навещавший их скромное жилище и часами горячо споривший с молодежью. Как замечает Аскольдов, общение со славянофилами очень многое дало Алексею Александровичу, пробудив в нем интерес к философским предметам и познакомив с идеями немецкого идеализма²⁷.

После многих жизненных перипетий, включающих политический арест 1866 г., Алексей Александрович Козлов проживал в Машарове, занимаясь сельским хозяйством. Серьезное увлечение философией произошло именно в этот период, когда ему было уже 40 лет, и внешне выглядело довольно случайным. Вот как пишет об этом Аскольдов:

«Козлов имел обыкновение, ложась спать, брать какую-нибудь книгу для чтения перед сном. Однажды вечером он случайно взял с полки первую попавшуюся книжку, которая оказалась известным сочинением

²³ Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898. С. 22–23.

²⁴ Бобров Евгений Алексеевич (1867–1933) – философ, исследователь и переводчик Лейбница.

²⁵ См.: Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997.

²⁶ См.: Там же. С. 54.

²⁷ См.: Там же. С. 56.

Фрауенштедта «*Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*». Эта книга так его увлекла, что он читал ее до утра, и на другой день даже пропустил ради нее некоторые сельскохозяйственные работы. Результатом чтения этой книги было то, что он выписал себе все сочинения Шопенгауэра и всецело подпал его влиянию. Вместе с этим он стал основательно знакомиться и с другими философами и прежде всего с Кантом. Хотя это событие являлось случайностью, как бы решающей всю дальнейшую судьбу Козлова, однако по существу эта случайность была лишь внешним поводом для перемены его интересов и деятельности. Если принять в расчет весь склад ума и характер Козлова, то его обращение к изучению философии можно признать в известном смысле неизбежным и от случайностей здесь зависело то, заинтересовался ли он философией годом раньше или годом позже... В сущности, философский склад мышления был присущ ему и раньше и только не мог найти адекватное ему содержание, отчасти вследствие отсутствия философских наук в университетском преподавании того времени, отчасти ввиду того, что вся обстановка, его ближайшие товарищи и друзья, а главным образом его страстный темперамент направляли его внимание и интерес в совершенно другую сторону»²⁸.

Занятия Козлова философией носили вполне систематический характер, так что он вошел в круг философских интересов того времени и следил за философской литературой. После изучения философии Шопенгауэра Алексей Александрович перешел к изучению трудов Эдуарда Гартмана. Результатом такой работы стала книга «Философия бессознательного Эд. Гартмана»²⁹, имевшая большой успех. В процессе создания этой книги Козлов вошел в переписку с Гартманом, который в числе прочего знакомил Алексея Александровича с новейшей философской литературой Германии, а последний, в свою очередь, немецкого философа с наиболее значимыми философскими работами в России.

Поворотными для Козлова стали 1875–1876 гг., когда он сначала, продав имение, уехал вместе с семьей в Париж, а затем через короткий срок вернулся в Россию и стал приват-доцентом Киевского университета. В Киев Козлова пригласил его университетский товарищ профессор А. А. Котляревский³⁰. На тот момент Козловым были изданы еще две статьи («По поводу диссертации Соловьева» и «Об исторических письмах Миртова»³¹), а также первая часть самостоятельного философского исследования – «Философские этюды». В 1880 г. он защитил магистерскую диссертацию «Метод и направление философии Платона» и был назначен доцентом. В 1884 г. Козлов написал докторскую диссертацию «Генезис теории пространства и времени у Канта» и защитил ее в Петербургском университете. В том же году Алексей Александрович становится экстраординарным, а через два года (1886) ординарным профессором Киевского университета.

Среди философских произведений, написанных в период работы в Киевском университете (1876–1887), стоит отметить «Философию действительности», в которой излагалась система Евгения Дюринга, и статьи под общим названием «Современные направления в

²⁸ Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997. С. 60.

²⁹ Козлов А. А. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного Э. фон Гартмана. Вып. 1–2. М., 1873–1875.

³⁰ Котляревский Александр Александрович (1837–1881) – ученый-славист, археолог и этнограф; ученик знаменитого филолога Федора Ивановича Буслаева (1818–1897).

³¹ Миртов – псевдоним теоретика «революционного народничества» Лаврова Петра Лавровича (1823–1900).

философии», выходившие в издававшемся В. Ф. Коршем³² «Заграничном вестнике» (1881–1882).

С 1885 г. Алексей Александрович начал издавать первый в России философский журнал «Философский трехмесячник», состоявший из его собственных статей. Издание прекратилось после случившегося инсульта. Еще целый учебный год (1886/87) после болезни Алексей Александрович преподавал, отмечая в беседах с близкими, что болезнь нисколько не сказалась на его умственных силах, и они не только не ослабли, но до известной степени возросли. Однако физически Козлову было крайне нелегко, так как передвигаться самостоятельно по комнате он не мог.

Рубеж жизни Алексея Александровича проходит именно в этот период. Дело не только в том, что Козлов вследствие постигшей болезни стал физически немощен. Изменилось, прежде всего, его мировоззрение. Это изменение отразилось в заменившем «Философский трехмесячник» новом философском журнале «Свое слово», первый номер которого вышел в 1888 г. Основное содержание журнала составляли «Беседы с петербургским Сократом», написанные Козловым в форме диалогов «Сократа с Песков» с различными персонажами. В число действующих лиц были включены и известные литературные герои Достоевского.

Изменение, лучше сказать утверждение, философской позиции сам Козлов связывал с усердным изучением в 80-е гг. Лейбница, но особенно со знакомством с работами Тейхмюллера. Сергей Алексеевич Аскольдов, знавший отца как никто другой, открывает нам и другую сторону этого обращения. Не столько доводы Тейхмюллера, сколько личные переживания в посланных русскому философу испытаниях окончательно определили его философскую позицию:

«Сущность всей этой перемены состояла именно в переходе от периферического к внутреннему. Если весь внешний мир потускнел в сознании Козлова, то с тем большей яркостью и определенностью выступили в его духовном опыте сознание собственного «я» и сознание Бога. Именно поэтому эти два пункта сделались основными и в его философских воззрениях. Было бы ошибочно думать, что нашим объяснением генезиса окончательных философских воззрений Козлова мы как-либо подрываем их теоретическую обоснованность и ценность»³³.

В 1891 г. Козлов переезжает в Петербург, где в тот момент уже учился в университете Сергей Алексеевич Аскольдов. Алексею Александровичу удалось в первый же год собрать вокруг себя некоторую группу слушателей, по словам Аскольдова, человек 15–20, которым он читал лекции на дому. Среди прочих были слушатели известного профессора анатомии П. Ф. Лесгафта³⁴. Сам Лесгафт тоже заинтересовался лекциями и посещал их в течение целого семестра.

Основными посетителями Козлова в Петербурге были его старые знакомые П. В. Мокиевский³⁵, В. В. Тимофеева, В. В. Чуйко³⁶. Изредка его навещал приезжавший из Москвы Николай Яковлевич Грот. Здесь же возникла переписка Алексея Александровича с учеником Тейхмюллера Евгением Александровичем Бобровым, впоследствии перешедшая в дружеское общение. Бобров был особенно дорог Козлову, являясь фактически его единственным полным единомышленником в философии. Одним из результатов этого общения стала вышедшая в 1898 г. замечательная книга Боброва «О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюл-

³² Корш Валентин Федорович (1828–1893) – журналист и историк либерального направления.

³³ Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997. С. 115.

³⁴ Лесгафт Петр Францевич (1837–1909) – русский педагог, анатом и врач; один из создателей теоретической анатомии.

³⁵ Мокиевский Павел Васильевич (1858–1927) – доктор медицины, философ.

³⁶ Чуйко Владимир Викторович (1839–1899) – литературный и художественный критик.

лера и А. А. Козлова»³⁷. Книга дает достаточно полное представление о философии двух крупных представителей персонализма в России. Кстати, Бобров фактически подтверждает мысль Аскольдова о большой философской самостоятельности Козлова и утверждает его значительный вклад в развитие учения о бытии, заложенного Тейхмюллером:

«Хотя его (Козлова. – О. П.) учение (о бытии. – О. П.) и создано под влиянием теории Тейхмюллера, но изложению А. Козлова нельзя отказать в этом пункте его системы (как и во многих других) в собственной оригинальности. Он значительно упрощает решение проблемы бытия, исходя прямо **из различия сознания сложного и сознания первоначального**. А. А. Козлов резче подчеркивает гносеологический и логический характер своего исследования и дает определение не бытия, а именно **понятия бытия**. В истории проблемы бытия рассуждения А. А. Козлова представляют собою необходимое, второе после Тейхмюллеровой теории, звено, которого из цепи не выкинешь»³⁸.

Теперь, надо полагать, читателю становится отчетливо видна философская линия Тейхмюллер–Козлов–Аскольдов. Сергей Алексеевич, с одной стороны, благодаря отцу основательно знакомый с философским наследием Тейхмюллера³⁹, с другой – внимательно и подробно проследивший эволюцию философских взглядов Козлова⁴⁰, продолжает в своих работах линию онтологии личности Тейхмюллера–Козлова, на базе которой возводит гносеологическую и методологическую надстройку, фактически подготовив революцию в гносеологии.

В. С. Соловьев (1853–1900)

При анализе философского наследия, которое досталось Аскольдову от отца и его предшественника Тейхмюллера, может несколько удивлять его увлечение Соловьевым, ведь последний не просто не был персоналистом, как Тейхмюллер, Козлов и Аскольдов, но фактически последовательно изгонял понятие «Я», персоны, из философии. Эту тему максимально заостряет современный исследователь Н. П. Ильин (Мальчевский), называя влияние Соловьева «трагедией» С. А. Аскольдова⁴¹.

Отталкиваясь от мыслей Ильина, мы попробуем разобраться не только в причинах столь трепетного отношения Аскольдова к Соловьеву, но, главное, в духовной эволюции Аскольдова. Для начала приведем отрывок из письма Аскольдова Золотареву, датированного осенью 1939 г.

«Я очень рад, что Вы, хоть и поздно, оценили Соловьева. Ведь это он, перед которым я всегда преклонялся и кого считал в важнейших пунктах моего мирозерцания после моего отца своим учителем, которого я имел счастье видеть в годы студенчества и слышать его речи с кафедры и особенно его последнее выступление в марте 1900 года, которое меня потрясло и совершенно перевернуло; до этого я его не понимал и не ценил, да просто и не знал как писателя (только речи слушал) и 2 раза виделся, когда он был

³⁷ Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898.

³⁸ Там же. С. 5.

³⁹ Аскольдову принадлежит статья «Густав Тейхмюллер» в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона.

⁴⁰ Достаточно вспомнить его уникальную книгу о Козлове.

⁴¹ Ильин (Мальчевский) Н. П. От отца к сыну // Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997. С. 30.

у моего отца (в последний раз он меня покори́л своим обаятельно ласковым со мной обращением). Но все же скажу Вам, что лучшее и важнейшее у него вовсе не то, что попало в «Вопросы философии и психологии», а все же его статьи по философии истории и с публицистическим уклоном, а также его «Россия и вселенская церковь»; да и «Оправдание Добра», ну, конечно, «Три разговора» замечательны. Он мне иногда снится, и это меня приводит в величайшее во сне волнение, но надо сказать, что всегда бывает во сне так, что я к нему стремлюсь, а он на меня не обращает внимания. А стихи, стихи его, некоторые недостижимы, например, «Три свидания» и «Колокольчик» № 2»⁴².

Из приведенного отрывка становится очевидным, что именно **личность** Соловьева произвела на Сергея Алексеевича неизгладимое впечатление, сопровождавшее его практически всю жизнь. Сюда относится и эсхатологическое настроение, характерное для Соловьева в последние годы жизни. По сути, Соловьев выразил на момент религиозных поисков молодого Аскольдова те формы, в которые эта пульсирующая религиозность могла вылиться. Поэтому Сергей Алексеевич в 1908 г. высказывает довольно необычные взгляды о новом типе святости, который для него и воплотился в Соловьеве⁴³. Философ-подвижник, практически не имеющий житейских интересов, полностью отдающий себя призванию «глаголом жечь сердца людей». Неслучайно талантливый исследователь Соловьева А. А. Никольский⁴⁴ сравнил знаменитого философа с Оригеном не только по таланту, по духовным запросам, складу ума, но главное – влиянию личности. Для Аскольдова Соловьев и стал тем самым «русским Оригеном», который, если и не смог решить насущные духовные вопросы современной жизни, то, по крайней мере, их ставил, призывая других к тому же.

⁴² Аскольдов С. А. Письма к Золотареву // Минувшее: Исторический альманах. № 9. М.: Открытое общество: Феникс, 1992. С. 366.

⁴³ Аскольдов С. А. Святые как выразители христианства // Живая жизнь. 1908. № 2. С. 17.

⁴⁴ Никольский Александрович Александрович (1866–1915) – историк русской философии, преподаватель Рязанской Духовной семинарии.

Духовные поиски С. А. Аскольдова

В связи с темой духовных поисков Аскольдова стоит упомянуть ряд статей: «Христианство и политика»⁴⁵, «О любви к Богу и любви к ближнему»⁴⁶, «Идея справедливости в христианстве»⁴⁷. Здесь, в частности, он утверждал, что решение вопроса о несправедливости в мире средствами самого этого мира ничего положительного не даст. Решение этого вопроса лежит на людях, способных проникнуться христианским сознанием, в основе которого должна лежать любовь к ближнему⁴⁸. Полемизируя с толстовством, требовавшим отмены государственного суда, ссылаясь на заповедь блаженства «Не судите...», Сергей Алексеевич писал: «...Прямым исполнением заветов Христа в этой области является не отказ исполнять функции судьи, как это думают последователи Толстого, но лишь отказ выступать в роли истца. Только такой способ упразднения суда был бы действительно религиозным»⁴⁹.

Но среди совершенно бесспорных суждений мы встречаем и спорные. Так, он пишет, что «религия не может возродиться, если она не будет проникнута духом свободы», что «для христианства наступило время перейти от чистой веры и идеи к созиданию жизни», что древняя проповедь должна войти в соприкосновение с новыми запросами и понятиями. В названном процессе не последнюю роль С. А. Аскольдов отводил философии, во многом имея перед собой пример В. С. Соловьева. К сожалению, аскольдовские мысли о свободе, возрождении, новых запросах и понятиях носили довольно абстрактный характер, и попытка решать подобные вопросы предпринималась в рамках отвлеченного разума. Таким образом, становится очевидным тот факт, что Аскольдов «болел» той же болезнью, что и вся русская интеллигенция в дореволюционную эпоху. Только степень проявленности симптомов у каждого была разной, да и выздоровление наступало по-разному и в разные сроки. Кто-то, как например И. В. Киреевский, исцелился быстрее. У кого-то этот процесс шел значительно медленнее⁵⁰. Кто-то, например Л. Н. Толстой, так и не обратился к Церкви, дающей в Святом Духе ключ разумения Божественных истин.

Аскольдов шел к церковному сознанию довольно долго. Можно сказать, всю жизнь. И. М. Андреевский вспоминал, что как-то позволил в пылу спора с Аскольдовым чрезвычайную резкость: «Сергей Алексеевич, Вы гениальный философ и бездарный богослов». Мы думаем, что в этом Андреевский был прав. В богословских вопросах разум Аскольдова как бы отступал и давал выход чувству. В этом чувстве находилось место для любви и почитания великого русского святого прп. Серафима Саровского. Автору статьи видится, что и метания Аскольдова между «православием» Соловьева и православием прп. Серафима, вылившиеся в его статьи «Четыре разговора» и «Мысленный образ Христа» и отразившиеся в его многолетней полемике с Андреевским, есть во многом колебание между «цельным разумом» (по Киреевскому; Логосом, по Эрну) и отвлеченным разумом (рацио).

И все-таки в итоге «цельный разум» побеждает, «отвлеченные начала» отвергаются и важнейшие мировоззренческие вопросы Аскольдов решает для себя окончательно.

⁴⁵ Аскольдов С. А. Христианство и политика. Киев, 1906.

⁴⁶ Аскольдов С. А. О любви к Богу и любви к ближним // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 86 (I). Янв.–февр. С. 110–147.

⁴⁷ Аскольдов С. А. Идея справедливости в христианстве // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. От Московского Психологического Общества. 1881–1911. М., 1912.

⁴⁸ Аскольдов С. А. Идея справедливости в христианстве // Там же. С. 86.

⁴⁹ Там же. С. 85.

⁵⁰ В. В. Розанов, например, только на смертном одре примирился с Церковью.

Гносеология Аскольдова

Интересный факт приводит уже известный нам И. М. Андреевский, слушавший в 1914 г. в Коллеж де Франс лекции Анри Бергсона⁵¹. «...Однажды после одной из своих вдохновенных и блестящих по форме лекций, в кулуарах, Бергсон спросил его окружавших – кто, по их мнению, в настоящее время является самым замечательным мыслителем в мире? Видя затруднение своих слушателей, он ясно и отчетливо сказал: “Это – скромный русский философ по фамилии Аскольдов”. Мне, русскому студенту, было чрезвычайно лестно услышать такой отзыв о русском философе, но, к стыду своему, я должен был признаться, что имя Аскольдова услышал впервые и решительно ничего о нем не знал»⁵².

Впоследствии Андреевский не только стал учеником Аскольдова, но и его близким другом. Однако для многих наших соотечественников, как когда-то для Андреевского, имя Сергея Алексеевича Аскольдова остается неизвестным. В научном сообществе дело обстоит немногим лучше.

Мы имеем вопиющую недооценку вклада Аскольдова в русскую философию. «Эта недооценка ощущается и по сей день, – пишет исследователь творчества Аскольдова А. В. Лавров. – Когда речь заходит о религиозно-философском ренессансе, Аскольдова обычно не вспоминают...»⁵³

Надеемся, что сегодня пришло время для возвращения философского наследия Сергея Алексеевича Аскольдова к отечественному читателю.

Публикуемые в настоящем сборнике работы Аскольдова, как раз отражают определенного рода прорыв в области теории познания (гносеологии). Этот прорыв связан не столько с постановкой вопроса о субъекте как первичной онтологической базе для любого познавательного процесса, сколько о структуре и механизмах познания.

Работа «Гносеология» (1919) должна рассматриваться прежде всего как пропедевтика к последующему знакомству с основной гносеологической проблематикой. В книге исторически и систематически изложены основные положения европейских гносеологических учений. Она позволяет без пиетета и излишней сентиментальности усвоить сходства и различия гносеологических школ, зачастую построенных на одних и тех же базовых принципах. Соответствующее место в работе отводится и феноменологии Эдмунда Гуссерля.

Проблеме отношения Аскольдова к гуссерлианству можно было бы не отводить столь серьезное место в нашей статье, если бы не случай. В конце 90-х годов прошлого века вышел первый том сборника «Антология феноменологической философии в России» (серия «Феноменология. Герменевтика. Философия языка»), в котором в числе прочих авторов был опубликован Аскольдов. Можно было бы радоваться такому событию, тем более что речь идет об отрывке из книги «Мысль и действительность», критический пафос которой столь высоко оценил Лопатин⁵⁴. Однако подробное знакомство со вступительной статьей к публикации Аскольдова вызывало вопрос: «А зачем вообще нужна была эта публикация?» Если речь идет о философской или научной полемике, то это одно. Сама полемика может быть и достаточно жесткой, но если это философская или научная полемика. Статья, написанная редактором сборника И. М. Чубаровым, вряд ли попадает в эту категорию.

⁵¹ Бергсон Анри (1859–1941) – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни.

⁵² Цит. по: Лавров А. В. С. А. Аскольдов. Четыре разговора. Мысленный образ Христа // Пути и миражи русской культуры: Сб. / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). СПб.: Северо-Запад, 1994. С. 387–388.

⁵³ Лавров А. В. С. А. Аскольдов. Четыре разговора. Мысленный образ Христа // Пути и миражи русской культуры. С. 387.

⁵⁴ Лопатин Л. По поводу нового труда С. А. Алексеева (Аскольдова) «Мысль и действительность» // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (5). Отд. II.

По словам последнего, «полуобразованный Аскольдов», не считавший необходимым учиться языку философии, путавший к тому же феноменологию с феноменализмом, по диагонали прочитал Гуссерля и в развязно-снисходительном тоне отнес его к «имманентам» и «позитивистам». Однако «феноменологическая философия оказалась для Аскольдова слишком крепким орешком», так, «что он сам почувствовал внутреннюю неубедительность оценочного подхода, опирающегося к тому же на сомнительные авторитеты (Зигварт, Натопф)»⁵⁵.

В этих действительно развязных рассуждениях современного автора мы видим странную неосведомленность о том, что аргумент к личности (сюда относятся определения «полуобразованный», «путавший», «не считавший необходимым учиться») в учебниках по теории аргументации называется некорректным и относится к недопустимым уловкам в споре.

Однако зададимся вопросом: Какие же реальные претензии выдвигает поклонник Гуссерля в адрес русского философа Аскольдова?

Чубаров, упрекая в Аскольдова в незнании трудов Гуссерля, уводит читателя от исторической реальности. Книга «Мысль и действительность», «критикуемая» Чубаровым, появилась в 1914 г. До этого времени в свет вышли только три работы Гуссерля. Это «Логические исследования» («Logische Untersuchungen») в 1900–1901 гг. (русский перевод 1 тома в 1909 г.). В 1911 г. опубликовано эссе «Философия как строгая наука» («Philosophie als strenge Wissenschaft»; русское издание – «Логос», 1911. Кн. 1). А в 1913 г. вышла книга под названием «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; русское издание этой книги – М., 1994)⁵⁶.

Аскольдов *знал* ранние работы Гуссерля и критические отзывы на его философию. Да и сам Чубаров признает знакомство Аскольдова по крайней мере с «Логическими исследованиями», так что его доводы необоснованы.

О феноменологии и феноменализме. Аскольдов не путал эти понятия, а относил феноменологию Гуссерля именно к феноменализму, как и другие направления (неокантианство, эмпириокритицизм), берущие начало из кантовской критики метафизики. Сам Чубаров признает основания для «путаницы», «лежавшие в безнадежной попытке Гуссерля терминологически совместить свою проблематику с темами современных ему неокантианской, имманентной и эмпириокритической философией»⁵⁷. Далее «критик» замечает, что Гуссерль ввел в заблуждение даже своего «выученика» Б. Яковенко⁵⁸. Возникает резонный вопрос: А может, Гуссерль также незаметно ввел в заблуждение и Чубарова? Или Чубаров знает то, что хотел сказать Гуссерль, лучше самого Гуссерля? А может, все-таки, проект Гуссерля оказался неудачным, и его философия – тупиковая ветвь? Основания для такого утверждения существуют. Достаточно вспомнить феноменологический подход ученика Гуссерля – Хайдеггера, который разошелся с учителем. Или Чубаров обвинит также и Хайдеггера в

⁵⁵ Чубаров И. М. Метаморфозы феноменологии Гуссерля в столкновениях с дискурсами русской философии XX века // Антология феноменологической философии в России. Т. I. М., 1997. С. 351–352.

⁵⁶ Остальные работы Гуссерля появились значительно позже: «Лекции о феноменологии внутреннего сознания времени» (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins) в 1928 г., «Формальная и трансцендентальная логика» (Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft) в 1929 г., «Картезианские медитации» (Meditations cartesiennes) в 1931 г. Целый ряд работ Гуссерля был опубликован после его смерти: «Опыт и суждение» (Erfahrung und Urteil, 1939), «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1936, опубл. в 1954). Лекции, которые тот читал в 1907 г., – «Идея феноменологии» – были опубликованы посмертно. Собрание сочинений Гуссерля начинает публиковаться только в 50-е гг. XX в.

⁵⁷ См.: Чубаров И. М. Там же. С. 351.

⁵⁸ Яковенко Борис Валентинович (1884–1949) – русский философ и публицист; в 1913 г. окончательно покинул Россию и жил сначала в Италии, а затем в Чехословакии.

полуобразованности. Кстати, здесь будет больше оснований, так как хайдеггеровские рассуждения о языке (начнем с тезиса «Язык – дом бытия»), на которых во многом базируется его феноменологический подход, действительно являются сомнительными и противоречат современным лингвистическим исследованиям.

Добавим, что Аскольдов рассматривал все феноменалистские школы (см. объяснение выше) как имманентные. Почему? Потому что они исходили из тезиса, что в нашем опыте мы не выходим за пределы сознания, т. е. феномены суть факты нашего внутреннего мира, а не являющиеся нам предметы.

Вырваться из такого имманентизма можно только, отказавшись от его догмы (хотя феноменализм считает себя антидогматическим направлением – !) об имманентном характере опыта. Это как раз и предлагал Аскольдов. Гуссерль же не решался на такой шаг, так как был уверен в имманентном характере всякого опыта. Двойственность и противоречивость Гуссерля заключались в том, что он при опоре на тезис об имманентности опыта пытался объяснить его объективность. Отсюда можно утверждать, что подход Аскольдова в большей степени может быть назван феноменологическим, так как он исходит из реальной объективности опыта. Объективность опыта означает, что он (опыт) вызван, прежде всего, самым бытием, а не активностью сознания. С этим тезисом можно спорить, но его нельзя назвать «глупостью», а сторонника этой точки зрения обвинять в «необразованности» или «скудоумии».

Все сказанное выше объясняет то обстоятельство, что Аскольдов в «Гносеологии» рассматривает гуссерлианство как продолжение, наряду с неокантианством, кантовского критицизма, хотя и не лишенное оригинальности. Таким образом, «Гносеология» позволяет создать базу для правильного понимания основных идей философа.

Другая помещенная в сборнике работа С. А. Аскольдова – «Сознание как целое» (1918), несмотря на небольшую величину, имеет фундаментальное значение. С одной стороны, она продолжает онтологию Тейхмюллера–Козлова, с другой – намечает основные направления ее развития: психологическое, дающее основы для построения адекватной психологической теории личности, и гносеологическое, позволяющее вывести основные принципы философской и общей методологии.

Процесс любого переживания Аскольдов видит как единство трех элементов: субъекта сознания, объективного содержания состояния сознания и самого процесса переживания этого состояния. Субъект, «Я», выступает интегрирующим принципом, содержание акта сознания задается объектами внешнего мира, а сам процесс переживания зависит от структуры психики конкретного индивида.

Понимание функции «Я» позволяет создать предпосылки для критики объективистского учения о познании и рассмотрения процесса функционирования познавательного механизма. Об этом Аскольдов говорит в публикуемых здесь статьях «Аналогия как основной метод познания» (1922) и «Концепт и слово» (1928).

Все затруднения в понимании познавательных механизмов, которые традиционно упоминаются гносеологами, происходят из ошибочных рационалистических убеждений, к числу которых можно отнести следующие тезисы:

1. Понятия истинности и объективности тождественны.
2. Познание делится на чувственное и рациональное.
3. Мысль тождественна высказыванию.

Против первого тезиса привести аргумент достаточно легко. Если исходить из т. н. «корреспондентской» теории истины («Истина есть соответствие высказываний реальному положению дел»), то мысль о реальном положении дел объективна по содержанию, но истинна или ложна по отношению к нему. Более того, логически истинное суждение может не иметь никакого отношения к действительности. По этому поводу сам Аскольдов заме-

чает: «Пафосу точности должен вообще быть поставлен предел. Этот предел – само бытие. Знание должно приноровляться к бытию, а не наоборот»⁵⁹.

Ошибочность второго тезиса можно пояснить на следующем примере. Если мы осознанно воспринимаем предмет, как принято говорить, чувствами, то необходимо признать наличие в чувствах некоего механизма осознанности, независимого от рациональной сферы, что сразу порождает противоречие, ведь чувственное познание мы считаем отличным от рационального. Значит, чувственное нельзя отделить от рационального в познании. Деление познания на чувственное и рациональное как раз и породило крайние гносеологические позиции – субъективизм и объективизм, психологизм и антипсихологизм. Самое поразительное, что любая попытка обосновать индивидуальный акт познания как единственно возможный наталкивается на обвинение в психологизме. В опровержение такого «психологизма» часто приводятся примитивные аргументы: иллюзии восприятия – хотя подавляющее большинство познавательных актов проходят без таких иллюзий – дальтонизм и другие болезни, хотя именно понятие болезни не позволяет говорить о нормальном течении познавательного акта.

Мысль нетождественна высказыванию. Объективисты полагают, что предметом науки является чистая мысль, при этом они ссылаются на математику или логику, в которых специфические цифровые или символические записи того или иного математического высказывания, как кажется, своей однозначностью приближают нас к чистой мысли. Однако это иллюзия. Никакая символическая запись не есть чистая мысль, а только лишь формула специфического «языка». Например, квантор общности $\forall$ есть знак, соответствующий слову обывденного языка «все», т. е. все без исключения. Поэтому запись $\forall xA(x)$ – «для всех x верно, что x есть A » – не мысль, а лишь указание на нее, некоторое ее символическое выражение.

Таким образом, объективисты, предметом изучения которых становятся бессубъектные процедуры получения новых высказываний, остаются далеки от понимания реального процесса познания.

Работами Аскольдова начинается процесс расчистки мышления от рационалистических объективистских предрассудков. Философ показывает, что познавательный акт всегда и только всегда происходит в рамках *индивидуального* познавательного опыта. Тем не менее, опыт от субъективности не делается ошибочным. Когда мы говорим о познании в индивидуальном опыте, речь не идет о каком-то специфическом переживании, лишенном рациональной основы. Именно в индивидуальном познавательном акте происходит постижение сути – понимание. Основным методом понимания–постижения, по Аскольдову, является аналогия⁶⁰. Постигение–понимание, выводимое из работ Аскольдова позволяет отождествить этот процесс с умозрением, результаты которого в последующем связываются с некоторой языковой единицей – словом, высказыванием.

Позиция, которую отстаивал Аскольдов, восходит к докантовским временам. Именно сбросить с себя кантовский догматизм и предлагал Сергей Алексеевич. Иллюстрацией этой позиции может служить мысль Евагрия Понтийского: «Тело сохраняет образ дома души, а чувства подобны окнам, выглядывая в которые, ум зрит чувственные вещи»⁶¹. Аскольдов не

⁵⁹ См.: Наст. изд. С. 156.

⁶⁰ Аналогия (древнегреч. *#αναλογία* – соответствие, сходство) – философский термин, обозначающий подобие, равенство отношений; сходство предметов (явлений процессов) в каких-либо свойствах, а также познание путем сравнения. Хотя «познание по аналогии» рассматривалось средневековой философией (например у Фомы Аквинского), Аскольдов углубляет это понятие, фактически придавая аналогизированию онтологический, а не технический (в смысле «техники познания», методический), статус.

⁶¹ Евагрий Понтийский. Умозрительные главы // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Пер. с древнегреч. М., 1994. С. 121.

цитирует Евагрия, но, наверное, вполне мог бы это сделать. Как для одного, так и для другого автора само бытие – не продукт чистой мысли, а независимая реальность, которую мы способны «видеть умом» (умозрение). Видит ум, а не глаза. Глаза – лишь окна. Эта позиция не просто расходится с делением познания на чувственное и рациональное. Она показывает, что всякое познание рационально, а чувственность способна примешиваться к нему, формируя неверные акценты и способствуя ошибочным выводам. Не чувства, а именно чувственность мешает познанию. Поэтому следует согласиться с прот. В. Зеньковским: «Нужно духовно созреть, чтобы чувства помогали человеку понимать и правильно оценивать жизнь, ибо от здоровья чувств зависит духовное здоровье человека»⁶².

Результатом умозрения становится концепт (смысл, понятие). Аскольдов в своих работах развивает учение о концепте и его отличии от слова. Концепт – это смысловое образование, элемент нашего сознания, замещающий в процессе мышления реальные предметы, их свойства и отношения между ними. Несмотря на то, что концепт реально существует в индивидуальном сознании, т. е. субъективен (по происхождению и «местонахождению»), он отражает существующие независимо от субъекта свойства и отношения окружающего мира, т. е. объективен (по содержанию).

Учение Аскольдова о концепте нашло свое продолжение, к сожалению, лишь в лингвистике и литературоведении. Объяснение такого успеха в конкретно-научной области достаточно тривиально (отошлем читателя к воспоминаниям Д. С. Лихачева об Аскольдове).

Мы можем вполне утверждать не просто наличие определенной духовной и интеллектуальной связи этих людей. Автора этой статьи на философские работы Сергея Алексеевича вывели именно труды Д. С. Лихачева. Надо полагать, что в рамках философии языка Лихачев прямо следует за Аскольдовым. Речь, прежде всего, идет о «концепте» – термине, который, по сути, Аскольдов превратил в одно из базовых понятий языкознания и интерпретировал. Лихачев, в свою очередь, продолжая данную традицию, развивал учение о концептосфере языка. К сожалению, сам Лихачев не пишет ни о какой преемственности, а лишь о том, что разделяет позицию русского философа. Можно предположить, что отказ признать Аскольдова своим учителем – дань советской эпохе.

* * *

Итак, мышление – объективно обусловленный процесс, но одновременно базирующийся на основе субстанционального единства «Я». Это основной тезис гносеологии Аскольдова, и именно в этом наш философ полностью совпадает с восточно-христианской философской традицией. И если Козлов был склонен в своих философских построениях к спиритуализму, то Аскольдов спиритуализм преодолевает. Но в выводах о философской эволюции Аскольдова мы идем дальше. Сергей Алексеевич преодолевает не только спиритуализм, но и персонализм, имплицитно содержащий тезис о самодостаточности «Я».

И здесь можно найти, как нам кажется, окончательный ответ на вопрос об интересе Аскольдова к Соловьеву. Соловьев стоял на позициях универсализма. А это как раз то, чего не хватало Аскольдову, чего не было у Тейхмюллера и Козлова. Именно идея единства человеческого рода, к сожалению, доведенная у Соловьева до крайности забвения личности, у Аскольдова выступает как второе основание его философии. Ростки новой аскольдовской онтологии, в которой человеческая личность не может быть исключена из единства человеческой природы, позволили бы интерпретировать соловьевское понятие всеединства доста-

⁶² Зеньковский В. В. Педагогика. М., 1996. С. 38.

точно адекватно и вернуть философскую мысль из лабиринтов универсализма Спинозистского типа к святоотеческим истокам⁶³.

Можно только сожалеть, что Сергей Алексеевич не перенес этот вновь открывшийся онтологический горизонт в свою гносеологию. Объяснение этому можно найти у самого Аскольдова. Рассказывает его ученик Б. Филиппов:

«Сегодня первое занятие нашего философского кружка. <...> Мы попросили Сергея Алексеевича Аскольдова руководить нами. Конечно, занятия секретные <...> Сергей Алексеевич – высокий стройный старик. Старик, впрочем, он только для нас, восемнадцати и двадцатилетних. Ему пятьдесят три года. Но длинные, почти до плеч, немного выющиеся волосы совершенно седые, и серебряная борода красиво подчеркивает характерный пушкинский подбородок. Из университета его уже года два как исключили, и он преподает технологическое товароведение в Политехническом институте, да что-то читает в институте истории искусств. <...>

– Я, мои друзья, хотел бы заняться с вами, по преимуществу метафизикой и философией религии. Прошло время, когда построились целые гносеологические небоскребы. Постарел я, состарился и мир. <...> Я последние годы занимаюсь почти исключительно вопросами онтологии и религии. Все мои молодые увлечения вопросами «Мысли и действительности» отошли далеко, далеко...»⁶⁴

К сожалению, можно только посочинять, что такой огромный потенциал аскольдовской философии не был реализован в полной мере. Возможно, сегодня пришло время той гносеологической революции в философии, на пороге которой остановился наш философ.

*Петруня О. Э.,
кандидат философских наук, доцент*

⁶³ Об этом нам уже приходилось писать. См.: Петруня О. Э. О философском проекте И. В. Киреевского // Вестник Международного Славянского Университета. 1998. № 3. С. 84–89.

⁶⁴ Цит. по: Аскольдов С. А. Из писем к родным (1927–1941) // Минувшее: Исторический альманах. № 11. М.: Открытое общество: Феникс, 1992. С. 295.

Гносеология⁶⁵

I. Общий обзор развития гносеологии в ее основных проблемах

Термином «гносеология», или «теория познания», обозначается та часть философского учения, которая специально посвящена исследованию четырех основных проблем познания: 1) об источниках познания, 2) о сущности или природе познания, 3) об условиях возможности познания вообще и, в частности, чувственно воспринимаемого внешнего мира и 4) о границах познания. Обособление гносеологии от других областей философской мысли, а именно, от наиболее с нею связанных онтологии, метафизики, логики и психологии, происходило в истории философии с большою постепенностью, по мере прояснения специальных задач, касающихся познания. Собственно, это обособление в полной мере не осуществилось и до настоящего времени. Гносеология остается у многих философов современности неразрывно слитой с общей частью философской системы и до сих пор не выделилась в философскую дисциплину, настолько же самостоятельную, как логика и психология. Резкое выделение гносеологических проблем, столь характерное для последнего времени, заключается все-таки не во внешней формальной обособленности гносеологических исследований, а в том первенствующем значении, которое придается этим проблемам в новейшей философии, особенно немецкой.

Гносеологические вопросы возникали уже перед философами древности, однако в упрощенной форме и не в качестве самостоятельных, а главным образом – в связи с философским истолкованием физической действительности. Поэтому первой гносеологической проблемой является проблема чувственного восприятия внешних предметов. Вопрос об истинности чувственных восприятий возникает почти одновременно (во 2-й половине V века до Р. Х.) и у атомистов⁶⁶, Левкиппа⁶⁷ и Демокрита⁶⁸, и у софиста Протагора⁶⁹, одинаково признававших чувственные качества вещей обусловленными субъективным фактором, т. е. воспринимающей способностью человека. В этих философах мы имеем первых критиков *наивного реализма*, т. е. того естественного понимания окружающей материальной действительности, по которому материальные вещи и сами по себе таковы, какими они нами воспринимаются, т. е. обладают цветностью, звучностью и разного рода осязательными качествами. Несколько раньше тот же наивный реализм был поколеблен представителем элеатской школы⁷⁰ Зеноном⁷¹, но в отношении уже не чувственных качеств, а

⁶⁵ Печатается по: Аскольдов С. А. Концепт и слово // Русская речь. 1928. № II. С. 28–44.

⁶⁶ Атомизм – философское учение о дискретном (от лат. *discretus* – раздельный, прерывистый) строении материи.

⁶⁷ Левкипп (V в. до Р. Х.) – древнегреческий философ, родоначальник атомизма, учитель Демокрита.

⁶⁸ Демокрит (ок. 470/60 – 360-е до Р. Х.) – древнегреческий философ, обобщивший и систематизировавший учение досократиков о бытии, один из основателей античного атомизма.

⁶⁹ Протагор из Абдер (ок. 480–410 до Р. Х.) – один из родоначальников движения софистов и самый известный его представитель. Софистика (греч. *σοφιστική* – умная мысль, хитрое умозаключение) – философское течение в Древней Греции, созданное поколением профессиональных учителей ораторского искусства (софистов); 2) рассуждение, основанное на преднамеренном нарушении законов логики с целью сбить с толку собеседника и доказать свою точку зрения.

⁷⁰ Элейская (Элеатская) школа (кон. VI – 1-я пол. V в. до Р. Х.) – досократическая школа (Парменид, Зенон, Мелисс), в основании гносеологии которой лежит принцип тождества бытия и мышления.

⁷¹ Зенон Элейский (не путать с Зеноном Китийским, стоиком) – древнегреческий философ, представитель Элейской школы, ученик Парменида; один из создателей диалектики как искусства выдвигать аргументы и опровергать чужие мнения путем сведения к абсурду. Известны его аргументы против оппонентов Парменида, «апории» (греч. *απορία* – безвыход-

формальных свойств материальной действительности, именно – множественности, протяженности и движения. В своих аргументах против мыслимости этих свойств материи Зенон тем самым опровергал достоверность чувственных восприятий в их пространственно-двигательных свойствах, не давая, однако, никаких объяснений причин этой недостоверности. Крупная роль Сократа в развитии гносеологических учений определяется не постановкою или разработкою им тех или иных проблем, а скорее его философским пафосом, который в одинаковой мере относился как к нравственному, так и к познавательному началу человеческой природы, получивших в воззрениях Сократа весьма своеобразное отождествление. Кроме того, практически созидавая основы логики, Сократ тем самым ставил всю философию, а вместе с тем и гносеологию, на твердую почву логического метода, который он сам если и не формулировал, то, во всяком случае, демонстрировал в постоянных беседах и спорах на философские темы. В этом отношении его приходится признать родоначальником *рационализма* как гносеологического направления, признающего главным источником и органом познания человеческий разум в его формально-логической деятельности⁷². Своеобразным продолжателем рационализма был его ученик, Платон⁷³, пришедший к особому истолкованию своего рационалистического понимания познания через метафизику *идей* как особых, вне человеческой мысли существующих реальностей, служащих истинным основанием как всего существующего, так и человеческого постижения сущего. В открытии истины через понятия Платон различает два момента: 1) появление понятия как врожденного человеческой душе *воспоминания* о тех идеях, которые душа некогда созерцала в высшем идеальном мире, и 2) *диалектическое* развитие понятия, т. е. прояснение и детализирование этого воспоминания, совершающееся в процессе логической обработки понятий, сводящейся к их различению, подведению под высшие родовые понятия и, в свою очередь, выведению видовых из родовых. Диалектика со времени Платона вообще стала основным гносеологическим методом для тех философов, которые, подобно ему, полагали возможным открывать истину из содержания чистой мысли. В вопросе о природе чувственного восприятия Платон по существу разделял точку зрения Протагора, признавая все чувственное познание недостоверным. В лице Аристотеля⁷⁴ в истории философии возникает новое гносеологическое направление – *эмпиризм* – своеобразно, однако, сочетавшийся у него с рационализмом. Опыт, рассматриваемый в эмпиризме как источник познания, получил в исследованиях Аристотеля и теоретическое оправдание, и фактическое применение, являясь основой его натуралистического учения. Вопреки ближайшим ему по времени философам, Аристотель признает принципиальную правдивость чувственных восприятий, полагая, что цветность и звучность выражают не только наши субъективные состояния, но и объективную природу вещей. Однако эмпирическое обоснование знания вполне уравнивается у него признанием усмотрения и развития истины из понятий. Чувственный опыт и разум взаимно необходимы в человеческом познании, и разуму принадлежит даже первенствующая роль как началу деятельному и единственно способному постигать общее в единичном. Если принять во внимание, что в лице Платона мы имеем философа, не устанавливающего для познания никаких определенных пределов, в лице же софистов и скептиков – ограничивающих его до минимума, то можно сказать, что в древней философии намечены и получили разрешение все формулированные нами выше 4 основных проблемы теории познания. Ответы на 1-й и 3-й вопросы колеблются между противоположно-стоящими эмпиризмом и наивного реа-

ность, затруднительное положение) – логические парадоксы. Самая занимательная из известных – «Ахиллес и черепаха».

⁷² Сократ (ок. 469—399 гг. до Р. Х.) отдавал предпочтение разуму не только в решении познавательных, но и нравственных вопросов.

⁷³ Платон (428/427—347 гг. до Р. Х.) находился под влиянием не только Сократа, но и Пифагора, и элейской школы.

⁷⁴ Аристотель (384—322 гг. до Р. Х.) соединил в своей философии строгость (аподиктичность) дедуктивного метода и свободный стиль феноменологического описания.

лизма, с одной стороны, и теории субъективности – с другой. Что касается 2-го и 4-го вопросов, то ответы на них намечаются более сложные, разделяющие философов, согласных в 3-м вопросе, на противоположные лагеря. Протагор, Демокрит и Платон, отвергнувшие объективную правдивость чувственных восприятий, оказываются вовсе не совпадающими в вопросах о сущности познания. Хотя восприятия не правдивы в смысле выражения природы вещей, однако они все же по Протагору являются основой познания, но познания, понятого уже не как отображение природы вещей независимо от человека, а как выражение *их отношения* к человеку. Эта теория *относительности (релятивизма)* знания, краткой характеристикой которой является формула Протагора «человек есть мера всех вещей», стала первым ростком гносеологического направления, известного в новой философии под именем *позитивизма*. Особенность позитивизма именно и состоит в отказе от познания сущности вещей, т. е. того в вещах, что является независимым от лежащих в природе человека условий их восприятия и познания. Познание только и возможно как познание того, что в вещах является таким или иным лишь по отношению к человеку. Но на эту *действительность* в качестве «явлений» можно смотреть по-разному с точки зрения неизбежности ее познания. Для Протагора в сфере явлений нельзя было найти ничего прочного, приводящего к неизбежному знанию, поэтому-то его, по существу позитивистическая, теория относительности знаний превратилась в *софистику*, т. е. искусство высказывать об одном и том же предмете взаимно противоречащие суждения. И лишь новая философия, на почве научного изучения явлений, получила возможность открыть и здесь некоторую область прочно обоснованных философских знаний, характеризуемую термином *позитивная*, или научная философия. Иные результаты дала критика чувственного восприятия у атомистов, поскольку в их глазах опорожненными оказались лишь чувственные качества вещей, формальные же их свойства, т. е. протяженность, форма, число, движение, остались непоколебленными в своей объективности и дали основание для возникновения понятия об атоме. Наконец, у Платона признание ненадежности чувственных восприятий, основанное главным образом на изменчивости всего чувственно-материального, ведет к гносеологической точке зрения, прямо противоположной и релятивизму, и атомизму, а именно – к перенесению знания в другую область, область понятий, выражающих вечную и неизменную природу идей. Это соответствие понятий идеям и, главное, причастность человеческого существа миру идей и позволили Платону дать наиболее полный ответ на основные гносеологические проблемы, ответ, который сводился к тому, что источник познания – в человеческом разуме, сущность познания – в постижении «идеального», возможность знания обусловлена реальной связью между миром идей, с одной стороны, и чувственным миром – с другой, а пределы знания неопределенно раздвигаются по мере развития умозрения. Нельзя, наконец, не отметить в древней философии возникновения нового гносеологического направления, обусловленного отрицательным разрешением проблемы о возможности познания. Имея свои зародыши в элейской философии, у Гераклита⁷⁵ и Протагора, направление это, носящее название скептицизма⁷⁶, претерпело весьма длительную эволюцию с IV века до Р. Х. до III века после Р. Х. Хотя скептицизм естественнее было бы назвать теорией «незнания», чем теорией познания, однако в его отрицаниях и критике познавательной способности и ее результатов включено так много соображений и материала, которые должны быть учитываемы и отчасти принимаемы всякой теорией познания, что его нельзя не отнести к области гносеологических учений. Кроме того, скептицизм, принципиально отвергая возможность знания, все же был

⁷⁵ Гераклит из Эфеса (ок. 520 – ок. 460 до Р. Х.) – древнегреческий философ-досократик, один из родоначальников диалектики как онтологии.

⁷⁶ Скептицизм (от греч. σκεπτικός – рассматривающий, исследующий) – философская позиция, отражающая сомнение в возможности познания; возник как реакция на догматизм предшествующих философских школ; впервые заявлена Пирроном из Элиды (365–275 до Р. Х.).

принуждаем самой жизнью к практическому взаимодействию с окружающей действительностью. Но для этого необходима была выработка хотя бы приблизительно верного *мнения* об этой действительности, приведшая некоторых скептиков (Аркесилая⁷⁷ и Карнеада⁷⁸) к учению о вероятности как замене истины. Древний скептицизм замечателен тем, что всю принципиальную сторону своей теории он исчерпал до конца, от самых крайних отрицаний (отрицания несомненной истинности своего основного тезиса о невозможности познания и даже права на употребление слов) до смягченных и весьма приспособленных к жизни форм сомнения. Скептицизм новой философии не мог прибавить ни одной новой существенной черты к тому, что было в этом отношении высказано уже древними. Вся совокупность этих скептических сомнений и возражений собрана Секстом Эмпириком⁷⁹, врачом так называемой «эмпирической школы», жившим во II в. по Р. Х., в двух дошедших до нас сочинениях: в трех книгах «Пирроновых положений» и в одиннадцати книгах «Против математиков».

Первые века христианства и средневековья не вносят никаких существенно новых постановок в проблемы теории познания. Варьируются лишь различные взгляды древних школ, по преимуществу Платона и Аристотеля, оказавшиеся наиболее родственными христианскому мировоззрению. Однако Аристотель преобладает, и по вопросу о чувственном восприятии типичным для средневековой теологии является доверие к чувственной конкретности опыта. Обновление гносеологических учений начинается с эпохи новой философии, т. е. к началу XVII в. Проблемы познания предстают в существенно ином виде и для Бэкона⁸⁰, первого представителя эмпиризма в новой философии, и для Декарта⁸¹, родоначальника новейшего рационализма. Они, прежде всего, осложняются новыми течениями жизни: развитием техники, математики и вообще точных наук. Философия, силою господствующих настроений, принуждается удовлетворить тому и другому, и ради этого прежде всего приходится покинуть платоно-аристотелевскую традицию мысли. Возрождается древний атомизм, а с ним механический взгляд на природу. С механическим мирозерцанием своеобразно сочетается рационализм в лице Декарта. Однако и у Декарта звучат еще отзвуки старого. Он религиозен и должен примирить с этой религиозностью и свою философию. Кроме того, он подавлен хаотической пестротой философских мнений в виде наследия древней философии и всего того брожения мысли, которое характерно для последнего периода средневековья. Поэтому для него возникает специфическая задача – найти некий краеугольный камень для философии, поставить познание на безусловно надежный фундамент. Эта своеобразная проблема теории познания, возникавшая нередко и впоследствии, разрешается Декартом двумя приемами: во-первых, сомнением во всем, что не имеет безусловной достоверности, и во-вторых, нахождением этой безусловно достоверной опоры в факте мысли и слитом с ним факте собственного бытия как существа мыслящего⁸². Рационалистическое построение основ начал философии получает как у Декарта, так и у последующих за ним рационалистов еще и вторую точку отправления в идее Бога как одной из основоположных. Для современного сознания это является неожиданным после того, как ознакомишься с главным замыслом рационализма: вывести все содержание философии из

⁷⁷ Аркесилай (315–241 до Р. Х.) – древнегреческий философ-платоник, придал Академии скептическую направленность (Средняя Академия), глава школы в 270–241 гг. до Р. Х.

⁷⁸ Карнеад (214–129) – древнегреческий философ-платоник скептического направления, основатель т. н. Новой, или Третьей, Академии, глава школы в 160–129 гг. до Р. Х.

⁷⁹ Секст Эмпирик (ок. II в.) – древнегреческий врач и философ, представитель позднего античного скептицизма.

⁸⁰ Бэкон Фрэнсис (1561–1626) – английский политический деятель и философ, основоположник эмпиризма Нового времени.

⁸¹ Декарт Рене (1596–1650) – французский философ, физик и математик, представитель классического рационализма Нового времени.

⁸² Гоббс Томас (1588–1679) – английский философ-материалист.

истин безусловно достоверных и, кроме того, совершать каждый новый шаг вперед в развитии истины не иначе, как повинаясь логической принудительности, имея образцом математический метод раскрытия истины. Казалось бы, ареной для этого должна была быть натурфилософия, ставшая на твердую почву атомистического и механического истолкования всех процессов природы. Однако здесь сказывается влияние на философию религиозной точки зрения, желание сочетать религиозно-спиритуалистическую метафизику с естественно-научным методом мирообъяснения. Этот дуализм метафизики обуславливает и двойственность применения рационалистических начал в сфере отвлеченных понятий о сверхчувственном мире и в области естествознания. Таким образом, рационалистический метод развития философского мировоззрения выражается, с одной стороны, в философской диалектике, опирающейся на умозрение, с другой – в истолковании природы на основе физико-математических понятий. Но диалектика рационалистов уже существенно отличается от средневековой, основанной на авторитете Аристотеля и Священного Писания, большею свободою от религиозной догмы и, кроме того, более строгим и ограниченным выбором основных понятий, служащих основными пунктами философствования. Кроме того, в первое время рационализм не приходит еще в явное противоположение даже с эмпирическим направлением, совпадая с ним в отправных пунктах и в склонности к физико-математическому познанию. И некоторые философы XVII в., как, например, Гоббс и Локк⁸³, совмещают в своей философии эмпирический и рационалистический взгляды на познание. Противоположение того и другого начинается лишь с момента обособления отдельных гносеологических проблем, главным же образом вопроса о *происхождении* тех общих и неизменных понятий, которые положены были в основу рационалистической философии. Эта проблема разрешена была с точки зрения эмпиризма Локком, в этом именно пункте расходившимся с Декартом и утверждавшим происхождение всех истин или идей из опыта, внешнего либо внутреннего. Лейбниц отдал дань и тому и другому направлению, признавая наряду с истинами разума еще и истины факта, получающие свое обоснование в опыте. Углубление и развитие рационализма в системе Лейбница относится, главным образом, к проблеме происхождения познания. С точки зрения Лейбница, все познание, строго говоря, врождено человеческой душе, но не в качестве готовых и ясно сформулированных понятий, а в виде неясных представлений, которые, постепенно проясняясь в человеческом сознании, образуют всю совокупность как рационального, так и опытного знания⁸⁴. Таким образом, и опытное, и рациональное знание понимаются Лейбницем одинаково в смысле их внутреннего происхождения и противопоставляются лишь в том смысле, что содержание рационального знания является для развитого человеческого ума отчетливым и проникнуто внутренней связностью логического характера, опытное же знание по существу смутно, случайно и для человеческого разума не может быть дедуцировано (выведимо) одно из другого. В этой своей стороне гносеологическая теория Лейбница имеет явное метафизическое обоснование в теории предустановленной гармонии, объясняющей соответствие знания, несмотря на его внутреннее происхождение внешней действительности. Лейбницем же была развита аргументация против возможности выводить всеобщность и необходимость умозрительных истин из повторности опыта. Развитие докантовского эмпиризма⁸⁵ обусловлено было, с одной стороны, вопросом о сущности общих представлений и понятий, поставленным

⁸³ Локк Джон (1632–1704) – британский философ, представитель английского Просвещения; теоретик эмпиризма и либерализма.

⁸⁴ Лейбниц ввел понятие апперцепции (от лат. ad – к perceptio – понимание, познание), описывающее процесс отчетливого осознания разрозненных впечатлений в едином познавательном акте.

⁸⁵ Докантовский эмпиризм – эмпиризм, не испытавший влияния критической философии Иммануила Канта (1724–1804).

Беркли⁸⁶, и, с другой стороны, проблемой причинности, получившей у Юма⁸⁷ чисто психологическое разрешение, по которому причинная связь была сведена к неразрывной ассоциации. Признав общие понятия не существующими даже в человеческом уме и имеющими чисто фиктивное бытие в одних только словах или названиях (*nomina*), Беркли привел эмпиризм к тому крайнему его выражению, которое носит название *номинализма*. Этот номинализм послужил в его теории познания своеобразной опорой для разрешения вопроса о природе материи в смысле полного отрицания ее реальности (*имматериализм*⁸⁸). Что этот вывод для Беркли был вполне последовательным, ясно из того, что сущность материи после критики наивного реализма, неоднократно повторявшейся в истории философской мысли, сводилась главным образом к формальным свойствам («первичные свойства» по терминологии Локка): протяженности, движению, числу и плотности, мыслимых в абстрактных (лишенных чувственного содержания) понятиях. Раз эти абстрактные понятия в теории Беркли оказались лишь пустыми словами, не имеющими никакого смысла и содержания, то и материя оказалась для него понятием бессодержательным. Бытие материи могло бы существовать лишь в содержании чувственных восприятий (*esse=percipi*), однако эти последние суть лишь состояния человеческой души. Таким образом, эмпиризм привел Беркли к признанию реального существования лишь духовных существ. Но и этот последний оплот реального бытия был в известном смысле оподозрен (здесь: обличен. – *Ред.*) в эмпирической теории Юма, характерной особенностью которой было разложение всех общих понятий на совокупность отдельных элементов опыта. Как материя оказалась для Беркли лишь совокупностью ощущений воспринимающего субъекта, так душа для Юма оказалась тоже пустым словом в смысле какой-либо целостности, единства и неизменности. Реальное содержание души, по мнению Юма, состоит лишь в ее отдельных состояниях. Таким образом, вся действительность предстала для Юма как смена разнообразных явлений, не имеющих за собой никакой неизменной основы (субстанции). Это разрешение проблемы реальности, носящее название *феноменализма*⁸⁹, было связано у Юма со скептическим отношением к познанию действительности, поскольку всеобщие и необходимые суждения имели у него свое обоснование лишь в простой повторности отдельных явлений опыта.

Скептические выводы эмпиризма, с одной стороны, и догматическое обоснование рационализма на метафизических предпосылках – с другой, давали достаточный повод к пересмотру гносеологической проблемы и разрешению ее заново. Такое новое решение и было дано Кантом в его критической теории познания, изложенной, главным образом, в «Критике чистого разума» (1781) и носящей иногда название *критицизма*.

Новизна кантовской теории познания заключалась, прежде всего, в более радикальной постановке вопроса о возможности и природе познания. Хотя гносеологические теории развивались и до Канта, однако они опирались обыкновенно на те или иные предпосылки метафизического характера. Кант впервые указал на необходимость прежде, чем что-либо познавать, исследовать самую способность познания в смысле ее возможности и границ. Таким образом, именно с него ведет начало теория познания в качестве учения, отчетливо сознавшего свои задачи и основное значение в системе философии. Чтобы исследовать способность познания, надо обратиться к той ее деятельности, в которой мы имеем знание вполне несомненное как по своей всеобщности и необходимости, так и по своей *первоначальности*. Что касается всеобщности и необходимости, то такое познание дается в области математики

⁸⁶ Беркли Джордж (1685–1753) – англиканский епископ в Клойне (Ирландия), богослов и философ.

⁸⁷ Юм Дэвид (1711–1776) – шотландский философ, представитель эмпиризма и скептицизма, оказал влияние на Канта и позитивистов.

⁸⁸ Приставка «им-» указывает здесь на имманентный (внутри сознания) характер понятия материи. Беркли отрицал субстанциональность (объективность и самодостаточность) материи.

⁸⁹ Феноменализм – см.: Наст. изд. С. 29–31.

и некоторых основоположений естествознания. Для обнаружения же второго свойства Канту пришлось подразделить все суждения, выражающие то или иное знание, на синтетические и аналитические. В аналитических суждениях предикат уже мыслится в содержании субъекта суждения, и потому в них мы не получаем по существу нового знания, а лишь раскрываем знание, включенное уже в понятие субъекта⁹⁰. Только синтетические суждения, т. е. те, в которых предикат присоединяется к субъекту как нечто, в его понятии не заключающееся, представляют акты, обогащающие наше знание, и в этом смысле первоначальные, а не выводные. Поэтому-то проблема о возможности и природе познания сводится для Канта к вопросу о том, *как возможны всеобщие и необходимые синтетические суждения*. Ответ на этот вопрос дают первая и вторая части кантовской «Критики чистого разума», приводящие Канта к тому результату, что и математика, и естествознание, возможные в качестве знания лишь в силу того, что в них раскрываются некоторые априорные, т. е. совершенно независимые от опыта начала человеческого ума – в математике априорные *интуиции* нашей созерцающей способности, т. е. пространство и время, в естествознании же априорные *категории* рассудка: субстанция, единство, множество, причина и другие, числом 12 (по числу возможных форм суждения). Таким образом оказывается, что все познание действительности возможно лишь благодаря тому, что наш разум в априорных началах своей деятельности строит структуру являющегося перед ним мира по заложенным в нем самом незыблемым и общеобязательным законам. Что это построение имеет объективный характер, а не является субъективным измышлением, вытекает из того, что принципы этого построения имеют характер всеобщности и необходимости и лежат в основе всякого человеческого опыта. С этой точки зрения опыт не есть нечто внешнее и привходящее к принципам разума, как это было у рационалистов, а непосредственный продукт самого разума. Внешним здесь является лишь чувственный материал опыта, роль которого совершенно второстепенна в смысле обусловленности им структуры познаваемой действительности и является существенной лишь в том смысле, что, благодаря этому чувственному эмпирическому материалу, наше знание не является пустым и имеет вообще реальный характер. Этот же чувственный материал дает достаточное основание для того предположения, что, хотя миропознание и создается по законам разума и выражает по существу его природу, однако все же внешней основой для такого творчества разума является некое бытие как независимая от законов разума реальность, т. е. «вещь в себе». Однако такая вещь в себе не может человеческим умом ни представляться, ни познаваться независимо от законов человеческого представления и познания, а только *мыслиться* как чистая возможность. В этом смысле Кант является, подобно Юму, основоположником гносеологического *феноменализма*, смысл и обоснование которого существенно разнятся от феноменализма Юма. Разрешив, таким образом, проблему возможности фактически существующего познания, Кант в третьей части «Критики чистого разума» разрешает проблему о возможности метафизики как мирозерцания, имеющего целью построить картину мира как вещи в себе. Найдя побудительную причину для попыток такого построения в идеях разума, стремящихся дать полную законченность человеческому знанию, Кант отвергает, однако, возможность метафизического познания как не имеющего опоры в конкретном опыте, подробно объясняя, кроме того, более специальные причины его неудач в основных вопросах мирозерцания (учение о душе, о мире как целом, о Боге и о человеческой свободе). Но, отвергнув возможность метафизического познания для теоретического разума, Кант оставил возможность мыслимости метафизических идей для этого разума в том случае, если бы их обоснование было дано каким-либо иным путем. Такой путь и указан

⁹⁰ Так, по мысли Канта, в аналитическом суждении «все тела протяженны» предикат «быть протяженным» уже содержится в понятии «тела» (логическом субъекте), и для того, чтобы выявить «протяженность», необходимо лишь мысленно расчленив (проанализировав) понятие тела. В синтетическом суждении «все тела имеют тяжесть» предикат прибавляется к субъекту («новое» к уже имеющемуся) через опыт. См.: Кант И. Критика чистого разума.

Кантом в «Критике практического разума» в виде обоснования причинности через свободу человеческой воли осуществлять нравственный закон. Поскольку лишь через эту свободу, бессмертие души и существование Бога открываются возможность и завершение нравственного миропорядка и поскольку эта свобода есть не простая возможность, а нравственный постулат, обоснования метафизики получают у Канта новое и надежнейшее обоснование на почве морали.

Своеобразная постановка и разрешение Кантом проблемы о возможности и природе познания обусловили возникновение многих новых гносеологических вопросов, относящихся как к уяснению основоположений критицизма, так и к его преобразованию в другие направления. Так как основным в системе Канта было понятие априорности, а в известном отношении центральным понятием – «вещь в себе», то именно они и послужили темой и отправным пунктом возникших после Канта гносеологических теорий XIX века. Априорные начала разума в системе Канта не могли удовлетворить философскую мысль прежде всего тем, что они сами нуждались в объяснении своего существования и приведении к тому или иному единству. В этом отношении дальнейшим продолжателем Канта явился Фихте Старший⁹¹, признавший источником самостоятельности человеческого разума человеческое «Я», понятое, однако, не в смысле декартовской мыслящей субстанции, а в качестве некоторой чистой деятельности, созидающей мир для осуществления в нем нравственного закона. Фихте же положил начало диалектическому методу, объясняющему процесс возникновения основополагающих актов мысли друг из друга. Но в таком продолжении системы Канта некоторые ее основные положения уже оказались поколебленными и даже отвергнутыми. Во-первых, само «Я» оказалось в системе Фихте уже некоторою познаною вещью в себе. Кроме того, приняв и подчеркнув все те черты критицизма, которые относятся к самостоятельности разума в построении мира, Фихте совершенно оставил без внимания второе требование теории Канта, роднившее его с эмпиризмом, а именно необходимость для разума соединяться с чувственным материалом опыта. В результате уже в лице Фихте возродилась рациональная метафизика, своеобразно взращенная на почве гносеологии, решившей раз и навсегда покончить с теоретическими построениями метафизики. Эта *идеалистическая* гносеология и метафизика получили свое завершение у Гегеля, вполне объективировавшего основные понятия человеческого ума и понявшего мир как саморазвитие идеи, раскрывающей свое содержание в *диалектическом* процессе, сущность которого заключается в последовательной смене трех моментов: 1) положения известного содержания (тезиса), 2) отрицания этого содержания в его противоположности и 3) снятия предыдущего противоположения в некотором примирении его с первым (синтезис).

Так как развитие основ критицизма в том виде, как оно осуществилось у главных представителей германского идеализма – Фихте, Шеллинга⁹² и Гегеля⁹³ – привело принципиально к тому же положению вещей, которое было до Канта, т. е. к построению метафизики и даже к обоснованию гносеологии на метафизических теориях, то надо было или признать замысел Канта неудавшимся, или предпринять работу новой его реконструкции. К последнему давало повод еще и то обстоятельство, что эмпиризм со времени Канта тоже не оставался без изменения и развил в противоположность критицизму некоторые новые аргументы. К таким продолжателям эмпиризма, придавшим ему более усовершенствованную форму, надо

⁹¹ Фихте Старший (1762–1814) – так иногда именуют Иоганна Готлиба Фихте для его отличия от сына, философа Иммануила Германа Фихте (1796–1879), Фихте Младшего.

⁹² Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф, фон (1775–1854) – представитель немецкой классической философии, стремился преодолеть крайности догматизма и критицизма в философии.

⁹³ Гегель (1770–1831) – реализовал претензию спекулятивной философии мыслить тотальность сущего в форме категорий абсолютного разума.

отнести Д. С. Милля⁹⁴ и Спенсера⁹⁵. В системе Милля существенно новым является, во-первых, сведение силлогизма к индукции и, во-вторых, выведение аксиом и других основоположений математики из опыта; у Спенсера же сильным аргументом в пользу возможности опытного объяснения предполагаемых априорных начал является указание на то, что опыт в этом случае должен пониматься не как индивидуальный, а как родовой. Таким образом, то, что может с известным правом признаваться не обоснованным в каждом индивидуальном опыте и по отношению к нему априорным, должно быть признаваемо апостериорным в смысле обоснованности на всей совокупности человеческого родового опыта, вложенного в каждую индивидуальную организацию в качестве, в известном смысле, врожденных уже неизбежностей определенных форм мышления. Поскольку эмпиризм в таких истолкованиях априорных начал стремился свести их к разного рода навыкам, имевшим индивидуальную или родовую эволюцию и, вообще, происхождение (генезис) из опыта, для последователей *Канта*, желавших отстоять принятую им позицию, явилась необходимость так истолковать понятие априорности, чтобы все *генетические* теории эмпиристов не имели никакой силы. В этом истолковании и состоит, главным образом, то вторичное возрождение кантианства, которое носит название неокантианства или *неокритицизма* и инициатором которого является Целлер⁹⁶, а наиболее видными представителями – Коген⁹⁷ и Либман⁹⁸. Для неокантианства особенно характерным является такое истолкование априорности, по которому априорность становится вне всякой зависимости от вопроса о происхождении априорных начал в человеческом уме. Априорное, утверждают неокантианцы, может иметь то или иное происхождение в человеческом опыте, однако, это происхождение является лишь *психологическим* объяснением априорных начал. Но оно нисколько не обосновывает их *гносеологически*, потому что ни индивидуальный, ни родовый опыт в качестве той или иной многократности не служат достаточным логическим оправданием безусловной всеобщности и чисто рациональной необходимости априорных начал. Этим различием *гносеологического* и *психологического* понимания априорности и устраняются те генетические истолкования, которые даются предполагаемому априорному знанию в теориях эмпиризма. Вторым существенным изменением в системе Канта является тот смысл, который дается в неокантианстве понятию «вещь в себе». Это понятие служило постоянною мишенью для нападения на критицизм со стороны враждебных ему направлений. Если «вещь в себе» понимать в качестве реальной причины возникающих в человеческом сознании восприятий внешних предметов (а к такому пониманию, несомненно, дают повод некоторые выражения Канта), то «вещь в себе» оказывается уже познанной, хотя бы в качестве *причины*, и тем самым один из основных тезисов теории познания Канта о непознаваемости вещей в себе теряет силу. Неокантианцы исправляют и доуясняют в этом пункте Канта в том отношении, что вещь в себе имеет смысл не причины ощущений, а лишь пограничного или, в крайнем случае, проблематического понятия о лежащей за пределами явлений реальности, причем реальность эта не только не может быть познана, но даже о *ее существовании* ничего определенного не может утверждаться. Для теоретического разума она лишь чистая возможность. Однако неокантианство имеет характер восстановления системы Канта лишь в той мере, поскольку оно защищает критицизм от возникших по поводу его возражений, поскольку оно исправляет и уясняет смысл некоторых положений системы Канта. Поскольку же и в нем заключается творческая работа мысли, направленная к разрешению новых проблем, Кантом не решенных

⁹⁴ Милль Джон Стюарт (1806–1873) – английский философ, логик и экономист, представитель первого позитивизма.

⁹⁵ Спенсер Герберт (1820–1903) – английский философ-позитивист и социолог, сторонник социал-дарвинизма.

⁹⁶ Целлер Эдуард (1814–1908) – немецкий историк античности и античной философии.

⁹⁷ Коген Герман (1842–1918) – философ-идеалист, лидер Марбургской школы неокантианства.

⁹⁸ Либман Отто (1840–1912) – немецкий философ, призванный в середине XIX в. вернуться к Канту; интерпретировал кантовский критицизм в духе имманентной философии.

и даже не замеченных, оно неизбежно преобразуется уже в иные направления, весьма существенно расходящиеся с учением Канта. Такое превращение кантианства в нечто иное осуществляется в трех направлениях, имеющих свои корни в кантовском критицизме: в *имманентной* философии (Шуппе⁹⁹, Шуберт-Зольдерн¹⁰⁰, Леклер), в гносеологии Риккерта¹⁰¹ и в Марбургской школе (Коген, Наторп¹⁰², Кассирер¹⁰³). Имманентная философия характеризуется полным устранением понятия «вещи в себе», т. е. признанием всего сущего и познаваемого находящимся внутри, в пределах (*immanere*) сознания, понимаемого, однако, не в индивидуальном, а в родовом смысле. Риккерт и его последователи примыкают к точке зрения имманентизма, но отличаются от нее тем преимущественным значением, которое они придают понятию *ценности*. В конце концов, и познание действительности, и даже самое признание чего-либо реально сущим определяется у них оценочными категориями, которые сами по себе имеют чисто идеальный характер и, однако, в известном смысле властвуют над бытием, определяя его и со стороны рациональных, и со стороны практических отношений. Наиболее совершенное развитие и законченность получило то вышедшее из неокантианства направление, которое связано с именем Когена и носит иногда название Марбургской школы. Здесь устранение понятия «вещи в себе» обусловлено тем, что запредельное (трансцендентное) для всякого данного сознания и познания не является таковым для мышления и знания вообще, понимаемого в идеальном смысле. Вещь в себе есть лишь неразрешенная еще задача о бытии, разрешение которой также включено в законы мышления, как решение уравнений включено в законы соотношения математических величин. И у Когена мышление творит мир, однако мышление не человеческое только, а всеобщее. Вне этого мышления нет никакого бытия. Оно возникает из недр самого мышления, из некоторого «ничто» в смысле реальности. Это порождение всех моментов и определений бытия из мыслительных актов вполне аналогично диалектическому процессу системы Гегеля, с которым Коген в принципиальном наиболее совпадает.

⁹⁹ Шуппе Вильгельм (1836–1913) – немецкий философ, родился в Польше; в его творчестве имманентная философия приобретает черты объективного идеализма.

¹⁰⁰ Шуберт-Зольдерн Рихард (1852–?) – немецкий философ, рассматривал единство личности из факта непрерывности сознания.

¹⁰¹ Риккерт Генрих (1863–1936) – немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства.

¹⁰² Наторп Пауль Герхард (1854–1924) – немецкий философ-идеалист, наряду со своим учителем Г. Когеном лидер Марбургской школы неокантианства.

¹⁰³ Кассирер Эрнст (1874–1945) – немецкий философ и культуролог, один из признанных лидеров Марбургской школы неокантианства.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.