

ПЕРЕВОДЫ

РИХАРД ПОЛЕ

ПЛАТОН И МАРБУРГСКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО*

«Тот, кто сегодня вспоминает о Платоне, не говорит ни о чем, что ушло бы в прошлое», — приведем здесь суждение Вундта. Ведь еще до того, как оно в 20-е годы XX века стало чуть ли не крылатым выражением, оно имело еще и вполне конкретный смысл, который прояснялся его более узким историко-философским контекстом и вел прямо в центр нашего вопроса о решающих факторах, определивших «ренессанс» Платона. Вундта можно было — до его политизации и ориентации на народническую партию во время войны — по его философскому происхождению причислять к расширенному кругу южно-немецкого кантианства, то есть к той школе Вильгельма Виндельбанда, возвращение которой к Канту заключалось в расширении рассмотрения философии ценностей. Но — в противоположность тому, что, казалось бы, должно внушать его имя — Кант в (по меньшей мере) семи вариантах неокантианства, которые столь сильно определяли университетскую философию кайзеровской империи, был не единственным, а тем более не самым важным исходным пунктом, к которому осуществлялась привязка.

Уже в начале 80-х годов XIX века — с поворотом от критицизма к практической философии Канта, который нельзя не заметить у многих неокантианцев,

* Текст включает перевод главы 2.1 книги Рихарда Поле «Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933)». Перевод с немецкого *Олега Матвейчева* и *Александра Перцева* выполнен по изданию: *Richard Pohle. Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933)*. Göttingen, Wandenhoek & Ruprecht, 2017. S. 86–110. Часть обширного ссылочного аппарата при подготовке данной публикации была сокращена. Полное издание книги готовится к выходу в свет в издательстве «Владимир Даль».

изменился и способ восприятия его учения — лекции о Платоне не только переходили, как и во всех немецкоязычных университетах, в пространные разговоры об Аристотеле, но и «перелетали» к соответствующим лекциям о Канте. Например, у Виндельбанда этот «поворот к Платону» (Кенке), осуществленный около 1879 года и представлявший собой сопровождавшийся панорамным видением переход от критики понятий формы и нормы к «позитивной» философии, которая формирует свою систему с неприкосновенным априоризмом и подхватывающими учениями о долге и о ценностях, должен быть приведен в соответствие с «консервативным поворотом» Бисмарка и с распространяющимся над университетами климатом внутреннего нового обоснования Империи после покушений на кайзера, потому что Платон — таков был тезис — оказывается годным не только к тому, чтобы снова послужить в качестве метафизика, но и, прежде всего, в качестве мыслителя, способного предложить политическую философию, нацеленную на достижение стабильности. Уже здесь, правда, следует констатировать, что Платон не оставил никаких неизгладимых следов в программе Виндельбанда, состоявшей в обновлении философии под знаком Канта; что этот важнейший представитель так называемого реалистического неокантианства — равно как и Алоиз Риль — не считал его весомой фигурой и не ссылался на него систематически. Что у Риля, что у Виндельбанда, правда, Платон выныривал в «научно-популярных» докладах и даже использовался для постановки отдельных диагнозов современности, но холодная отстраненность по отношению к истории философии, которая поддерживалась также и Гельмутом Хольцхеем, никогда не нарушалась.

Насколько же иначе дело пошло с Марбургским неокантианством — ведь именно его мог иметь в виду Вундт, говоря свои знаменитые слова!¹ Едва

¹ Интерпретация Вундтом платонизма как идеалистического учения, которое предлагает людям ориентацию во времена религиозных кризисов — таких, как эпоха поздней античности, эпоха реформации или эпоха романтизма, — а также и в современной исторической ситуации снова сулит примирение субъекта с силами жизни, была, правда, явно ориентирована, скорее, на интерес Дидерихса к научному пониманию философии у неокантианцев Марбургской школы; отдельные интерпретации (прежде всего — идея как Значимое и Гипотезис и общий проблемно-исторический подход к рассмотрению — выказывают, однако, зависимость именно от марбургского образа Платона, что не преминул отметить и Натоп в своей в целом все же позитивной рецензии на книгу. Ср.: *Natorp, Paul. Rez. zu Max Wundt, Platon*, in: *Literarisches Zentralblatt* 65 (1914). Sp. 1315–1307.

какой-либо иной философский этикет мог бы ввести в заблуждение так, как этикет Марбургской школы неокантианства, хотя она, — по крайней мере, в том, что касалось трансцендентальной методике, — чувствовала себя обязанной совершенно Канту; начало и середину систематического философствования ее представители усматривали в Платоне — так это было у Германа Когена, собственно «основателя школы», так было и у его друга и спорщика с ним Пауля Наторпа. Если Коген, оглядываясь назад в 1915 году, рассматривал понимание платоновской идеи в качестве гипотезы как «самое подлинное и собственное в своей жизни»², то Наторп видел общую почву их «Логики чистого познания», прежде всего, у греческого философа:

«Во всей этой характеристике чистого мышления как чистого познания — соответственно, во всем понимании логической задачи — я нахожу себя стоящим совершенно на одной и той же почве с Когеном. Общим источником, откуда мы — несмотря на часто осуществлявшийся прямой обмен мнениями — по большей части, независимо друг от друга черпали, является Платон»³.

В самом деле, по всем произведениям Когена и Наторпа можно найти разбросанными необозримое множество интерпретаций Платона и отсылки к нему, которые — у Когена еще больше, чем у Наторпа — представляют собой не исключительно филологический разбор мышления из прошлого, а попытки «в исторически-филологическом подходе к философским проблемам» Платона развить их дальше в систематическом и методическом отношении, и прежде всего — через призму Канта, выходя за его пределы. То, что концентрация на первично теоретико-познавательных проблемах нередко при этом означала трудности при интерпретации; то, что философская реабилитация истории

В том, что касается политических и философских перипетий, то Вундт может считаться продолжателем Наторпа только с началом войны. Ср., напротив: *Sieg, Ulrich. Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994. S. 380 f.

² *Cohen, Hermann. Der deutsche Idealismus und die Antike. Vortrag, gehalten in der Versammlung des «Bundes der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Frankfurt a. M. und den Nachbarstädten» am 11. Dezember 1915*, in: HG 27 (1916). S. 157.

³ См. неопубликованную рецензию на «Логикю» Когена: *Holzhey, Helmut. Cohen und Natorp, 2 Bde.*, Basel 1986 (*Der Marburger Neukantianismus in Quellen*). II. S. 11.

философии проводилась весьма фрагментарно, если не вообще произвольно, пусть останется в этом месте лишь брошенным походя замечанием.

Для восприятия школы извне — равно как и для внутреннего выстраивания образования в школе марбургских неокантианцев — едва ли можно было переоценить значение достигнутого таким образом единства в образе Платона. У современников было в ходу шуточное прозвище Наторпа — «Платорп»⁴, которое можно рассматривать, в конечном счете, как признание того, что Платон был снова обретен для истории философских проблем, в которую он уже не включался полностью, но которая касалась его краем.

Но что теперь отличало этого Платона, и почему он смог утверждать себя наряду с Кантом — и даже еще до Канта? Если следует признать приемлемым тезис Кюна и Зига о взаимосвязи «поворота к Платону» с консервативным поворотом в политике кайзеровской империи, то среди неокантианцев должны были существовать «новые платоники». Таков был Коген, который извлек «божественного Платона» из философского забвения и не только почитал его на протяжении всей жизни, но и остался связан с ним даже и после смерти⁵, и то же самое надо отнести к Наторпу, который больше, чем кто-либо иной, позаботился о популяризации этого представления. Как раз здесь, однако, возникает значительное сомнение в том, что касается их особого, специфического платонизма и его происхождения, а также и в том, что касается имплицитно содержащегося в этом тезисе общественно-политического намерения открыть Платона заново.

⁴ Ср.: *Wolzogen, Christoph von. Schöpferische Vernunft. Der Philosoph Paul Natorp und das Ende des Neukantianismus*, in: FAZ vom 17.3.1984 (Bilder und Zeiten. S. 4).

⁵ Надпись на немецком языке, выполненная на надгробном камне Когена на еврейском кладбище Вайсензее в Берлине, текст которой — так же, как и текст еврейском надписи, — принадлежит франкфуртскому раввину и первому учителю Талмуда в жизни Когена, Нехемии Антону Нобелю, гласит: «Лучистый мир Платона и просветленные глубины Канта сливались в тебе воедино, / были в тебе, Великий, в мусическом созвучии / От пророческого жара возгорелся и запылал факел / Смертное мы погребли здесь — пусть пылает светлее пламя твое!». В недавно вышедшей литературе можно найти варианты первого стиха, в котором глубина Канта описывается то как «затемняющая», то как «вызывающая содрогание», — это ошибка переводчика и восходит она к: *Nobel, Nehemiah. Denken und Halakhah*, in: *Gesammelte Schriften* (Hebr.), hg. von Yeseyahu Aviad, Jerusalem 1969. S. 45.

*С Платоном за пределы Канта и выше:
критический идеализм Когена и Наторпа*

Философское становление Когена уже исследовалось именно в аспекте того, как он понимал Канта и Платона, и сделано это было достаточно объемно — так что нам достаточно было бы здесь выделить только некоторые рубрики и ключевые слова, чтобы показать, что его «поворот к Платону» не только должен был быть определен перед роковыми поворотными годами 1878/79, и даже то, что ему не пришлось делать вовсе никакого поворота.

Прежде всего, молодой Коген представлял собой нечто иное, чем кантианца; в противоположность этому, он, как сам признавал позднее, «как и большая часть молодых людей, занятых философией [...], сформировался во мнении, что Кант преодолен и остался в истории»⁶.

Но прежде чем он утвердился во мнении, что этот якобы преодоленный Кант едва ли имеет что-то общее с его подлинным учением, и стал говорить о его идеалистической стороне — читай: о платоновской идее, которая и «сохраняет свои права», — Коген уже пришел к Платону через психологию народов, равно как и через своего философского учителя Августа Тренделенбурга. Первое психологическое толкование платоновского учения об идеях возникло очень рано (в 1866 году) — под влиянием Хейманна Штайнталя и Моритца Лазаруса. Основной мотив этого толкования заключался в том, чтобы толковать идеи-эйдосы этимологически, со стороны ἰδέειν понимать как деятельность созерцания. Это толкование должно было сохранять свое значение и позднее, когда гипотеза тоже понималась как такое осуществление основополагания. Влияние Тренделенбурга едва ли следует переоценивать; однако все же можно доказать, что он дает многочисленные импульсы не только для когеновской программы создания трансцендентальной философии, проистекающей от «фактов науки», но и, прежде всего, для его «идеалистического» понимания Канта. Это последнее, правда, и у Тренделенбурга уже характеризовалось тем, что он утверждал, будто Кант, мысля идею, явственно «привязан» к Платону и «сохраняет» ее постольку, поскольку он был продолжателем Платона, «принимал его учение априори», включая формулировки. В задачи

⁶ *Cohen, Hermann. Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871 (Werke, Bd. 1. 1). S. IX.*

этой работы не входит выявление оставшихся в прошлом путей, какими Коген прошел от психологического и «тренделенбургского» Платона к специфическому усвоению теоретической философии Канта, а оттуда — снова назад к платоновскому учению об идеях, — ведь все это изложил во всех деталях уже Карл Хайнц Лембек.

Можно считать ясно установленным, что интенсивные занятия Когена Платоном начались значительно раньше, чем в 1878–1879 годах, и что в случае с ним — иначе, чем это было принято полагать в полемике в 20-е годы XX века — речь идет, скорее, о специфическом изложении Канта, определенном влиянием Платона, чем о том, что он вначале «учился мыслить на произведениях Канта», а затем уже читал Платона его глазами и понимал в кантовском духе, по каковой причине он был «поистине основательно испорченным читателем» для «истинного Платона»⁷.

Если бы у нас было желание вместо происхождения очертить как бы *grosso modo* философской программы марбургского неокантианства и определить положение Платона в этой программе, то следовало бы, прежде всего, исходить из двух моментов «теоретико-познавательного идеализма», указывая на которые Коген и Наторп сами всегда описывали свою позицию⁸. В своей работе «Принцип бесконечно малых и его история», опубликованной в 1883 году, Коген объясняет в известном пассаже, что научность его философии обоснована тем, что он твердо придерживается «конструктивного характера и *мышления*», то есть на том, «что мир вещей основывается на базе законов мышления; что вещи даны не просто как таковые, какими они запечатлеваются нашими чувствами, впечатываясь в них; что, скорее, основные образы нашего мыслящего сознания есть в то же время строительные камни, при помощи которых мы составляем якобы частицы материи и составляем из этих якобы частиц материи так называемые вещи, и они есть нормы,

⁷ *Leisegang, Hans*. Die Platondeutung der Gegenwart, Karlsruhe 1929. S. 68.

⁸ Это легко читается уже по подзаголовкам, которые Наторп дает своим книгам. Фундаментальная книга о Платоне, написанная этим представителем Марбургской школы неокантианства — «Platos Ideenlehre» (1902), — трактуется, судя по подзаголовку, как «Введение в идеализм» («Einführung in den Idealismus»); и его книга «Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme» (1911) представлена подзаголовком как «Введение в критический идеализм».

при помощи которых мы проектируем это набросанное-спроектированное, достаивая его веры, что все это — предметы научного познания. Это — определяющая *идея* в идеализме: нет никаких вещей или идей иначе, как в мыслях и как из мыслей»⁹.

Чтобы уберечь так понятый идеализм или теоретико-познавательный конструктивизм от «видимости субъективизма» и от опасности психологизма, то есть предохранить его от представления, что вещи существуют только в идеях и умах людей, и что только там, во всяком случае, они могут анализироваться в условиях их возникновения — первое определение дополняется теперь вторым, критическим, которое представляет собой четко выраженный отказ от кантовского ответа на эту проблему; это второе определение представляет собой не признание чувственного сознания вторым источником познания, а связывание мышления именно с *наукой*, «в которой *единственно* даны вещи и для которой *единственно* наличествует в достижимости философский вопрос». Конкретно для Когена это значит, что

«не на небе *даны звезды*, а в науке *астрономии* мы обозначаем ее предметы как данные предметы, которые мы отличаем от — пусть даже и мыслимых всерьез — порождений мышления и обработок мыслительного материала, — как предметы, имеющие свое основание в чувственности. Чувственность пребывает не в глазу, а в разуме астрономии»¹⁰.

Поскольку Коген не желает больше заниматься своей критикой разума, адресуя ее (трансцендентальному) сознанию, а ставит вопрос единственно о том, при каких условиях значимо *научное* познание — в этом и состоит «трансцендентальный метод», о котором он говорит с 1877 года, — он, правда, все еще придерживается частично кантовского подхода к трансцендентальному обоснованию науки по частям, на пути ее реализации через логику чистого познания, читай: через прояснение условий знания как чисто логических основоположений; в противовес этому создается, как формулирует Геерт

⁹ *Cohen, Hermann*. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik, Berlin 1883 (Werke Bd. 5.1). S. 125 f.

¹⁰ *Ibid.* S. 127.

Эдель, «глубокий, как пропасть, разрыв между Когеном и Кантом»¹¹, благодаря которому впоследствии происходит все более и более решительный поворот к Платону. Есть два аспекта, которые следует принять во внимание в связи с этим «платоновским» обоснованием «трансцендентального метода». Прежде всего, нужно учесть, сообразуясь с обычным порядком его определения, что стремление исходить из «фактов науки», а именно — от математики, было как для Платона, так и для Когена демонстрацией научности, и к тому же должно было предотвратить опасность всякого психологического расчленения суждений.

Выдвигая тезис о первоисточке знания в чистом мышлении, Коген ориентируется на расчленение Платоном восприятий по их притязанию — на тезис, который он «хотел бы объявить наиболее фундаментальным во всей истории теории познания»¹². Платон показывает там, что в восприятии (αἰσθησις) есть нечто такое, что взывает к разуму, и нечто такое, что не требует взывания к нему. То, что здесь попутно заставляет взывать к разуму и вовлекать его в рассмотрение, — это то, что выступает как нечто и, в то же время, как своя собственная противоположность, как, например, размер указательного пальца в соотношении размеров среднего пальца и мизинца, или, совсем просто, как единица, которая уже есть нечто и еще не есть что-то (или, иначе, уже есть нечто большее, чем что-то, или меньшее, чем что-то). Чтобы здесь вообще можно было различать единое и множественное, надо, по объяснению Платона, прибегнуть к фундаментальным математическим познавательным функциям — например, к определению функции отношения или к функции числа, к этим первым «проводникам к истине» (ἀγοα προς ἀλήθειαν), как он их называет. Ведь числа, принадлежа к сфере мыслимого (τό νοητόν),

¹¹ *Eckel, Jan.* Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophic Cohens, in: *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici* (1991), N. 1/2, 1 filosofi della scuola di Marburgo. S. 63.

¹² *Cohen, Hermann.* Platons Ideenlehre und die Mathematik (1878), in: *Ders., Schriften zur Philosophic und Zeitgeschichte I*, hg. v. Gorland, Albert; Cassirer, Ernst, Berlin 1928. S. 351 f. Подразумевается здесь Resp. 523a ff, в переводе Когена: «Я показываю тебе, следовательно, если ты это видишь, в восприятиях нечто, что вовсе не призывает к рассмотрению разум — как будто бы это уже только через одно восприятие определяло бы достаточный критерий [...]. Напротив, другое, что на все лады требует исследовать это, здесь не добавляет восприятию ничего здравого».

в то же время и сопровождают все восприятия, и они, по мнению Когена, могут перебросить мостик через проблематичный для каждого идеализма разрыв между воспринимаемым и мыслимым, ведь

«точно также, как, с одной стороны, объект математического мышления родственен с чувственным обычного восприятия, он, с другой стороны, находится во взаимосвязи с познавательной ценностью идей и, таким образом, может быть посредствующим звеном между этими двумя крайними концами сущего — между $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$ и $\delta\upsilon$ »¹³.

Если теперь, однако, любое познание, коль скоро оно желает быть общим и необходимым, не может осуществляться без обращения к простейшим математическим операциям, и даже в восприятиях, подсчет которых дает повод для мышления, они выступают как «покровители и будители мышления»¹⁴, то, как заключает Коген, и логический анализ чистого мышления может и должен опираться на признанные результаты и методы математики, или, иначе говоря, на все математически обоснованное естествознание, поскольку оно точно также конституирует априорно свои предметы посредством математических методов. Мыслится при этом в первую очередь именно тот аналитический метод, который должен быть основан на геометрии, и заслуга в проведении которого в жизнь принадлежит Платону. «Аналитический» подразумевает здесь, что искомое как заданное кладется в основу, и это основоположение — или гипотеза — затем расчленяется и исследуется в том, что касается его условий, настолько, насколько это необходимо, чтобы дойти до известного, самоочевидного, — так, что искомое затем «снова можно будет обрести» на пути синтеза. Этот метод теперь становится для Когена методическим «царским» путем математики и — благодаря основанию проблемы познания на вопросах *mathematica* — там подобным же образом стал не только методической путеводной нитью, но и формой той идеи, которая лежит в основе идей и самой математики как познания — а это опять-таки обозначает не меньше, чем указание на априорные принципы значимости всего научного познания.

¹³ Ibid. S. 353.

¹⁴ Ibid. S. 352.

Тем самым, уже затронут второй центральный аспект марбургского трактования Платона, а именно — толкование идеи как гипотезы (Hypothesis). По вопросу о том, что представляет собой платоновская идея или, иначе, само «учение об идеях», мнения, как известно, значительно расходились со времен критики, которой его подверг Аристотель, и продолжают расходиться по сей день; толкование идеи всегда зависит от оценки важности того места в диалоге, в котором говорится о ней, от связи таких высказываний — как генетической, так и систематической, — и не в последнюю очередь от соотношения этих высказываний с так называемым «неписанным учением». Во второй половине XIX века здесь доминировало представление Шлягера и Шлейермахера о Платоне как «философском художнике», диалоги которого не представляют собой ни единой системы, ни даже сдержанного намека на нее, однако посредством определенных особых ограничений формы и содержания, а также благодаря «естественной взаимосвязи» их происхождения сами должны побуждать к философствованию, которое оказывается в конечном счете бесконечным.

Идущей от Шлегеля — а далее через Фридриха Аста и, прежде всего, через Серена Кьеркегора — тенденции представлять картину учения Платона как несистемную было суждено достичь наибольшего влияния лишь в XX веке — стараниями Хайдеггера и его последователей. Но имела немалое влияние и традиция инфинитизма, присущая как романтизму, так и кантианству, то есть представление об идее как «бесконечной задаче», как о задаче, не имеющей окончательного решения; когеновское толкование платоновского учения было преимущественно таким. Свое начало это толкование берет тогда, когда происходит отказ от понятия в трактовке Сократа, простая всеобщность которого с самого начала исключала бы тождественность с идеями. Но и Коген никоим образом не хотел понимать идеи как «обособленные (*aparte*) сущности» — ведь в этом случае они просто длили бы (*fristeten*) — как гласит аргумент, выдержанный в традиции аристотелевской критики *chorismos*, — «вечное, ни для кого (ни для какого сапожника) не нужное и хоть как-то полезное существование»¹⁵. Вслед за Германом Лотце, бытие платоновской идеи, скорее, твердо связывается Когеном с ее *значимостью*, то есть, следовательно,

¹⁵ Ibid. S. 344.

с тем, что она, как подтверждающее и признающее суждение, с одной стороны, «истинна в действительности», а, с другой стороны — как верно подчеркнул Хольцхей самое главное в интерпретации Когена, — она истинна по отношению к тому, что должно утверждаться, а именно — как его гипотеза; «Как идея мыслится лишь то, что мыслится как достаточная предпосылка законосообразного бытия, каковой статус она сама может обрести только в методической связи мыслей, как их корень, обеспечивающий им плодотворное существование»¹⁶. В соответствии с этим, идеи есть посредствующее звено между мышлением и бытием, потому что они, с одной стороны, в своей логической функции обоснования познания бытия как познания его закономерностей сами есть трансцендентальное априори всего бытия, а, с другой стороны, они и сами существуют не в качестве субъективного представления или обособленной сущности, а как «корень» и первоисток «методической связи» принципов значимости, то есть только в ходе осуществления обоснования. Коген основывает эту интерпретацию идеи как гипотезы на пассаже из «Федона», где Платон рассуждает так:

«[...] поскольку я всякий раз предполагаю наличие разумной основы, которую я считаю наиболее сильной, то я устанавливаю как истинное то, что представляется мне согласующимся с нею, как в отношении причин, так и по отношению всего прочего, что неистинно. [...] Я исхожу, следовательно, из того, и пытаюсь показать тебе тип причины, которым я занимаюсь, и опять-таки прихожу, возвращаясь, к тем вещам, вокруг которых было столько болтовни, и принимаю за изначальные те из них, с помощью которых я строю гипотезы [...], будь это прекрасное в себе и для себя, будь это доброе и благое, и все прочее — если ты согласишься со мной, что это именно так, то я тебе надеюсь показать причину, по которой можно будет обнаружить, что душа бессмертна»¹⁷.

¹⁶ Ibid. S. 362. Ср.: Holzhey, Helmut. Platon im Neukantianismus, in: Kobusch, Theo / Mojsisch, Burkhard (Hg.), Platon in der abendlandischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus, Darmstadt 1997. S. 232 f.

¹⁷ Перевод Phd IOOa-b соответствует: Cohen, Hermann. Platons Ideenlehre und die Mathematik. S. 362.

Если Коген видит здесь уже выраженную «в самых ясных словах» идею как гипотезу, поскольку они отождествляются друг с другом, а позднее на них основывается его «система философии», то и сам явно хотел бы обозначить эту основную идею как «платоновскую»; но редуцировать идею к ее логической функции в методе обоснования, сведя это к реальному платоновскому тексту, удастся с большим трудом — именно потому здесь и начинается осторожная, но решительная критика Когена.

У Платона изначально гипотеза вряд ли обозначала что-то большее, чем установление разума, которое стоит в начале всякого теоретического дискурса и которое должно найти свое оправдание-подтверждение в ходе последующей рефлексии на его предпосылки. Такое оправдание-подтверждение принципиально не может превзойти уровнем (*übersteigen*) определенные основоположения в «искусствах» и, тем самым, и в математических науках, потому что они нуждаются в них как аксиоматических началах (и именно потому дают хотя и много, но лишь второразрядного знания), диалектическое исследование идей доходит до самого *Anhypotheton*, то есть до беспредпосылочной «идеи Блага», которая сама уже не установлена мышлением, а снята (*aufgehoben*) во всех предпосылках. Но этот вывод навлекает на себя критику Когена. Ведь он якобы смог понять, «как Платон, движимый стремлением укрепить этику, делает задачей диалектики не прояснение предпосылок, а их преодоление»; «чисто теоретическое исследование логических принципов наук, однако, не могло бы здесь внести хотя бы какую-то ясность»¹⁸.

Итак, вместо того, чтобы сделать «идею Блага» метафизическим абсолютом, ее можно было бы понимать опять-таки как гипотезу — так, что все идеи характеризовались бы посредством одного и того же методического понятия, по причине чего Коген позднее смог аподиктически утверждать: «Сама идея поэтому в своей глубочайшей основе есть не что иное, как основоположение»¹⁹. Тогда как у Платона рефлексия мышления нуждается в абсолютном начале, которое гарантирует ее очевидность, Коген считает гипотезу как гипотезу непреодолимой, а рефлексии относительно нее по этой

¹⁸ *Cohen, Hermann*. Platons Ideenlehre und die Mathematik. S. 365.

¹⁹ *Cohen, Hermann*. Einleitung mit kritischem Nachtrag zur «Geschichte des Materialismus» von F. A. Lange, Leipzig 1896 (Werke Bd. 5. 2). S. 18.

причине полагает принципиально незавершимой. Мышление само, если уж так угодно, есть свое первоначало — совершенно без метафизических или онтологических гарантий, которые бы ему требовались: «Мышление образует посредством идеи изначальное — в противовес ничтожному простому восприятию — *новое* содержание, которое обязано происхождением своим *исключительно* мышлению. Именно его значимость (Geltungswert) — и единственно она — обеспечивает реальность вещей»²⁰.

Постижение изначальности основополагающего мышления, которое само полагает себе основы, — в форме ли отказа от «насильственно введенной» безусловно сущей «идеи Блага», к которой сводится все, или в форме, в конечном счете, открытости получающейся из этого философской системы категорий — это было тем, что, по Когену, должно обеспечить научность мышления и философии. Тот, кто, напротив, желал бы, по мнению Когена, большего, чем такое «прояснение относительно предпосылок» мышления и науки, тот — как гласит его предостережение — нацелен на нечто совершенно иное, а именно — на метафизику и религию: ведь «философия становится фривольностью, когда вещают, словно оракул, от имени A priori», и при этом «не морочат себе голову относительно реального смысла и содержания чистых оснований»²¹.

Но звучит ли это так, что напоминает упомянутые метафизические очевидности, которые должны были быть обещаны Платоном — как «внутреннее основание царства»? По крайней мере, у Когена об этом нет и речи. Скорее, это касается уже Гельмута Хольцхея, который, глядя на изложение Платона Когеном, говорит о «метафизической беспочвенности чистого мышления», оставляя уже в стороне утверждение, что такой методологический уход в бесконечность (инфинитизм) можно филологически корректно обнаружить и у Платона²², — утверждение, которое дало в результате массовое

²⁰ См.: *Lembeck, Karl-Heinz*. Platon in Marburg, Platon-Rezeption und Philosophiegeschichte-philosophie bei Cohen und Natorp, Würzburg 1994 (Studien und Materialien zum Neukanthianismus 3). S. 97.

²¹ *Cohen, Hermann*. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1914 (Werke Bd. 6). S. 599 f.

²² См. в особенности нападки на «односторонность и недостаточность чисто филологического исследования» в: *Cohen, Hermann*. Einleitung mit kritischem Nachtrag zur «Geschichte des Materialismus» von F. A. Lange, Leipzig 1896, (Werke Bd. 5. 2). S. 25 f.: «В бесконечных многих местах Платон описывает, определяет, трактует и демонстрирует идею как

отторжение когеновского подхода. Ведь уже Наторп указывал на отсутствие последнего, конечного обоснования, когда он по поводу философии религии, разработанной Когеном, написал: «Но где же остается идея Блага (das Anhypotheton)?»²³. На самом деле здесь существует решающее различие между обоими главами Марбургской школы, которые обычно были согласны в толковании многих вопросов *in platonici*. Если Коген делал решительную ставку на то, чтобы лишить последний первоисточник мышления видимости Абсолюта, то для Наторпа это составляло куда меньшую проблему. Правда, и он тоже констатирует зависимость Платона от «античного финитизма» и понятную из этого «боязнь бесконечности»²⁴, однако отступление Платона к Anhypotheton (идея Блага), по мнению Наторпа, имеет иной смысл, потому что здесь речь идет не о последнем логическом принципе, а «о принципе самого Логического»²⁵. «Беспредпосылочное начало», которое обозначает «идея Блага» как «наивысшее методическое понятие», он интерпретирует как подъем «от относительных принципов частных конкретных наук к конечным, полностью чистым мысленным основаниям», которые, опять-таки, находятся в «дедуктивной связи» с первыми. Anhypotheton Платона, который Коген

гипотезис. И теперь в книгах по истории древней философии пытаются как-то сообразно источникам ввести это обозначение, не говоря уже о том, чтобы особо выделить его и сделать центром изложения [...] Говорят, что это воззрение Платона было антиисторическим. И говорят это общим хором, как в какой-нибудь древнегреческой трагедии. Но что это означает? Перво-наперво следует сказать, что это — нефилологично. Конечно, сказать так было бы нельзя, не оспаривая многочисленных мест, не удалив из текстов Платона тех суждений, в которых Платон сам понимает свою идею как гипотезис, обосновывает и трактует ее как гипотезис. Вместо того, чтобы исследовать эти места с использованием методов филологии и на этой основе сформировать филологическое суждение, пользуются выражением “исторически” и делают это научное выражение двусмысленным, поскольку историческое суждение лишают филологической основы. Или же выражение “историческое” здесь должно указывать на тенденцию, которая мешает сделать понятным Платона, идея от Канта? Считать в филологическом плане первичным того или иного было бы несправедливо, но суждение относительно “исторического” должно было бы быть, по крайней мере, хоть некоторым образом обосновано».

²³ Natorp, Paul. Zu Cohens Religionsphilosophie, in: *Holzhey, Helmut*. Cohen und Natorp. II. S. 109.

²⁴ Natorp, Paul. Über Platos Ideenlehre, Berlin 1914 (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft 5). S. 31 и *ders.*, Platon, in: von Aster, Ernst (Hg.), *Große Denker*, Leipzig 1911. S. 123.

²⁵ Natorp, Paul. Über Platos Ideenlehre. S. 194.

пытался растворить, auflösen как *предпосылку*, теперь у Наторпа — выход за пределы метода предпосылок и выше; это, следовательно, последний закон этой связи, «закон самого закона», который Наторп — как раз в отличие от Когена, которое, впрочем, незначительно — понимает как закон дедуктивного развертывания синтетического единства разнообразного.

Но на что бы мы ни указывали как на неприемлемое в «переводе» Наторпом учения Платона об идеях и в интерпретации Платона Когеном, а самый главный пункт — толкование идей в смысле современных законов природы — вызвал справедливую критику и заметно помешал дальнейшему восприятию этого учения; метафизическое или даже мистическое толкование философии Платона *еще* не соединялось и у Наторпа с чисто логическим пониманием проблемы познания и с оптимистическим, поскольку целиком и полностью связываемым с прогрессом, марбургским идеалом науки. Еще пока — и это значит перед войной и концом связанного существования Марбургской школы в узком смысле — метафизика описывала пространство еще не познанного научно-методически, и нормативные импликации «идеи Блага» виделись только в императиве, который требовал дальнейшей методической исследовательской работы над решением бесконечной задачи познания, и даже Эрос платоновского «Пира» — то, к чему апеллируют все словоохотливые почитатели Платона, — значим в его непрерывном умирании и воскрешении как

«поразительное по силе сравнение с вечной судьбой исследования — и любого человеческого прогресса: любое решение, которое справляется с проблемой, выявляет, в свою очередь, новую, еще большую проблему, и уже твердо установленный имеющийся материал становится в новом свете опять сомнительным, но все это — ради вечного прогресса человечества, ради постоянного возвышения человеческого сознания»²⁶.

Во время войны, но не только под ее впечатлением, этому взгляду Наторпа было суждено измениться: уже в 1914 году наметилась корректура —

²⁶ Ср. «конструирование» ответа на вопрос, почему Платон обозначал свой Anhypotheton как «идею добра», у *Natorp, Paul. Platons Ideenlehre. S. 195 ff.*, а также в: *Holzhey, Helmut. Platon im Neukantianismus*, in: Kobusch, Theo / Mojsisch, Burkhard (Hg.), *Platon in der abendlandischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt 1997. S. 238.

односторонний марбургский Платон превратился в фундаментальную «метакритику», которая в дополнении ко второму изданию книги о Платоне в 1920 году, правда, еще не отказалась от тезиса об идее как законе и гипотезе, но зато поиск «последней основы единства мира идей» ведется уже не только в логико-теоретической сфере, а связывается — будучи понимаемым в смысле «всеобщей логики» — с «перво-жизненным» (Urlebendiges), «перво-конкретным» (Urkonkretes), которые теперь и в самом деле должны были охватывать все только мистически, или с не менее расплывчато понимаемой «всеобщей взаимосвязью» («Allzusammenhang») ²⁷.

Сколь радикальной ни казалась бы эта корректура, и сколь велико ни было бы единодушие тех, кто и без того считал марбургского Платона реликтом XIX века, а перед 1914 годом существовал и еще один марбургский подход к Платону, который тоже отличался признанием примата теории, однако пытался затрагивать и нормативно-практическую сторону философии Платона и, критически осмысляя ее, переносить в современность.

*С Платоном к социализму:
платоновское воспитывающее государство
и идея социальной педагогики*

Подобно тому, как это было у Когена, и у Наторпа использование Платона могло быть вполне определенной целью — и на этот раз допускает четкую датировку: вторая половина 80-х годов XIX века. В это время у него начались интенсивные занятия греческими философами и вопросами, связанными с Платоном, то есть вопросами о подлинности и последовательности создания диалогов, что нашло свое отражение в ряде рецензий и статей, а также многочисленных учебных занятиях, равно как и в первых наработках для книги о Платоне, вышедшей позднее, в 1903 году. Наряду с влиянием Когена, которое сам Наторп постоянно подчеркивал, здесь можно указать еще два дальнейших мотива, которые в совокупности непосредственно привели к политической педагогике Наторпа. Первый из них — это усилившаяся

²⁷ Natorp, Paul. Über Platons Ideenlehre (Metakritischer Anhang), S. 467, а также 469.

ориентация на много обсуждавшийся в это время политический идеализм и коммунизм Платона, которые, конечно, обнаруживали несравненно большее родство с социалистической тенденцией его, Наторпа, собственной этики, чем учение Аристотеля, который время от времени цитировался Натропом в подтверждение социально-философской аргументации. Это изменение отношения к философской традиции, однако, не только подкрепляло его профессионализм и специализацию философского или, иначе, «научного» критика политических состояний²⁸, но она служила, прежде всего, и для конкретизации собственной позиции, изменяющейся в направлении этически обоснованного, но не пролетарского социализма, за который снова и снова активно и эффективно ратовал Наторп. Другой тесно связанный с этим мотив состоял в том, что он видел в Платоне теоретика, который «учил о единстве искусства управления государством с этическим воспитанием», что соответствовало и специфическим социально-педагогическим амбициям Наторпа. Уже в годы, предшествовавшие 1893 году, когда он получил в Марбурге кафедру философии и педагогики, Наторп открыл в социальной педагогике такое поле, которое позволяло ему сохранять определенную самостоятельность по отношению к Когену и марбургской «школьной философии» в узком смысле слова, — поле, дававшее ему возможность разворачивать свою идею фундаментальной связи философии и педагогики — или, как сегодня думает немало исследователей, заниматься философским растворением педагогики. Темы, вокруг которых крутилась эта в равной мере педагогическая и политическая философия, затрагивали одновременно вопросы воспитания и вопросы

²⁸ Ср.: *Natorp, Paul*. Platon, in: von Aster, Ernst (Hg.), *Große Denker*. S. 94: Платон получает для себя «полную свободу в их [т. е. Афин] политическом состоянии осуществлять строгую, научно обоснованную критику. Можно сказать, из энергии его восприятия и постижения государства в Платоне и родилась философия, ведь именно это мощное восприятие и постижение государства и потребовало властно научного обоснования для политики». В отличие от Ницше, который со своей «философией чувств» был в Марбурге *persona non grata*, ударение постоянно делалось на «научности» критики, по каковой причине и сам голос Наторпа еще во время Первой мировой войны, которую он страстно одобрял и поддерживал, постоянно оставался голосом относительно гражданского человека, и он, например, ссылаясь на принципы индивидуальной нравственной ответственности, отвергал как несостоятельное допущение «коллективной вины». Ср. в связи с этим также: *Sieg, Ulrich*. *Realitätsferner Utopismus oder hellsehtige Gegenwarts kritik? Zur politischen Philosophie des späten Natorp*, in: *ZNThG* 12 (2006). S. 268 f.

образования, а также вопросы человеческого сообщества и социализма, но в самом конечном счете они были нацелены на далеко идущую демократизацию образования, что — в совокупности с обстоятельной критикой политической, социальной и культурной реальности кайзеровской империи — привело к тому, что Наторп стал одним из ведущих «педагогов-реформаторов» на рубеже XIX–XX веков.

Близость к Платону при этом играла столь же центральную роль, как и в вопросах теории познания. Программно это учение Наторпа было впервые развернуто в 1895 году в работе «Государство Платона и идея социальной педагогики»²⁹. Здесь Наторп развивает свое представление о социальной педагогике, используя два конституциональных понятия: образование (*Bildung*) и сообщество (*Gemeinschaft*). Образование — так гласит исходный тезис, который сегодня напоминает, скорее, об Аристотеле, чем о Платоне, — функционирует только в сообществе и только исходя из сообщества, и оно должно всегда подчинять всяческую индивидуальную педагогику «несравненно более сильному воспитательному влиянию, которое оказывает жизнь сообщества на всех, кто принимает участие в ней»³⁰. Сообщество, в свою очередь, — хотя оно противится принуждающему насилию со стороны государства и нередко критически настроено по отношению к нему, а порой и вступает в революционную борьбу с ним — все же развивается именно на его базе, «в защитной оболочке» государственного порядка «при постоянно растущем сознании того, что должно существовать истинное, внутреннее сообщество меж людьми; ведь порой не исключено, что его можно поддерживать в собранном состоянии только путем принуждения извне к совместной жизни и терпимости по отношению друг к другу».

Поскольку «нравственная идея сообщества есть самая прочная, единственно непоколебимая основа государственного порядка, являющаяся подлинно государственно-сохраняющей силой», государство, если оно хочет сохраниться, должно принимать в расчет «во всех без исключения своих учреждениях возможное нравственное образование своих граждан, их образование

²⁹ *Natorp, Paul*. Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik (1895), in: Ders. (Hg.), *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, Stuttgart 1907.

³⁰ *Ibid.* S. 1.

в духе сообщества»³¹. Для Наторпа это — ядро социально-педагогической идеи государства, и так как оно, как он полагал, «нашло свое классическое выражение благодаря Платону», то и дальнейшее развитие этой идеи может происходить только в соответствии с его учением о государстве.

Последующее обсуждение этого учения, которое неизбежно должно было стать обсуждением и правильной «идеи социальной педагогики», теперь вращается вокруг вопроса, в какой мере оба идеализма — то есть движение «общезначимой *идеи* государства» или, как у Наторпа в это время, нормативной «идеи человечества» — могли стать поводом для обвинений, хотя в современной дискуссии об учении Платона о государстве звучат мнения, что «в глазах большинства» это — главный и не бьющийся контраргумент. По мнению Наторпа, ответ на такие обвинения дал сам же Платон, когда он не только позволяет выразить противоположную позицию якобы реалистических «эмпириков от учения о государстве», например, в образе Протагора, но даже и превосходит заключающееся в ней циничское описание «природы *действительного* государства» как основанной на неравенстве и силе конструкции для выработки средств к существованию. Как говорит Наторп, он в выражениях, «словно позаимствованных из сегодняшней социалистической проповеди», срывает маскировочный покров и с этих теорий как продуктов того же «господствующего государственного и общественного строя», то есть продуктов господствующего слоя афинских граждан, и способен продемонстрировать их катастрофические социальные и политические последствия. Если платоновское постижение «реальных факторов жизни государства», его властных структур и лежащего в его основе хозяйственного порядка было обосновано по меньшей мере так же, как у его противников, а они шли в этом даже глубже, чем сегодняшние социалисты, то почему он тогда проектирует «дальнейшие идеологические безумные структуры государства», в которые все же можно было бы спастись бегством от реальности: «Чем нам помогает идея, что все должно быть иначе?»³². Ответ на этот вопрос для Наторпа довольно прост, потому что он опять-таки обоснован с позиций теории познания: «Познание — это во всякое время

³¹ Ibid. S. 4.

³² Ibid. S. 10.

обусловленные познания; выдвижение принципа познания как безусловно значимого есть, следовательно, в противоположность этому, основной закон самого познания», — таким образом, с философской точки зрения является прямо-таки «плебейским» ошибочный вывод о том, что знание о должном необходимо является частным и ограниченным. По мнению Наторпа, на безусловную значимость могла бы притязать только идея, потому что здесь задача воле могла бы ставиться вообще только с указанием на эту «бесконечно удаленную точку», которая лежит далеко за пределами уже познанного: «Возведения взгляда вверх, на идею, вовсе не означает покидания пути эмпирии — скорее, это устранение всякой абсолютной границы, которое только и обеспечивает свободу неограниченному прогрессу познания»³³.

Эту связь, по мнению Наторпа, Платон постиг первым и посредством «идеи блага» задал конечную, но — как говорит Наторп — не мистическую, а, собственно, совсем простую точку, на которую надо ориентироваться всему познанию, а заодно с ним — и всякому государственному порядку, если он желает быть порядком. Интерпретация Наторпом платоновской идеи как закона при этом оказывается как нельзя кстати. Ведь что есть эта «идея блага» для него? «Не что иное, как идея самой идеи, закон законности вообще, закон, который выражает законосообразную конституцию каждого предмета как истинную, должную существовать». Этот принцип законности, который заключается для Платона в «гармоническом» и как можно более чистом взаимодействии всех частей такого предмета для того, чтобы он соответствовал тем функциям, которые ему предписаны (в чем, как известно, состоит и основа всякой справедливости), распространяется, естественно, и на государство, в котором «чисто нравственное оформление общественного порядка» может осуществиться только через посредство принципа законности. Постичь эту идею и воспитывать, ведя к ней, — это опять-таки составляет задачу философов, ведь

«в этом заложена позитивная центральная идея платоновского учения о государстве: процветание государств, и даже всего человечества зависит, в конце концов, от научно-нравственного *воспитания* и от правления людей,

³³ Ibid. S. 11.

воспитанных именно так; ведь оно основывается не только на служебных искусствах, обеспечивающих поддержание жизни, не на армии, флоте и укреплениях, а на познании вечных законов, от которых зависит внутреннее, физическое и духовное здоровье социального тела, и мирное властвование, которое в состоянии достичь такого познания, не будет опираться ни на какую иную силу, кроме как на силу истины»³⁴.

Постичь идею государства и воспитывать, ведя к ней, — это составляет социально-педагогическое кредо Наторпа, которое, вероятно, является идеалистическим, но рассмотрение его наверняка не представляет собой «обсуждения чисто академического вопроса». Уже Платон, как пытается доказывать Наторп, за исключением, быть может, своих ранних диалогов, не желал довольствоваться негативной, чисто критической стороной познания идей, то есть констатацией «необходимого рассогласования» между бытием и должным, между познанием и идеей. Он, по мнению Наторпа, напротив, стремился совершенно серьезно к тому, чтобы обратить в позитивное и государствообразующее «революционную силу идеи», и он основал Академию «со вполне определенным намерением — помочь подготовить необходимую реформу государства посредством научно-нравственного воспитания *способных управлять мужей*», только политическая обстановка не способствовала этому; несмотря на многочисленные компромиссы и попытки сообразоваться с реальностью, он «не нашел никакого подходящего государства», на базе которого мог бы реализовать свою программу реформ.

Что касается содержания этой программы, то Наторп выделяет и подчеркивает три пункта, которые он объявляет «обладающей непреходящей ценностью составной частью» теории государства и к которым, согласно ему, надлежит привязываться и далее. Это, во-первых, подход, который Наторп характеризует как платоновский — «реалистически» понимать экономические основы государства, читай: понимать экономический уклад в равной мере как корень «нравственных» зол и как «рычаг культурного прогресса», по причине чего — как гласит филологически смелое толкование Наторпа — он познал «подлинный, хозяйственный коммунизм как истинное следствие,

³⁴ Ibid. S. 14.

вытекающее из его предпосылок», но только «с учетом возможности осуществить его на практике [...] он не отваживался столь далеко заходить в своих требованиях, так как полагал, что нынешнее поколение еще не созрело для этого»³⁵. Ограничение коммунизма высшим классом общества, которое, по мнению Наторпа, могло бы быть первым шагом, указывало к тому же на второй пункт учения о государстве, а именно — на психологическое выведение трех основных функций (не сословий или классов) государственной жизни. И здесь тоже Наторп перенимает — несмотря на легкие ослабления выводов — платоновскую идею социального тела вместе с ее следствиями, касающимися духовной аристократии, а также и аналогию между ходом индивидуального образования и порядком жизни сообщества, потому что только так — и это третий пункт — может быть достигнуто совместное желание блага, необходимое для сохранения государства; «наивысшее, наиболее глубокое внутренне сообщество — в созерцании высшей идеи»³⁶.

Сколь сильно Наторп в этих трех пунктах чувствовал себя обязанным Платону, показывает и его критика в адрес Платона, которая касается лишь одного из проявлений непоследовательности и потому не потрясает основ этой философии. Ведь ни резкое разделение людей на три класса платоновского государства, которое все же возводит разделение в норму и не только предписывает им неравное образование или, иначе, неравное развитие тех или иных способностей души, но и производит лишь «изуродованных людей», ни связанное с этим ограничение коммунизма только двумя высшими классами общества не вытекают, согласно Наторпу, из фундаментальных предпосылок его теории. А именно: стоит только «правильно» понять его принципы, как это не приведет ни к чему другому, кроме как к «растягиванию коммунизма на все сообщество», — или, по меньшей мере, поскольку этот промежуточный шаг пока еще необходим, к пропагандируемому Наторпом «социализму образования»³⁷. То, что Наторп при этом вынужден взять под защиту «своего» Платона, в первую очередь от него самого, и ищет причины его непоследовательности не в теории, а единственно в не особенно большом, потому что слишком нацеленном на данности своей афинской современности реализме

³⁵ Ibid. S. 23 f, Anm.

³⁶ Ibid. S. 27 f.

³⁷ Ibid. S. 32 u. 36.

Платона, проясняет, на сколь зыбкой почве строится его аргументация. Но все-таки она совершенно соответствует герменевтическому методу, которому марбуржцы и, в первую очередь, Коген следовали в вопросах теории познания, а именно: изолировать некоторые «идеалистические», как предполагается, принципы Платона и системно развить их столь широко, что через них можно было бы проинтерпретировать и противоположные по смыслу пассажи или теоремы Платона — там, где они не могут быть проигнорированы — проинтерпретировать как метафорическое облачение или как выражение смирения с «данными обстоятельствами», а после такой интерпретации — просто отбросить их в сторону. Конечно, никоим образом нельзя отрицать у Наторпа серьезности намерения развивать этический социализм больше с Платоном, чем против Платона, и прийти к теории социальной педагогики — ведь он, вероятно, оставил еще более глубокие следы в своем немногие годы спустя вышедшем в свет главном социально-педагогическом труде³⁸.

Фердинанд Теннис (Tönnies), который не только был политическим попутчиком Наторпа, но также чувствовал себя связанным «внутренней симпатией»³⁹ с Марбургской школой, как он известил об этом в предисловии ко второму изданию своего основополагающего труда «Сообщество и общество» («Gemeinschaft und Gesellschaft»), указал в своей пространной рецензии именно на это обстоятельство. Книга Наторпа, говорится там, «в своем внутреннем замысле и в отдельных чертах» есть «обновление республики Платона, которое может быть изложено со всей серьезностью, но которое предрасполагает к внесению поправок»⁴⁰. И в самом деле, отсылки к Платону и аналогии с «Государством» поражают: идет ли речь о параллельных законах формирования индивида и сообщества, о существовании которых заявляет Платон, или о выводимой из этого систематике добродетелей, или о тройственном разделении основных функций сообщества, или об общности политической цели всеобщего слияния в общность (allgemeinen Vergemeinschaftung) и обретения нравственности

³⁸ Natorp, Paul. Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, Stuttgart 1899.

³⁹ Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, (81935), Darmstadt 420 04. S. XXV, Anm. 1.

⁴⁰ Ders., Rez. Paul Natorp, S. 445.

(Versittlichung)⁴¹, — Платон постоянно представляет ту оболочку, из которой разворачивается теория социальной педагогики. И даже тогда, когда речь идет о том, как практически осуществить индивидуальный ход образования — в гуманистической гимназии, — вновь речь идет о чтении Платона с указанием наиболее подходящих текстов для того, чтобы вести к философии и, тем самым, «к надежному указанию вечной конечной цели, идеи»⁴². Что же, напротив, касается тех «поправок», которые также упомянул Теннис, то они — как это часто бывает при систематической дедукции подобной теории — отчасти даже перевешивают позитивные ссылки на Платона. Однако они, как подчеркивал уже Лембек, в значительной степени сводятся на нет Наторпом; неокантианский страх перед апорией исключает честный способ

⁴¹ *Natorp, Paul. Sozialpädagogik. S. 220 f.*: «Дальняя цель, которая стоит перед нашими глазами, — это превращение всей жизни народа в жизнь единого сообщества и, тем самым, пронизывание ее нравственностью [...] Другими словами, цель состоит в том, что уже давно показал Платон — в том, что воспитание должно стоять на службе сообществу; что жизнь в сообществе во всем разнообразии ее направлений будет полностью служить воспитанию; что все, вместе взятое: экономически-правовое государственное устройство, очень продуманная и системная забота о науке, искусство, связанное с хорошо известными всем и в то же время благотворно влияющими на нравственность законами, однако, тем не менее, пронизывающее всю жизнь сообщества и само становящееся этой жизнью — и, как следствие из всего этого согласованного порядка, устройство также и домашней, повседневной жизни, вплоть до отношений между полами и возвращения детей — все это должно сливаться в итоге в одно: результат должен стать чистым сообществом, взаимодействующим в познании и в стремлении к вечному благу — так, что даже и тот, кто не достиг высшей ступени (“философии”, как ее называет Платон), все же всем ходом своей жизни в таком сообществе был как бы сопричастен к его жизни и был бы ведом обычаями и верным инстинктом к такому ведению жизни, какое соответствовало бы наивысшим целям сообщества — или, по крайней мере, не противоречило бы им».

⁴² Ср. *ders., Sozialpädagogik. S. 262*: «Школа Сократа отвечает этому возрасту; в Платоне он прекраснейшим образом связывается с уверенным сведением к вечной окончательной цели — к идее. Как минимум, предвкушение философии не должно быть скрыто от каждого. Для тех, у кого нет условий для более глубокого проникновения в философию, следует составить книгу для чтения по философии, которая в любом случае должна включать несколько больших отрывков из произведений Платона, а также наиболее доступное пониманию из этики Канта, выдержки, например, из произведений Фихте, изложенных более свободным стилем, фрагменты из работ Песталоцци — все в продуманном порядке, наряду с работами такого же уровня или с работами вводного, подготовительного характера, не без необходимых пояснений».

обхождения с историко-философскими источниками. Тогда остается в итоге известная, пусть даже — как и прежде — сдержанная критика Наторпа, указывающая, например, что психология Платона «уродует человека», или еще более мягко сформулированный упрек в том, что Платон «не мог в полном объеме познать, по крайней мере, поначалу, значение научных, равно как и политических факторов социальной жизни»⁴³.

Только в статье о Платоне от 1911 года, написанной для изданного Эрнстом фон Астером сборного тома «Великие мыслители», Наторп высказывается конкретнее, понимая односторонность Платона и ее причины острее. И здесь тоже Наторп еще описывает платоновский идеал государства как великолепный, замышляемый абсолютно серьезно и «совершенно позитивный план реформ для государственной и даже для всей культурной жизни человечества», но, в отличие от ранних изложений, здесь преобладают сомнения. Это начинается уже с представления государства как социального тела, с социальной дифференциацией которого в соответствии с принципом разделения труда Наторп, правда, в принципе согласен, однако он считает проблематичным «биогенетический метод» такой дифференциации, равно как и грубость при ее проведении. Ведь точно так же, как он видит психологию Платона чересчур сильно продвинутой в направлении ко все дисциплинирующему разуму, который лишь устраняет внутренний конфликт душевных сил — вместо того, чтобы позволять им гармонически влиять друг на друга, и государство тоже мыслится односторонним, не выходя за эти рамки, — к воспитанию меньшинств. Правда, было бы правильно утверждать, что без высшей силы разума и «руководства “идеи” [...] как социальной, так и индивидуальной жизни как бы недоставало головы» и «единства цели»; принимающие участие в конституировании социальной жизни факторы экономики и политики могли бы направляться разумом (подобно физической силе и страстям, «Thymos») — это, по мнению Наторпа, не было показано Платоном, у которого правящие и управляемые непримиримо противостоят друг

⁴³ *Lembeck, Karl-Heinz.* Platon in Marburg. S. 162 и 221. Правда, оправдание следует немедленно, потому что Платон, по мнению автора, находит и сам «исправляет» ошибки. Так как он как мысль теперь присутствует в мире, следовало бы указать на него и здесь — ведь не сам Платон, а «средневековое христианство, которое имеет еще столь небывалую власть над нами, повторяет за Платоном и заостряет его учение» (ibid. S. 221).

другу: «однако так существует естественное равновесие сил, но не достигается действительного, внутренне обоснованного единства государства»⁴⁴.

Корректуры и «модификации» этой односторонности, которые Платон предпринял в «Законах» для своего «второго государства после наилучшего», Наторп, конечно, замечает и оценивает, но они все же больше служат ему свидетельством реалистических и совершенно серьезных намерений Платона. Однако внесение таких поправок не преодолевает основного недостатка, а именно того, «что, в конце концов, воспринимается нами в платоновском государстве — как в наилучшем, так и во втором после наилучшего — как невыносимый орган принуждения, как насилие над всякой оправданной индивидуальностью»⁴⁵. Наторп еще не подразумевает здесь то обстоятельство, что и в этом проекте «человек огосударственен до крайней степени», ведь ему же видится встречное движение — «очеловечивание государства», — оно не только в глазах Платона «приведено в полное созвучие с природой человека». Следовательно, «возмутительной» он считает в государстве Платона не «тесную и, так сказать, абсолютную корреляцию индивиду и сообщества», а, скорее, «застывший характер нарисованного идеала», отсутствие всякой возможности для развития и дальнейшего формирования по ту сторону движения по замкнутому кругу от ухудшения к новому обращению к лучшему:

⁴⁴ Даже проведение аналогии между человеком и государством, то есть сама основа платоновского проекта государства, ставится здесь под сомнение по причине критики якобы существующего разрыва между чувственностью и разумом в отдельной душе: «Распадись отдельный человек в действительности, так сказать, на три человека — так, чтобы один был безнадежно поглощен чувственной работой и чувственным наслаждением, другой — поработен дисциплиной знания, третий впал бы в интуитивные прозрения, которыми руководствовался бы, все же люди всех социальных классов вынуждены были бы быть причастными к выполнению всех трех функций; было бы непозволительно — да еще всем классом — развивать одну способность за счет остальных. Есть искалеченные люди — не менее искалеченные, чем физические калеки, — которые изнасилованы жизнью инстинктов и влечений, или наукой, или силой интуитивных прозрений». Однако гармонизирующий марбургский образ Платона — прекрасный повод для того, чтобы высказать походя такую подлинно фундаментальную критику.

⁴⁵ *Natorp, Paul*. Platon. S. 149 f., там также нижеследующая цитата.

«Представьте себе, что развитие никоим образом не сужается, а, скорее, предполагается во всех аспектах и везде планомерно принимается во внимание, — и тогда сама собой вошла бы в свои права индивидуальность — без того, чтобы нужно было что-то ослаблять в строгости взаимоотношений между индивидом и сообществом. Тогда и то, и другое — как жизнь индивида, так и жизнь сообщества — в своем неустранимом взаимоотношении освобождается от той границы конечности, которая единственно обуславливает несвободу и перегораживает тот путь развития, который ведет в бесконечное».

Но это, по мнению Наторпа, — «граница платоновского мышления», как и вообще научного мышления античности, которая заключалась в том, что оно не могло ставить проблем бесконечного, и отсюда получались в результате «тяжелейшие ошибки» и этого идеала государства — ошибки, которые не были, по мнению Наторпа, неизбежными; ведь это все-таки Платон был тем, кто «в идее» не упустил, в принципе, тот смысл бесконечной задачи, который решительно подчеркивал Кант, и также полностью учитывал его в своих глубочайших теоретических размышлениях. С таким наметившимся разделением теоретического и практического Платона, которое у Наторпа между 1895 и 1911 годом становилось все более и более явным, выступал, однако, вовсе не только он один. Ведь и у Когена обнаруживается именно это различие между «божественным Платоном», основателем учения об идеях и «хранителем научного познания как единственной несомненной сокровищницы истины», и той темной «тенью в платонизме»⁴⁶, которая связана с социальным идеалом; и здесь тоже существенные причины этого видятся исключительно в «узости эллинистической точки зрения», равно как и в «античном финитизме», что представляет собой аргументы против теории идей, традиционно выдвигаемые Марбургской школой неокантианства.

Однако Коген этим не ограничивается. Его критика идет значительно глубже, чем критика у Наторпа, и она раскрывает благодаря сравнению

⁴⁶ *Cohen, Hermann*. Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten, Vortrag gehalten 19.10.1916 auf der 101. Gesellschaftsversammlung der Wiener «Soziologischen Gesellschaft», in: *Der Jude* 7 (1923), S. 618–636 (Werke Bd. 17, S. 298–335), здесь S. 314.

с иудейскими пророками фатальный предрассудок греческих философов, который состоит в том, что во всех последующих дебатах проблема вообще больше не должна выделяться [логически], но должна продолжать расписываться дальше. А именно: Коген ставит вопрос о том, насколько вообще следует считать правдоподобным центральный тезис платоновского учения о государстве, в соответствии с которым либо цари начнут философствовать, либо философы должны становиться царями. Что, собственно, отличает тех, кто способен заниматься философией или, иначе, наукой, как правителей от тех, кто — как это называется у Платона — «по своей природе» не подходит для этого? У Платона, как известно, это — разум, который должен править как в человеке, так и в государстве, но что, собственно, обосновывает идентичность научного и нравственного разума, на которой настаивает Платон? И разве не все люди у Платона причастны в равной мере, по крайней мере, к последнему? Задавая вопросы в этом направлении дальше, он открывает платоновский интеллектуализм как проблему, которая представляет не просто растягивание основной идеи Сократа о тождестве добродетели и знания, а сводит это принципиальнее к отсутствию единой картины человека, идеи неинтеллигибельного, неумопостигаемого блага, а также к отсутствию идеи человека:

«Ведь без основной идеи однородности разума во всех человеческих головах не может возникнуть единого понятия человека, а без этого единого понятия не может возникнуть вера в осуществление в действительности нравственности в роде человеческом. Но что тогда представлял бы собой весь научный идеализм без этого завершения, которое выводит познание из единства рода человеческого, из единства всех сословий в любом государстве, из единства всех людей в предназначенности к добру и, сообразно этому, в способности творить добро — что означает весь и всяческий идеализм без идеи блага в каждом человеческом уме?»⁴⁷.

Но отсутствие этой идеи человека никогда не позволило бы достичь успеха пророчествам, не подкрепленным научным обоснованием, и это для Когена — конечная причина всех «прорех и неудач» в социальном идеализме

⁴⁷ Ibid. S. 316.

Платона; это начинается уже при изложении его учения о государстве, которое по причине такой «неуверенности в обосновании» никогда не может освободиться от беспокойства и внутренних изменений и постоянно нуждается в приспособлениях к политической действительности. Это объясняет далее, по мнению Когена, деиндивидуализацию народа, на которую сетовал уже Якоб Буркхардт — ведь народ выступает только как грубо разделенная на сословия масса, — а также объясняет своеобразную фиксацию Платона на сословии стражей, которое выведено не из идеи, а из политической действительности: все это должно помогать обеспечению неравенства между правящими и управляемыми, между знающими и незнающими и, наряду со всеми побочными последствиями, способствует недооценке семьи, оправданию рабства, а также нравственной изоляции третьего сословия. Пророческому мышлению, которое не имеет никакого понятия о человеке, но имеет представление о равенстве всех перед Богом, напротив, остается полностью «чуждо и непостижимо, почему воинское сословие может быть идеальным и, соответственно, продолжающим существовать на все будущие времена фундаментом и источником жизни государственного существования и нравственной человеческой жизни»⁴⁸. Отсутствие образа человека, продолжает Коген, не прекращает той своеобразной динамики, которая заключается в проведении аналогий между отдельной душой и государством — и которая, исходя из наличия третьего, господствующего сословия [мудрецов], и у самого Платона вовсе не дает обоснования необходимого разделения души на три части; не прекращает оно и существования представления о бесконечном и открытом будущем, от которого зависит не только понятие развития, но и сознание возможности того, что однажды настанут лучшие времена, — и это как раз можно было бы помыслить себе только с большим трудом без представления о единстве рода человеческого, без выхода за пределы современности и за границы полиса.

Список «недочетов», которые должны следовать из того, что у Платона еще не было прояснено понятие человека, мог бы быть и продолжен, но уже и в этом виде производит впечатление та ясность и решительность, с которой Коген раскрывает теневые стороны платонизма. Но не менее впечатляет и то,

⁴⁸ Ibid. S. 320.

что это в глазах Когена — как и в глазах Наторпа — вовсе не означало какой-то дискредитации Платона. Ведь хотя связанное с интеллектуализмом отсутствие позитивной, распространяющейся на всех и значимой для всех картины человека в политике имело бы фатальные последствия, а политико-педагогические идеалы Когена лежали явно в другом направлении, а именно — в направлении социализма и единой школы, уже сам факт, что Платон обосновывает научность также и социальной этики, делает его для Когена вечным «духовным вождем рода человеческого», без которого, — конечно, только совместно с пророками — недостижима цель — социальный идеал.

Длинный список политических недостатков Платона, составленный Когеном, проясняет еще одно. Ведь первоначально дискутировавшийся тезис о «повороте к Платону» связывался с представлением, что вместе с Платоном может быть обретена, скорее, консервативная, нацеленная на политическую стабильность кайзеровской империи философия. Но это явно был не тот случай, — по крайней мере, в том, что касается Марбургской школы в лице ее обоих главных представителей. Ведь Платон поначалу, в особенности у Наторпа, понимался как философский радетель за — пусть и немарксистский — коммунизм, равно как и воплощение все революционизирующей и лишь уже затем строящей и возводящей силы идей. И если учение Платона о государстве впоследствии подверглось критическим нападкам, то это произошло явно не по консервативным мотивам.

Часто констатируемое отсутствие влияния Марбургского неокантианства и, тем более, конституционального для него образа Платона имеет совершенно различные причины. К ним относится, в первую очередь, неубедительный в историко-критическом плане способ обхождения с источниками, который восходит к специфическому ориентированному на проблемы способу обхождения с историей философии, который во многом расходился и даже пересекался с филологическим мейнстримом. Сюда же следует добавить, что системно ориентированная философия неокантианства уже непосредственно после войны считалась преодоленной и оценивалась — в особенности в том, что касалось ее оптимизма по отношению к науке — как далекий реликт-пережиток XIX века. Не в последнюю очередь ее влиянию могло повредить также и то, что здесь была предпринята попытка изложения и актуализации Платона, которая была ориентирована узнаваемо леволиберально

и социалистически, и которая — как это можно показать на примере развития Наторпа — должна была в конечном счете потерпеть неудачу на, если угодно, «праве вето», который имел бы политический интеллектуализм Платона. В «возрождение» Платона внесло решающий вклад именно это толкование. Ведь интенсифицировать исследования Платона и открыть его заново как философа заставили вовсе не только насильственная односторонность, с которой был изображен марбургский Платон, и не только «шок», который это вызвало, — в особенности, у филологов. Скорее, решающая новизна заключалась в том, что здесь вообще апеллировали снова к позитиву у Платона и ставили его в центр системотворческого философствования. Ведь то, что это могло затем привести к первой политизации и политической актуализации, при непосредственном восприятии поначалу могло быть и упущено из виду — во времена Веймарской республики это проявлялось в чересчур гомеопатических дозах. И все же Платон благодаря неокантианцам, которые часто, исследуя его, вступали с ним в чисто теоретико-познавательную полемику, снова обрел выход в политическую аргументацию, и это затем должно было привести с необходимостью к активному использованию его учения в более широком контексте.