

УДК 140.8(470+571)''19''

ФОКУСНЫЕ ДИСКУССИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ НАЧАЛА XX в.**В. И. Красиков****FOCUS DISCUSSIONS IN PATRIOTIC IDEA OF THE BEGINNING XX CENTURY****V. I. Krasikov**

Статья подготовлена при финансовой поддержке и в рамках выполнения научно-исследовательского проекта № 2.1.3/4245, Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» 2009-2010 гг. Министерства образования и науки РФ, Федерального агентства по образованию

В статье анализируются наиболее значимые дискуссии начала XX в., в которых формировались основные позиции в отечественной философии того времени. Это широкие дискуссии – обсуждения знаменитых сборников «Проблемы идеализма» и «Вехи». Также это академические дискуссии: обсуждение книг Н. Лосского и В. Савальского. Исследуется ход дискуссий, их состав и смысл.

Very important discussions in the Russian Philosophy of the Beginning of XX Century that formed main positions of intellectual field are considered. There are public discussions about prominent collections “Problems of Idealism” and “Vechi”. There are also academic discussions about books of N. Lossky and V. Savalsky. There are showed a logics of discussions, its participants and its sense.

Ключевые слова: фокусные дискуссии, поле интеллектуального внимания, русская философия начала XX века.

Key words: focus discussions, field of intellectual attention, Russian philosophy of the beginning of XX century.

Известная расстановка сил в отечественной философии начала XX века сложилась в итоге публичных споров высокой эмоциональной интенсивности, оказывающимися в центре или в фокусе интеллектуального поля эпохи.

«Фокусными» мы называем их потому, что к ним стягивалось внимание образованной и общественно активной публики того времени, а их участники были «привилегированными спорщиками», т. е. людьми, имевшими авторитет и влияние на умы, формирование мнения своих современников. В них и они сами формируются в своих, позднее известных позициях и репутациях.

Их формат не был единым, как и их «резонансность» – разная степень общественной известности, благодаря которым мы знаем о них. Таковыми их делали каждый раз совокупность исторически обусловленных обстоятельств, выдвигавших на передний край общественного внимания тех или иных людей, те или иные вопросы, почему-то приобретавшие статус «злободневных». Задним числом мы горазды приписывать всему случившемуся строгую детерминацию, выстраивая его в виде рассказов о неизбежном ходе событий. Лучше же просто их констатировать в виде симптомов «вот так случившегося».

Можно выделить широко- и узкоформатные дискуссии. Первые характеризуются общероссийской (две столицы) известностью благодаря будированию вопросов, на которые почти рефлекторно реагирует национально сознание: «кто мы», «кто виноват» и «что делать». Их имманентная общественно-политическая и этическая подоплека обуславливают невысокий уровень абстракции и преобладание эмоционально заряженных образов и слоганов. Однако и здесь мы видим активную вовлеченность и чистых философов и философствующих

публицистов. Узкоформатные дискуссии специалистов – характерны для философско-академической среды. Их особенность в описываемое время – вложенность в широкоформатные дискуссии, явная ангажированность ими. Так происходит не только в России, когда в периоды предреволюционного возбуждения умов люди начинают сильнее, нежели обычно, интересоваться абстрактными вопросами. Узкоформатные дискуссии характеризуются высоким уровнем абстракции, но тем не менее также и высокой эмоциональной интенсивностью, явно иницированной их включенностью в широкоформатные дискуссии.

Далее, широкоформатные дискуссии могут быть подразделены на внутрифракционные – в одинаковой релевантности смыслов и значений, становящиеся известными людям других убеждений – скорее из-за имен спорщиков и их страстности; и межфракционные, наиболее продуктивные и конфигурирующие в целом поле интеллектуального внимания данного общества в данную эпоху. Последние становятся двигателем интеллектуального развития при установлении консолидированных и отчетливых чертаний общественно поддерживаемых авторитетных позиций, которые, в свою очередь, кристаллизуются во внутрифракционных столкновениях.

Начало XX века приносит новые акценты в интеллектуальную жизнь России. Засилье материализма, нигилизма, позитивизма и атеизма, столь характерные для поколений 60 – 80 гг. XIX века, сменяется резкой сменой настроений. Часть бывших марксистов переходит на позиции идеализма, к ним примыкают университетские философы-идеалисты и этически настроенные юристы. Объектом их атаки были позиции западнически настроенной интеллигенции как марксистского, так и позитивистского

толка, задававшей тон культурной жизни в обеих столицах. Это было по сути идеалистически-религиозное «восстание» против мейнстрима материализма, атеизма, прагматизма и индивидуализма. Речь идет о двух знаменитых полемических сборниках: «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909).

Первый коллективный манифест нового русского идеализма – сборника «Проблемы идеализма» (под редакцией П. Новгородцева и при участии двенадцати авторов) свидетельствовал, что «новое религиозное сознание» впредь будет разрабатываться не только в журнале «Новый путь» и в кругу четы Мережковских. Авторы явно стремились позиционировать себя как некое новое альтернативное философское движение. Отчасти это им удалось, отчасти нет – из-за разности взглядов авторов. Импульсы объединения, общий враг и точки соприкосновения – оказались сильнее.

Ему предшествовали материалы той части литературно-критического сборника «Литературное дело» (в общем-то, традиционной, реалистической ориентации, представленной произведениями Вересаева, Чирикова и др.), в которой выступили «легальные марксисты» С. Булгаков («Васнецов, Достоевский, В. Соловьев, Толстой») и Н. Бердяев («К философии трагедии – Морис Метерлинк»). Будущие вожди «неославянофилов» тогда еще настаивали на необходимости мистического синтеза марксизма с идеализмом. Подобные изыски радикальная критика их еще сотоварищей в лице А. Луначарского определила как идеалистическую «белую магию». Одновременно со статьями двух впоследствии ведущих философов XX века П. Струве напечатал книгу «На разные темы», в которой продемонстрировал свой отход от марксизма и позитивизма, уже не обнаруживая в них «всей истины». Наконец, предшественницей «Проблем идеализма» представляла также работа С. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип» (опубликованная в журнале «Вопросы философии и психологии»), в которой, согласно критическим отзывам, пророчески указывалось, куда ведет «атеистический аморализм» [1].

Особую интригу сборнику придало участие в нем недавних социал-демократов Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Струве и С. Франка. Ключевой тезис сборника – этический возвышенный идеализм, долженствующий стать основой нового общества, заменив экономический материализм марксистов. Идеализм же есть персонализм, а личность – конечная цель социального развития и его же регулятивный принцип. Статьи сборника подразделялись на критические, пересматривающие некоторые основоположения материализма и позитивизма, и те, в которых дается позитивная разработка основных проблем сборника.

Появление сборника вызвало большую критическую литературу [2]. С ортодоксальных марксистских позиций его критиковала Л. Аксельрод («О проблемах идеализма» // Против идеализма. М.; Л., 1935), с позиций марксистствующего позитивизма – А. Богданов («О «Проблемах идеализма» // Образование. 1903. № 3); Луначарский («Проблемы идеализма» с точки зрения критического реализма // Образование. 1903. № 2); Н. А. Рожков (Значение и судьбы новейшего идеализма в России. По поводу книги «Проблемы идеализма» // Вопросы философии и психологии. 1903. Т. 67). С позиций «нового религиозного сознания» к авторам «Проблем идеализма» обратился Д. Философов, призвав их «решиться перескочить через бездну... перестать испытывать Бога и обратиться к внутреннему мистическому опыту» (Литературная хроника // Новый путь. 1904. № 7. С. 235). С одобрением отозвались о сборнике православные публицисты, видя в нем свидетельство поворота русской интеллигенции к религии. Дальнейшая эволюция большинства участников сборника оправдала эти надежды.

Однако настоящий фурор и успех ожидал четверку наиболее знаменитых авторов спустя семь лет. Публикация «Вех» произвела эффект разорвавшейся бомбы. С одной стороны, книга вызвала небывалый интерес. Сборник несколько раз переиздавался, его тиражи исчислялись в 14 тысяч экземпляров, феноменально для России того времени, пять изданий за 12 месяцев. Во многих городах проводились специальные собрания для обсуждения идей «веховцев», количество статей, откликнувшихся на выход «Вех», – около 300 статей и пять специальных «анти-веховских» книг («В защиту интеллигенции», «Вехи как знамение времени», «Интеллигенция в России», «По «Вехам», «Сборник статей об интеллигенции и «национальном лице», «Из истории новейшей русской литературы») [3, с. 108].

Состав авторов сборника сократился практически вдвое (с 12 до 7), хотя костяк участников «Проблем идеализма» остался. Главной темой «Вех» стало *критическое исследование особенностей креации национальных целей активистско-радикальной частью российской интеллигенции и требование полной перезагрузки процесса «конструирования» в противоположном направлении*. Удалось им это лишь отчасти, что способствовало формированию так называемого «либерально-консервативного» сознания. Перехватить духовное лидерство у радикалов так и не удалось – они традиционно были сильны в России, однако привлечь пристальное внимание к своим последующим уже чисто философским занятиям они (Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк) все же сумели.

Радикальная интеллигенция, плоть от плоти которой были и сами авторы, была буквально распята в «Вехах» [4]. Ее идеология – внутренне-ошибочная и практически-бесплодная (М. Гершензон). Интеллигенты лишены духовной независимости, они сами – рабы устоявшихся «прогрессивных» мнений, практически обожествившие народ и революцию, борьба с самодержавием стала для них тем критерием, при помощи которого оценивались любые явления (Н. Бердяев).

С. Булгаков предъявил радикальной интеллигенции обвинение в безоговорочном максимализме, переходящем в жестокую нетерпимость и узость мышления, увидел ребяческую незрелость и некультурность ее сознания, незрелое преклонение

перед романтикой смерти, оторванность от народных корней. Источник всех бед, по мнению философа, – атеизм, презрение к религии, распространенные уже среди нескольких поколений русских людей. Социологическая суть радикальной интеллигенции – отщепенство, отчуждение от государства и враждебность к нему (П. Струве). Определение интеллигента как «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия» (С. Франк) подводило итог всем многочисленным размышлениям о безрелигиозности и максимализме российского образованного общества.

Большая часть российской интеллигенции с возмущением отвергла предъявленные ей обвинения. Революционеры увидели в «Вехах» не размышления о российской интеллигенции, а осуждение революционного движения и истолковали книгу как простой призыв к отказу от революционной борьбы. Состоялся суд партийной непримиримости, крамольность их воззрений была установлена с военной скоростью и неблагонамеренность их провозглашена с торжественностью.

Пуще всего раздражало «рenegатство» авторов – эти русские интеллигенты, все бывшие радикалы, почти эсдеки, и во всяком случае шедшие далеко впереди и далеко левее Д. Мережковского, Д. Филофова и В. Розанова, когда-то деятели и ораторы шумных митингов (С. Булгаков), вожди кадетов (П. Струве), позитивисты и марксисты [5]. «Ужасная фраза» М. Гершензона (о штыках, которые ограждают от народа) возмущенно повторялась и комментировалась. Знаменитое определение В. Ленина «энциклопедия либерального рenegатства» показывает отношение революционеров к своим бывшим собратьям. Впрочем, либералов «Вехи» возмутили ничуть не меньше. При всем их расхождении с революционерами народническая традиция значила для них не меньше, и они тоже в большинстве своем увидели в «Вехах» просто критику общественной борьбы, а вовсе не суровое моральное обвинение, предъявленное нескольким поколениям русских людей. Даже П. Милюков, лидер кадетов, постарался провести четкую грань между интересными и яркими мыслями знаменитых философов и политической программой партии, к которой они принадлежали.

Немногочисленные хвалебные отзывы, принадлежавшие философам В. Розанову, который уловил философскую суть продолжающейся полемики с марксистами и позитивистами: «признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития» [6] и Е. Трубецкому, поэту Андрею Белому, просто утонули в море всеобщего возмущения.

Участие философов в столь шумных и знаменитых общественно-политических дискуссиях (хотя и с серьезной теоретико-методологической подоплекой) не случайно, а скорее закономерно для России. Культурный и медийный капитал, заработанный философами-веховцами в тех дискуссиях, как магнит притягивал к себе сторонников, учеников, спонсоров, меценатов, а журналы с их статьями охотно

раскупались, – и стал основой формирования сильной позиции «русской религиозной философии». Но для этого ей было необходимо пройти еще одно, наиболее серьезное испытание со стороны вызова, брошенного ей молодыми «западниками» совершенно иной формации. Для тех это было условием прорыва в центр внимания уже оккупированного вошедшими в моду философами «нового религиозного сознания». Для последних – тест на прочность завоеванной позиции.

В начале XX века в России появился совершенно новый тип западнически ориентированных молодых философов. И раньше многие наши гостили и учились в Европе, особенно в Германии. Эти же обрели там настоящую инициацию, став не просто прилежными учениками, но и вполне своими там, что выразилось в теснейших дружеских узлах не только с наставниками, но и с молодыми талантливыми, в будущем знаменитыми, немецкими философами (Р. Кронер, Н. Гартман, Г. Мелис и др.). Это говорит о достигнутом ими настоящем профессионализме и больших заявках на философскую оригинальность. Вернувшись в Россию, они установили контакты с философами, имеющими склонность к трансцендентализму в тех или иных его формах (А. Введенский, Н. Лосский, И. Лапшин, С. Франк, Л. Габрилович, Г. Шпет и др.), развили активную деятельность по пропаганде «настоящего научного философствования» (философские кружки С. Гессена и В. Сеземана) и не теряли своих связей с *alma mater*.

Знаменитый международный журнал «Логос» и возник с благословения Г. Риккерта. Пятеро философов стояли у его истоков: С. Гессен, Н. Бубнов, Г. Мелис, Р. Кронер и Ф. Степун. По рекомендации Г. Риккерта и, как это ни странно, З. и Д. Мережковских, Д. Филофова, известный издатель П. Зибек согласился поддержать журнал в Германии, который в России стал финансировать Э. Меттнер.

Амбициозные молодые люди были озабочены не только просветительскими целями, но и настроены по-боевому: не много не мало – «постричь волосы и ногти московским славянофилам», выработать новый, а точнее, реформировать старый стиль русской философии, отвечать не на «Какое веруеши?», а на: «Владеешь ли своим мастерством?»

Причем эти свои идеи и настроения они не считали нужным скрывать. Так, Н. Бердяев в разговоре с Ф. Степуном набросился на логосовцев: «Для вас религия и церковь – проблемы культуры, для нас же культура во всех ее проявлениях – внутрицерковная проблема. Вы хотите на философских путях придти к Богу, я же утверждаю, что к Богу придти нельзя, из Него можно только исходить: и лишь исходя из Бога, можно придти к правильной, т. е. христианской философии». Ф. Степун же в автобиографическом очерке писал: «Задачей русского «Логоса» было подведение методологического фундамента под научно, по нашему мнению, малоозабоченную русскую философию, как религиозно-интуитивного, так и марксистско-догматического характера» [7].

Первыми, однако, начали открытые боевые действия «путейцы», в лице их «Неистового Роланда» – В. Эрн. Сразу же после выхода первого номера «Логоса» он в своих постоянных устных и печатных полемически-критических выступлениях (начиная со знаменитой статьи «Нечто о Логосе, русской философии и научности», 1910) упорно проводил мысль, что апологеты научной философии, оторванные от антично-христианской традиции, не имеют права тревожить освященный Евангелием термин («логос»), еще не потерявший смысла для православного человека.

Именно он, а не его более утонченные и глубокие соратники, по сути, и создал простую агитационную черно-белую схему лозунгов и бренд всего направления, хотя концептуально ее ранее разработал Н. Бердяев. И он же затем, спустя четыре года, совместно с В. Розановым, устроил обструкцию истинному основателю – Н. Бердяеву, пытавшемуся говорить о живом, творческом православии и просвещенном национализме в духе В. Соловьева («Эпигонам славянофильства»). В направлении возобладали радикалы-консерваторы, что по сути означало бы его вырождение, если бы не последовавшие далее сильные социально-политические потрясения.

Черное в схеме В. Эрн – релятивизм, наднациональный, внерелигиозный европейский либерализм с его философией, отличающейся рационализмом, меонизмом, имперсонализмом и иррелигиозностью. Белое – «органичная», восточно-христианская культура, которой свойственны «логизм, онтологизм и существенный, всесторонний персонализм». Эти два начала (западное и восточное) непримиримы и «вселенская задача философии сводится к всестороннему и свободному торжеству одного из этих начал над другим».

В. Эрн, в отличие от его рефлексивно пытливых коллег, озабоченных серьезностью поисков сокровенной истины, сильно напоминает современного «медийного философа» (как и его брат В. Розанов), у которых печатная и устная полемика, да и сами философские построения во многом – игра, средство привлечения к себе внимания, проявление желания иметь успех. Наиболее впечатляющий по своей демагогичности пример – скандально известная речь В. Эрн «От Канта к Круппу», в которой заявлялось об органичной связи немецкого трансцендентализма и прусского милитаризма, произнесенная перед многотысячной аудиторией, собравшейся в Московском Политехническом музее на открытом заседании МРФО в начале Первой мировой войны. Впрочем, необходимо отметить, что, в отличие от многих своих коллег, имевших источники постоянных доходов, они жили и содержали семью исключительно литературными гонорарами, и следовательно, от успеха их выступлений зависело и их благосостояние [8].

«Логосовцы» восприняли выступление «путейцев» как объявление войны, вызов был принят, и вскоре в их журнале появилась язвительная рецензия С. Гессена, содержащая резкую критику книги

В. Эрн и обвинение ее автора в философском дилетантизме. Рецензия Ф. Степуна на книгу Н. Бердяева о А. Хомякове была тоже, по существу, разгромной. Из-за агрессивной манеры В. Эрн вести дискуссии, противостояние лишь усиливалось, превращаясь в открытую вражду. Нашелся свой «Роланд» и у «логосовцев». Им стал Б. Яковенко, чьи статьи о главных идеологах «неославянофилов» также отличались несправедливыми упрощениями, ярлыками и характеристиками на грани оскорблений. Он принял черно-белую схему В. Эрн, но, естественно, с кардинальным разворотом ценностных характеристик. «Православная философия» – схоластика и спесивый национализм, эклектика и иррациональные построения, выражение культурной дикости и нежелания учиться азам философского профессионализма. Учиться у немецкой философии – для того, чтобы создать свою, но по уровню мастерства – европейскую.

Исход дискуссии был предопределен ментальным пейзажем России. Проповеди Штольца мало влияют на Обломова. Слишком скучны были истины о кропотливой учебе и необходимой дисциплине ума, и слишком мало было профетизма в рассуждениях «логосовцев». Не помогли ни неумный оптимизм С. Гессена, ни кипучие организаторские и полемические таланты Б. Яковенко. Русским нужны были завораживающие рассуждения об их исключительности, об органицизме их природы, катастрофизм и мессианство. Потому-то и осталась в истории русской философии одна лишь «русская религиозная философия». Справедливости ради здесь следует добавить, что «логосовцы» так и не оставили сколь-нибудь выдающихся позитивных (не критических или историко-философских) трудов, хотя бы по той же столь любезной их сердцу гносеологии. Профетизм и мессианизм – крайне полезные состояния для написания вдохновенных, хотя, возможно, и далеких от рациональных стандартов философствования, трудов.

Победа нашла свое выражение в распаде сильной было позиции «русского трансцендентализма», ренегатстве многих ее сторонников и сочувствующих, вставших – с разной скоростью – под знамена победившей фракции. Вместе с тем противники многое и взяли друг у друга, радикализм некоторых их лидеров существенно смягчился.

Отрадным для России начала XX века обстоятельством стало усиление внимания интеллектуальной публики и к специальным, узкоформатным, чисто философским дискуссиям, что свидетельствовало о существенном рефлексивном углублении ее умственного строя. Каковы же дискуссии, ставшие заметным явлением в академической среде и вехами уже в собственно чисто философском развитии отечественной мысли рассматриваемого периода?

Это прежде всего обсуждение серии гносеологических работ Н. Лосского. Начиная с защиты его докторской (1904), которую пришлось защищать в Москве, не по месту работы – из-за, мягко говоря, прохладного отношения к его идеям главного петерского университетского философа тех дней

А. Введенского. Затем материалы диссертации были напечатаны под заголовком «Обоснование мистического эмпиризма» в 1904-1905 гг. в «Вопросах философии и психологии». И наконец, монография, как бы мы сказали сегодня, «Обоснование интуитивизма» выходит в 1906.

Идеи книги Н. Лосского прошли апробацию в весьма интересном интеллектуальном контексте и оказались в центре внимания главных философских фракций того времени. Уже наметились ростки вражды между московскими «метафизиками» и питерскими «сциентистами», куда включались и университетские профессора-кантианцы, и остатки позитивистов, и подтягивающиеся из-за рубежа молодые неокантианцы (в преддверии схватки «Логоса» и «Пути»). Столкновений, однако, еще не было – университетским профессорам было мало дела до богоскательства новых религиозных философов в их академической самодостаточности, будущая «лого-совская» молодежь была еще в стадии идейного и организационного самоопределения. Обсуждение идей Н. Лосского активизировало процессы размежеваний и рефлексивных оформлений позиций посредством выражения своего отношения к ним. Фигура Н. Лосского оказалась весьма подходящей для заинтересованного и благожелательного (что удивительно в традициях обычных философских перебранок) обсуждения и возможного привлечения целого нового комплекса идей новейшей западной гносеологии (неокантианства, гуссерлианства), вводимых в отечественный интеллектуальный оборот под видом эклектического образования «мистического эмпиризма» (своего рода философское бракосочетание В. Соловьева и Э. Гуссерля). Однако как раз подобный эклектицизм, при высоком уровне философского профессионализма, оказался самым востребованным товаром – каждая фракция видела то, что ей и хотелось. Религиозным философам импонировала идеалистическая онтологическая начинка «мистического эмпиризма»: первичное универсальное сознание и всеединство, а неокантианцы были в восторге от ласкающих их слух новомодных и понятных им по заграничным стажировкам категориям «гносеологической координации», «имманентности опыта» и пр.

Как вспоминает сам Н. Лосский, его ключевое прозрение о том, что «все имманентно всему», пришло к нему в трамвае как визионерское ощущение своей слиянности-растворимости (вероятно, того, что З. Фрейд называл «океаническим чувством»), возникшего при лицезрении туманной белесости все окружающего – за стеклами трамвая, внутри его, и внутри самого Н. Лосского. Ему он и остался верен всю жизнь, все остальное время было посвящено отмежеванию от подозрительно сходных идей предшественников и современников, а также расхваливанию преимуществ своего интеллектуального товара. Однако несомненные синтетические способности, спокойствие и целеустремленность, потрясающая работоспособность сделали Н. Лосского значительной фигурой в рассматриваемых событи-

ях, своего рода медиатором в отношениях между разными по позициям философами.

Его «мистический эмпиризм» утверждает возможность непосредственного знания не только окружающего нас чувственного мира, не только отвлеченно-рациональных форм – идеальных сущностей, сверхчувственных идей, но и мира сверхчувственных существ, или субстанций, которые суть конкретно-идеальное бытие. Последнее, то, что мы знаем как нашу неповторимую душевность, – исподнее, основа мира (единосущее), сливающееся, проникающее в нас, смыкающееся с нами как тот белесый туман в визионерском откровении автора, названный последним, вполне в духе времени, «гносеологической координацией». «Вследствие единосущия и гносеологической координации, – поясняет философ, – всякий элемент внешнего мира существует не только в себе и для себя, но также и для другого, которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что-то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание; это – первичное существование всех элементов мира для меня; оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо предсознанием» [9, с. 211-241].

Наиболее активное внимание к идеям, сочетавшими абсолютный идеализм и радикальный эмпиризм, было привлечено со стороны будущих «лого-совцев» – Н. Бердяева и соратника по фракции персоналистов-неолейбнищанцев С. Аскольдова. Несомненно, большое влияние идей книги на складывание последующей гносеологической концепции С. Франка.

Вот как об этом говорит Б. В. Яковенко в статье «Тридцать лет русской философии (1900-1929)»: «Но поистине событием был момент появления главной работы Н. О. Лосского, посвященной теории познания, в которой впервые совершенно отчетливо прозвучало слово «интуитивизм», очень скоро ставшее паролем молодого философского движения в России» [8]. Подобный восторг объясняется, как уже отмечалось, скорее ощущением животельной грозы, разрывающей затхлую атмосферу догматического кантианства Питера и философско-религиозного самолюбования Москвы, наполняющую ее озоном новых тем и понятий.

Н. Бердяев в своей «Философии свободы» (1911) посвятил четвертую главу отчасти разбору концепции Н. Лосского, но более, что именно важно для выявления значений «фокусных дискуссий», разработке основных контуров своей (и всей фракции) будущей «онтологической гносеологии» [10].

Большая часть работы именно выстроена как критика рационализма, критицизма и сухого гносеологизма. Лейтмотив – поворот к бытию, органицизму, жизни – довольно популярные также темы тогдашней западной «философии жизни». Проницательный Н. Бердяев сразу ухватывает суть оригинальности идей Н. Лосского: соединение русского онтологизма а la В. Соловьев и последних разработок немецкой гносеологии, предсказывая успех и

влияние книги именно из-за того, что она может устраивать противоборствующие стороны. Его критические замечания троякого рода.

Как главный идеолог соловьевского направления он говорит, что в гносеологии Н. Лосского все же мало «онтологизма», сам интуитивизм (мистицизм) не строится именно как интуитивизм, а является каким-то непонятным выбором в ситуации «как бы» классического гносеологического исследования.

Как философ высокой рефлексивной культуры Н. Бердяев делает довольно нелестное замечание о том, что позиция Н. Лосского «не сознательная», все это получилось скорее случайно, и вообще его работа имеет скорее довольно сырой, или, более мягко, – «пропедевтический» характер.

Как философ-полюс, он выявляет главные бреши в концепции «все имманентно всему»: почему большая часть бытия все же постоянно «прячется» от нас, неужели в нашем познании нет никаких дефектов и как быть с ложью?

С. Аскольдов сразу по выходу книги Н. Лосского в рецензии и частых беседах с самим Н. Лосским, о которых последний вспоминал в своих мемуарах, а затем, суммативно, в своей монографии «Мысль и действительность» (1914) критиковал своего соратника по персоналистической фракции именно за то, за что хвалил Н. Бердяев, – за объективацию гносеологии и забвение принципа индивидуализма. В своем стремлении к гносеологической объективности, говорит С. Аскольдов, современные немецкие гносеологи (а также Н. Лосский) различают субъективный процесс познания и его логическую значимость. Подчеркивая прежде всего логическую значимость знания, они стремятся «депсихологизировать» живое сознание, подменяя индивидуальное конкретное сознание «сознанием вообще». «При этом, – пишет С. Аскольдов, – познание отрывается от своего психологического контекста, становится безличным и легко допускает подмену индивидуального сознания «сознанием вообще» [10].

И наконец, чисто академическая дискуссия, положившая, похоже, начало прямому противостоянию неокантианцев и метафизиков в преддверии «войны журналов» (журналов объединений «Пути» и «Логоса»), произошла в Московском университете в 1908 – 1909 гг. по поводу защиты диссертации В. Савальским и публикации на ее основе соответствующей книги.

Казалось бы – чего так волноваться из-за сугубо академической темы (этика и право у Когена и Наторпа)? Книга [11] представляла собой пересказ учений основоположников Марбургской школы Когена и Наторпа, а также использование этих идей для возрождения концепции «естественного права» в кантианском духе. Основные идеи В. Савальского просты и, я бы даже сказал, традиционны для просветительской традиции. Разум есть автономное нравственное начало личности и является единственным источником должного. Моральный закон представляет собой факт чистого сознания, безусловен и достоверен сам себе, независим от историче-

ской необходимости, а принцип целесообразности и стремление к конечной цели являются наиболее значительными факторами в правоотношениях и поведении людей.

Однако и защита, и публикация наделали много шума, и разделили уважаемую университетскую публику на тех, кто оценил их положительно (Б. Фохт, В. Вышеславцев, Б. Яковенко и др.) и резко отрицательно (П. Новгородцев, С. Трубецкой, Л. Лопатин и др.). Более того, профессорские споры вышли и за стены университета и продолжились в кругу М. Морозовой. Естественно, что красной тряпкой для московских метафизиков были прежде всего сами имена новых кумиров (Когена, Риккерта) и тот восторг, который их идеи вызывали у молодежи, многие представители которой также были завсегдатями Морозовских тусовок. Причем В. Савальский непосредственно примыкал к формирующейся группе будущего «Логоса», что все и объясняет.

Как вспоминал Андрей Белый: «В академической философии Московского университета был прежде кодекс приличий: преследовался всякий привкус неокантианства; философы, интересующиеся Когеном и Риккертом, рисковали не быть оставленными Трубецким и Лопатиным». Причем он же отмечал полное невежество последнего в этом вопросе: «Когена и Риккерта знал он лишь в пересказе профессора права, Хвостова; жилали они летом в одной местности; бойкий Хвостов, дилетант в философии, старому, опытному, философскому «козлицу» свой итог чтения передавал на прогулках, а «козлице», чтящее Лейбница, Лотце, Владимира Соловьева, остервенялось, ознакомляясь с ходом мысли философов: Когена, Риккерта, Наторпа ...» [12].

Таким образом, выявленные дискуссии, как широкоформатные, так и более эзотерического плана, были не только ареной соперничества разных интересов, мироощущений и амбиций. Они являлись и индикаторами интеллектуальных эволюций в московско-питерских образованных кругах, и, что важное всего, были эпицентрами общего (разделяемого) внимания, объединяющие разные локальные мировоззренческие культуры двух столиц.

Литература

1. Миливое Йованович (Белград). Русский модернизм: (по следам хроники литературных и художественных событий 1902 года). Публикация в двух частях: Часть 2-я. «Русская мысль». – Париж. – № 4400, 14 марта 2002 г. – Режим доступа: <http://www.russian.slavica.org/article55.html>.
2. Проблемы идеализма. – Режим доступа: http://mirslavare.com/content_fil/PROBLEMY-IDEALIZMA-15178.html.
3. Проскурина, В. Течение Гольфстрима: Михаил Гершензон, его жизнь и миф / В. Проскурина. – СПб: Алетейя, 1998.
4. Эйдельман, Т. Вехи и веховцы. Онлайн-энциклопедия Кругосвет / Т. Эйдельман. – Режим доступа: <http://www.krugosvet.ru/>.

5. Интеллигенция в России (1910). Вокруг «Вех». – Режим доступа: http://www.yabloko.ru/Themes/History/arounds_vekhi.html.
6. Чубаров, И. Зачалось и быть могло, но статья не возмогло... Философское наследие Федора Августовича Степуна. Предисловие к публикации / И. Чубаров. – Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/soder1.htm>.
7. Иерархический персонализм Н. О. Лосского // «Владимир Соловьев и философия Серебряного века». – М., 2001.
8. Пушкарёв Вячеслав, протоиерей. Идеализм Н. О. Лосского: логика становления и его основные положения / В. Пушкарёв. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/301976.html>.
9. Бердяев, Н. Об онтологической гносеологии / Н. Бердяев // Философия свободы. Гл. 4. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1911_05_04.html.
10. Аскольдов, С. А. Компиляция / С. А. Аскольдов. – Режим доступа: <http://makekareus.livejournal.com/30809.html>.
11. Основы философии права в научном идеализме: Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. / В. А. Савальский. – М.: Тип. Имп. Моск. ун-та, 1909. – 367 с. - репринтная копия <http://www.bibliard.ru/vcd-680-5-793/goodsinfo.html>
12. Дмитриева, Н. А. Борис Александрович Фохт: триумф нетипичности / Н. А. Дмитриева. – Режим доступа: <http://ideashistory.org.ru/pdfs/12dmitrieva.pdf>.
- Рецензент – П. И. Балабанов, ГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет культуры и искусств».*