

УДК 1(091)(4/9); 11

В.И. Красиков**СКЛАДЫВАНИЕ ОСНОВНЫХ ПОЗИЦИЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ЭПИСТЕМОЛОГИИ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.***

Отслеживается становление основных гносеологических позиций в отечественной философии конца XIX – начала XX в. в практике публичных академических дискуссий. Выявляются основные участники, ход и смысл дискуссий, основополагающие идеи.

Ключевые слова: основные гносеологические позиции в отечественной философии конца XIX – начала XX в., основные участники, ход и смысл, публичные академические дискуссии, основополагающие идеи.

Известны любовь отечественного философствования к социально-этической, историософской и антропологической проблематике, так же как и отсутствие рвения в сугубо профессиональных областях философии, требующих строгости и последовательности мышления. И это почти «нормально» – с точки зрения сегодняшней доминирующей историко-философской ретроспективы, которая инсталлировалась в 90-х годах XX в. после возвращения в интеллектуальный оборот наследия отечественной религиозной философии как дооктябрьского, так и послеоктябрьского (эмигрантского) периодов. Согласно ей сам строй отечественного философствования тяготеет к религиозной метафизике и универсалистским онтологическим построениям, преодолевающим «гносеологическую узость» западного философствования. Между тем это скорее позднейшее искажение той интеллектуальной ситуации, в итоге развития которой группа «русских религиозных философов» оказалась, в конце концов, победителем. Однако в рассматриваемое время они были лишь одной из соперничающих группировок в поле интеллектуального внимания, а отечественная философия была чревата также и другими, в том числе и «гносеологическими возможностями» своего развития. Причем это были не только возможности, но и реальное опробование и разработка оригинальных познавательных ходов в контексте нашей социопрактической ситуации. Это-то мы и собираемся обсудить в предлагаемой статье.

Показателем роста профессионализма русской философии в преддверии ее Серебряного века стал ряд гносеологических дискуссий о природе сознания, последовавших в 90-е годы XIX – первом десятилетии XX в. Начало им было положено дискуссией между С. Трубецким и Л. Лопатиным по содержанию книги первого «О природе человеческого сознания» («Вопросы философии и психологии» за 1889–1891 гг.).

* 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.

Замысел книги был достаточно амбициозным – пройти между Сциллой английского эмпиризма и Харибдой немецкого идеализма, соединив позитивные стороны обоих – притом сохранив и живую конкретность опыта, индивида, и органицизм, всеохватность целого. В книге был дан достаточно любопытный синтез достижений биологии, психологии того времени (Ч. Дарвина, Г. Спенсера, П. Жане) в качестве научной основы рассмотрения сознания как проявления жизни, из чего следовало, что за вычетом грубой метафизики вещества научный, позитивный материализм может быть не только существенной инстанцией против субъективного идеализма, но и одним из подтверждений учения об органической, живой соборности сознания [1]. Соборность сознания интерпретировалась двояко: и в антропологическом ключе – как коллективная функция человеческого рода, и вполне в платонистско-соловьевском духе – как вселенское сознание, мир в своей психической основе. Позиция С. Трубецкого любопытна тем, что гносеологическими вопросами попытался заняться один из видных представителей формирующейся группировки «русских религиозных философов»; некоторые из них затем настаивали на производности гносеологии от онтологии.

Напал на С. Трубецкого, однако, философ хотя и близких позиций, но более «правовмерно-идеалистических». Тезис о «позитивном материализме» привел С. Трубецкого к столкновению с его ближайшим другом и постоянным собеседником Л. Лопатиным, который утверждал, что материализм представляет систему, может быть, наименее логичную из всех когда-либо возникавших в истории философии. Можно считать, что эта дискуссия осталась пока во внутрифракционных рамках. Хотя Л. Лопатин относим к персонализму лейбницианского направления в России, как некой особой группировки, которая была «слабой» – ее представители, хотя и подчеркивали свою отличность, все же тяготели, шли на союз с «сильной» – «соловьевской». Л. Лопатин был личным другом В. Соловьева, как и братьев Трубецких. Н. Лосский, также принадлежавший к ней, признавал в качестве учителей и А. Козлова, и В. Соловьева, искал и находил покровительство «московских метафизиков» – в своем противостоянии «питерским кантианцам». Заявляемая же отличность (прокламирование идеалистичной конкретности мироздания) позволяла им полемизировать с устанавливающимся новым догматом (В. Соловьева) и в подобной полемике конструировать, концептуализировать свою отличность.

Более широкое продолжение академической дискуссии, приведшей к первому прямому столкновению метафизиков религиозно-идеалистического плана и университетских кантианцев, было инициировано работами А. Введенского по психофизиологии и философии сознания. В Журнале Министерства народного просвещения (1892. № 5/7) он опубликовал книгу, где был сформулирован «новый психофизический закон». В полемике, вызванной этой работой, приняли участие В. Соловьев, Л. Лопатин, Н. Бугаев, Н. Грот, С. Трубецкой, Э. Радлов, П. Астафьев. Она велась на страницах книг и журналов, на заседаниях Московского психологического общества.

А. Введенский попытался разрешить давнюю гносеологическую проблему «чужого сознания» – допустимо ли на основании наблюдений за другими

людьми делать вывод о наличии у них «душевной жизни». Знаменательно, что примерно в то же время сходная проблема – «возможно ли *понять* душевный мир другого на основании видимых его выражений в чувственном опыте» – подвигла В. Дильтея на создание философской феноменологии.

Ответом А. Введенского на проблему «чужого сознания» было формулирование довольно странного «закона отсутствия объективных признаков одушевления»: «материальные процессы во всех без исключения телах протекают всегда так, как если бы нигде и никогда не было душевной жизни»; «телесная жизнь, насколько она доступна эмпирическому познанию, всегда бывает такой, что все равно, сопровождается ли она душевной жизнью или нет» [2. С. 248–285]. Таким образом, ни наука, ни теория познания не могут наглядно показать – что же такое «сознание» или «душа». Впрочем, замечает А. Введенский, они вполне правомерны в сфере нравственного долга и религиозного опыта (что вряд ли бы отрицал и сам Кант).

Тут в дело опять вступил Л. Лопатин – уже не в формате «внутрисемейной» разборки, а в межфракционном столкновении. В статьях «Новый психофизиологический закон г. Введенского» (1893); «Явление и сущность в жизни сознания» (1895); «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» (1896) он не только размежевывается с А. Введенским, но и разрабатывает свое учение о сознании. С одной стороны, оно основано на опровержениях материализма и кантианства («эпифеноменизма»), которые и опровержениями-то назвать трудно (типа мы «не можем обойтись без мысли о чужом уме, от нас независимом»), с другой – на выдвижении своих доводов, которых иначе как спекулятивными гипотезами также не назовешь. Таковы доводы о том, что мы «живем в атмосфере мысли», «переживаем разумность чужих действий» или же призыв принять имманентность духа-субстанции всему сущему, но почему-то отказаться от субстанции, трансцендентной явлениям.

Хотя, собственно, суть была даже не в сопоставлении доказательной силы позиций, а в том, что «процесс пошел» – разработка именно гносеологических, т.е. чисто философско-академических вопросов (не привычно общественно-политических либо религиозно-философских), стала столь же престижной, поощряемой вниманием интеллектуалов, работа, которая также стала давать значимость и помогать выстраивать успешные карьеры. И сюда устремились свежие молодые силы, а дискуссионная последовательность развития теории познания на отечественной почве продолжилась.

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 питерского 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 г.

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 включились 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 богоискательства новых религиозных философов в их академической самодостаточности, будущая «логосовская» 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 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»), возникшее 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 похожих 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 событиях, 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 инди-

видуум. 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» [3. С. 211–241].

Наиболее активное внимание к идеям, сочетавшим абсолютный идеализм и радикальный эмпиризм, было привлечено со стороны главы группы «религиозных философов» Н. Бердяева и соратника Н. Лосского по фракции персоналистов-неолейбницианцев – 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, посвящённой теории познания, в которой впервые совершенно отчётливо прозвучало слово «интуитивизм», очень скоро ставшее паролем молодого философского движения в России» [4]. Подобный восторг объясняется, как уже отмечалось, скорее ощущением живой, 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 разработке основных контуров своей (и всей фракции) будущей «онтологической гносеологии» [5].

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 *a 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 довольно сыра или более мягко – «имеет 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» [6].

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 [7] 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 исторической 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 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 завсегдатаями 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 (на кафедре. — В.К.)». Причем он же отмечал полное невежество последнего в этом вопросе: «Когена и Риккерта знал он лишь в пересказе профессора права, Хвостова;

живали они летом в одной местности; бойкий Хвостов, дилетант в философии, старому, опытному, философскому «козлищу» свой итог чтения передавал на прогулках, а «козлище», чтящее Лейбница, Лотце, Владимира Соловьева, остервенялось, знакомясь с ходом мысли философов: Когена, Риккерта, Наторпа...» [8]. Нелицеприятное конечно, но во многом точно вскрывающее наблюдение – и за мотивациями, и за реальной подоплекой всех, в том числе и современных философских дискуссий.

Может даже сложиться впечатление об исключительно социально-психологической подоплеке приведенных дискуссий. Однако, как говорил Г. Гегель, за страстями индивидов не слышна величая поступь абсолютно-го духа, в нашем случае – начало разворачивания самостоятельной гносеологической последовательности в России. Новации, действительно любопытные и несколько курьезные, разработанные и не разработанные далее: идея С. Трубецкого о соборности сознания как коллективной функции человеческого рода, «закон отсутствия объективных признаков одушевления» А. Введенского, «все имманентно всему» Н. Лосского и «онтологическая гносеология» Н. Бердяева.

Литература

1. Гаврюшин Н.К. Предисловие к публикации С.Н. Трубецкого. Чему нам надо учиться у материализма // Вопросы философии. 1989. № 5 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.krotov.info/lib_sec/19_t/tru/bezkoy_s.htm
2. Мотрошилова Н.В. Основные проблемы и дискуссии в философии России конца XIX – начале XX в. История философии: Запад – Россия – Восток (кн. 3: Философия XIX–XX вв.; под ред. Н.В. Мотрошиловой и А.М. Руткевича). М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1998.
3. Иерархический персонализм Н.О. Лосского // Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
4. Пушкарёв Вячеслав, протоиерей. Идеал-реализм Н.О. Лосского: логика становления и его основные положения [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/301976.html>
5. Бердяев Н. Об онтологической гносеологии // Философия свободы. Гл. 4 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1911_05_04.html
6. Аскольдов С.А. Компилейшн [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://makekaresus.livejournal.com/30809.html>
7. Основы философии права в научном идеализме: Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. / Савальский В.А. М.: Тип. Имп. Моск. ун-та, 1909. 367 с. Репринтная копия [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bibliard.ru/vcd-680-5-793/goodsinfo.html>
8. Дмитриева Н.А. Борис Александрович Фохт: триумф нетипичности [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ideashistory.org.ru/pdfs/12dmitrieva.pdf>