

В. Ю. Быстров, В. М. Камнев

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЖУРНАЛИСТИКЕ 1917–1922 годов¹

В статье рассматривается формирование отечественного профессионального историко-философского дискурса в философской публицистике. Ключевой проблемой, решение которой играло решающую роль в становлении историко-философского дискурса, была проблема мудрости и разума. Решение этой проблемы могло способствовать строгой демаркации философии и мировоззренческих вопросов. Показано, что идеал научной философии воспринимался в первые десятилетия XX в. и положительно, и отрицательно. Библиогр. 13 назв.

Ключевые слова: философия, мировоззрение, журналистика, история философии, мудрость, разум.

V. Yu. Bystrov, V. M. Kamnev

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS IN DOMESTIC JOURNALISM 1917–1922

In this article there is considered the formation of a national professional historical and philosophical discourse in philosophical journalism. The problem of wisdom and reason was a key problem whose decision played a main role in the formation of historical and philosophical discourse. The resolution of this problem could provide a rigorous demarcation of what constitutes issues of philosophy and worldview. Here it is shown that in the first decades of the 20th century the ideal of scientific philosophy was perceived both as positive and negative. Refs 13.

Keywords: philosophy, outlook view, journalism, history of philosophy, wisdom, reason.

В последние десятилетия сложилось (и продолжает складываться) преувеличенное и неадекватное представление о роли русской религиозной философии в идейной атмосфере России начала XX столетия. Иногда это представление выражается впечатляющей метафорой: «...русская религиозная философия есть тот библейский дух первых дней творения, который носится над водами нашего хаотического бытия» [1, с. 11]. В той или иной мере такое представление разделяется большинством историков отечественной философии, усматривающих в религиозном мышлении то организующее и созидующее начало, освоив которое русское национальное самосознание окажется способным к эффективному обустройству миропорядка. Однако эта метафора создана посредством двойственной гипертрофии. Во-первых, и в момент возникновения русской религиозной философии, и задолго

Быстров Владимир Юрьевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; vyb83@yandex.ru

Камнев Владимир Михайлович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Bystrov Vladimir Yu. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; vyb83@yandex.ru

Kamnev Vladimir M. — Doctor of Psychology, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда «Отечественная философская журналистика. 1917–1922 гг.» (проект № 16-03-00623).

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

до этого момента русская жизнь не была настолько стихийной и неорганизованной, чтобы ее можно было уподобить мифическому хаосу. Во-вторых, намерение представить русскую религиозно-философскую мысль в качестве единственного в России носителя творческого принципа также может быть сравнительно легко поставлено под сомнение. Дело в том, что структурирующее и дифференцирующее начало само должно быть, как минимум, структурировано и дифференцировано.

Именно здесь легко может быть найдено одно из уязвимых мест русской религиозно-философской мысли. И долгое отсутствие автономного историко-философского дискурса весьма показательно. Под дискурсом мы здесь понимаем «совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и в пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания» [2, с.118]. Даже поверхностное описание философии именно как дискурса дает возможность внутри свойственных этому дискурсу стратегий поиска истины обнаружить важные различия и особенности, обычно ускользающие от внимания. Историки философии нередко конструируют в рамках «единого историко-философского процесса» некий образ перманентно существующей философии, не теряющей своих важнейших качеств и признаков в зависимости от того, в каком пространстве-времени обнаруживает себя дискурсивная формация под именем «философия». При конструировании «единого историко-философского процесса» дискурс, по тем или иным причинам не встраивающийся в общую конструкцию, обыкновенно элиминируется. Аргументация строится приблизительно так: сначала выдвигается общеизвестное утверждение о том, что из истории философии какого-либо периода нам доступны лишь фрагментарные сведения, на которых нельзя строить достоверную картину целого; затем на этом основании ставится под сомнение достоверность всех тех сведений, которые противоречат нормам «единого историко-философского процесса»; наконец, из этих посылок следует вывод (который на самом деле имеет статус ничем не обоснованного предположения), что в действительности историко-философский процесс всегда осуществлялся в рамках «нормального» философского дискурса. Но такая «норма» в реальном историко-философском процессе, всегда локализуемом в определенном культурном пространстве и в определенную историческую эпоху, фактически ничему не соответствует. Реконструкция исторически своеобразных философских дискурсов, в том числе и характерных для русской философской традиции, является задачей чрезвычайно сложной и требует специального исследования. В данном случае мы намерены обратить внимание лишь на некоторые особенности формирования историко-философского дискурса в отечественной философии.

Немалое значение имеет то обстоятельство, что в период, указанный в названии статьи (1917–1922), специальные историко-философские исследования еще отсутствовали. В.В.Зеньковский называет три сочинения, относящиеся к более раннему времени: работы Е.Боброва «Философия в России» (1889–1902), книгу архимандрита Гавриила «История русской философии» (1839) и книгу М.Филиппова «Судьбы русской философии» (1894). Однако, согласно оценке Зеньковского, работы Е.Боброва имели фрагментарный характер и поэтому устарели, книга архимандрита Гавриила не имеет большой ценности, а работа М.Филиппова осталась

автору «Истории русской философии» недоступной [3, с. 29–30]. Характерны два обстоятельства. Во-первых, специальные историко-философские исследования как раз и начинают выходить в свет после 1922 г.: Э. Радлов «Очерк истории русской философии», М. Ершов «Пути развития философии в России», Г. Шпет «Очерк развития русской философии». Во-вторых, аналогичные зарубежные исследования появляются все же несколько раньше: Th. Massaryk «Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie» (1913), Seliber «La philosophie russe contemporaine» (1912). Следовательно, рассматриваемый период особенно интересен как подготовительный этап, как стадия зарождения и формирования специфического историко-философского дискурса.

Для того чтобы дать самую общую оценку данного этапа, мы выбрали восемь статей с явно выраженным историко-философским содержанием, которые, на наш взгляд, наиболее показательны. Это статья Г. Шпета «Мудрость или разум?» [4, с. 1–69], где рассматривается проблема формирования философского знания как научного, а не мировоззренческого; две статьи Льва Шестова («Сократ и бл. Августин» [5, с. 96–107] и «Самоочевидные истины» [6, с. 106–141]); две статьи, посвященные отечественной философской традиции (П. Блонский «Кн. С. Н. Трубецкой и философия» [7, с. 142–176], П. Попов «Материалы к биографии Вл. Соловьева» [8, с. 186–197]); статья Н. О. Лосского [9, с. 4–12], предсказывающая, что мировое развитие философии вплотную подошло к открытию его собственной системы идеализма; статья А. Лазарева [10, с. 177–214], знакомящая отечественного читателя с философией А. Бергсона, и статья Н. В. Болдырева [11, с. 33–54], отстаивающая позиции доминирующего в университетском образовании предреволюционной России неокантианства.

Все эти публикации журнальные. Современного исследователя, привыкшего к жестким требованиям к журнальным публикациям, может поразить почти полное отсутствие каких-либо ссылок на внешние источники (исключением являются статья Лосского и материалы к биографии Вл. Соловьева, но и там библиографический аппарат составлен без внимания к деталям). К данному факту можно отнести двояко. С одной стороны, он свидетельствует именно о неоформленности историко-философского дискурса, в лучшем случае — о том, что этот дискурс находится еще в стадии становления. Действительно, читатель, которому пришлось бы в голову проверить доводы авторов, испытывал бы серьезные затруднения, особенно в тех случаях, когда он сталкивается с не переведенными на русский язык источниками. С другой стороны, отсутствие ссылок может рассматриваться и как признак интеллектуальной свободы, свойственной дореволюционным авторам. Может показаться, что в своих статьях они рассчитывали на доверие со стороны читателя и на высокий уровень его интеллектуальной культуры, исключая необходимость упоминания излишних деталей, в том числе и точных библиографических указаний. Но эти, на первый взгляд, противоречащие друг другу интерпретации оказываются вполне совместимыми, если учесть одну характерную особенность идейной атмосферы второго десятилетия XX в. (подобное довольно редко встречается в истории): «Место политики в душе интеллигентного читателя занимает философия. По объему и широте влияния нынешний интерес к философии нельзя, конечно, и сравнивать с прошлым интересом к политике. Но если поставить вопрос в самой общей форме: чем же все-таки интересуются в области “серьезной”

литературы, — то большинство отвечают: философией» [12, с. 2]. Иными словами, существовал острый запрос на философское знание, и появление философских журналов в это десятилетие было попыткой в первую очередь удовлетворить этот запрос. В то же время, как и в некоторые другие переломные эпохи, этот запрос был не столько запросом на философию как науку, сколько потребностью получить новые ответы на мировоззренческие вопросы — об устройстве мироздания, месте и предназначении человека, смысле человеческой жизни и т. д. Поэтому создание журнала «Логос», в котором философское знание было представлено на уровне, отвечавшем всем мировым требованиям, с точки зрения общественного мнения России этого десятилетия, оказалось неудачной попыткой, не соответствовавшей духу времени. «Логос» неустанно пояснял своим читателям, что философия является наукой и что, обращаясь к философии, нельзя не учитывать все историческое богатство предшествующего историко-философского развития.

Но и известная реакция В. Ф. Эрна была вполне закономерной. В журнале «Логос» «с бесспорной и категорической ясностью говорится о какой-то *строго научной философии, единой и нераздельной*, которая резко противопоставляется философии *ненаучной*... Что значит слово “научный”? Состав этого термина не логический, а только психологический. Это прилагательное от существительного “наука”. Но существует ли *наука*? Будем употреблять слова в логически строгом смысле. *Науки, т. е. единой, всеобщей науки, — не существует. Существуют науки*, т. е. отдельные, частные науки: математика, филология, археология. Спрашивается: из частных понятий этих отдельных наук можно ли путем логического отвлечения и обобщения создать *логически правильное и определенное* понятие “науки вообще»? [13, с. 100–101]. Безусловно, самый слабый момент такого рода аргументации — это воспроизведение славянофильских доводов первой половины XIX в. Но даже если и редуцировать эти доводы, вывести их «за скобки», то противопоставление науки и философии, на котором настаивает Эрн, выглядит, по меньшей мере, непростительным анахронизмом. Если не существует единой науки, то не существует и отдельных наук, так как археология или математика, о которых здесь идет речь, представляют собой точно так же *археологию вообще* или *математику вообще*. Риторический номинализм всегда оказывает плохую услугу тому, кто к нему прибегает за помощью. Но даже если и принять доводы Эрна как априори достоверные, то все равно остается непонятным, почему «из частных понятий этих отдельных наук» нельзя «путем логического отвлечения и обобщения создать *логически правильное и определенное* понятие “науки вообще”». Кажется, здесь признается невозможной элементарная логическая индукция, что нельзя не квалифицировать как софистический прием, простительный в публицистической полемике, но недопустимый в научной дискуссии. Но далее следует еще более убийственный аргумент: «Если бы участники “Логоса” шли действительно философским путем, они должны были бы прежде всего задать себе этот вопрос. Они должны были бы представить логический анализ методов *каждой* из существующих наук и как результат сравнительного обобщения данных этих отдельных анализов найти общее понятие науки вообще» [13, с. 101]. С таким же успехом школьник, пропустивший половину уроков геометрии и явившийся к доказательству теоремы Пифагора, мог бы требовать от учителя обязательного повторения всего пройденного материала, начиная с самых первых теорем. Требование Эрна обращено не по адресу, так как

логический анализ методов каждой из существующих наук и обобщение полученных результатов являются основным содержанием истории западноевропейской науки начиная с XVII в., со времен Декарта и Локка. Ожидаемым следствием «пропущенных уроков» является и сегодня приятная ленивым умам оценка Эрном философии трансцендентализма как интеллектуального мошенничества.

Но дело не в личных пристрастиях последовательного германофоба Эрна, а в типичности его реакции. К философии русская читающая публика обращалась вовсе не за разумом, а за мудростью. Статья Г. Шпета «Мудрость или разум?» представляет собой, по сути дела, довольно резкую и категоричную отповедь общественно значимой потребности в мудрости. В мировоззренческих вопросах, адресованных философии, содержится скрытое противоречие. Тот, кто обращается к философии с вопросом, например, о смысле человеческого существования, заранее знает, что философия дает на все вопросы (или должна давать) ответы, обязательные для всех, ответы объективные, аргументированные и потому достоверные. Но он же заранее знает, что ответ на вопрос о смысле человеческого существования, общеобязательный ответ, заведомо неприемлем именно потому, что этот ответ оказывается одинаковым для всех. В мировоззренческих вопросах не может быть общепринятых рецептов, здесь каждый человек ищет ответ в одиночку, и только такой ответ, найденный им самим, он и готов принять. «А что касается “наших насущных” проблем, — они же “проклятые вопросы”, — то философия, рассматривая “все” в собственном свете, и о них имеет что сказать, именно она может изобразить, “описать” соответствующие отношения и “уклады” сознания, но, как от нее часто требуют, сказать, “откуда зло”, “зачем жить”, “как возник мир” и пр., она не может. Сами вопросы эти для нее, для философии как знания, суть праздные вопросы, или — если слово “праздный” тут неясно — можно еще сказать: суть реальные вопросы, с ними-то и нужно адресоваться к псевдофилософии и мудрости... Ждать, что философия за нас станет давать ответы на наши вопросы: что мне делать, как мне жить и т. п., значит, уподобиться тому школьнику, который, не выучив урока, кладет книгу под подушку и ждет, что наутро у него в голове появятся нужные знания. Свои вопросы каждый лично для себя и должен решать: ждать, что их за нас кто-то и где-то разрешит — будет ли то Кант, Ницше, Магомет, приходской батюшка или еще кто, — все равно, есть величайшее бесстыдство в обнаружении своей восточной лени» [4, с. 61]. В противостоянии мудрости и философского разума Г. Шпет видит отчетливые следы более глобального противостояния — между Востоком и Западом. «Восточная лень породила мудрость, предreshающую все, вплоть до личных забот и потребностей; европейский досуг — схоле — породил философию, любовь к мастерству даже в разрешении личных сомнений и беспокойств» [4, с. 66].

Воспроизводя оппозицию Востока и Запада, Иерусалима и Афин, Лев Шестов находит более эластичное сочленение философии и мудрости. В противоположность философии умозрительной, рожденной в Афинах, необходима экзистенциальная философия, символизируемая Иерусалимом. Умозрительная философия дает человеку понимание, экзистенциальная — дарует человеку новую жизнь. Новую в том смысле, что, оказавшись в ситуации трагического краха своего мировоззрения, человек становится подобным библейскому Иову, в криках отчаяния которого открываются новые истины, имеющие не созерцательную, а действительную природу,

истины, способные сокрушить крепостные стены. В этом смысле философия — это великая и последняя борьба, но не борьба самого разума, а борьба с разумом, так как в съеденном Адамом и Евой яблоке и заключалось знание и понимание. Но такое знание лишило человека свободы, ограничило его возможности, вынудив выбирать из двух одинаково ложных альтернатив. В то же время экзистенциальная философия не может давать универсальные рецепты, и в этом отношении Шестов полностью согласен с Г. Шпетом. Таким образом, проект экзистенциальной философии, к которому, как известно, Шестов будет обращаться и позже, должен примирить философию и мудрость.

Скрытый пафос такого же примирения характерен и для статьи П. Блонского о князе С. Н. Трубецком. Главным достоинством философии, по мнению автора, является метафизика, т. е. «цельное и сверхчувственное свободное познание вселенской истины... Кн. С. Н. Трубецкой обладал интенсивным метафизическим опытом и повсюду, в жизни и в сознании, он находил абсолютное сущее и метафизическое начало» [7, с. 143]. Но если такого рода характеристики читать после статьи Г. Шпета, то сам собой рождается вопрос: являются ли эти качества (умение находить повсюду абсолютно сущее) личным достоянием Трубецкого, его даром наподобие поэтического гения, или же они характеризуют само философское знание, независимо от того, кто к нему обращается. Автор статьи явно склоняется именно к первому варианту, однако открыто признать это ему мешают некоторые контраргументы, в первую очередь тот, что признание особой метафизической одаренности С. Н. Трубецкого как «живой психологической личности» влечет за собой признание зависимости метафизики от сферы психологии, сферы опыта, т. е. признание зависимости вечного и абсолютного от временного и относительного. Второй вариант предполагал бы демонстрацию той механики и методологии, посредством которой философия проникает в сферу абсолютного. В статье речь идет об изучении истории метафизики, которая, в свою очередь, предваряется историей религиозных идей и представлений, свойственных каждому народу. Но едва ли самое такое изучение может предполагать обязательное появление способности к метафизическому познанию, так как познание метафизики и метафизическое познание нельзя смешивать.

Если публикация писем Вл. Соловьева имеет исключительно библиографическое значение, то статья А. Лазарева о философии А. Бергсона выводит на первый план проблему соотношения рационального и иррационального в философии и научном познании. «Не только в философии, но и во всех областях знания происходит проверка самых оснований. Подвергается испытанию самое существо науки, рационализма, логики... Если при этом к проблеме познания привлекаются понятия этические и религиозные, то это свидетельствует об искании более широкого опыта, чем тот, который до сего времени составлял предмет теории познания» [10, с. 214]. По сути дела, автор статьи встревожен тем же самым вопросом, что и Г. Шпет, вопросом о мудрости и разуме, и пытается перенести его в плоскость гносеологических проблем. Статья Н. В. Болдырева о философском критицизме также нацелена на оценку прочности и достоверности оснований этого направления, оценку того, в какой мере эти основания могут выдержать вызовы эпохи. Она завершается поэтическим призывом: «Нужно смело и последовательно утвердить начало дискурсивности, потому что оно само в себе несет исцеление своих немо-

щей. Истина усматривается, вообще живет только в логической, разумной стихии, в понятии. Интуитивизм иррационален в дурном смысле, не как сверх — а как вне-разумность... Вместо разума интуитивизм провозглашает то «знание-жизнь» или «напряжение жизни», как у наших современных интуитивистов, то любовь, хотя бы интеллектуальную, как у Спинозы, то художественный экстаз, как у романтиков и молодого Шеллинга; все это внелогично и грозит в пределе сошествием с ума, с путей познания» [11, с.31]. Нетрудно узнать в «знании-жизни», в «напряжении жизни» прообразы экзистенциальной философии, воспроизводящей, по мысли автора, давно уже известные иррационалистические учения.

Статья Н. О. Лосского основана на противопоставлении двух разновидностей идеал-реализма — конкретного и отвлеченного. Смысл этого противопоставления заключается в том, чтобы, осознав, что самые авторитетные философские учения прежних лет всегда опирались на конкретные идеальные начала, построить органическое мировосприятие, способное воспринимать активную, жизнедеятельную сторону мира. Здесь автор в меньшей степени обеспокоен столкновением рационализма и иррационализма, разума и мудрости и предпочитает видеть в этом актуальном противоречии всего лишь следствие историко-философского недоразумения, свойственного некоторым ученым, неспособным правильно понять природу конкретного идеал-реализма и предшествующей ему историко-философской традиции.

Подводя итог, можно сделать вывод, что поставленная Г. Шпетом проблема мудрости и разума была ключевой в философской публицистике данного периода. Решение этой проблемы позволяло более определенно очертить границы философского знания, установить правила, по которым это знание достигается, т. е., иными словами, сформировать специфический философский дискурс. Если бы дальнейшая история России каким-то чудом избежала революционных потрясений, то можно с уверенностью предполагать, что такой дискурс был бы сформирован. Но события пошли иным ходом, и внимание философского разума на долгое время было поглощено вопросами совершенно иного порядка.

Литература

1. *Маилов А. И.* О духе над водами хаоса // *Размышления о хаосе.* СПб., 1997. С. 11–15.
2. *Фуко М.* Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996. 208 с.
3. *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 880 с.
4. *Шпет Г.* Мудрость или разум? // *Мысль и слово.* Философский ежегодник. I. М., 1917. С. 1–69.
5. *Шестов Л.* Сократ и бл. Августин // *Мысль и слово.* Философский ежегодник. II. М., 1918–1922. С. 96–107.
6. *Шестов Л.* Самочевидные истины // *Мысль и слово.* Философский ежегодник. I. М., 1917. С. 106–141.
7. *Блонский П.* Кн. С. Н. Трубецкой и философия // *Мысль и слово.* Философский ежегодник. I. М., 1917. С. 142–176.
8. *Попов П.* Материалы к биографии Вл. Соловьева // *Мысль и слово.* Философский ежегодник. II. М., 1918–1922. С. 186–197.
9. *Лосский Н. О.* Конкретный и отвлеченный идеал-реализм // *Мысль.* Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 1, январь-февраль. С. 4–12.
10. *Лазарев А.* Философия Бергсона // *Мысль и слово.* Философский ежегодник. I. М., 1917. С. 177–214.

11. Болдырев Н. В. Бытие и знание, созерцание и разум // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 1, январь-февраль. С. 33–54.

12. Изгоев А. С. Литературно-общественный дневник. Что читать? // Речь. 1910. № 111, 25 апреля (8 мая).

13. Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 11–294.

Для цитирования: Быстров В. Ю., Камнев В. М. Историко-философские проблемы в отечественной журналистике 1917–1922 годов // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 1. С. 14–21. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.102.

References

14. Mailov A. I. [About spirit above waters of Chaos]. *Razmyshleniia o khaose* [Reflections on Chaos]. St. Petersburg, 1997, pp. 11–15. (In Russian)

15. Fuko M. *Arkheologiia znaniia* [Archeology of knowledge]. Kiev, Nika-tsentr, 1996. 208 p. (In Russian)

16. Zen'kovskii V. V. *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow, Akademicheskii Proekt, Raritet Publ., 2001. 880 p. (In Russian)

17. Shpet G. Mudrost' ili razum? [Wisdom or Reason?]. *Mysl' i slovo. Filosofskii ezhegodnik*, 1. Moscow, 1917, pp. 1–69. (In Russian)

18. Shestov L. Sokrat i bl. Avgustin [Socrat and St. Augustin]. *Mysl' i slovo. Filosofskii ezhegodnik*, 2. Moscow, 1918–1922, pp. 96–107. (In Russian)

19. Shestov L. Samochevidnye istiny [Self-evident truths]. *Mysl' i slovo. Filosofskii ezhegodnik*, 1. I. Moscow, 1917, pp. 106–141. (In Russian)

20. Blonskii P. Kn. S. N. Trubetskoi i filosofiiia [Trubetskoy and philosophy]. *Mysl' i slovo. Filosofskii ezhegodnik*, 1. Moscow, 1917, pp. 142–176. (In Russian)

21. Popov P. Materialy k biografii Vl. Solov'eva [Materials to Vl. Solovjev's biography]. *Mysl' i slovo. Filosofskii ezhegodnik*, 2. Moscow, 1918–1922, pp. 186–197. (In Russian)

22. Losskii N. O. Konkretnyi i otvlechennyi ideal-realizm [Concret and abstract ideal-realism]. *Mysl' Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 1922, no. 1, pp. 4–12. (In Russian)

23. Lazarev A. Filosofiiia Bergsona [Philosophy of Bergson]. *Mysl' i slovo. Filosofskii ezhegodnik*, 1917, no. 1, pp. 177–214. (In Russian)

24. Boldyrev N. V. Bytie i znanie, sozertsanie i razum [Being and knowledge, contemplation and Mind]. *Mysl' Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 1922, no. 1, pp. 33–54. (In Russian)

25. Izgoev A. S. Literaturno-obshchestvennyi dnevniki. Chto chitat'? [Literature and social diary. What to read?]. *Rech'*, 1910, no. 111. (In Russian)

26. Ern V. F. [Fighting for Logos. Something about Logos, Russian philosophy and scientificness]. *Ern V. F. Sochineniia* [Works]. Moscow, Pravda, 1991, pp. 11–294. (In Russian)

For citation: Bystrov V. Yu., Kamnev V. M. Historical and philosophical problems in domestic journalism 1917–1922. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2017, vol. 33, issue 1, pp. 14–21. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.102.

Статья поступила в редакцию 17 августа 2016 г.
Статья рекомендована в печать 28 октября 2016 г.