

ДУХОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ “МЫ-ФИЛОСОФИИ”

В русских религиозно-философских текстах особым образом представлен создававший их мыслитель, проникнутый религиозным духом народа. С одной стороны, он не мог быть безымянным автором своих творений. Но с другой – универсалии христианско-православного сознания позволяли ему выражать свои духовные интенции, не артикулируя собственного имени.

В русских религиозно-философских произведениях как будто не существовало персонального авторского начала. Началом предполагалось само бытие, от имени которого вещал христианский мыслитель.

Русское религиозно-философское мышление, становление которого следует отнести к 30 – 40-м годам XIX столетия, руководствовалось мотивом согласования пробудившихся интеллектуальных интересов к оформлению национального образа мира, к проблеме национальной идентификации с этническими, религиозными, культурно-психологическими, языковыми особенностями народа.

Относительно национального характера философии в истории философии существовали различные аргументированные позиции. Так, например, известный русский философ Г.Г. Шпет, творивший в России в 1910 – 20-х годах,

отождествлял философское и научное знание, полагая, что философия как наука может дать в действительности только один ответ для всех народов и языков, подобно тому, как по вопросам кристаллографии не может быть национального ответа [2, с. 19]. Янош Эрдеи также считал национальность красивым словом, уместным для употребления на низшей стадии духовного развития человека. Он относил этнонациональные привнесения в философию к тем интеллектуальным продуктам, которые соотнесены с человеком и являются "идолами рода". Поэтому, считал он, "те философы, которые ищут мудрость не в чистом, свободном от всего телесного мышлении, а в психологии, попадают на этом" [2, с. 48].

Русский философ Э.А.Радлов, с одной стороны, был склонен понимать философию как объективированный, сверхнациональный феномен. Вместе с тем, он отмечал национальную окрашенность философских идей и способа их выражения. Он же отмечал связь французской философии с математикой, английской – с естествознанием, немецкой – с теологией. Связь философии с математикой и естествознанием можно истолковать в пользу ее исчерпывающей научно-объективированной однозначности, хотя и в данном случае математический разум и научная картина мира привлекаются для обоснования тех или иных мировоззренческих построений. Связь же философии с теологией, даже предельно рационализированной и представляемой как достоверно-объективное знание, не позволяет исключить мировоззренческую составляющую философской культуры мышления и понимать последнюю как нивелированное с научным мышлением. Философия обретает свой статус в связке мыслительного и мировоззренческого компонентов. Отсчетом для гармонизации этих компонентов принято считать классические парадигмы философского мышления. Однако этот жесткий европоцентристский эталон философского знания еще Гегелю не позволил отнести к полноценному философскому творчеству философии восточного типа. Русская религиозная философия также не вписывается в рамки западного классического канона.

Не существует такой вещи как национальный разум, но возможно национальное использование разума, которое и творит национальные образы мира, самобытное освоение действительности. В русской религиозно-философской мысли уже по определению доминировала мировоззренческая парафилософская компонента, Это не позволило ей определить грань между мыслящим разумом и языческо-религиозной предфилософией. Поэтому на национальную самобытность русской религиозно-философской культуры мышления наложила отпечаток ее пронизанность жизненно-интуитивным опытом мистики, представлениями о человеке, выработанными в русле восточно-христианской антропологии, всецело исходившей из примата спиритуалистически, в духе платонизма понимаемой онтологии.

Исходя из платонической онтологии, официально принятой в русском богословии по Уставу 1814-го года, бытие представлялось всеобъемлющей целостностью, включающей и свое духовное, ноуменальное постижение. В русской религиозной философии указывалось на необходимость укоренения в бытие познающего сознания, "спайки", "срастворенности" сознания с бытием. Сознание, таким образом, имело предназначение одухотворения телесности, исходя из платонической традиции понимания бытия как воплощения предваряющей его идеи Русское религиозно-философское мышление унаследовало исторически аккумулярованные дохристианские и религиозные особенности русского мировоззрения, которому, согласно утверждению известного русского мыслителя С.Л.Франка, "...свойственно древнее представление об органической структуре

духовного мира, имевшееся в раннем христианстве и платонизме" [3, с. 90]. "Органической" должно означать целостной, организованной и призванной в силу своего совершенства структурировать вселенское телесное бытие, оформить его посредством эманации добытийной идеи-образа.

Таким образом, интенции русской религиозно-философской мысли были заданы учениями восточных отцов христианской церкви. Вместе с этими учениями было унаследовано особое прочтение античной проблемы диалектики единого и многого, отличного от ее решения латиноязычными теологами Западно-христианские отцы церкви искали решение проблем обоснования веры, теодицеи, не избегая контекста социального, экзистенциального и персоналистического бытия человека. Византийско-православное богословие в силу социально-исторических обстоятельств обошло вниманием неоплатонический интерес к диалектике единого или одного, которая уже явилась следующей ступенью понимания проблем бытия по сравнению с платоновской онтологией. Духовные искания так называемого "века синкретизма", создававшего симбиозные образы некоего персоналистического начала, также не нашли позитивного осмысления в восточном богословии. Платонические онтологические представления, отвечавшие социальной структуре и ожиданиям раннехристианской Византии, резюмировались в парадигме органической логики, обусловившей понимание человека как неотъемлемой части мировой тотальности, немислимой чем-то самодостаточным вне этой целостной структуры. Древнерусскому мировоззрению была понятна и приемлема парадигма органического мышления, в котором не находилось интеллектуального пространства, в котором проблема индивидуально-личностной сферы приобретала бы самодовлеющее значение.

Универсалии древнерусского мышления оказались чрезвычайно консервативными. Аккумулированные вместе с византийско-православной архаикой, они транслировались веками. Зарождавшееся в XIX веке собственно русское религиозно-философское сознание трансформировало эти преемственно унаследованные универсалии в философский принцип радикального противостояния западно-европейской философской традиции, начиная с софистов и неоплатонизма и заканчивая философией Нового времени и немецким классическим идеализмом (за исключением Шеллинга и Гегеля) с его эгоцентризмом и субъективизмом. Русскому религиозно-философскому мышлению изначально претила декартовская концепция мысли, замкнутой на самое себя, а также берклианское представление о субъекте как о "пучке перцепций". Подобный субъект, по мнению русских религиозных философов, оказывался "меоном", т.е. превращался в ничто. Это ничто, соответственно, способно было на продуцирование иллюзий о действительности, оказывающейся таким же ничто. Онтологизм русской религиозной философии, ее склонность к синтетическому мышлению, к органической логике не позволил ей по достоинству оценить гносеологические искания западноевропейской философии Нового времени. Выводы русского религиозно-философского сознания были категоричны: в результате индивидуализации субъекта и тем самым изъятия его из подлинного бытия можно прийти только к созиданию некоего фантомного мира, с противостоянием в нем двух "меонов", двух ничто.

Жесткий онтологизм русской религиозной философии был унаследован ею от русской православной духовной традиции, преемственно связанной именно с раннехристианскими, византийскими и платоническими представлениями о вселенской иерархии и месте человека в ней. Платонизм был официально утвержден в этой традиции. Тем самым начало формирования собственно

религиозно-философского мышления в России ознаменовалось возобладанием в православно-богословской перспективе онтологической проблематики. Представители традиционалистского массовидного сознания не могли не прийти к разрыву с августинизмом с его вниманием к "двум градам", один из которых социально-земной, в котором экзистенциально пребывает не ведающая тайны своего личного предопределения изоморфная Богу человеческая персона. Реформационного сценария своей модернизации византийско-московская церковь избежала, не имея для него оснований ни в экономических условиях, ни в общественной жизни, ни в духовных традициях.

Платонические и раннехристианские органичные синтезы, вместе с онтологическими интенциями, закрепленные в данных традициях, мотивировали возникавшую в середине XIX-го века русскую религиозно-философскую мысль на синтетичное осмысление связи всех индивидуальных душ, в которых они проявляются как интегральные части сверхиндивидуального целого. Этой всеобщности душ придается субстанциальный характер. Указанные черты, по мнению русского мыслителя С.Л.Франка, принципиальны для русского философского сознания и могут быть введены в его определение как философии "Мы" или "Мы-философии" [4, с. 89-90].

Рефлексируя по поводу синтетического характера своей методологии, русская религиозная философия выразила его в принципе "логизма". Уже по определению данный принцип был задан религиозными интенциями. Этот момент не следует опускать в представлениях принципа "логизма" как целостно-объективного, сверхиндивидуального принципа. Согласование с ним мыслительных процедур и жизнедеятельности преследовало цель восстановления должной иерархии мироустройства, его гармонизации. Средства практического осуществления принципа "логизма" предлагались традиционные для христианской прагматики и радикальные сами по себе. Они требовали не только интеллектуальной деятельности, но и напряжения всех сил человека, требовали не столько "идти", сколько "восходить", уподобляясь святым и мученикам за христианскую веру.

Принцип "логизма" русской религиозной философии противопоставлялся ею субъективно-рассудочному принципу западной философии. Предполагалось, что последний ведет к атомизации бытия в ущерб его должному единству. Действительно, социальная динамика Нового времени выдвигала на первый план гносеологическую проблематику. Решение проблем познания поначалу искалось на путях гносеологической "робинзоады". Универсалии западной культуры навевали философии представление об автономно познающем индивиде, опирающемся в поиске достоверного и необходимого знания на "врожденные идеи", интеллектуальную интуицию об абсолютных элементах, априорные формы созерцания и рассудка.

В русской религиозной философии проблемы познания находили иное решение. Архетипы древнеславянского и православного сознания аккумулировались в универсалиях русской культуры таким образом, что отдельному, частному, индивидуальной воле отводилась здесь периферийная роль, т.е. русское религиозно-философское сознание восприняло духовный иммунитет против интеллектуального своеволия познающего индивида как принцип. Лейбницианская автономная монада "без окон и дверей" не нашла бы места в русском религиозно-философском пространстве. В нем подвергалось гиперкритике понимание человека как изолированного в своей автократии и самозаконности от другого человека и от мира.

Итак, русская религиозно-философская мысль следовала принципу "логизма", который определял познавательное освоение бытия и творчество в нем.

Однако доминирующим мотивом было подвижническое творчество человека, предстающего "рупором" иного, совершенного мира, человека, призванного устремиться к новому бытию. Стремясь к совершенству, каким обладает органическое вселенское целое, человек, в полном соответствии с принципом "логизма", не должен утрачивать свою духовную целостность, быть совокупностью всех своих духовных сил. Поэтому истина в русле русской религиозно-философской традиции не может сбыться посредством индивидуалистически-рассудочного активизма и субъективного произвола.

В понимании русских религиозных философов для постижения всеобъемлющего бытия цельный человек должен осознать себя одной из бесчисленных индивидуальных душ, осмыслить себя в качестве своеобразного духовного синергетического "сейсмографа", который сможет уловить, настроиться и откликнуться на ритмы совершенной действительности. Слияние собрания человеческих душ с этой действительностью должно означать преодоление разорванности мира и человека в некоей совершенной тотальности. Подобные мыслительные конструкции являются продуктом особого стиля философствования. Русская религиозно-философская мысль рефлексировала по поводу своего совокупного, кумулятивного, сверхличного стиля. Русский мыслитель В. Ф. Эрн выразил данную парадигму своеобразного философского мышления, т.е. того же принципа "логизма": "Философия отнюдь не есть дело только индивидуальное и личное. Философ не только сам философствует, но в нем философствует нечто сверхличное" [5, с. 293]. В принципе "логизма" русские религиозные философы выразили синтетичный характер методологии своего мышления. Он понимался как целостно-объективный, сверхиндивидуальный принцип, долженствующий согласовать, "вписать" человеческое бытие в гармонию совершенного мироустройства. Рефлексия по поводу принципа "логизма" обозначала противоположный и отрицаемый методологический принцип западного философского мышления, принцип субъективно-рассудочный, который за дискретностью бытия не способен уловить его единства, согласно методологическим установкам русской религиозной философии. Представления о целостности и синтетичном характере индивидуального мышления исходили в русской религиозной философии из органического понимания структуры индивидуального сознания. Антиподом ее онтологии и антропологии был антропоцентризм. Человек здесь понимался как одно из бесчисленных звеньев во всеобщей, богочеловеческой связи.

Русская религиозная "Мы-философия" в своих типичных характеристиках может быть интерпретирована как квинтэссенция русской "идеальной темы", как относительно верная философская проекция универсалий русской культуры. "Идеальная тема" здесь означает смысловое воспроизведение экзистенциального бытия народа, "естественной установки" его "жизненного мира". "Идеальная тема" органично сопряжена с бытийственным контекстом. Она прорастает в жизнь через сознание людей, выражает их бытие, которое конституируется в интенциональных смысловых синтезах трансцендентальной субъективности. Исторически самобытные архетипы древнерусского и средневекового сознания, синтезировавшие различные формы архаичной мистики, платонические конструктивно-логические принципы и онтологические представления, христианство в его православной версии, имплицировали в арсенал русского религиозно-философского мышления "организмическую" логику. Исходя из логического приоритета целого над частями как коррелята объективного порядка вещей, русские религиозные философы создавали представление о всеобъемлющем едином бытии с органичной причастностью данному бытию цельного человека.

Истина понималась ими как всеединое сущее, в котором все или многое бессмысленно без доминирования единого.

Данные постулаты русского религиозно-философского мышления противостояли установке на обособление человека и природы, на отрыв истины от человеческих ценностей, а в самом человеке усматривали опасность дисгармонии разумной и эмоциональной сторон его психической деятельности. Тем самым постулаты русской религиозно-философской мысли находят неожиданный резонанс с мировоззренческим оформлением данных современной науки об эффектах самоорганизации и взаимосогласования в сложных, исторически развивающихся, системных объектах. Эти синэргетические процессы свидетельствуют об опасности стратегий прямого силового воздействия в таких системах, о неэффективности в моделировании развития этих систем целерационального проективного мышления.

Русская "Мы-философия", опираясь на критерий целостности, указывала на ограниченность понятийных средств "технично-операционального" мышления в разработке проблем онтологии и жизнебытия. Аксиоматика данного типа философии исходила из приоритета целого, вне которого не могут быть познаны существенные параметры частей, их смысл и предназначение. Метафизика сверхиндивидуальности философии "Мы" налагает запрет на проявление субъективистско-индивидуалистического начала как в отношении к природе, так и к человеку, его мышлению и языку. Русская религиозно-философская мысль, рефлектируя по поводу сложившегося в традициях русской культуры канона духовности, требовала от субъекта "усиленного самообъективирования и понуждения себя к выходу из субъективности" [6, с. 386]. Поэтому ей был чужд гносеологический субъективистский "анархизм" декартовско-фихтеанского типа, который не имел контроля со стороны надиндивидуального "Мы" и не шел в познании дальше аналитического установления частичных определений бытия. Органическая логика транссубъективного "Мы" в русской религиозной философии признавала за целым роль ядра и сути самого бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 219.
2. Власенко К.И. О национальном характере русской философии // Вестник МГУ. – 1990. – № 4 – С. 48.
3. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. – 1990. – № 5. – С. 90.
4. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. – 1990. – № 5. – С. 89-90.
5. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Соч. – М., 1991. – С. 293.
6. Флоренский П.А. Имена // Опыты: Литературно-философский ежегодник. – М., 1990. – С. 386.

SUMMARY

The article substantiates the thesis, that archetypes of Old Russian and Russian orthodox awareness have become the preconditions in the formation of Russian religious-philosophical thought. A thesis is put forward about the possibility of up-to-date the logic of interpretation.

Russian religious-philosophical type of philosophizing as the means of modeling the optimistic scenarios of human's mastering of social and natural circumstances.