

М.В. Силантьева

Русская философия как феномен мировой культуры: проблема общего, единичного и особенного

Сегодня, в эпоху сложных социальных, политических и геополитических трансформаций (происходящих в одних регионах – по схеме интеграции; в других – дезинтеграции), - вопрос о *национальных формах духовной деятельности* выдвигается на первый план. С одной стороны, это связано с явлением «глокализации» [11, Р.25-44.] – той составляющей глобализации, которая «отвечает» за усиление «программ» национальных идентификаций на уровне социальной психологии. Соответственно, макросоциальная («национально-государственная») идентификация как бы отступает на второй план, уступая место «региональной» культурной идентификации [например, 4].

Как известно, среди ценностей, выполняющих роль интегратора/деинтегратора особое место занимает сегодня *религия*. Причем речь идет о так называемой антропологической религии – т.е. религии в «социальном» и «психологическом» ее измерениях, «под которые» массовое сознание адаптирует собственно духовный потенциал религиозного сознания. Антропологическая религиозность не совпадает полностью ни с «народной религией», ни с «гражданской» (хотя в некоторых моментах своего функционирования и пересекается с ними). В первом случае – потому, что «народная религия», в отличие от антропологической религиозности, не сводима исключительно к социопсихологическим проекциям духовной жизни. Во втором случае, при наличии определенного сходства (стремление использовать религиозную деятельность для управления социальным организмом), также наблюдается существенное расхождение: антропологическая религиозность не входит в инструментарий *государственного* управления. Скорее, она «мягко» противостоит госуправлению, - поскольку, фактически, принимает на себя функции государства в тех случаях, когда оно последовательно уходит из сферы решения собственно социальных проблем. Уходит, оставляя за собой по преимуществу функции представительства на международной арене, распределения и перераспределения общественных прибылей в пользу административного аппарата и, соответственно, обеспечение многоуровневой инфраструктуры этого процесса и т.д. Объединения людей с целью выживания, организуемые на основе «священных ценностей», принимает на себя функции обеспечения инфраструктуры «остального», «незолотого», процента жителей национальных государств, переживающих подобную транзитивную аномию.

В рамках антропологической религиозности, таким образом, главной ценностью становится сакрализованная ценность выживания, отождествляемая, как правило, с традиционной религиозностью, исторически характерной для данного региона или территории. В качестве примера можно привести оживление шаманистских культов в российском Забайкалье, по существу взявших на себя функции, оставленные федеральным центром местному управлению, не готовому «делиться» существенной долей доходов с теми, кто, собственно, является их источником. Шаманизм объявляется здесь «истинно национальной» религией (хотя и не противопоставляет себя ни ламаизму, ни православию, - так называемое «троеверие»)- [1]. Аналогичным образом ведут себя, как ни странно, и мировые религии, - объявляя себя основой «национальной идентичности».

Если вдуматься, сама постановка вопроса о включении религиозно-конфессиональной идентификации в программу идентификации национальной – когда речь не идет о национальных религиях - весьма напоминает попытку «приватизировать» мировую религию. Такое положение дел Н. Бердяев в книге «Новое средневековье» удачно назвал «внутренним юдаизмом»: мировые религии потому и мировые, что для них «нет ни эллина, ни иудея» [2, С.409; 428-431]... Сходным образом ведут себя некоторые НРД, относящие себя к христианству (движение иконы Державной Божьей Матери, некоторые другие разновидности современного монархизма и т.п.) [Об этом подробно пишет известный социолог религии Р. Лункин. - См.: 7]. Утверждая, что истинная «русскость» (русская социокультурная национальная идентификация) – это православие, закономерно (как пришлось А.С. Панарину) утверждать, что русская православная культура – это глобальная цивилизационная модель[8], а не локально-культурная идентификационная программа (которую, собственно, сначала и стремились определить через идентификацию религиозную).

В итоге православие «растаскивается по национальным квартирам», превращаясь в различных странах и регионах в подобие «национальной религии», - в России, Украине; в Эстонии, Латвии, Казахстане, Абхазии – для русскоязычной и русскокультурной части населения и т.д. Его интегративный потенциал начинает восприниматься с известной долей подозрительности, как проявление «экуменических настроений» и т.п.

Процесс «приватизации», разумеется, не следует путать с возникновением поместных церквей. При всей сложности политических перипетий, обуславливающих это явление, оно «в идеале» не должно противопоставлять поместные церкви друг другу, - а призвано лишь структурно оптимизировать управление приходами в рамках различных геополитических конфигураций.

Парадоксальный характер соотношения религии, политики и культуры в ходе социальных трансцензусов нынешних национальных государств сказывается еще на одном явлении, которое общественное сознание упорно стремится «подверстать» к национальным идентификационным программам в качестве их важного элемента. Речь идет о *философии*. Причем философия понимается в этом случае *в своем «культурологическом» измерении – как самосознание культуры, глобальной либо локальной...* В этом случае проблема соотношения общего, особенного и единичного оказывается особенно заострена в силу специфики самого философствования как любви к истине – т.е. всеобщему и необходимому – со стороны конкретного человека, всегда – представителя не «космополиса», но конкретного народа, живущего, нравится ему это или не нравится, в конкретном государстве и т.п.

Философия, выступающая как попытка приватизации истины (да еще с национально-культурным уклоном) - вроде бы, не философия. С другой стороны, разве не говорят немцы – о немецкой, а англичане – об английской философии того или иного исторического периода? Чем хуже русские?

Видимо, к середине 19 века (т.е. к выходу в свет книги «История философии» архимандрита Гавриила (Воскресенского)), а тем более – к 1891-1892 гг., времени написания работы М.В. Безобразовой «Рукописные материалы к истории философии в России» (на немецком языке; на русском языке она вышла под названием «Философские этюды»), вопрос давно назрел. Можно долго ломать копыя, выясняя, что послужило тому причиной – развитие мирового рынка, усиление самосознания народа в ходе борьбы за освобождение от гнета несправедливой социальной системы, желание руководства страны укрепить позиции своей страны на международной арене «через культуру» или что-то еще. В любом случае, период отнесения себя к какому-то более могучему интеллектуальному потоку, как это было во времена борьбы грекофилов и латиниситов, к концу 19 века миновал.

Так какова же специфика русской философии? Когда эта философия возникла? И вообще – есть ли она?

Помимо хрестоматийных примеров, добросовестно описывающих древнерусскую литературу как философскую, необходимо принять во внимание ряд соображений, которые я позволю себе высказать.

Вопрос о «национальном компоненте» философии – это, прежде всего, вопрос о ее специфике и, вместе с тем, вопрос о ее истоках и исторических судьбах. Полагаю, что при анализе проблемы самобытности русской философии эти два компонента стоит вначале «развести» и лишь потом «соединить», ибо их неразличение и подмена чреваты системной ошибкой интерпретации.

Так, новейшие попытки определить специфику русской философии привели некоторых авторов к весьма своеобразной «апологетике русскости» - стремлению растворить «русскую философию» в «русской ментальности» (т.е. в особенностях этнонациональной психологии, физиологии, географии и еще Бог весть в чем...). Высказывается предположение, что русские вообще «не мыслят, но думают». Помимо констатации того факта, что в России вплоть до 19 века отсутствуют специфические трактатные формы философствования, данное противопоставление действительно «ухватывает» важную особенность «русского» (только ли?) мышления - свободный характер «думы», ее прагматический характер. Неверно было бы отождествлять ее с необязательностью. Подобное отождествление, однако, - не редкость. Оно базируется на неразличении свободы и произвола, подробно изученном русской экзистенциальной философией 19- 20 вв. (или, как она сама себя называла, «философией свободы» - Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.А. Бердяев, Л. Шестов и др.). В свете идей названных авторов, «дума» на самом деле не сводима к необязательности. Ее творческий характер как раз требует предельной точности, личной ответственности за мысль, обоснованности и четкости формулируемых положений (что, кстати говоря, лексически и даже грамматически может выглядеть по-разному - [см.: 10]). Отсюда, из размышлений русских писателей, между прочим, во многом «вырастает» и саморефлексия русской философии как философии религиозной, ответственной за духовное самоопределение личности.

Разумеется, за пределами философской прагматики «думы» остается вопрос о ее соответствии правилам научной доказательности, интерпретированным как требование принципиальной *верифицируемости* высказываемых положений. Данное позитивистское требование «по определению» не охватывает всего спектра той доказательности, о которой идет речь в философии любого национального «разлива», - древнегреческой, древнеримской, западноевропейской, арабской или, скажем, древнерусской. Соответственно, вряд ли достаточно обоснована попытка лишить русскую философию «западного интеллектуализма» как глубоко чуждого ей свойства, - либо, напротив, связывать рождение философии в России лишь с появлением трактатной формы философствования, «привившей» упомянутый западный интеллектуализм на русскую почву в 19 веке (приравнивая этот процесс к созданию отечественной школы гегельянства).

Итак, внешние, поверхностные формы, описывающие «философский способ рассуждать», оказываются недостаточными для выяснения того, что такое философия вообще и «национальная философия» в частности. Стоит, очевидно, дополнить изыскания в этой сфере рассмотрением генезиса философии. Здесь, понятно, придется опираться на философию «национальную» - поскольку «философия вообще» - оказалась мифом. Всякая философия «думает» и «рассуждает» на конкретном языке, в горизонте своей историко-культурной эпохи. Так желание разобраться в вопросе специфики **русской философии требует ее сравнения с философией древнегреческой, -**

поскольку именно она, согласно устоявшемуся мнению, явила миру тот феномен, который носит это удивительное имя – философия.

Обращаясь к анализу специфики философии в Древней Греции, можно, вслед за М. Хайдеггером, увидеть суть **философии** как *свободного (т.е. неавторитарного) присутствия человека в самом главном для человека (бытие-мышление), выраженное в попытке сообщить другому о таком присутствии* (др.-греч. «диалегомай», рассуждение-диалектика). Это «главное» не есть просто разговоры, «пустые абстракции». Не есть оно и сами «дела» человека, - его общение с себе подобными в политике, общественном устройстве, искусстве, любви и даже познании. И в то же время, философия есть именно общение с себе подобными во всех указанных смыслах, включая разговор. «Отчет», логос, о таком общении и есть «дело философии». Важно, что при этом человек превосходит «эмпирического себя»; именно поэтому само слово философия указывает на связь – любовь-филию, которая невозможна без «встречи».

Что может представлять собой отчет о такой встрече? Попытка отождествить его с религиозным опытом дает ровно столько, сколько может дать изложение событий «Анны Карениной» на английском языке: по сути верно, на деле – совсем другое... «Метафоричность» «косвенность» философских свидетельств об истине ясно выражена Платоном в «Государстве»: на Солнце истины нельзя смотреть прямо. Такая косвенность, правда, не означает, что религиозный опыт в принципе чужд философии. Одна из возможных причин состоит в том, что само понятие «религиозный опыт» взято из лексикона ... все того же позитивизма, и соответствует попытке верифицировать общение человека с истиной как сферой бесконечного совершенства сквозь призму некоей *психологически достоверной реальности*.

«Комплексность» соединения всякого человеческого дела с «глубиной» присутствия в главном, действительно, *создает проекцию психологического профиля. Однако психологическая достоверность не совпадает с действительностью*. Поэтому «позитивистский интеллектуализм» оказывается обделенным в уяснении того, какой может и должна быть философия. Тем более, что «внешняя» трактатность никоим образом не означает ни научности в подлинном смысле этого слова, ни преемственности по отношению к аристотелизму.

Дело философии не случайно было названо Платоном «наукой наук» и «искусством искусств». Родная сестра религии [3, С.43, 45, 49], философия имеет дело с Первоначалом, архэ, на правах того избранничества, которое *берет* человека из мира природы и вместе с тем делает ответственным за этот мир. Религиозность философии, таким образом, не может быть сведена ни к конфессиональности как таковой, ни к попытке конструирования неких «новых духовных смыслов». Религиозность – требование духовного самоопределения в поле *существующего* смысла, открывающегося человеку и открываемого человеку, т.е. Истины.

Не случайна и связь философии с этикой. В том смысле, который можно найти еще у Сократа: добродетель есть знание, т.е. философия «знает» так, что человек не может поступать иначе, чем поступает свободная и ответственная личность. Уточнение «отца этики» Аристотеля о «привычке поступать добродетельно» на самом деле не перечеркивает открытие его философского «дедушки»: мораль не равна простому следованию нормам, она требует свободно принятого решения о таком следовании. И вместе с тем, она не может быть робинзоной: мораль связывает людей в общении, в общении «по делу». Связывает так, что политика и социальность проникаются «глубиной» присутствия в истине всех сообща (Гераклит: мышление присуще всем сообща). Именно поэтому человек для Аристотеля – «политический человек».

Но если мышление присуще всем сообща, т.е. реализуется только в общении не-толпы, то возникает вопрос о способе такого общения. Понятно, что это – язык. И тогда

вполне понятно, что поиск некоего «метаязыка», его формальных (т.е. всеобщих и необходимых) признаков - занятие, для философии органичное, выделенное в самостоятельное философское упражнение начиная со времен аристотелевской логики и заканчивая проблемами логического позитивизма и аналитической философии. Это – не что иное, как попытка «реконструировать истину «в чистом виде»», минуя «отягощенность материей». Не удивительно ли, что такой метаязык в конце концов выглядит неживым...

С другой стороны, изначально у человека есть язык, который допускает в себя и «горизонталь» обыденной занятости, и «вертикаль» бытийной глубины. Это – «естественный» язык, на котором говорят, в стихии которого живут. Для древних греков – свой; свой – для немцев 18-19 вв.; свой – для русских Киевской Руси и Руси Владимиро-Суздальской, Московской, советской и постсоветской...

Таким образом, проблема языка философии вновь отсылает к вопросу о национальном, теперь уже национальном языке - как пути «прорыва» в «занебесную область идей». Соответственно, возникает вопрос об условиях принятия языка. В наши дни это еще и вопрос о судьбах национальных государств в эпоху глобализации; вопрос о сужении «языкового генофонда» мировой культуры, - и вместе с тем, об интегративных тенденциях политической, территориальной, культурной и других типах интеграции, для которых язык (в том числе, и «мутировавший» под влиянием социокультурной модернизации, как, например, это сделал «компьютерный английский») сегодня выступает в качестве интегратора едва ли не более мощного, чем сила государства. И не только потому, что язык транслирует определенные ценности и способы обращения с ними, объединяя и разделяя народы по признаку «общего языка» как «общего рынка».

В современном мире язык обладает еще одной не вполне забытой функцией: способностью связывать через раскрытие смысла людей между собой в свете этого смысла (не сводимого к ценностям!!!). Российские культурологи, филологи, педагоги [см., например, 6] сегодня всерьез обеспокоены «уходом» из педагогического процесса приемов, способных «поставить оптику» учащегося для того, чтобы он мог «выделять в тексте смысл». Смысл, не сводимый исключительно к прагматическому – морально-назидательному, психологическому, модельно-экономическому и модельно-юридическому; не сводимый даже к простому «незаинтересованному эстетическому удовольствию», и т.д. Не только современные школьники, но даже и учителя все меньше оказываются способны «считывать» аналогичный уровень текста, отвечающий кантовскому пониманию возвышенного. Но ведь именно этот уровень «ведет к смыслу». Или, точнее, к сверхсмыслу, - не случайно в средневековой герменевтике этот уровень работы с текстом раскрывался как способность текста «вести» читателя к Богу (или «уводить» от Него). Человек свободен забыть Первоначало, полагать его «умершим», считать «фантазией», экспериментировать с построениями «фантазийных эквивалентов» Первоначала и т.д. Примечательно, однако, постепенная утрата чувствительности к этому пласту действительности, с которой постепенно не только перестают дружить, но даже не хотят больше играть. Видимо, «дело философии» - удерживать в культуре того или иного локального типа память о наработках собственного пути к смыслу, - не столь уж непрагматично, как казалось вначале...

Однако вернемся к вопросу о том, каково соотношение национальных языков и самого пути к смыслу (метаязыка философии); национальных культур (на языке Данилевского «локальных») – и культуры как таковой. Быть может, они несоизмеримы? Или локальные культуры и национальные языки – «частный случай» универсальной цивилизации и всеобщего языка? Думается, именно эти конфронтирующие позиции сегодня лежат в основе многих конфликтогенных процессов в сфере межкультурной коммуникации, и без стремления к определенности в выборе той или иной версии ответа

человечество обречено на принципиальное непонимание основ того, что с ним происходит.

Методологически корректным в данной связи видится учение древних греков о соотношении всеобщего, особенного и единичного, развитое в Средние века, «дополненное» Гегелем и «уточненное» применительно к современной эпохе экзистенциалистами 20 века, в частности, Н. Бердяевым. Бердяевский персонализм позволяет в духе европейского средневековья соотнести *всеобщее* (Универсальное) с личностью Всечеловека – Христа; *единичное* (уникальное) – с личностью человека. *Особенное* остается «локальной культуре» - национальному государству, этническому роду-племени, «победившему коммунизму» или «торжествующей американской демократии» и т.д. Как видим, проблема особенного – это проблема, с одной стороны, неизбежности существования человека на земле в качестве представителя той или иной макрообщности (характеризуемой местом, временем и языком общения). Особенное – данность, без посредничества которой невозможна встреча Универсального и уникального. Вместе с тем, особенное – призма, которая может меняться; которая не является «фильтром чистоты» - и в то же время человек с Божьей помощью способен делать ее таким фильтром для себя.

Говоря о признаках, которые не позволяют исключить русскую философию (начиная с 10в.) из списка национальных философий - обычно к их числу относят сосредоточенность на богословских, нравственных и политических проблемах, а также отсутствие строгой доказательности, - необходимо уточнить, что по всем названным признакам русская философия не отличается от древнегреческой. Религиозный вопрос о Первоначале для философии – «родной»; нравственность и политика – та самая занятость, в которой обитает (если воспользоваться выражением М. Хайдеггера) истина бытия. Другое дело – язык, на котором ведутся рассуждения, осуществляется диалектика. Здесь особенно важно подчеркнуть, что для древнерусского языка Кириллом и Мефодием была произведена специальная адаптация открытых греками концептов к тому полю потенциального понимания, которое, я полагаю, есть в *каждом* языке. Греки во многом оказались первопроходцами; или, по крайней мере, хранителями некоторой части древних знаний, которые им удалось адаптировать к «сверхпрагматике» своего времени. Дискурсивное контекстное освоение этих понятий – дело времени и места – и есть живая жизнь философии, которая невозможна без ее раскрытия в пределах конкретного языка конкретного народа, без исторической судьбы утрат и обретений.

С этой точки зрения современный русский язык – такой же наследник древнерусской (а заодно и древнегреческой) философской традиции, как и современный украинский, сербский, польский и т.д. Причем нельзя не согласиться со ставшим сегодня одиозным утверждением, что судьба славянского мира в этом смысле ключевым образом отличается от судьбы мира западноевропейского: Западная Европа получила прорывные открытия греков из рук латинского мира; славяне – от самих греков, стремившихся передать не только корневое соответствие своих поистине поэтических философских и религиозных текстов, но и их ритмику, проводящую смысл удачно найденным образом. Судить о преимуществе каждого из этих путей – занятие довольно безнадежное, свои плюсы и минусы есть у каждого. Но, вместе с тем, нельзя не отметить специфику освоения славянским миром открытых греками смыслов: он, несомненно, был готов к их принятию и восприятию.

Хрестоматийный пример – глоссы, заметки на полях книг, принадлежащих Андрею Курбскому, переводившему, как известно, многие философские тексты на современный ему русский язык. Для чего, естественно, ему приходилось отыскивать русские эквиваленты соответствующих греческих и латинских понятий [5]. Самостоятельно ставились в древнерусской литературе и вопросы о пространственно-временном

«оформлении» особенного пребывания русских в мире. Так, «Слово о погибели земли русской» (13 век) описывает экстенсивную модель пространства как «гор», «холмов» и «чистых полей»; «Сказание о невидимом Граде Китеже...», напротив, говорит о невидимом, покорном «руке Божьей» граде, куда нет доступа имеющим «мятущий ум», «лукавым» и «корыстным». Таким образом, избранный методологический принцип рассмотрения национальной формы философствования приводит к выводу, что философия – если это философия – не может быть национальной «приватизацией истины». Но, вместе с тем, она существует только в национальном выражении, открытом к диалогу с другими национальными выражениями философствования. Приватная национальная философия так же немыслима, как немыслим для современной биологии видовой разброс *homo sapiens* в рамках отдельных этносов и субэтносов. Попытки политизировать философию, сделать ее орудием эффективной манипуляции общественным сознанием, конечно, известны еще со времен Платона. Известна и оценка этого замысла Аристотелем: ... ведь в таком государстве будут несчастны все...

Отдельного внимания заслуживает подход к вопросу о соотношении всеобщего, особенного и единичного Григория Саввича Сковороды, описавшего через понятие «сродность» (ср. «целевая причина» Аристотеля) стремление вещи – к своей идее, а человека к Всечеловеку (дабы не быть «телесным» - и, добавим, душевным и общественным, - «болваном»). Посредничество в таком стремлении, о котором глухо молчит Платон, по Сковороде осуществляется через мир символов. Мир символов, в свою очередь, составляют метанарратив (говоря современным языком) Библии и национальный фольклор. Можно с большой долей уверенности утверждать, что в учении о сродности [9, С.112] и символическом мире Сковорода предлагает собственный вариант анализа платоновского парадокса «третьего человека», описывая Библию как «ход» к идее со стороны всеобщего, а национальный фольклор – как путь в сторону встречи со стороны человека, т.е. единичного. Символическим мир, таким образом, и составляет ту своеобразную, зыбкую, - и вместе с тем засветившую огонек всеобщего в тумане земного бытия, площадку живой встречи человека и Бога в особенном «месте» - здесь и сейчас.

Литература

1. *Арзуманов И.А.* Трансформация конфессионального пространства Байкальской Сибири (XX-XXI вв.): комплексно-методологические аспекты исследования. Иркутск, 2006.
2. *Бердяев Н.А.* Новое средневековье // Николай Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. Т.1. М., 1994.
3. *Бибихин В.В.* Лес. СПб., 2011.
4. *Гриценко А.А.* Исследование региональной идентичности национальной окраины / идентичность как предмет политического анализа. Сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции (ИМЭО РАН 21-22 октября 2010). С.216-219. [Электронный ресурс] URL: <http://www.imemo.ru/ru/publ/2011/11002.pdf> (дата обращения 9.07.2011).
5. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль 10-17 веков. М., 1990.
6. *Камедина Л.В.* Обретая смысл заново (опыт прочтения русской литературы в начале третьего тысячелетия). Чита. 2003.
7. *Р. Лункин.* - См.: Христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков. Очередной семинар в рамках программы "Религия, общество и безопасность" состоялась в московском Центре Карнеги. [Электронный ресурс] URL: http://portal-credo.ru/site/?act=press&type=list&press_id=1059 (дата обращения 09.06.2011).
8. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.
9. *Григорій Сковорода.* Повне зібранія творів. Т.1. КИЇВ, 1973.
10. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М., 2007.

11. *Robertson R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // *Global Modernities* / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. L., 1995.