

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 1(091)(4/9)

В.И. Красиков

СЛАВЯНОФИЛЫ КАК САМОБЫТНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РОССИИ

Мы исходим из того, что философия есть деятельность по прояснению и концептуализации существенного своеобразия сознания рефлексирующего человека¹. По этим критериям только Владимир Соловьев может считаться уже вполне самостоятельным философом (его учение о Софии как концептуализация существенного личностного мистического опыта). В России до XIX века существовали элементы религиозной философии, которая сама по себе, не может обеспечить качественное, инновационное развитие философской мысли (тысячелетие средневековой схоластики убеждает нас в этом). Этому также препятствовало наличие двух обстоятельств. Во-первых, это отсутствие до XIX века индивидуализма как ценностной ориентации массового поведения, как жизненно-практического условия для культивирования рефлексивного самосознания, – ведь настоящая модернизация была проведена в российском обществе лишь Советской властью и опять-таки колективистским способом. Во-вторых, это отсутствие академической традиции – университеты в России имеют весьма скромный исторический опыт в сравнении, к примеру, с немецкими.

Обратимся теперь к конкретным персонажам складывающегося философствования в России. Явную попытку создать свой, российский стиль философствования, предприняли так называемые "славянофилы" в противостоянии с "западниками". В чем заключалась суть их взглядов?

Иван Васильевич Киреевский и Алексей Степанович Хомяков явились основателями отечественной философии, положив начало линии преемственности: через В. Соловьева, "путейцев" (Н.Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский), эмигрантскую философию – к 90-м годам уже XX в.. Именно они сознательно и целенаправленно поставили проблему создания самобытного русского философствования, которое бы ориентировалось

на укорененные, органичные российскому умострою, ценности и приоритеты. Отсюда идет традиция суверенности российского философского сознания: основательности и внутренней уверенности, спокойного настроя на приятие всего лучшего с Запада с сохранением четкого идентификационного отнесения себя к особому проявлению человеческой жизненности.

Центральные славянофильские идеи были введены в массовый интеллектуальный оборот Алексеем Хомяковым. Это экзистенциализация истины (перевод ее из гносеологического узилища в общежизненный контекст) и идея соборности. Окружающая реальность, как полагал Хомяков, – *конкретна и цельна*. Европейский рационализм стремится строить все суждения о реальности на основе законов мышления, что, однако, вовсе недостаточно для полного, "объемного" постижения реальности. Процедуры постижения окружающего должны соответствовать характеру самой реальности, т.е. быть конкретными и цельными. Чтобы познать явления в их жизненной реальности, познающий человек должен как бы "выйти за пределы себя" и перенестись в них "нравственной силой искренней любви". Эту процедуру познания Хомяков называл "живым познанием", в итоге которого достигается "живая истина". Живое познание дает нам познание того, что находится в основе существования (и здесь Хомяков переходит к онтологическим полаганиям) – познание *силы*. Сила – это вечное изменение, беспокойство, лежащее в основании вещей. Как мы видим, мотивы Шопенгауэра, вообще "философии жизни" здесь довольно-таки явственные.

Мир, полагает Хомяков, имеет в своей основе непредметное и допредметное начало – соответственно, познать их при помощи расчленяющих процедур анализа и рассудка нельзя – теряются при этом их главные качества: целостность и изменчивость. Хомяков критиковал католицизм и протестантизм как проявление духа рационализма Запада. Он пытался модернизировать православие на основе идеи "органической церкви", основанной на идее соборности. Принцип соборности означал, что ни патриарх, ни духовенство, ни даже вселенские соборы не являются абсолютными носителями истины, им может быть только вся церковь в

¹ 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

целом (в единении со своими прихожанами). "Соборность" - вовсе не синоним "общинности" (это современная модернизация взглядов славянофилов), а богочеловеческое, благодатное начало в развитии России.

Киреевский попытался выявить фундаментальные различия между Западом и Россией, видя их в отличных историко-культурных основаниях. Конечно, не все они с нашей современной точки зрения одинаково убедительны, многие кажутся либо наивными, либо идеологически ангажированными.

Он говорит о следующих отличиях.

— На Западе мы видим богословие, опирающееся на абстрактный рационализм, доказательство истины при помощи логического связывания понятий. В старой России — поиск истины посредством "стремления к цельности бытия, внешнего и внутреннего, общественного и частного".

— На Западе государство возникло на базе насилия и завоевания, в старой России оно возникло в результате естественного развития национальной жизни.

— На Западе мы видим разделение на враждебные классы, в старой же России — классовое единодушие.

— На Западе в основе общественных отношений лежит земельная частная собственность, в старой России — собственность была случайным выражением личных взаимоотношений, на которых основывалось общество.

— И последнее, не менее интересное в контексте современности, обстоятельство российской жизни — доминирование "правды" ("по понятиям") над законом. Киреевский говорит о том, что на Западе господствует формальная логическая законность, напротив — в России законность всегда вытекала из самой жизни. Таким образом, на Западе, по Киреевскому, наблюдается раздвоение духа, науки, государства, классов, семейных прав и обязанностей. И, наоборот, в старой России, мы видим целостность жизни и людей. Наряду с этими взглядами, Киреевский не отрицал технологических достижений Запада и его пути, а утверждал о самобытности двух ветвей цивилизации.

Все же следует сказать, что славянофильский проект так и остался в целом на уровне деклараций о намерениях и патриотических манифестов. Не хватало, по-видимому, рефлексивных техник концептуализации особенностей российского менталитета и русского отношения к жизни. Даже сам "национализм" и "органицизм" как методологические принципы были взяты у тех же немецких романтиков. Просто отсутствовали еще межпоколенные традиции философского анализа, которым еще только предстояло сформироваться.

Если славянофилы пытались разработать православно-христианское миропонимание, основанное на учениях отцов восточной церкви и идеализации прошлого России, то западники проповедо-

вали ученичество у Запада, повторение того же пути. Западническое движение было связано с деятельностью так называемого "кружка Станкевича". Сюда входили: Белинский, Кольцов, Лермонтов, Бакунин, Катков, Грановский, Чаадаев, Кавелин и др. Что можно сказать об их воззрениях? Во-первых, их взгляды довольно-таки часто менялись в зависимости от изменения философской "атмосферы" на Западе, особенно, Германии (Гегель, Шеллинг, Фейербах, Фогт, Моллешот, неокантианцы). Во-вторых, для западников была характерна атеистическая ориентация, критика православия. Многие увлекались утопическим социализмом. В-третьих, и это тоже знаменательно, к концу своей жизни многие западники эволюционировали к своей духовной противоположности — к славянофильству. Последнее говорит о неукорененности западничества в отечественной духовной жизни XIX в.

Таким образом, русская философия конституировалась как теоретическая мысль в XIX веке — в противостоянии между славянофилами и западниками. Это своеобразная, становящаяся философия, и в этом смысле отличное от западноевропейской философии духовное образование, выразило в мысли качественное своеобразие российского "умостроя" (коллективизм, сочетание в себе элементов европейских и азиатских, государственный патернализм, сильная религиозная мотивированность, консервативный романтизм и т.п.)

Эстафета от славянофилов перешла к Владимиру Соловьеву, собственно и ставшим духовной эмблемой русской философии — и начала века, в ее "путейском" исполнении, и последующей эмигрантской философии. Личность Соловьева (1853-1900 гг.) весьма симптоматична для российского духа: соединяя в себе черты и философа, и религиозного деятеля с явными пророческо-хиалистическими наклонностями.

Неогегельянцы, к которым можно отнести и В.С.Соловьева, в понятии "конкретной универсалии" реализовали желание одним махом "перепрыгнуть" пропасть между абстрактным началом всеобщего и конкретно-богатым результатом становления. Если Гегель заполнял эту пропасть труднейшими интеллектуальными операциями "становления" через огромное количество опосредований и форм, то неогегельянцы решили сразу положить организменное единство всеобщего и индивидуального в конкретно-наличном. Но если Гегель продемонстрировал логические возможности всеобщего быть вместе со своим становлением и конкретно-определенным, то неогегельянцы постулировали единство всеобщего с конкретно-индивидуальным, акцентировав не столько аспект "определенности", сколько аспект "индивидуально-отдельного". Естественно, что из этого могли получиться на выходе только мистические метафоры типа "вечное тело бога", "вечная

душа мира", "богочеловечество" и т.п.

Важное отличие понимания первоосновы мира Соловьевым от Гегеля – ее статичность. Вселенная Соловьева более похожа на платоновский мир идей. Он и употребляет сходный термин "идеальный космос", обозначающий множество идеальных сущностей, которое объемлет в одно тотальное целое "всединная идея". Но объемлет вселенную идея она не просто как принцип объединения, всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа.

Если Гегель характеризовал основу мира в виде одновременного сочетания субстанции и субъекта, которая сама и есть мир в своем самоотчуждении, то Соловьев различает основу мира – идею (субстанцию) и отдельно носителя идеи (идея как субъект). Во втором своем качестве первооснова мира есть одновременно лицо (личность). Это различение, в общем-то, представляет собой шаг назад по сравнению с Гегелем в универсально-гомогенном понимании первоосновы вселенной. Абсолют Соловьева есть скорее идеальная система с четко выраженным центром, основанная на отношениях центра с прочими элементами системы. Бог есть все, утверждает Соловьев, это значит, что Божественное существо утверждает свое "Я есть", но не по отношению к какому-нибудь отдельному частному содержанию, а по отношению ко всему, т.е. по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней – и по отношению ко всем особенным идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной.

Как мы видим, Бог у Соловьева является "всем" лишь "в отношениях", тогда как у Гегеля абсолют и мир тождественны как стадии одного процесса. И хотя Соловьев говорит далее о мире как "универсальном организме", индивидуальность Бога им особо обособляется как "центр", гармонизующий идеальный космос.

Помимо своих теократических взглядов, Соловьев известен также своим учением о Софии. В качестве источников этого учения можно указать на философию Я. Беме, мистическое учение Каббалы. Немаловажное значение сыграл и личный мистический опыт самого философа – его видения Софии. Понятие "Софии" у него многозначно, но все же можно выделить два устойчивых определения. В одном случае под Софией Соловьев понимал существо, вечно совершенное, ипостась Бога – его творящий аспект, неизменно покорное Божьей воле – своего рода "мужскому" началу в Боге. В других же местах Соловьев был более склонен понимать Софию в неоплатонистском духе. В этом случае София у него как бы "часть" абсолюта – мировая душа, временно отпавшая от Бога и постепенно воссоединяющаяся в Ним в едином абсолютном организме. Как видно из учения о Софии, религиозное миропонимание Соловьева

было весьма далеко от ортодоксально-православного. Здесь мы скорее видим воспроизведение гностических и неоплатонистских мотивов в понимании взаимоотношений абсолюта и мира. Сама идея Софии была довольно-таки нетривиальной идеей, которая акцентировала женственно-творящее начало в Боге, который в православной традиции принимал практически только "мужской" характер. Даже троица – и та не включает в себя "женский" элемент – хотя на Западе есть некоторая "компенсация" в виде культа девы Марии.

Образ Софии как образ вечной женственности, откровение настоящей, духовной красоты, был неоднозначно воспринят в российских интеллигентских кругах. Для многих литераторов, поэтов София явилась прекрасным символом, соединяющим в себе мудрость бытия и мудрость красоты. Цикл Александра Блока "Прекрасной Даме", как считают, был навеян образами соловьевской Софии, однако другой поэт охарактеризовал этот поэтический цикл Блока как "богохульствующий эротизм". Этим поэтом был Андрей Белый. Сам Соловьев вполне отдавал себе отчет в некоторой двусмысленности культа вечной женственности и близость его соблазну. Он специально неоднократно оговаривался, что рассуждает не о "простонародной Афродите", не о плоти, не о женской природе, а о женском, творящем начале в Боге, священной женственности. Тем не менее, многие обвиняли Соловьева в заблуждении, а его "явления святой Софии" объявили искущением: ведь давно известно, что враг рода человеческого – дьявол, всегда любил являться испытуемым в женском образе.

Владимир Соловьев, таким образом, развил традиции оригинального русского философствования, намеченные Киреевским и Хомяковым, и впервые в России создал целостную и всеобъемлющую философскую систему. Славянофилам принадлежит несомненная заслуга в "проговаривании" задачи создания национальной философии, независимой от чужеземных влияний, опирающейся на собственные ментальные традиции, выражающей специфическое "российское" отношение к миру, особенности его рационализации. Бесспорно, что славянофильно-соловьевская традиция принесла много оригинальных, независимых от идейного импорта с Запада, идей (софиология, консубстанциальность, несотворенная свобода, соборность и т.п.) Вопрос лишь в степени их общечеловеческой применимости и конвертируемости в мировое философское концептуальное пространство. Другими словами, кому они кроме нас нужны? Если не нужны, то это не "философия", а "национальная мифология", т.е. проходят они "по другому ведомству". Стоит напомнить, что отечественная философия вошла в историю мировой философии именно в 20-30 гг. XX века, как раз через творчество тех наших философов (Бердяев,

Шестов), которые сумели свое, русское, вместить в западноевропейские ментальные рамки и понятия. Они смогли стать экспортерами идей онтологи-

ческой первичности личной свободы, бунта как единственно возможного пути аутентичной персонализации и т.п.

□ Автор статьи

Красиков

Владимир Иванович

- докт. филос.наук, проф. каф. философии Кемеровского госуниверситета

e-mail: krasikov@kemcity.ru

УДК 1.168

А. И. Вознесенская, Т. О. Суркова

В.В. РОЗАНОВ О ПРОБЛЕМЕ СЕМЬИ: ИДЕИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Философию В. В. Розанова сложно обозначить принадлежностью к какому-либо направлению, настолько она уникальна, индивидуальна. Складывалась эта философия в русле его собственной жизни, трудной, противоречивой, насыщенной личными драматическими событиями на фоне социальных потрясений. Свой первый философский труд, изданный в 1988 г., он назвал «О понимании: опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания», но уже через несколько лет Розанов признался: «Моя «новая философия» уже не «понимания», а «жизни» – началась с великого удивления» [7, с. 280]. И в этой жизни важнейшим вопросом он считал семью. «Мне хотелось бы, чтобы меня некоторые помнили, но отнюдь не хвалили; и только при условии, чтобы помнили вместе с моими близкими».

Без памяти о них, о их доброте, о чести – я не хочу, чтобы и меня помнили» [6, с. 26].

Современники довольно критически оценивали творчество В. Розанова, в т. ч. и Н. О. Лосский отмечал «нездоровый интерес к половым вопросам», однако и он называл Розанова «оригинальным мыслителем и наблюдателем жизни» [2, с. 435-436]. Именно наблюдательность и тончайшая рефлексия помогали Розанову всесторонне рассматривать семью как основу жизни, в т. ч. связывая её и с темой пола. Через пол человек соединен со всей природой, в этом единстве есть что-то мистическое, космическое. Семья выступает не просто некоторой социальной структурой, ячейкой общества.

Конечно, размышляя об этих вопросах, Розанов пытается по-новому взглянуть на роль женщины, матери, супруги в семье, как всегда сочетая противоположности: и консервативный подход к женскому вопросу, и стремление к изменению её положения. Его новаторство вовсе не предполагает «эмансипации» европейского образца, от которого он настрадался в первом браке с А. Сусловой. Западная эмансипация основана на равнопра-

вии полов, с чем не согласен Розанов: у мужчин и женщин разная природа. «В 60-70-х годах (19 в.) мужчина отдал женщине своё право; и она была так робка, так застенчива, так, может быть запугана уже «вековым рабством», что не осмелилась выговорить простое: «это – не моё право», ... спросив у него о своем праве. Это право в дар за любовь свою получить мужественного и сильного покровителя, опереться на его честное и велико-душное сердце...» [5, с. 139].

В стиле привычных крайностей он размышляет о любви как страсти, о браке и влиянии церкви. Пытается, например, найти что-то рациональное в освящении продажной любви в Древнем Египте [4, с. 40], в то же время вполне современно заклинная: «Созидайте дух, созидайте дух, созидайте дух! Смотрите, он весь рассыпался... (на Загородном пр., веч.; кругом проститутки)» [6, с. 28]. Говоря о браке, Розанов замечает: «Брак тяготит, т. е. он всех начинает тяготить. Исключения необычайны, и они редки: они принадлежат индивидууму, являются делом случая – но они не дело культуры, цивилизации, миросозерцания» [5, с. 234]. Можно сказать, что это опять-таки одна из антиномий Розанова.

Отдадим должное этому мыслителю за то, что в бурное время революций и других социальных катаклизмов он все свои душевые и духовные силы связывал с частной жизнью человека. «Вокруг видится семья – «земля, на которой я стою», священное «аз есмь» каждого из нас: то, что смиренно и безвидно несет около нас труд, заботу, любовь, несет на плечах своих безустанных «ковчег» бытия нашего, суэты нашей, часто – «пустого нашего» [5, с. 20].

Для русской философии вообще характерно обращение к проблеме семьи, потому что в семье проявляется «натуральная соборность». «Исходной основой социальной жизни нашей является семья, в которой мы вырастаем, – и здесь выступает со всей силой органическая форма социальной связности» [1, с. 92].