

О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НЕ В ЦЕЛОМ

Когда задаются вопросом о судьбе русской философии, тем более в контексте ее будущего, а не прошлого, то русскую философию с необходимостью понимают как *целое*. Что же такое это «целое»? И в каком смысле вообще можно понимать что-то *в целом*?

Прежде всего, нужно отметить, что выражение «в целом» не является случайным: оно несет важнейшую смысловую нагрузку и качественно меняет статус рассуждения. А именно, рассмотрение русской философии *в целом* требует трансцендирования от какой-либо конкретной формы философской мысли с целью преодоления ее культурно-исторической или субъективно-ценностной обусловленности; более того, оно требует трансцендирования вообще от какой-либо возможной формы философской мысли. Хорошо известны варианты выражения «в целом»: «как таковая», «сама по себе», «чистая», «собственно» и т. д. С их помощью, как известно, представляют дело так, будто личный опыт осмысления философской проблематики и является подлинным знанием существа вещей – знанием, которое получает характеристику знания объективного или даже абсолютного, т. е. не только не зависящего от конкретного человека, но изначально и полностью определяющего результаты его познавательной деятельности. Кроме того, апелляция к «целому» позволяет выработать критерий оценки значимости философских учений, отделив в них «истинные» идеи от «ложных».

Принимая во внимание все сказанное о «целом», попытаемся разобраться в том, как возможно мышление, постулирующее знание о «целом» в качестве основания философского познания. Это тем более необходимо сделать, что судьба русской философии во многом зависит от прояснения этого вопроса.

В качестве основных можно выделить две позиции, определяющие статус «целого» в философском познании. Первая характеризуется стратегией построения системы объективного знания, полученного в результате всестороннего анализа и обобщения эмпирического материала. Вторая позиция обуславливается пониманием ограниченности рационального познания, что приводит к поиску иных, сверхрациональных механизмов постижения сущего. Несмотря на принципиальное различие этих позиций, они, тем не менее, сходны в том, что исключают сомнение в ценности «целого» как атрибута подлинного знания. Нетрудно заметить, что противо-

положными здесь являются лишь направления исследования, а не его результаты: в первом случае «целое» выступает итогом длительного процесса познания, во втором – его исходным пунктом, но и в том и в другом случаях это «целое» считается гарантом истинности суждений и выполняет одни и те же функции. Рассмотрим обе позиции более подробно, обратившись к вопросу о том, как же мыслится в настоящее время русская философия *в целом* и какие практические следствия вытекают из такого мышления.

Итак, что можно сказать о русской философии *в целом*, если придерживаться первой позиции? Главным условием достижения объективного знания о том, что представляет собой современная русская философия, является максимально полный обзор существующих философских учений, идей, «проектов» и «манифестов». Это вполне правомерное, на первый взгляд, требование является, однако, невыполнимым. И причина здесь не только в том, что претензия на всеохватность материала на деле неосуществима, но прежде всего в том, что отсутствуют и в принципе не могут быть определены четкие критерии принадлежности того или иного учения к философскому творчеству. Вследствие этого происходит искажение «обсервационного проблемного поля» русской философии, и вместо исследования объективных процессов занимаются изучением случайных творений «самодеятельных философов». Так, достаточно вспомнить недавнюю попытку выяснить, «кто сегодня делает философию в России», чтобы убедиться в беспольности суммативизма. Ведь кто только не делает сегодня философию в России: от дипломированных специалистов до дилетантов-фанатиков, но простое суммирование их усилий еще не дает знания о русской философии *в целом*; более того, вполне вероятно, что полученная картина вообще не будет иметь отношения к характеристике действительного состояния современной философии.

Суммативизм, как следствие реализации стремления учесть все, приводит, как правило, к тому, что теряется главное, существенное содержание философской культуры. Но даже если бы все действительно было учтено, то и в этом случае суммативизм не позволил бы приблизиться к поставленной цели, ведь целое, как известно, всегда больше своих частей и к ним не сводится. Тем не менее, именно суммативное представление о русской философии все чаще и чаще становится в последнее время целью исследовательской деятельности.

С одной стороны, ведется поиск эффективного способа «отделения зерен от плевел», который бы представлял собой универсаль-

ную технику обнаружения значимости философских работ без предварительного принятия какого бы то ни было суждения о философии *в целом*. Речь идет о разработке наукометрических показателей важности результатов философского творчества и о создании баз данных научного цитирования. Однако практика ранжирования философов на основе их рейтинга отражает, скорее, некоторые реалии социально-политической или идеологической жизни современной России, но только не состояние русской философии. Думается, что как только система индексирования философских идей будет доведена до совершенства и начнет функционировать во всей полноте, сразу же станет очевидной ее абсурдность, что заставит немедленно отказаться от ее использования.

С другой стороны, заметно активизировалась деятельность по изданию различных «словарей» и «энциклопедий», посвященных русской философии. К настоящему времени появилось целое множество «словарей русских философов», причем основное внимание в них уделяется освещению идей и сочинений современных русских мыслителей. Казалось бы, подобного рода издания должны способствовать обретению целостного представления о русской философии, потому что они содержат информацию практически обо всех известных профессионалах в данной области. Но в действительности это совсем не так: «словарная упаковка» современной русской философии создает лишь видимость ее изучения, потому что она надежно скрывает ее содержание, оставаясь к нему принципиально равнодушной. «Синдром словаря» – это популярная расписка в неспособности решить поставленную задачу или же свидетельство сознательного ухода от ее решения.

Вывод, который напрашивается из всего вышесказанного, такой: получить знание о русской философии *в целом*, продвигаясь по пути систематизации и обобщения всех существующих в настоящее время философских теорий, нельзя. Если же, тем не менее, считается, что такое знание получено, и если это знание начинают использовать для осуществления конкретных, в том числе и судьбоносных, решений, то такая практика способствует стагнации философского развития и в конечном итоге дискредитации философии, как необходимой для социума формы интеллектуального творчества.

Рассмотрим теперь второй вариант понимания русской философии как *целого*, предполагающий обращение к сверхрациональному знанию. В данном случае русская философия чаще всего отождествляется с традицией религиозно-философского мышления, обоснование возможности и необходимости которого стало одной

из тем философских дискуссий в России в XIX веке. Именно тогда предложенное решение извечной проблемы отношения веры и разума послужило причиной провозглашения «самобытно-русской» философии, которая с новой силой заявила о себе в конце прошлого века и в настоящее время пользуется официальной поддержкой.

Известно, что идея религиозной философии всегда вызывала сомнения у тех, кто пытался отстаивать автономность философского познания. Но проблематичность религиозной философии осознавалась и некоторыми ее адептами, правда, в самом начале их творческого пути. Их аргументы, позволяющие поставить под вопрос законность именовать философию религиозной, следует рассмотреть в первую очередь, так как они формулировались изнутри, а не извне данной системы мыслей. Если обобщить «имманентную» критику религиозной философии, то ее можно свести к нескольким положениям.

Прежде всего, если религиозную философию понимать как философское творчество религиозного человека, стремящегося жить и мыслить согласно принятому им вероучению, то тогда рано или поздно обнаружится ненужность (более того, «неблагочестивость») философии. Действительно, истины веры всегда будут для религиозного человека выше любых философских выводов, так как обладание безусловным знанием обесценивает знание гипотетическое. В том случае, если искренне верующий человек все-таки занимается философией, то это свидетельствует лишь о том, что он сомневается в истинах религии или же в ее способности доходчиво объяснять содержание веры. Следовательно, потребность в философии полностью обуславливается глубиной сомнения: насколько сомневается верующий, настолько он и философствует. Но это означает, что, философствуя, он уже не верит, ибо сомневается, а значит, и его философия не может быть религиозной. Итак, или философия не нужна, когда есть вера, или, когда философию называют «религиозной», тем самым скрывают собственный недостаток веры, в результате чего религиозной философия является лишь номинально, а не по существу.

Далее, если религиозную философию понимать как обоснование «истинной религии», чтобы противопоставить ее религии официальной, то в таком случае необходимость в философии также отпадает – как только обоснование это удастся. Разумеется, философы часто приходят к выводу, что идеология исторической церкви далека от совершенства и преследует совершенно иные, иногда откровенно аморальные, цели, и пытаются, критикуя официально принятое

вероучение, обосновать такую религию, которая бы, на их взгляд, не противоречила здравому смыслу и нравственности. Однако можно ли назвать их философствование религиозным? Нет. С одной стороны, сомневаясь в истинности официальной религиозности, они демонстрируют мышление нерелигиозное. И оно с необходимостью будет таким, пока «истинная религия» будет являться философским концептом, а не фактом общественной жизни. С другой стороны, если допустить, что обоснование истинной религии все-таки состоялось, то тогда или философия, выполнив свою задачу, уступит место религии, или же сама философия станет религией, что, в принципе, одно и то же. В итоге религиозная философия опять окажется невозможной.

Наконец, иногда необходимость религиозной философии стараются доказать, обращая внимание на ограниченность рационального познания и вытекающее отсюда требование веры, которая и сообщает человеку трансцендентное знание, или «мистический опыт». На основании «мистического опыта» и строится система религиозной философии, причем догматичность и замкнутость этой системы предотвращаются, как полагают, указанием на формально-логическую невыразимость «мистического опыта», требующую, с одной стороны, постоянного повторения «акта веры», а с другой, все новых и новых усилий по объективации полученного в этом акте абсолютного знания. Такое понимание религиозной философии, базирующееся на догмате о «верующем разуме», следует рассмотреть подробнее.

Прежде всего, нельзя не заметить наиболее слабое звено в цепи приведенных выше рассуждений. Полностью принимая тезис об ограниченности рационального познания и даже соглашаясь с необходимостью веры, сообщающей этому познанию исходные данные и полноту, можно усомниться в правомерности имплицитного отождествления веры, как условия познания, и веры в религиозном смысле слова. Действительно, на каком основании «философский» бог становится Богом теистическим, а вера, как доверие к существу или к показаниям органов чувств, обуславливающее возможность познания, – религиозной верой, от которой зависит личное спасение? Очевидно, что бог и Бог – это разные понятия, даже содержательно исключаящие друг друга, и строить доказательство возможности религиозной философии при помощи их смешения означает совершать подмену понятий, отчего полученное доказательство становится простым софизмом.

Вызывает сомнения и факт наличия «мистического опыта». Разумеется, поскольку речь идет о вещах трансцендентных, то ни доказать, ни опровергнуть «мистический опыт» нельзя: остается только в него верить или, наоборот, верить в то, что такого опыта нет. Однако можно проследить за тем, какие практические следствия влечет за собой согласие верить в то, что «мистический опыт» действительно есть и что именно он лежит в основании философского познания. Рассмотрим некоторые из этих следствий под углом зрения «судьбы» русской философии.

Прежде всего, убежденность в обладании «мистическим опытом», с одной стороны, и отсутствие общепризнанных механизмов его верификации, с другой, приводят к тому, что философское познание объявляется делом «избранных», которые, как носители высшего знания, противостоят «толпе профанов», не способных к восприятию философских истин и, более того, вообще не нуждающихся в них. «Дело» философа, таким образом, становится его «призванием» или «миссией», ниспосланной свыше, которую он выполняет, преодолевая трудности и лишения. Религиозный философ не столько познает, сколько «служит» Истине, невзирая на то, что его сочинения не оказывают никакого влияния на реальную жизнь, потому что пользуются признанием только в узком кругу таких же «избранных», как и он, а для «толпы» остаются как минимум неубедительными. В результате «избранные» образуют сообщество пишущих и ссылающихся друг на друга философов, предлагая считать продукт их совместного творчества «собственно» русской философией.

Однако такая, замкнутая на определенной тематике и не допускающая никакой критической рефлексии, тем более «со стороны», философия скорее похожа на учение религиозной секты, чем на свободное исследование. Сектантский дух выражается и в том, что религиозную русскую философию, настаивая на ее самобытности и превосходстве, резко противопоставляют другим философским традициям, и прежде всего западноевропейской. При этом содержание этих традиций предельно редуцируется. Так, западноевропейская философия характеризуется как «бессубстратный рационализм», который, будучи оторван от жизни и утративший связь с подлинной религией, постепенно деградирует, утрачивая свой метафизический пафос и растворяясь в нефилософских практиках. Русская религиозная философия в связи с этим провозглашается спасительницей Запада, причем не только его философии, но и культуры в целом. Вообще существует достаточно много весьма впечатляющих исто-

риософских сюжетов, представляющих запутанные отношения между русской и европейской философскими традициями, и число этих сюжетов продолжает расти с каждым днем. Сюжеты разнообразны, но общее в них то, что только русская религиозная философия объявляется настоящей философией, способной постигать Истину во всей ее полноте и цельности, в то время как другим философским традициям заранее отказывают в каком-либо философском значении или же признают их вспомогательную роль.

Подобно тому, как вместо изучения европейской философии культивируется ее осуждение, основанное на предвзятом толковании и редукции всех направлений к одному, притом вымышленному, так и по отношению к другим, нерелигиозным философским учениям в России вырабатывается стратегия огульного отрицания. Как сектант, русский религиозный философ не может не отказать другому человеку в способности иметь собственные философские взгляды, если они не совпадают с его собственными. Иначе и быть не может: если Истина одна, то она неделима; если Истина стала достоянием религиозной философии, то, разумеется, она отсутствует в других учениях. Подчиняясь диктату истинствования, религиозный философ считает нетерпимость к инакомыслящим естественным проявлением «благочестивого» мышления. К чему приводит такое рвение, к сожалению, хорошо известно.

Уверенность в обладании «мистическим опытом» имеет следствием сущностное определение русской философии. Действительно, коль скоро «мистический опыт» позволяет судить о русской философии *в целом*, то выявление существенных признаков целого не представляет особой трудности. Как правило, выделяют шесть особенностей религиозной русской философии, которые выражают ее существо: онтологизация истины, установка на обретение цельного знания, эстетизм и связанный с ним литературоцентризм, соборное понимание личности человека, поиск церковности и россиеведение. Очевидно, это делается для того, чтобы, показав идейное единство религиозной русской философии, отделить ее, как органическое целое и как подлинную философию, ото всех других идейных течений в России, которым заранее отказано считаться философскими и даже собственно русскими. Однако можно ли согласиться с тем, что приведенные характеристики религиозно-философской традиции русской мысли принадлежат исключительно ей? Вряд ли. Нетрудно провести содержательные параллели между учениями религиозных мыслителей и философов, придерживающихся атеистического мировоззрения, чтобы обнаружить, что и бытийное понимание исти-

ны, и требование целостности познания, и литературоцентризм, и критика индивидуализма и т. д. характерны также и для нерелигиозной философии, хотя здесь они называются по-другому. Следовательно, перечисленные «особенности» – это общие черты русской философской культуры, и рассматривать их нужно не только и даже вообще не в контексте религиозной философии. Кроме того, следует учитывать, что выделенные черты русской философии позволяют судить о ней исключительно с точки зрения ее *истории* и не могут считаться обязательными для ее развития в будущем. Это означает, что их нельзя считать «вечными» атрибутами русской философии, выведенными из знания ее *в целом*; данные характеристики русской философской культуры указывают не на ее «надмирность», а, наоборот, на ее историческую обусловленность, и развитие русской философии в будущем, вполне вероятно, станет определяться как раз стремлением изменить доставшиеся ей от традиции «существенные» признаки.

Наконец, тезис о наличии «мистического опыта», сообщающего философу абсолютное знание, предполагает возможность *philosophia perennis*. По сути, этот «опыт» и есть *philosophia perennis*. Это означает, что религиозная философия не может не быть догматической, враждебной творчеству и предельно идеологизированной. История русской религиозной философии имеет множество примеров того, как «любовь к ближнему» оборачивалась на деле презрением к человеку, требование свободы превращалось в средство духовного порабощения и служило обоснованию «философии неравенства», апология творчества создавала условия для процветания авторитаризма мысли с его запретом на новое, наконец, познание Истины приводило к утверждению строжайшей идеологии. Вследствие указанных трансформаций русская религиозная философия не могла не утратить даже тот исторический резон, благодаря которому она состоялась и действительно сыграла в развитии отечественной философской культуры определенную роль. Не удивительно поэтому, что, появившись в результате религиозно-идеологического кризиса в России XIX века и актуализировавшись в конце XX века по причине коллапса советской идеологии, религиозная русская философия вместо того, чтобы наряду с другими симптомами кризисного времени способствовать его всестороннему изучению, стала рассматриваться как собственно философия, представляющая русскую философию в целом, причем не в историческом, а во вневременном измерении.

Итак, если согласиться с тем, что «мистический опыт» действительно существует и определяет предметность философского познания, то тогда необходимо признать, что основанная на нем религиозная философия должна быть делом «избранных» и характеризоваться сектантской замкнутостью, догматизмом, нетерпимостью к инакомыслящим, редукционизмом, отрицанием значимости других философских учений, наконец, она должна быть не столько познанием Истины, сколько служением ей: не творческим, а «благочестивым» мышлением, способным манипулировать эпохами, традициями, народами и т. п., создавая тем самым благодатную почву для утверждения идеологии. Думается, что перечисленные следствия достаточны для того, чтобы усомниться в правильности апелляции к «мистическому опыту» для обоснования возможности религиозной философии.

Вывод, который следует из разбора понимания русской философии как *целого*, предполагающего обращение к сверхрациональному знанию, очевиден: и в этом случае получить знание о русской философии *в целом* нельзя.

Но как же тогда говорить о судьбе русской философии, не говоря о ней *в целом*?

Прежде всего, нужно признать, что никакой *судьбы* – в смысле исторической предопределенности или сверхисторической миссии – у русской философии нет. Это означает, что будущее состояние философской мысли в России обуславливается не прошлым (каким бы ценным оно ни было), а исключительно творческими усилиями современных философов, направленными на решение насущных задач. Каковы будут результаты этих усилий, пока не известно.

Однако, размышляя о перспективах развития философской культуры в России в XXI веке, можно предположить, что во внимание будут приняты, как минимум, два момента.

Первый – это кардинальное изменение философского мышления, которое уже не будет задействовать «целое» в качестве основополагающего концепта, упрощая тем самым познание или же подменяя его идеологически востребованными истолкованиями. «В целом» уступит место конкретному, сиюминутному и преходящему, осмысление которого и откроет новые горизонты для философской мысли.

Второй момент связан с необходимостью творческой реализации того, к чему привело развитие русской философии и что является сейчас наиболее актуальным. Речь идет о проблеме *свободы*. Действительно, именно свобода – не как отвлеченное понятие, а как

форма существования философской мысли – представляет собой пробный камень современной русской философии, и очень не хотелось бы, чтобы он в итоге стал камнем преткновения. Если проблема свободы будет решена и свобода станет атрибутом реальной жизни, то тогда вместо нетерпимости к иному, доставшейся нам в наследство от религиозно-философского сектантства, утвердится должное уважительное к нему отношение. И тогда другой будет ценен именно как Другой, с его философской позицией и взглядами, потому что только в процессе общения с Другим и можно будет сказать нечто действительно важное о себе самом.

Сможет ли философская мысль в России выдержать испытание свободой – покажет время.