

104; Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М., 1994. С. 153–200; Лавров А. В. Мифотворчество «аргонавтов» // Миф — фольклор — литература. Л., 1978. С. 137–170; Лукач Д. Философско-историческая обусловленность и значение романа // Вопросы философии. 1983. № 4. С. 74–78; Магомедова Д. М. Концепция «музыки» в раннем творчестве А. Блока // Филологические науки. 1975. № 4. С. 13–23; Маймин Е. А. Проблема «история-искусство» в творческих исканиях Л. Толстого // Вопросы литературы. 1978. № 4. С. 161–181; Могильницкий Г. В. К вопросу о соотношении исторического и художественного познания // Средние века. М., 1975. Вып. 39. С. 45–70; Паперный В. И. К вопросу о поэтическом механизме исторического мышления А. Блока (цикл «На поле Куликовом») // Русская филология: Сб. ст. Тарту, 1977. Вып. 5. С. 60–69; Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М., 1993; Риккерт Г. Философия истории: Сб. М., 1908.

К. Г. Исупов

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ (КАК ТИП ТВОРЧЕСТВА)

За тысячу с лишним лет развития отечественная культура демонстрирует непрерывность философского творчества. Решение сложнейшего вопроса о его периодизации и характере живых связей с просветительством, наукой, искусством, теологией и эстетикой зависит от базисного понимания «философии». Если этим словом обозначить тип творческого поведения, то генезис русской философии совпадает с процессами становления национальной культуры. Если же философия — это наука, создаваемая в диалогах профессионалов и обладающая сознанием своих границ компетентная деятельность, то приходится признать весь период XI — конца XVIII вв. эпохой продуктивного накопления родной исторической качественности и перехода от состояния полуанонимного ученичества к автономному менталитету. Ни предпочтение одного из этих подходов, ни их сочетание не отменяет реального веса древнерусской мысли в составе культуры, но разнобразят векторы и технику ее типологического описания. Вторая трудность — уяснение отечественной манеры создания философских текстов, их жанрово-стилистической фактуры. Множество авторитетных историков русской философии обнаружили, что имеют дело не с системными рациональными конструкциями, но с инаучным, символически усложненным философствованием. Признание этого факта не превращает историка русской философии в культуролога, но позволяет искать национальную определенность русской философии и за пределами собственно историко-философского ряда. В этой связи правомочна попытка исследователей русской философии осознать в едином мыслепорождающем комплексе не только внушительный корпус переводов, переложений и толкований святоотеческого византийского и западного наследия, но также и феномен **юрродства** (В. Зеньковский), и широко разветвленную практику масонов-культуртрегеров, и культуру устного салонного диспута. Если в юродском идеале мирской святости на века был задан русский тип амбивалентного и экстремального самоотречения (он многообразно выражен в позднейшем философско-литературном поведении и в семантике философских текстов), то субкультура масонства для конца XVIII — начала XIX вв. стала школой воспитания мыслящей личности и лицеем самосознания. В обоих феноменах проявила себя кардинальная черта русского мышления: установка на метаценности, метасознание и опережающую рефлексию. Во внутреннем пространстве отечественной ментальности борются за первенство в единстве слова и поступка термин (идея, «символ») и метатермин. Юродивый и вольный каменщик стали живыми субститутами мучительного самоопределения мысли. На этот процесс своевременно наложилась логика

апофатической теологии, органично определившая диалектику «от противного» в составе русской совести и на уровнях проблемного дискурса. Его атрибутами стали парадокс и энтимема, доверие непосредственной интуиции и личный религиозный опыт. Русский логос возрастает в аспекте смиренного самоотрицания, а на деле — логическо-го бунта против самоочевидности, но не вопреки, а благодаря апофатическому испытанию ее на возможности смысловой альтернативы. Русская философия демонстрирует тип «поступающего сознания» (М. Бахтин), когда высказывание приравнивается к поступку. На пути к так понимаемой задаче философии нужно было преодолеть страх перед внутренней свободой. Характерный жест И. В. Лопухина (перевел «Систему природы» Гольбаха, чтобы тут же раскаяться, сжечь красиво переплетенную рукопись и написать опровержение) фиксирует рождение интеллектуальной отваги и испуг перед ней. Народное правдоискательство и одержимость истиной сделало ее поиск самоцельным делом мыслителя. Бытовая незащищенность философа и его робость в мире прагматической «деловитости» объяснима самоисчерпанием энергии поступания в слове. Русская философия стала практикой приоритетного слова (т. е. слова, в первый раз говорящего последнюю правду), бесстрашного и по-юродски бесстыдного, звучащего неуместно посреди изолгавшегося мира. Это слово исповедальное и патетически аффектированное, воскрешающее интонации Нагорной проповеди, т. е. это слово мессианско-апостольского благовестительства. От М. Щербатова и А. Радищева, от П. Чаадаева и В. Одоевского, от А. Герцена и А. Хомякова русская традиция приоритетного слова ширится в пространстве своего исторического подвига. Социальная активность текста отождествляется с бунтом, а надконфессиональная широта (переходы в католичество, «уход» в секту) — с политической фрондой. Конфликт мысли и власти стал трагической стимуляцией философского энтузиазма, репрессии над которым лишь повышали его творческую напряженность, порождая мыслителей-интровертов, которые вольны целиком сменить ориентиры (Чаадаев) или радикально развоплотить утопию в революционном мятеже (масоны-декабристы). За плечами первых светских мыслителей александровской эпохи стоят опыты монастырского просветительства; духовная аскеза; синтез греческой учености и византийской образованности; школьная схоластика академий; русское «францисканство» (Серафим Саровский, Сергей Радонежский, Г. Сковорода, Л. Толстой, А. Добролюбов); утонченная православная эстетика и школа апофатического богословия; пошедшая своим путем идеология стяжания Св. Духа в церковной Ограде и в скитском уединении; секулярная культура переимчивых вольтерьянцев, натурфилософов и метафизиков; профессиональная авторская литература, насыщенная философской рефлексией, что станет ее национальным качеством; философско-эпистолярный диалог с Западом; мысль о «русском пути», укрепившаяся с победами отечественного оружия и ставшая центральным сюжетом для окрепшего национального самосознания. Внутренней задачей философии в России становится выработка органического мирозерцания. Западным идеалам аналитического рационализма противостоял универсальный синтез знания и жизни, раскрываемый в бесконечном тексте («нон-финито» — специальное качество отечественной словесности и философского дискурса). Эстетический пафос формы, отмеченный С. Булгаковым («Человечность против человекобожия», 1917) как особое качество русской культуры, выразил попытки завершения незавершаемой жизни средствами субординирующего ее слова. Дерево категорий стихийно-органически вырастает из опорных мифологем: Соборность (А. Хомяков), Всемир (А. Сухово-Кобылин), Почва (славянофилы, Н. Страхов, А. Григорьев, Ф. Достоевский), Всеединство и Богочеловечество (В. Соловьев и С. Булгаков), мэон (Н. Минский), свобода (Н. Бердяев). Русский категориальный Органон может быть свернут в одну смысловую точку (Символ, **Имя**, София), а может развернуться иерархически (В. Соловьев, С. Трубецкой, Н. Лосский) или в авторском

пространстве релятивизованной семантики (М. Пришвин, М. Бахтин). Мировая диалектика «свертывания/развертывания» (см. популярность ее адепта Николая из Кузы в трудах отечественных мыслителей — от Г. Сковороды до С. Франка) закреплялась переработкой европейской философии тождества (особенно энергично — шеллингианской). Западная метафизика усваивается «апофатически»: испытывая ее возможности, русская мысль возвращает ее к своим истокам (платонизму, средневековой и позднейшей гностической традиции, святоотеческой компетенции), осложняет философско-исторической интуицией (Чаадаев), выводами естественных наук (В. Одоевский). На творческом преодолении классического немецкого идеализма возникает профессиональное богословие (А. Хомяков), национальная утопия (Аксаковы, Киреевские), антропология и философия истории. Учеба в школе гегелевской диалектики и спор с ее панлогизмом стали как бы обязательными со времен Любоумров, В. Белинского, А. Герцена и М. Бакунина. Идеи французской романтической философии истории растворены в эстетике исторического процесса Герцена; в ней стереотипы философии тождества, богословская терминология и научные жаргоны естественного знания оказались равноправными метаязыками познания «сущности». Разрыв церковной и светской культур окончательно получает характер необратимости; тем энергичнее этот процесс компенсируется в подлинной войне второй половины XIX в. с позитивизмом. Духовная школа, с одной стороны, почвенники, Л. Толстой и В. Соловьев — с другой противостоят плоскому материализму демократической традиции, народнической социологии и фейербахианской антропологии (на другом уровне позитивизм послужил укреплению доверия эмпирии). Здесь проявляется такое качество русской мысли, которое можно назвать принципом исчерпания позиции оппонента. Если история западной ментальности развертывается как смена одного типа рациональности другим (так, что модерн оказывается хорошо отредактированной классикой), то русская философия, проецируя готовые мыслительные конструкции на «жизнь» и убеждаясь в их неадекватности последней, все чаще возвращается к личному религиозному опыту, общезначимость которого опирается на Откровение и христианский историзм. Успехи научного знания и техники во второй половине XIX в. породили сциентистские симпатии в философской среде; обратной стороной этого явления стало усиление нигилистических тенденций (Д. Писарев); в революционаристской идеологии идея героической жертвенности обернулась позднее практическим цинизмом террора. На этом фоне не слишком неожиданным выглядит и культурофобия Л. Толстого, с его критикой Церкви и православной догматики, и эстетская историософия К. Леонтьева, и эксплуатация почвенной мифологии в идеологии Достоевского. Серьезным противовесом позитивистскому всезнайству стала теология Сердца П. Юркевича (ср. Б. Паскаль, Г. Сковорода, Б. Вышеславцев, П. Флоренский, Е. Трубецкой), новаторская антропология В. Несмелова и гуманитаристский активизм Н. Федорова. Гегельянцы второй волны (Б. Чичерин, Н. Дебольский) расширили круг гносеологических штудий. Увлечения монадологией Лейбница завершилось рождением персонализма (А. Козлов). Самоисчерпанием классической парадигмы русской философии и одновременно — источником большинства новаций русского философского ренессанса стало творчество В. Соловьева. Попытка построить систему на обломках «положительного знания» ему в целом не удалась; тем существеннее для его наследников оказались: мифопоэтическая теология Софии; пронизанная неоплатоническими интуициями гносеология; философия Эроса; учение о Богочеловечестве; синтез теократической утопии с неославянофильством. Еще большее влияние оказал Соловьев фактом своей личности, амбивалентно-трагической в быту и с очевидным пророческим даром (ср. позднейшие представления о философе как «вестнике» у Д. Андреева, Я. Друскина и среди обереутов). Наименее отчетливо разработана у Соловьева проблема личностного сознания. Этот пробел торопятся восполнить

наши неокантианцы, преодолевшие авторитет философского мифа о «всеобщем сознании» (актуальный для западноевропейских коллег) и поставившие вопрос о чужом «я», который своими существенными аспектами сомкнулся с традиционной для русской философии проблемой Другого (А. Введенский, И. Лапшин). Детализация Другого в персоналистской (Н. Бердяев) и интуитивистской (Н. Лосский, С. Франк) традициях привело к открытию диалогичности мышления и пониманию Другого как диалогической спецификации «ближнего» (А. Мейер, М. Бахтин; ср. А. Ухтомский). Кардинальное значение для русской философии имело присутствие в ней писателей-мыслителей. Демиург русского эстетического Космоса, Пушкин, снял запрет на художественное исследование судьбы и воли; Гоголь учил мирскому служению ближнему; Тютчев открыл трагическую онтологию мира и личности; Щедрин средствами риторики создал философию социального поведения; герой Чехова отразил ужас перед смысловыми зияниями дискретной действительности. Л. Толстой одной фразой расправился с историческим провиденциализмом, заявив в «Войне и мире» (1863–1869): рисунок событий случаен, но когда они «вырезаются в свое значение» (Соч.: В 22 т. М., 1980. Т. 6. С. 280), мы имеем дело не с фактами, а с моментом перехода от значения события к событию значения; совокупность последних как смысловых следов и есть история. Подобным образом в реплике героя «Братьев Карамазовых» (1879–1880): «В Бога верую, но мира его не могу согласиться принять» — необходимость в теодицее не отменяет символа веры как принципа искупительного путеводительства в обезбоженной пустыне дальнего мира. XX в. осваивает философское наследие родной словесности в новой форме: в философской критике. Смыкание филологии и философии — черта русского философско-религиозного воззрения. Оно завершило преодоление рассудочности в формах философской символики. Чем внимательнее русским автором прорабатывается категория («не-иное» Л. Карсавина, «миф» у А. Лосева), тем отчетливее она трансформируется в метафору. Русская философская символика и мифология призваны к снятию традиционных противоречий европейского дискурса («антиномии Канта») и размыканию тупиков классического рационализма в свободное пространство диалектики Всеединства. Пережив борьбу с «историческим христианством» (круг Мережковских) и «соблазн евразийства», русская философия на пути «от марксизма к идеализму» вернулась к отечественным истокам и выработала разнообразные формы органического миропонимания. «Живознание» Хомякова возродилось в «Живом знании» (Берлин, 1923) С. Франка. Античный онтологизм заново обогащен в христианской метафизике Трубецких, в иконософии Флоренского, в софиологии С. Булгакова и В. Эрн. Средневековая схоластика нашла себя в сложных персоналистских иерархиях Л. Карсавина. Потемнианцы (Г. Шпет; харьковская школа) и имяславцы обострили интерес к семантике слова, символа и мифа, проблемам богообщения. Встреча на русской почве эллинского гения и иудео-христианской метафизики оказалась плодотворной и для иррационализма (Л. Шестов), и критиков трансцендентализма (В. Эрн), и для «мистического пантеизма» (В. Розанов), и ностальгического пассаизма символистов (Вяч. Иванов), и идеологов «Третьего Возрождения» (Ф. Зелинский), и теологии (Г. Флоровский, В. Ильин, В. Лосский), и исповедального религиозного творчества (А. Ильин), и богословия культуры (Г. Федотов), и культурологической экклезиологии (П. Флоренский), и космистов (А. Вернадский), и концепций государственного Эроса и собственности (П. Струве). Эсхатологическая метафизика творчества и истории Н. Бердяева и его диалоги с Шестовым уже в начале века предвосхитили многие построения европейского экзистенциализма и персонализма. Теории артистического самовыражения (Ф. Степун, Н. Евреинов), новые методы социологии (П. Сорокин, Ю. Гессен), развитые в изгнании, стимулировали зарубежную философскую мысль; экуменический энтузиазм эмигрантов и беспрецедентная по масштабам издательская деятельность русской мировой диаспоры

наилучшим образом продемонстрировали интегративное единство русского духа и русской философии как национального подвига.

Исследования: *Асмус В. Ф.* Философия в Киевском университете в 1914–1920 гг. // Вопросы философии. 1990. № 8; *Ахутин А. В.* София и Черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Там же. 1990. № 1; *Барабанов Е. В.* «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Там же. 1990. № 8; Русская философия и кризис идентичности // Там же. 1991. № 8; *Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1990; *Валицкий А.* По поводу «русской идеи» в русской философии // Там же. 1994. № 1; *Гаврюшин Н. К.* Русская философия и религиозное сознание // Там же. 1994. № 1; *Гройс Б.* Утопия и обмен. М., 1993; *Громов М. Н.* Вечные ценности русской культуры: К интерпретации отечественной философии // Там же. 1994. № 1; *Гулыга А. В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995; *Давыдов Ю. Н.* Две России — два лица бездны // Там же. 1991. № 8; *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. 1–2; *Зеньковский В. В.* История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. Т. 1; История философской мысли в Московском университете. М., 1982; *Исупов К. Г.* Русская эстетика истории. СПб., 1992; *Карасев Л. В.* Русская идея (Символика и смысл) // Вопросы философии. Там же. 1992. № 8; *Кантор В. К.* Западничество как проблема «русского пути» // Там же. 1993. № 4; *Корольков А. А.* Русская духовная философия. СПб., 1998; *Лебедев П. А.* «Последняя религия» // Вопросы философии, 1989. № 1; *Лосский Н. О.* Идея конкретности в русской философии // Там же. 1991. № 2; *Лопухин И. В.* Записки. М., 1860; *Назаров М.* Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992. Т. 1; *Налимов В. В.* Размышления о путях развития философии // Вопросы философии. 1993. № 9; Нравственный идеал русской философии: Материалы III Санкт-Петербургского симпозиума историков русской философии: В 2 ч. СПб., 1995; Первый Российский философский конгресс «Человек — философия — гуманизм»: Тезисы докладов: В 7 т. СПб., 1997. Т. 2. Философская мысль в России: Традиции и современность; Религиозно-идеалистическая философия в России XIX — начала XX в. М., 1989; *Сабиров С. А.* Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995; Социальная философия и философия история <Матер. конф-ии>: В 2 ч. СПб., 1994; *Страда В.* Западничество и славянофильство в обратной перспективе // Вопросы философии. 1993. № 7; *Сухов А. Д.* Феномен русской философии // Общественные науки: Исследования и публикации. М., 193. Вып. 4; Традиции отечественной философии. Материалы выступлений и докладов: В 2 ч. Гродно, 1991; *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981.; *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Шанир Н. А.* 1. Национальные типы культуры (Тип французский, английский, русский) // Северные записки. 1915. Февраль. С. 141–160; 2. Национальные типы культуры (Тип германский, итальянский, русский) // Там же. 1915. Март. С. 127–141.