

**ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
КАК ПРЕДМЕТ ПРЕПОДАВАНИЯ И ПУТЬ ИНКУЛЬТУРАЦИИ***В. Ю. Лебедев*

Начальным импульсом к написанию этой статьи послужил форум «Дни петербургской философии – 2009». Дружеские дискуссии между коллегами, в которых русская философия, её престиж как части русской культуры, не только прошедшей, но и сегодняшней, занимала очень значительное место, побудили к дальнейшим размышлениям. Их предварительные итоги мы попытаемся изложить ниже. Наличие в учебной программе курса истории русской философии является удачей, не всякое учебное заведение может этим похвастаться, и такой возможностью следует пользоваться с сознанием ответственности. Но парадигма преподавания связана с парадигмой видения самого феномена, именуемого русской философией. Указание на проблемные точки в саморефлексии русской философии (совершаемой и теми, кто осуществляет миссию преподавания) прямо или косвенно помогает интенсификации этой деятельности и прояснению того, как через анализ исторических судеб отечественной философии мы можем осуществлять процесс инкультурации.

Русская философия — часть самой русской культуры и вместе с тем прекрасный способ национальной культурной саморефлексии, поэтому рефлексивное её видение оказывается рефлексией второго порядка, то есть познавательной возможностью такой эвристической силы, которая не так часто оказывается в распоряжении человека. Особенно благоприятна ситуация, когда история русской философии оказывается отдельным учебным курсом, а не частью, допустим, истории мировой философии. Методологически выверенное видение предмета поднимает эффективность и преподавания, и инкультурирующей деятельности сегодня, когда «... проблема сводится к вопросу здоровой ориентации в конкретном историческом положении»<sup>1</sup>. Остановки, сделанные для того, чтобы задуматься, будут гарантировать верность дальнейшего пути.

При знакомстве с особенностями концептуального осмысления предмета мы сталкиваемся с неполной ясностью целого ряда важных моментов. Дискуссии на упомянутой конференции это очень наглядно выявили.

Оказалось, что неоднозначно понимается выделение русской философии как гносеологического объекта, включая и такой конструкт, как «русская религиозная философия». В том, что таковая существует, никто не сомневается, но каковы её характеристики и где пролегают разграничительные линии — здесь начинается разноточие мнений. Частым является критерий регионально-языковой, прочие ждут более тщательной разработки, чтобы явить свою убедительность и практическую применимость. Отсюда наличие разных взглядов на хронологическое деление,

начиная с нижней границы. Встречается как ориентация на значимую личность, так и более абстрактный подход, нацеленный на выделение смены направлений и интеллектуального стиля философствования. Когда идут первым путём, то чаще всего ориентируются на митрополита Илариона, Г. С. Сковороду, П. Я. Чаадаева, славянофилов, В. С. Соловьева. В каждом случае есть свои резоны и аргументы. Споры о хронологии отразились и в классических работах: Г. Г. Шпет, прот. В. В. Зеньковский<sup>2</sup>. Порой хронологические рамки жёстко сужаются (Шпет) из опасения внести в поле философии квазифилософские феномены или чрезмерно заполнить его явлениями пограничными. Опасность расширительного подхода состоит в появлении своеобразных концепций, например: в России XVIII в. наблюдался несомненный философский расцвет, хотя профессиональной философии почти не было. Здесь, кстати, возникает и проблема уточнения критериев профессиональной философии и философского профессионализма<sup>3</sup>.

Очевидно, что все же необходима более чёткая демаркация философии, богословия и религиоведения. Задача эта ответственная, но интеллектуально выполнимая. Так, вполне приемлемым представляется подход, популярный, в частности, в пределах Петербургской школы религиоведения: предмет религиозной философии и теологии тождественен, но различны методы. Можно также внимательнее проанализировать категорию цели – совпадают они в этих двух случаях или отличаются, насколько значительно отличие.

Само словосочетание «русская религиозная философия» соотносится со вполне ясным феноменом, но в настоящий момент оно не приведено в соответствие с логико-когнитивными нормами. Нет окончательного согласия по поводу его содержания, а значит, отсутствует таковое по отношению к объёму (что важно для термина). При наличии такой расплывчатости будет трудно применять его для операции деления понятий, которая является переходной ступенью для классификации и типологизации. На практике это сказывается в трудностях определения круга персоналий, долженствующих войти в соответствующее множество. В какой-то мере это и отзвук продолжающихся дискуссий о том, что собственно считать философией. Однако незавершённость этих дискуссий не мешает нам провести лимитацию и уточнение термина. Весьма наглядно эти трудности проявляются при квалификации творчества, например, В. И. Вернадского и К. Э. Циолковского. Одни считают их скорее материалистами (возможно, пантеистического типа, как например, М. Планк), другие дают интерпретацию, позволяющую включить их в круг религиозных философов. Но тогда неизбежно возникает вопрос, в какой именно религии и религиозной традиции их философия укоренена, а вот ответить на это не так просто (хотя и не значит, что невозможно).

Дополнительные сложности причиняет нечёткое определение понятия «религия», проблема до сих пор дискутируемая богословами, философами и религиоведами, что и показало пленарное заседание петербургской конференции. Для большей отчётливости представлений об этом множестве персоналий используют разные критерии. Возможно использование как основного критерия тематического, но при его абсолютизации уходят в тень парадигмальные вопросы о характере метода

философствования и философской школы. Это прекрасно видно при попытке распределить философов, несомненно принадлежавших к религиозной философии, по школам и направлениям. Л. И. Шестов принадлежал к экзистенциализму, И. А. Ильин, по собственным словам, сочетал феноменологию с элементами схоластического мышления, что и дало повод одному из участников конференции даже отнести его к неосхоластам. Не чужд феноменологического метода и о. П. А. Флоренский, хотя у него она мало соотносится с «каноническим» гуссерлианством. У С. Л. Франка метафизика всеединства соединена с экзистенциализмом. Последнее говорит и о том, что не нужно увлекаться абсолютизацией термина «метафизика всеединства», которое при некорректном преподнесении может обернуться едва ли не гипостазированием. Как показывает история мировой философии, от большинства философских школ и не ждали абсолютной монолитности, так что создавать впечатление её наличия там, где она отсутствует, значит совершать дважды ненужное дело. Я не говорю здесь о случаях низкого профессионализма (они не рассматриваются изначально), когда монолитность становится удобным упрощением, а последнее просто способом существования, удобным из-за комфортной упрощающей «ясности». Философ не боится дискомфорта, это часть того «ветра в лицо», навстречу которому он идёт до последнего часа жизни.

Многих озадачивает отчасти искусственно гальванизированный «вопрос о степени оригинальности». Радикализм демонстрирует Г. Шпет. Поскольку этот вопрос требует отдельного обсуждения, отметим только, что поскольку философия подразумевает язык, то можно ожидать, что, как и в случае любых живых языков, будет устанавливаться коммуникация между ними. Иное дело, что её характер (направленность влияния, объём заимствования и т.д.) может быть существенно разным. Порой в качестве признака для противопоставления русской и западной философии используют рационализм, упуская из виду, что это неоднозначное слово нуждается в уточнениях в каждом контексте употребления. Ведь сама тесная связь русской философии с дискурсом богословской мысли, подразумевающей набор рациональных методов, заставляет предположить, что «рационализм вообще» из неё исключить нельзя. Следует уточнять наличие разных видов рациональности, рационализма, возможно, разводить рационализм и интеллектуализм. Антиинтеллектуалистская линия может обернуться фидеизмом, опасным и для философии, и для теологии. Не стоит превращать «рационализм» в некий однозначный штамп-оценку, это путь к примитивизации. Например, из отечественной антропологии нельзя изъять «философию сердечного знания», но если не разъяснить тем же студентам эту фундаментальную гносеологическую категорию с философской тщательностью Б. П. Вышеславцева или интеллектуальной смелостью Свят. Луки (Войно-Ясенецкого), то её можно профанировать, превратить в натурализованную метафору и встретить ироничное предложение найти иные органы, пригодные для познания. Результатом «обмеления» мысли и злоупотребления словом будет дискредитация.

Отсюда понятна и ещё одна сложность. Если определяющую характеристику русской философии извлекать из «рационалистической антитезы», то число имён русских философов быстро вырастет за счёт людей, затрагивавших философские

вопросы, но не бывших профессионально компетентными ни в философии, ни в богословии (а подчас и в иных областях знания, как, например, В. Г. Белинский, некоторые иные из пантеона русских нигилистов). Эта тенденция предполагает смешение эпистемической авторитетности, связанной с профессиональным знанием, и авторитетности деонтической, связанной с обаянием личности; последнее по справедливости может быть очень велико. Однако в таком случае проблематизируется вопрос о самоидентификации философии и возможности нечаянного размывания фундаментальных представлений о ней. Рискованным последствием оказывается почти беспрепятственная возможность введения в философское поле едва ли не всех подряд, с мотивировкой этого спецификой философского дискурса, недоступного пониманию, а значит, недостижимого для критики. Результатом может быть тотальная иррационализация философского дискурса с заменой его иллюминистски-проphetическим, влекущим только конкуренцию индивидуальных суждений и откровений. То, что такая иррационализация неприемлема в богословии, косвенно свидетельствует и в пользу нежелательности для философии, на что указывал и прот. Г. Флоровский: «Но эта гносимахия угрожала и самому духовному здоровью. В духовном делании, и в келейной молитве, и в литургической соборности, всегда остаётся соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное. Этот соблазн может обернуться обрядовым или каноническим формализмом, или ласкательной чувствительностью. Всегда это прелесть. И от такого прельщения ограждает только богословский искус, зоркость, чёткость и смирение богословствующего ума. Бытом или канонами от прелести не загородиться. Душа вовлекается в игру мнимостей и настроений...»<sup>4</sup>. Поспешная иррационализация конструирует сомнительную оппозицию «философы, познающие сердцем — познающие рассудком» (при этом рассудочность отождествляется с рациональностью). Вторые становятся периферией, маргинальным приложением к «ядру». У недостаточно самостоятельно мыслящих учащихся возникает иллюзия, что рационалистический метод вообще не был серьёзно представлен и разговора не заслуживает, равно как и то, что рационализм противостоит религиозности и церковности. Достаточно вспомнить кантианца А. И. Введенского, чтобы заподозрить упрощение.

Может возрасти соблазн столкнуть философию в область публицистики и искусства. Нельзя отрицать наличия пограничных авторов, типичным примером которых является С. Кьеркегор (а значит, и его «русский двойник» Л. Шестов). Однако в подобных случаях налицо смена стиля философствования при сохранении капитального базиса философской подготовки. А вот в случаях, когда таковой достоверно отсутствует, требуется особая осторожность, говоря словами И. Ильина, *зрячесть*. Скажем, Г. Ибсен — гениальный писатель, и проблемы философские он, несомненно, затрагивал, но указанного базиса заведомо не имел, что делает невозможным его отнесение к философам. Оказалась полезной дискуссия, состоявшаяся в С.-Петербурге, когда выступавший заметил, что наличие в русской культуре гениальных художников делает её уникальной, но не даёт автоматически оснований переводить их в разряд богословов при отсутствии профессионального образования и компетенции. Стремление к «философии без берегов» выдаёт трактовку фило-

софии и её преподавания в постмодернистском духе, хотя сама парадигма уходит в прошлое. Особенно грустно это может смотреться в деятельности людей, искренне не подозревающих о таком характере собственного видения вещей. Невольное совмещение христианства с постмодернизмом не является желанной перспективой, но гарантия от этого, если перефразировать прот. Флоровского, в смиренной чёткости философствующего ума. Иррационализм и фидеизм не альтернатива высокому рационализму, о котором говорит не только прот. Флоровский, но и, например, арх. Рафаил (Карелин).

О внутренней неоднородности уже было частично сказано выше в связи с русской религиозной философией, но этот факт может затемняться при выделении одной тенденции, иногда произвольном. Сама неоднородность опять ставит вопрос о критериях выделения. Обычно предлагаются критерии территориальный и языковой. Применение первого усложняется разделением русской философии на региональные ветви — добавилась эмигрантская, существующая до сих пор. Конфессиональный критерий хотя и важен, но не абсолютен, что применительно и к любой иной стране. Не всегда это и верифицируемо. Конфессиональная принадлежность Шпета до сих пор порождает разночтения.

Наличие обильных связей с зарубежной философией сопряжено с вопросом о степени обособленности. При наблюдаемом порой желании вводить в область философии пограничные персоналии и взгляды, не являющиеся артикулированными философами, непонятно выглядит порой параллельная тенденция к нарочитому сужению поля философии (что на практике может выразиться в жёсткой селекции содержания учебного курса). Например, это нередко касается философии языка и знака, что даёт эффект наличия внимания к языку только в западной философии, вроде позитивизма или хайдеггерианской аналитики, что и порождает упомянутые бесосновательные и ненужные «комплексы». Отнесение к числу философов многих представителей русского структурализма<sup>5</sup> и сейчас встречает затруднения. Взгляды тех же формалистов ангажированы не только бергсонизмом (что общеизвестно), но и идеями С. Франка<sup>6</sup>. Теории языка романтического типа соседствуют со структуральными теориями, и это соседство увеличивает возможности философского постижения «бездны языка». Возможно, сказывается страх перед точными науками, подчас получающими репутацию почти «антифилософских». Тогда объяснима минимизация объёма, приходящегося на историю философии науки и историю русской логики. Глубокий исток имела мысль В. Ф. Асмуса<sup>7</sup> о том, что наличие у современного философа хорошего образования в области другой науки является скорее достоинством, нежели препятствием к философской деятельности. К тому же, исследования по философской антропологии часто шли в русле психологии, а порой психологическая отрасль служила вынужденной декорацией. По этой причине из рассмотрения часто выпадает, например, Л. С. Выготский<sup>8</sup>.

Некоторые неясности являются типичными мнимыми неясностями, поскольку в академической философии они достаточно прояснены, но, например, в преподавательском дискурсе могут и закрепиться. Отнесение Циолковского и Вернадского к «духовным материалистам» может обсуждаться при наличии философского

пояснения и обоснования. А именно этого часто и не делается. Это связано с участвовавшим игнорированием различий материального и нематериального. Диакон А. Юрченко указал, что такая установка ведёт к дицгенизму, который, казалось, уже давно отошёл на интеллектуальную периферию. По мнению о. А. Юрченко, анализ наследия философии советского периода тут вовсе не бесполезен, поскольку дицгенизм и вульгарный материализм несовместимы и с классическим марксизмом<sup>9</sup>. Встречающийся дрейф в вульгарный материализм и неодицгенизм, указывающий порой на поверхностное знакомство с «Материализмом и эмпириокритицизмом», явление очень интересное, оно требует не только осмысления, но и учёта в преподавании. Тогда станут ясны истоки множащихся «теорий» «единства всего», «материальности мысли», «мировой энергии», «закона дуальности» (последнее, скорее всего, отголосок одномерно понятой гегелевской, да и марксовской диалектики). Уже по этой причине вряд ли стоит бегло «проскакать» философию советского периода. Во-первых, само наличие периода делает необходимым его рассмотрение и анализ; во-вторых, этот этап был крайне неоднороден; в-третьих, многие эпизоды становления и развития философии этого периода объясняют как будто неожиданные дальнейшие перипетии, включая и современность (достаточно указать на дискуссии о методе и изменения в понимании категории «материя», объясняющие в немалой степени увлечение новыми вариантами вульгарного материализма и «энергетизмом», «энергия» которого не имеет ничего общего с «энергеями» о. П. Флоренского).

Христианская направленность русской философии многожды подмечена, достаточно указать на труды прот. Г. Флоровского. Требуется тщательнее учитывать присутствие подобных тенденций в иных национальных философиях, чтобы не преподнести, как основную, антитезу «христианская (русская) – нехристианская (западная) философия», что было бы упрощением и позволило бы как раз антицерковно настроенным полемистам лишней раз использовать критический пафос, основываясь на таком некорректном обобщении. Христианская (и даже консервативно-христианская) ориентация представлена и в иных региональных вариантах философской мысли. Значит, говоря о различиях, следует избегать упрощений и показывать глубинные отличия, что возможно при тщательном анализе. В то же время христианская ориентация некоторых авторов не всегда очевидна. Самоотнесение само по себе не абсолютный критерий, как и принадлежность по метрике. Приходится сталкиваться и с индивидуальными интерпретациями христианства, с помещением элементов христианского мировидения в общую мозаичную систему.

Не всегда хорошо освещается и систематизируется современный период, хотя именно сейчас происходят интереснейшие процессы, требующие квалифицированного рассмотрения. Дефицит профессионально сделанных обобщений относительно современности способствует утрате интеллектуального контроля над ситуацией как раз тогда, когда экспансия разного рода «вольных философов» крайне актуальна. Недостаточный акцент на современности усугубляет нежелательный эффект восприятия молодёжью истории философии как чего-то глубоко неактуального, «позавчерашнего».

Проблемой, имеющей довольно глубокие корни, является нечёткая демаркация с богословием, порождающая массу неясностей, начиная с уже обозначенной проблемы хронологического деления. Так, по мнению ряда авторов, русская философия берёт начало с периода христианизации Руси. Прояснение помогло бы обоснованно определить статус текстов философских, богословских, просто гомилетических (конечно, при неизбежном наличии переходных случаев). Возможно, перед нами были бы просто разные дискурсы, где различия обусловлены общностью предмета при различии метода. Это поможет избежать поспешного передвижения хронологических рамок, слияния протофилософии и философии. Конечно, как на средневековом Западе часть теологов были и философами, причём со стремлением к демаркации этих сфер. Отказ от зачисления в разряд философов уважаемых и интересных авторов, являвшихся типичными богословами, будет обоснован и прояснён как не содержащий в себе ничего дискриминирующего последних. При определении принадлежности как к философии, так и к богословию необходимо учитывать и философскую, и богословскую компетентность. Это косвенно поможет также рассеять впечатление (встречающееся, увы, и в самих религиозных кругах), что богословие — деятельность лёгкая, беспроблемная и не требующая солидной подготовки и духовно-аскетического искусства.

Желательна ещё большая ясность мотивов преподавания курса, особенно в условиях растущего скепсиса учащихся. Сам учащий необходимо должен внятно отвечать на основной вопрос: «почему и для чего?». При оперировании культурологическим мотивом («русская философия изучается как часть русской культуры») необходим учёт морфологии культуры, иначе можно встретить возражения вроде «культурой является всё, значит ли это, что все её сферы нужно изучать?». Верное определение мотивов не только нейтрализует такой скепсис, но и снимет препятствия на пути использования русской философии как пути полноценной инкультурации. Это означает, что в порядке метарефлексии следует прояснить такие вещи, как «простота», «ясность», «упрощение». Если преподавание русской философии будет воплощать цветущую сложность (К. Н. Леонтьев), мы, несомненно, увидим достойные плоды. «Задача христианского историка ни в коем случае не легкая. Но задача эта несомненно благородная»<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Флоровский Г. В. Вера и культура // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация: избранные труды. СПб., 2005. С. 670.

<sup>2</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Русская философия: Очерки истории. Свердловск, 1991. С. 217–578; Зеньковский В. В. История русской философии. Введение // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 379–397.

<sup>3</sup> Артемьева Т. В. Русская философия XVIII в. как социальный феномен // Философия гуманитарного знания: русская академическая традиция и современность. СПб., 1997. С. 83–86.

<sup>4</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 503.

<sup>5</sup> Напр.: Серю П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1930-е гг. М., 2001.

<sup>6</sup> Кертис Дж. Борис Эйхенбаум. СПб., 2004.

<sup>7</sup> Вспоминая В. Ф. Асмуса... М., 2001. С. 87.

<sup>8</sup> Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский – П. А. Флоренский. М., 2007; Чубаров И. М. «Сердечные искажения» в пространстве эстетики: Густав Шпет и Лев Выготский // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 221–235.

<sup>9</sup> Андрей Диакон. Философические и теологические опыты. М., 1991.

<sup>10</sup> Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация: избранные труды. СПб., 2005. С. 707.