

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

УДК 091: 16: 303

ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ РАЗУМА КАК ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФИИ

ORTHODOX CHURCH PRESUMPTIONS IN REASON AS A PARADEIGMA OF RUSSIAN ORTHODOX PHILOSOPHY

В.Ю. Даренский
V.J. Darenskiy

Луганский национальный университет им. Т. Шевченко, г. Луганск, 91034, ул. Оборонная, 2А

Lugansk National University named after T. Shevchenko, 2A Oboronnaja St., 91034, Lugansk

E-mail: darenskiy1972@mail.ru

Аннотация

В статье рассматривается проблема общего определения парадигмального принципа русской православной философии, обусловленного «стилем» православного мышления и презумпциями духовного опыта. Авторская интерпретация этого принципа определяется учетом специфики православного духовного опыта обожения и определяемой им трансформацией мышления и самого разума, сформировавшей соответствующий стиль мышления. Предложена типология путей этих трансформаций у главных авторов русской религиозной философии.

Abstract

In the article is considered the problem of Orthodox paradigm principle of Russian Philosophy. The author proposes his own interpretation of this phenomenon, emphasizing that Russian philosophy is based on rethinking of Orthodox spiritual experience, which is necessarily linked with a human *theosis*. The transformation of reason as a dominating motive of Russian philosophy mode of thinking and world-experience is examined in article. Typology of different ways of this transformation as a basic level of cognition is proposed in the article. Specifics and typology of Russian philosophy tradition is considered in this article.

Ключевые слова: русская философия, воцерковление, трансформация разума, типы философии.

Keywords: Russian philosophy, Church-grounding, transformation of reason, paradigm, types of philosophy.

Понятие «классика» по отношению к тем или иным явлениям философской традиции не имеет и, по-видимому, никогда не будет иметь общепризнанных критериев. Мы можем лишь предложить следующее определение: *«классическими» философскими текстами и авторами становятся такие, которые вносят принципиальные инновации в саму предметность философских рефлексий и эсплицитуют новые элементы экзистенциального опыта людей, становясь парадигмальными образцами их дальнейшего анализа* (последний момент обуславливает появление новых философских «традиций»). Наличие в русской философской традиции большого ряда имен великих мыслителей давно не оставляет сомнения в том, что среди них есть такие, кого следует называть «классиками». Вместе с тем, обоснование этой



«классичности» в содержательном отношении до сих пор остается не вполне проясненным. Последнее обстоятельство до сих пор способствует бытованию взгляда, который принципиально отрицает саму возможность существования какой-либо «русской философии» именно в содержательном смысле этого понятия, рассматривая русских мыслителей лишь как маргинальный феномен общеевропейского философствования. Для того, чтобы такой взгляд, все более привлекательный для новейших поколений, пребывающих в слепоте и соблазне наивного европеизма, не казался все более естественным требуются особые разъяснения.

Действительно, русская философская традиция в смысле некоторой совокупности текстов чрезвычайно разнообразна по своей идейной направленности, причем наивное эпитонство у Запада в ней очень широко представлено во всех своих проявлениях. Однако количество не означает качество. Не менее заметна и такая закономерность: чем оригинальнее, глубже и интереснее русский мыслитель, тем меньше у него аналогов и предшественников на Западе – а для самых выдающихся таковых вообще нет. Отсюда естественным образом возникает вопрос об истоках особого экзистенциального опыта, эксплицируемых нашей философской традицией. В целом можно согласиться с весьма смелой формулировкой Н.К. Бонецкой: «Русскую философию нельзя рассматривать безотносительно к ее глубинной основе – церковности, которая иногда может отвергаться мыслителем, но не может быть полностью устранена из его философских взглядов: это та бытийственная интуиция, которая прививалась русскому человеку с младенчества. Церковность – мировоззренческий уровень, по отношению к которому индивидуальные философские системы являются в той или иной степени отклонениями» [1, с. 90]. На эту тему можно добавить много уточняющих рассуждений, в частности, например, даже и о советском марксизме, в котором можно обнаружить много явных реликтов православного мировосприятия, не только не имеющих никакого отношения к мышлению его основателей, но и прямо противоположных ему по сути. Но это – тема особого исследования. В настоящей статье мы лишь выделим ряд принципиальных особенностей русского любомудрия, делающих его особой философской традицией, давно уже идущей путем, отличным от западной философии.

Христианская философия вообще и православное любомудрие в особенности традиционно испытывали наибольшие затруднения в рамках гносеологической проблематики, поскольку исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся им от античного язычества, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в библейском Откровении. Поэтому попытки адаптировать этот аппарат к тому способу познания, который формируется верующим разумом, с неизбежностью имели изначально условный характер и не позволяли отрефлексировать как раз что-то самое существенное в нем.

Высшей точкой античного постижения Бытия как такового было, как известно, понимание его как Космоса – живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нем заложено изначально. Тем самым, высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира. С гносеологической точки зрения также принципиально важно то, что мир как Космос необходимо мыслится как самодостаточное Целое, поэтому любые противоречия в нем, в конечном счете – кажущиеся, меональные, разрешающиеся имманентно, внутри самого же Космоса, вне которого ведь ничего нет.

Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь – не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. А Космос – это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания – особое преобразование человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным и содержательным оно ни было само по себе, оказывается уже как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *re-ligio*, т.е. «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не



«отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческого, объекта в субъекте и т.п.). Тем самым, и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе – не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности.

Эти исходные презумпции христианского разума особенно остро переживались и осмысливались в русской философской традиции [См. 5, с. 90-98]. Сущностной специфике русского любомудрия посвящена весьма обширная литература, среди которой парадигмальный характер имеют в первую очередь книги «Борьба за Логос» В.Ф. Эрн и «Русские мыслители и Европа» о Василия Зеньковского; статьи «Русская философия» А.Ф. Лосева и «Идея конкретности в русской философии» Н.О. Лосского, а среди современных авторов – «Верующий разум. Основной принцип русской философии» А.Л. Казина и «Концепция целостного разума в русской философии и Православие» В.Н. Катасонова и др. В этих работах сформулированы определения специфики учений о познании, свойственной для русской философии в целом. В частности, в концептуальном отношении нам представляется наиболее удачным термин *логизм*, предложенный В.Ф. Эрном для понимания принципиальной специфики русской философии, в том числе и особенности ее учений о познании. Как писал сам В.Ф. Эрн, «основным тенденциям европейского мышления... Λόγος восточно-христианского умозрения можно противопоставить как *прямую* противоположность. Ratio есть результат схематического отвлечения... К осознанию Λόγος'а приходят совершенно иным путем... Логос – это не средний разрез, это *вершина* сознания. Это не отвлечение, это восхождение по ступеням все большей *конкретности*... Человек, поднимающийся к “логическому” сознанию, т.е. приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв между мыслью и сущим (разрыв, фатальный для ratio)... В противоположность меоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то... восточное умозрение признает истину – *бытием* в Логосе, т.е. *бытием в Истине*, которое возможно лишь через *становление* Логосом, через благодать *существенного* усвоения Слова. (Таково гносеологическое значение религиозного термина θεωσις). Отсюда та совершенно чуждая и совершенно непонятная новому философскому сознанию Запада, но глубоко последовательная в себе *динамическая теория познания*, по которой степень познания соответствует степени напряженности *воли*, степени *существенной устремленности* к Истине и по которой в лестнице Богопознания, т.е. познания Сущего, далеко всех превосходят герои и подвижники духа – *святые*» [12, с. 79-82]. Соответственно, *высшей гносеологической категорией* в русской православной философии является категория *веры*, ибо «русские философы видят в вере основание всей философии, в ней синтезируются и примиряются отдельные элементы знания, в том числе и чисто рациональные» [6, с. 88], – отмечал А.Ф. Лосев. Понимая исходную онтологическую и гносеологическую интенцию нашей философской традиции как логизм, такие её парадигмальные определения как «целостный разум» или «верующий разум» могут рассматриваться как её терминологические конкретизации.

Подлинным основателем русской философской традиции следует считать Ивана Киреевского, чьи заслуги в осмыслении сущностных принципов православной философии трудно переоценить. Лучше всех, по нашему мнению, о них сказал А.Л. Казин: «мышление Ивана Киреевского есть ответ Западу русского ума – ума, просветленного православной молитвой. В учении Киреевского собрались те качества, которыми овладела русская мысль после петровской реформы (точность методологии, системный характер дискурса), и вместе с тем это был именно верующий ум, слитый в одно целое с надеждой и любовью. При всей глубине рассуждения, у Киреевского нет ни капли той автономно-смысловой схемы, которая порождает “из себя” законы вселенной... высшим его достижением следует признать ту интеллектуальную позицию, которую он противопоставляет западной – позицию воцерковленного разума. У Киреевского мы встречаемся с типом мышления святых Отцов, обращенным к культурной реальности XIX века» [3]. Понятие «разум» берется И. Киреевским не в его самодовлеющем смысле, как это стало нормой в западноевропейской традиции, но именно как некий содержательно изменчивый символ, как своего рода «действующее лицо» в исторической драме уклонения человека от полноты воцерковленного бытия, от узкого пути спасения. Тем самым, в исследовании законов человеческого познания русский мыслитель фактически по-



лагает особый методологический принцип, в соответствии с которым понимание любых философских вопросов производно от понимания (явного или неявного) главного и высшего вопроса об отношении цельного человеческого существа к Святой Церкви Христовой. Благодаря этому, философия И. Киреевского не только формулирует и провозглашает, но и (насколько это возможно для мирянина) реально воплощает идеал воцерковленного разума, а тем самым, может быть признана классической для дальнейшей традиции православной философии.

Критика европейского рационализма – ключевая и «знаковая» тема православного любомудрия, поэтому она всегда в той или иной степени наличествует у всех представителей русской философской классики. Особо характерными по своему «русскому стилю», на наш взгляд, являются статьи Г.В. Флоровского «Хитрость разума» (1921) и «К метафизике суждения» (1925). В первой из них анализируются культурно-религиозные истоки европейского рационализма; во второй – специфическая метафизическая «протоструктура» рационалистического способа мышления. Как известно, критика рационализма может быть конструктивной только в том случае, если она происходит в позиции «позитивной венаходимости» (М.М. Бахтин) – т.е. в том случае, если полностью признается адекватность стратегии рационализма своей специфической предметности познания, однако, вместе с тем, обосновывается и ее принципиальная ограниченность иной предметностью, требующей сверхрациональных путей и способов постижения.

В первой из названных статей рационализм помыслен как «первородный грех Европы», а рационалистическая модель «разума» понята именно как некая экзистенциальная «хитрость», в конце концов, обернувшаяся самообманом. По мысли Г.В. Флоровского, в основе рационализма лежит своя *скрытая мистика*, особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом». «Стержень этого рационалистического энтузиазма, – отмечает автор, – образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм»... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного помазания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение «вещей в себе»... Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы» [9, с. 61-62]. Соответственно, это компенсируется, во-первых, агрессией по отношению к этой же «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (а их экзистенциальной предпосылкой является тот же «натуралистический магизм»). Во-вторых, отказ от онтологической свободы познания как «подвига духовного рождения» компенсируется всяческим расширением эфемерно-натуралистической «свободы» в смысле возможности делать все, «что захочется» и «не запрещено законом». Оба названные момента – сущностные основы западной цивилизации. Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Г.В. Флоровскому рассматривать и так называемые «иррационалистические» течения западной мысли как порождения самого же рационализма, несколько не преодолевающие его сущностных предпосылок, но лишь выполняющие «компенсаторную» функцию.

Вторая статья представляет собой «деконструкцию» Кантовского разделения суждений на аналитические и синтетические. «Различие типов суждения «по содержанию» определяется тем, что в качестве подлежащего в одних случаях выступает адекватное понятие, вполне выражающее и *замещающее* предмет, в других – понятие еще находится *in statu nascendi*» [7, с. 237], – отмечает автор. Соответственно, эти типы суждений оказываются антиномически соотносенными *пределами* мышления о предмете; и в любом *реальном* суждении в действительности имеют место *оба* типа, различаемые лишь в абстракции и на уровне формально-логической структуры суждения. Поэтому «всякое суждение – синтетично, требует конструктивного выхода за пределы уединенно взятого подлежащего. Эта синтетическая сторона, однако, характеризует суждение как элемент *познания*. Как элемент *знания*, суждение есть *система аналитическая*, лишь «изъясняет» сразу данные на предмете атрибуты» [7, с. 239-240]. Если гипотетически предположить возможность *полноты знания о предмете* (в том числе и о таком «предмете», как сущее в целом) – то «*всякое* суждение в пределе, в итоге

своего развития должно стать аналитическим» [7, с. 237]. Именно эта презумпция и является базовой *логической* предпосылкой рационализма как типа мышления. Таким образом, рациональное мышление *de facto* пользуется обоими типами суждений весьма условно, поскольку никогда не обладает ни возможностью выхода за пределы данности в опыте исследуемого предмета, ни тем более полнотой знания о предмете – тем самым, оба типа суждения всегда с неизбежностью несут в себе неустранимый элемент *веры* в их адекватность, а значит, не являются полностью рациональными.

Если же, наоборот, ввести в мышление презумпцию невозможности полноты знания о каком бы то ни было предмете, неискоренимой «апофатичности» любого познания – то это будет «возможно лишь при условии *ограниченности* «мира» – ограниченности другим для него, лишаящим его имманентного, замкнутого самоопределения... Надо допустить *вне мира* свободную волю» [7, с. 244-245]. Таким образом, и здесь, по Г.В. Флоровскому, рационализм оказывается результатом первичного, уже рационально не мотивированного и рационально не обосновываемого *экзистенциального выбора исходной презумпции*. Феномен рационализма Г.В. Флоровским мыслится в рамках парадигмального проекта русской классической философии, – стратегии обоснования *верующего («целостного») разума*, – именно как симптом «утраты библейского мышления», т.е. «целостного» мышления, основанного на личном опыте откровения истин Священного Писания [См.: 7]. Анализ логических пределов и исторических предпосылок рационалистического мышления как на уровне его культурно-экзистенциального смысла, так и на уровне внутренней логической структуры, проведенный Г.В. Флоровским, очерчивает возможности и предпосылки перехода к сверхрациональному мышлению.

Позитивная модель целостного духовного разума всегда была и остается центральным предметом осмысления в русской классической философии. Этому уровню развития разума присущ особый, высший тип рефлексии – это рефлексия не «калькулятивного» типа, который направлен на сугубо практические цели (в том числе и научные), а рефлексивность в сфере глубочайших запросов человеческого духа, в способности логически ясно осмысливать сущность Бытия как такового и назначение человеческого бытия в частности. Этот тип можно назвать духовно-экзистенциальной рефлексией. Между ним и «калькулятивным» типом рефлексии прагматического рассудка не существует однозначной корреляции, хотя в наше время, к сожалению, чаще всего развитие одной происходит за счет другой. Библейская картина мира содержит в себе специфический рефлексивный потенциал, который в свое время разрушил архаическое представление о мире как гармоническом и самодовлеющем Космосе, вследствие чего и стала возможной современная наука [См.: 2]. Однако главный рефлексивный потенциал «библейского мышления» относится к самому человеку как потенциально бессмертному духовно-душевно-телесному существу. Названные сущностные атрибуты описываются на понимание человека как образа Божьего, способного возратить подобие Божье, разрушенное Первородным грехом. Такое понимание человека, словно в зерне, содержит в себе всю «библейскую картину мира», и вместе с тем, образует весьма многомерную смысловую структуру, приобщаясь к которой человеческий ум попадает в бесконечное и бездонное пространство экзистенциальной и мировоззренческой рефлексии. Объединение этой рефлексии с конкретно-жизненной практикой становится поистине неисчерпаемым источником постоянно нового душевно-духовного опыта и личностного смыслотворчества христианина (не только философствующего).

С «функциональной» точки зрения, можно было бы сказать, что задача православной философии состоит в особом *майевтическом опосредовании* трудного воцерковления разума современного человека, в силу исторических причин утратившего многие навыки духовного познания, которые были вполне «естественными» даже в языческие времена. Иерархизируя типы, предметность и направления человеческого мышления, «библейское мышление» имеет также и побуждающую силу движения от низших к высшим типам рефлексии – от рефлексии как игры к рефлексии как духовному подвигу.

Среди громадной текстовой массы наследия русской философии, на наш взгляд, можно выделить целых *тридцать* содержательных элементов, которые глубоко оригинальны на фоне как западных, так и восточных философских традиций, определяясь сущностной спецификой православного любомудрия (в том числе, и в его «превращенных», секуляризованных



ных формах). Именно эти элементы и следует рассматривать как базовый идейный тезаурус русской классической философии. Исторически они охватывают почти 1000 лет.

Перечисленные составляющие традиции русской философии, хотя и имеют более или менее схожие с ними аналоги и параллели в западной традиции на уровне *тематики* мысли, однако глубоко оригинальны по *самому способу их понимания и осмысления*. Поэтому при всей плодотворности любых компаративных исследований эта специфика никоим образом не может быть редуцирована, поскольку она определяется сущностными особенностями православного мышления и русского национального мировосприятия.

Список литературы

References

1. Бонещкая Н.К. М.М.Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 89-97.
Boneckaya N.K. M.M. Bakhtin and traditions of Russian philosophy // Voprosy filosofii. 1995. № 3. pp. 89-97.
2. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. – М.: Наука, 1997. – С. 44-87.
Gajdenko P.P. Christianity and genesis of natural sciences of New Time. In: Philosophic and religious origins of science. – Moscow, Nauka publ., 1997. pp. 44-87.
3. Казин А.Л. Верующий разум. Основной принцип русской философии // www.sobor-spb.ru/members/kazin/veruyushy_razum.htm.
Kazin A.L. Reason in faith. The main principle of Russian philosophy.
4. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Эстетика и литературная критика. – М.: Искусство, 1979. – С. 289-337.
Kireevskiy I.V. About necessity and possibility of new principle of philosophy. In: Kireevskiy I.V. Esthetic and literary critic. – Moscow, "Iskusstvo" publ., 1979. pp. 289-337.
5. Куренков А.С. Конфессиональный исток философии: святоотеческое наследие в русской философии // Научные ведомости Белгородского государственного университета серия Философия. Социология. Право. - 2017. - № 17 (266). - Выпуск 41. С. 90-98.
Kurenkov A.S. Religious origins of philosophy: the patristic heritage in Russian philosophy // Bulletin of Belgorod state university, series Philosophy. Sociology. Law. - 2017. - № 17 (266). - Issue 41. pp. 90-98.
6. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. – М.: Сов. писатель, 1990. – С. 68-101.
Losev A.F. Russian philosophy. In: Losev A.F. Passion to dialectics. – Moscow, "Sov. Pisatel" publ., 1979. pp. 68-101.
7. Флоровский Г. К метафизике суждения // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Изд. РХГА, 2005. – С. 236-245.
Florovskiy G. To metaphysics of judgment. In: Florovskiy G. Christianity and civilization. Sel. Works on theology and philosophy. Sanct-Peterb., RCHA publ., 2005. pp. 236-245.
8. Флоровский Г. Утрата библейского мышления // Там же. – С. 608-615.
Florovskiy G. Loosing of bible thinking. In: Idem. pp. 608-615.
9. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 57-67.
Florovskiy G. Wit of reason. In: from the past of Russian thought. – Moscow, "Agraf" publ., 1979. pp. 57-67.
10. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 80-94.
Horuzhiy S.S. Heisikhasm as a space of philosophy // Voprosy filosofii. 1995. № 9. pp. 80-94.
11. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. – 1994. – № 5. – С. 75-88.
Horuzhiy S.S. Neopatristic synthesis and Russian philosophy // Voprosy filosofii. 1994. № 5. pp. 75-88.
12. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Григорий Сковорода. – Минск: Харвест, 2000. – 588 с.
Ern V.F. Fight for Logos. Grigoriy Skovoroda. – Minsk, "Harvest" publ., 2000. 588 pp.