

УДК 1(091) (4/9)

**РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ
XIX – НАЧАЛА XX ВВ.: АКТУАЛЬНОСТЬ
И МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ**

А.П. Семенюк

Томский политехнический университет

E-mail: MarcelP@yandex.ru

Семенюк Антон Павлович,
канд. ист. наук, доцент ка-
федры культурологии и соци-
альной коммуникации ТПУ.
E-mail: MarcelP@yandex.ru
Область научных интересов:
история философии, культу-
рология, религиоведение.

Проводится исследование гносеологических идей русских религиозных мыслителей в контексте проблемы понимания. Автор полагает, что сравнительное изучение русской и западной философии открывает перспективы не только для истолкования самой русской мысли, но также и для углубленного

осмысления проблем западной философии, развития всей мировой цивилизации в целом, исходя именно из контекста русской культуры.

Ключевые слова:

Русская религиозная философия, понимание, философская компаративистика.

Предметом данного исследования является познавательная традиция русской религиозной философии (РРФ) классического периода – второй половины XIX – начала XX вв. Объектом работы выступает ряд сходных по содержанию гносеологем различных представителей РРФ, которые можно обобщённо и условно именовать «живое и цельное знание». Такой тип познания не является систематическим философским учением, методологией или теорией знания. Речь идёт об опыте первичного присутствия и самообнаружения человека в мире, который есть ни к чему иному несводимая реальность *per se*, изначальная по отношению к любой философской, ментальной системе. Философская (или же религиозная) картина мира с её этическим, эстетическим, аксиологическим и прочими измерениями является лишь истолкованием этого первичного восприятия мира. В этом смысле РРФ представляет собой рефлексивное продумывание и доопределение в завершённой онтологической схеме изначального акта живого/цельного знания. С.Л. Франк писал: «Всякая философская система – а значит, и моя собственная – в качестве попытки рационально выразить сверхрациональное существо реальности должна пониматься только как приблизительное, схематическое и в лучшем случае лишь относительно верное отображение подлинной истины бытия» [1. С. 7].

Актуальность гносеологии РРФ обусловлена ситуацией поиска самоидентичности человека русской культуры в современном мультикультурном и плюралистичном мире. В нашу релятивистскую эпоху, когда все прежние истины и предпосылки мышления утрачивают силу, человек обращается к традиционным ценностям, в поисках незыблемых основ существования, некоего подлинного бытия. РРФ сегодня может быть интересна именно как автохтонная традиция, выразившая определённые аутентичные смыслы русского культурно-исторического бытия. Общей чертой различных гносеологических концепций в России было стремление положить в основания теоретико-гносеологических построений данные наиболее глубинной, подлинной реальности русского жизненного мира (феноменологическое *die welt*), той реальности, которая настолько естественна, близка и самоочевидна для каждого из нас, что почти неразличима и совпадает с нами самими. «Это похоже на то, – отмечает С.Л. Франк, – как иногда рассеянный человек ищет в комнате очки, сквозь которые он смотрит; он их не видит, потому что видит сквозь них» [1. С. 28]. Реальность жизненного мира ускользает от дискурсивных понятий и раскрывается лишь как живое и цельное знание в такие моменты, когда познающий переживает изменчивый, множественный и необозримый мир сущего как изоморфный своему жизненному опыту.

Гносеология РРФ представляет актуальность также в контексте историко-философской компаративистики. Сравнительный анализ является традиционным методом в исследовании русской мысли по двум причинам. *Во-первых*, благодаря сопоставлениям различных дискурсов мы можем показать, в чём заключается мировое значение русской мысли, выявить наличие общечеловеческих проблем и ценностей в её самобытном опыте.

Во-вторых, русская философская школа изначально складывается как образование амбивалентное, гетерогенное: укоренённое в традициях мировой, главным образом западноевропейской, культуры, но в тоже время осознающее и культивирующее свою принадлежность к почвенным локальным началам. Представляется, что наиболее адекватным термином для определения сущности русской философии из арсенала современной научной лексики является понятие «глокальность» – феномен глокального в его философском понимании. Мы можем говорить о «глокальности» как об определённом типе сознания, для которого свойственно: 1) осмысление родного местного локуса как центра всего космоса, глобального мира; 2) утверждение этого локуса как единственно возможного условия и основания постижения существующей реальности. С этой точки зрения в контексте русской мысли особенно репрезентативны тексты Н.А. Бердяева, содержащие явные признаки глокального сознания. «Мысль моя протекала, – пишет он, – не как отвлечение от конкретного и не подчинялась законам дискурсии. Я стремился не к достижению всеобщего по своему значению, а к погружению в конкретное, к узрению в нём смысла и универсальности» [2. С. 84]. В другом тексте Н.А. Бердяев высказывает уверенность, что настоящий экзистенциализм зародился в России, а не в философии М. Хайдеггера и К. Ясперса. К экзистенциалистам он относит тех философов, «которые вкладывали в свою философию себя, то есть познающего как существующего..., того, у кого мысль означает тождество личной судьбы и мировой судьбы...» [2. С. 96].

Позиция Бердяева восходит к учению о Богочеловечестве Вл. Соловьёва. В интерпретации последнего Богочеловечество (или Вселенская церковь) понимается не как религиозное сообщество в предметно-эмпирическом смысле этого слова, но в качестве символического выражения абсолютной истины – некоего глобального вселенского сознания. Соловьёв утверждает, что вселенское сознание может быть достигнуто лишь на основе уникального опыта той культурно-конфессиональной парадигмы, к которой принадлежит наше индивидуальное единичное сознание. «Эта всемирная церковь, – указывает он, – во-первых, должна представлять величайшую общность и, во-вторых, обладать наибольшим богатством положительного содержания, должна представлять величайшую полноту и цельность (конкретность)» [3. С. 77].

Оптимальным методом исследования глокальных явлений должен быть признан компаративистский анализ, который, опираясь на теорию межкультурного диалога, даёт возможность сочетать всеобщность и дифференцированность в изучении историко-философских явлений.

В основе замысла данного исследования заключена идея сопоставления, параллелизма познавательной категории «живого/цельного знания» русской философии и категории «понимания» западной философской традиции. Основаниями для подобных аналогий послужили следующие наблюдения. Относительно русской философии: 1) гносеологема «живого/цельного знания» отечественных мыслителей – от Хомякова до философов Серебряного века – возникла в рамках бинарной оппозиции «живое–мертвенное» (или «целостное–синтетическое»), за которой просматривалось противопоставление двух культурных контекстов, двух способов осмысления мира: русско-православного, которому при этом приписывались черты органичности, жизненности, непосредственности в восприятии мира, и западного, характеризующегося как отвлечённое, теоретическое, синтетическое; 2) живое и цельное познание неразрывно связано с идеей трансперсонального опыта «соборности» или, в другом варианте, «вселенского сознания»; 3) гносеологические учения русских философов восходят к представлениям раннехристианской и святоотеческой экзегезы о «невербализуемом гнозисе»; 4) в русском интуитивизме (Н.О. Лосский, С.Л. Франк) понятия «живое знание» и «цельное знание» получают новое прочтение с позиций феноменологии, бергсонизма и других западных неклассических дискурсов.

Относительно западной философии: 1) категория «понимание» явилась одним из центральных и определяющих понятий в преодолении западным мышлением на рубеже XIX–XX вв. отвлечённости и гипостазированности классической метафизики субъекта; 2) в неклассической и постнеклассической парадигмах западной философии «понимание» определяется либо

как межсубъектное бытие-(со)знание (М. Бубер, М. Шелер, О. Розеншток-Хюсси и т. д.), либо как первичное досубъектное бытие-(со)знание (М. Хайдеггер); 3) «понимание» попадает в современную философию из богословской герменевтики транзитом через творчество В. Дильтея и осмысливается как фундаментальный принцип бытия человека в мире; 4) термин «понимание» в западной науке близок по смыслу к целому ряду понятий («интенциональность» Э. Гуссерля, «интуиция» А. Бергсона, «рессентимент» М. Шелера), общей чертой которых является противопоставленность их интеллекту и порождаемому им дискурсивно-рассчитывающему знанию.

Итак, мы можем видеть, что сопоставляемые здесь феномены явно корреспондируются между собой как по смысловому наполнению, так и по времени появления. Можно полагать, что отмеченные нами элементы сходства, скорее всего, предопределены генетической общностью базовых христианских установок двух своеобразных постхристианских культур. Однако думается, что при всей безусловности родства рассматриваемых явлений, подобные созвучия русской гносеологии и западной неклассической философии объясняются не столько генетической связью, сколько конгениальностью отечественных и западных мыслителей в постановке проблемы раскрытия допредикативного нететического знания, независимо от того, как оно маркируется – «понимание», «живое знание» или ещё как-либо. Об этом наиболее достоверно говорит сама русская философия в лице С.Л. Франка, который в своём итоговом труде «Реальность и человек» (1948 г.) сравнивает «живое знание» русской гносеологии и категорию «понимание» В. Дильтея. Дословно он пишет: «Отличая сам акт переживания живого опыта от его познания, от его озарения направленной на него мыслью, мы не должны упускать из виду, что это познание возможно в двух совершенно различных формах... Dilthey метко различил эти два типа познания и понимания, обозначив их двумя разными словами – «Begreifen» (отвлечённое разумение) и «Verstehen» (сочувственное понимание)» [1. С. 36].

Другим, наверное, наиболее ярким, почти невероятным совпадением почвенных идей с тенденциями мировой мысли является трактат молодого В.В. Розанова «О понимании» (1886 г.), в котором предлагается своего рода доморощенная версия концепции понимания, понимающей философии. Понимание, по Розанову, – это некий бессубъектный разум, противопоставляемый рассудочному типу познания, особенно в его позитивистском и сенсуалистском вариантах [4]. Отследить истоки этой идеи крайне непросто, поскольку сам философ ни на кого не ссылается, никого не цитирует. К тому же ранний этап розановской философии был проигнорирован мыслящей частью современников, а затем совершенно забыт и выброшен из культурного контекста почти на целое столетие, вплоть до 1980-х гг. Первое переиздание «О понимании» состоялось лишь в 1994 г. Ранний Розанов оказался неожиданно созвучен западной философии второй половины XX столетия с её обострённым вниманием к проблеме понимания. Однако поиски аналогий между Розановым и европейскими мыслителями, апеллировавшими к термину «понимание» как к онтологической категории, не имели успеха у отечественных исследователей. И это закономерно, поскольку истоками розановской интуиции «понимания» восходит к познавательным традициям славянофилов («живое знание») и Вл. Соловьёва («цельное знание»).

Помимо выше указанного, истолкование гносеологических учений русских религиозных мыслителей в контексте проблемы понимания предполагает обширное привлечение методологии и терминологии изучения и описания феномена понимания, выработанных в рамках феноменолого-герменевтической традиции. Особенно эвристически богата в этом отношении аналитика понимания Хайдеггера, являющаяся неотъемлемой частью его фундаментальной онтологии.

Понимание, по Хайдеггеру, – это изначально данная человеку способность (умение) ориентироваться в мире, когда точкой отсчёта всех координат выступает наше собственное присутствие в мире (Dasein); Dasein, таким образом, есть понимающее присутствие. Уже само звучание этого термина содержит указание на определённое местоположение Dasein, на некую конкретную область мира им занимаемую. Расположение (die Befindlichkeit) и понимание (das Verstehen), по сути, представляют собой тавтологию в философии Хайдеггера. Подобную странственно-эмпирическую определённость понимающего присутствия Хайдеггер именует подручным бытием (Zuhandenheit) или подручным миром (die Umwelt). Подручное выполняет функцию ориентира в раскрытии человеком истины бытия: постигая мир, понимающее присут-

ствие удерживает эту первоочевидность в поле зрения, чтобы не затеряться в бесконечно многообразном и текучем потоке сущего. При этом, как подчёркивает Хайдеггер, мир подручного настолько привычен, близок и сопрячен человеческому присутствию, что остаётся для него незаметным, неявным, само собой разумеющимся. В том же случае, если подручное окажется явным – заметным, навязчивым или назойливым, – понимание становится мнимым, симулятивным и человек утрачивает способность к ориентации в мире. Если подлинное понимание, согласно Хайдеггеру, проявляется в качестве присутствия в мире, то ложное понимание выражается в форме утраты чувства реальности мира. По существу философия Хайдеггера и есть такое концептуальное описание чуждости, внеположности и абсурдности мира.

В этом смысле мировосприятие Хайдеггера созвучно базовому настроению русской религиозной философии. Очевидно, что в основе русской традиции лежит типологически сходный хайдеггеровскому опыт восприятия мира как распавшегося, расколотого бытия. Е.Н. Трубецкой наиболее удачно выразил эту позицию отчуждённости человеческого восприятия по отношению к миру, свойственную всей русской философии в целом. «Когда мы раскрываем до конца эту интуицию мировой бессмыслицы, – пишет он, – нас поражает в ней странная, парадоксальная черта. – Она свидетельствует о чём-то, что пребывает вне её, по ту сторону бессмыслицы; о чём-то, что в неё не вовлекается и ею не уносится. Мир бессмыслен; но я это сознаю, и постольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы. Вся суэта этого бесконечного круговращения пронесится передо мною; но, поскольку я сознаю эту суету, я в ней не участвую, мое сознание противопоставляется ей как что-то другое, от нее отличное» [5. С. 33]. Эта предпосылка отчуждённости выразилась также в том, что Вл. Соловьёв и продолжающая его софиология органично восприняли и осмыслили гностическую философию с присущим ей отрицанием земного бытия. Собственно говоря, гносеологему «цельного знания» можно считать некоторым модернизированным воспроизведением концепции раннехристианского гнозиса. Наличие указанных предпосылок мышления прослеживается и в более обширном общекультурном контексте русского бытия. В 1881 г. Ф.М. Достоевский в своей знаменитой пушкинской речи указал на одну немаловажную особенность образованного сословия в России – его оторванность от действительности, обозначив этот духовно-культурный феномен понятием «скитальчество» [6]. Позднее Розанов, углубляя наблюдения Достоевского, приписывал эти черты Вл. Соловьёву и другим русским философам.

Ко всему вышеизложенному следует добавить ещё и следующее. Предлагаемое нами рассмотрение категории «цельного знания» в соотношении с категорией «понимания» позволяет обнаружить общие черты учений русских и западных философов не только в постановке гносеологических проблем, но и, более широко, в решении проблем развития культуры и цивилизации XX в. Не случайно философия и наука XX в. обращались к проблеме понимания несоизмеримо больше и чаще, нежели вся предшествующая ей мировая мысль. Среди исследователей и теоретиков феномена понимания, помимо Хайдеггера, следует назвать В. Дильтея, М. Шелера, Г.-Г. Гадамера, М.М. Бахтина, Л. Витгенштейна, В.С. Библера, П. Рикёра... Уже этого достаточно, чтобы оценить степень фундаментальности и значимости идеи понимания для современной культуры.

До XX в. мировая мысль не рефлексировала над вопросом «что значит понимать?». Повидимому содержанию категории (идеи) «понимание» определялось в различных культурах их внутренним контекстом, или, воспользуемся формулировкой А.В. Смирнова, самобытностью «логики полагания смысла» [7], оставаясь чем-то самоочевидным, само собой разумеющимся в обиходном сознании того или иного общества. В нашу эпоху термин «понимание» приобретает качественно иное содержание: понимание само становится предметом познания в роли чистого феномена, безотносительного к какому-либо конкретно-историческому содержанию. Выделим несколько основных подходов к истолкованию термина «понимание», сложившихся в философии современности:

- Понимание является методом вчувствования в чужую духовно-душевную жизнь (В. Дильтей).
- Понимание – некое изначальное аффективное переживание (Ershliessen), которое уже есть первичный допредикативный акт познания мира (М. Хайдеггер).
- Понимание есть способ бытия в традиции как исторически становящейся истины (Г.-Г. Гадамер).

- Понимание – это ментальный ландшафт человеческой культуры, выраженный в форме хронотопа (М.М. Бахтин).
- Понимание – ориентационное знание (Ю. Хабермас).
- Понимание – познавательная позиция, пришедшая на смену субъекту, способом бытия которой является кросскультурная реальность или диалог культур (В.С. Библер).

Данные определения не содержат противоречий между собой, но дополняют и продолжают друг друга. Если мы сведём все указанные подходы воедино, то сможем на этой основе сформулировать свой подход, который примем в качестве гипотезы настоящего исследования.

Итак, с позиции нашего исследования, понимать – значит быть подлинно сущим. *Во-первых*, понимая, человек постигает истину не только рассудком, но пребывая полностью, всем своим существом; *во-вторых*, акт понимания есть утверждение познающим чего-то в качестве высшей ценности, наиболее реального и подлинного бытия среди всего существующего (т. е. абсолюта). В этом смысле понимание выражает нуминозный аспект в познавательной деятельности человека. И далее мы увидим, что такой подход к проблеме познания характерен в равной мере для русской религиозной гносеологии. Так, Вл. Соловьёв указывает: «По общему определению, предмет цельного знания есть истинно-сущее как в нём самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало» [8. С. 258]. Или, как отмечает П.А. Флоренский, «... истина, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина – «сущее», подлинно-существующее, τὸ οὐτως οὖν или ὁ οὐτως ὄν в отличие от мнимого, не действительного, бывающего» [9. С. 15].

В заключение скажем, что изложенное в статье является пока лишь предварительным выяснением перспектив сравнительного изучения русской гносеологической мысли и познавательных традиций западной философии. Насколько этот подход может оказаться плодотворным и адекватным для самой русской мысли, стремящейся к самоидентификации в условиях вызовов XXI в., должна показать дальнейшая его разработка.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: АСТ, 2007. – 384 с.
2. Бердяев А.Н. Русская идея. – М.: АСТ. – 615 с.
3. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000. – 484 с.
4. Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – СПб.: Наука, 1994. – 540 с.
5. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
6. Достоевский Ф.М. Пушкин // Собрание сочинений в 10 т.; Т.10. – М.: Художественная литература, 1958. – 624 с.
7. Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных культурах? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 168–188.
8. Соловьёв В.С. Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – 911 с.
9. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины в 2-х т. Т.1. – М.: Правда, 1990. – 493 с.

Поступила 10.08.2012 г.