

подробно описывать схему символического творчества, предложенную поэтом (см. [7. Т. 2. С. 630–632]). Сконцентрируемся на одном парадоксальном высказывании Вяч. Иванова в конце этой статьи: «Не будем обольщаться: красота не спасет мира» [7. Т. 2. С. 650]. Поэт понимает, что требования, предъявляемые им к художнику-теургу, очень далеки от своей осуществимости, если учесть «современный дух мятежного самоутверждения личности». Но если и возможна красота во спасение, то это красота неземная.

В целом, подводя итог рассуждениям русского символиста о символизме, следует сказать, что явление этой поэтической школы в России, безусловно, не было рядовым, скорее, наоборот: из ряда вон выходящим. Идеи, идеалы и правила, предложенные Вяч. Ивановым, фактически подводят художественное творчество под религиозный канон («О границах искусства») и являются несколько абсолюти-

стскими. Вызывает понимание стремление противопоставить себя французскому декадансу как субъективизму.

Образец символического творчества, созданный Вяч. Ивановым и фактически воплощенный им в стихах, несколько не соответствует образу жизни и нравам поэтического общества того времени, о котором мы узнаем сейчас все больше и больше (дневники Вяч. Иванова [7], дневники М. Кузмина [8], а также [11]). Думается тем не менее, что, оставаясь в рамках художественного творчества, Вяч. Иванов, А. Белый и А. Блок все же воплотили заветы «реалиоризма», создали реалистический символизм, гармонирующий с классическим идеалом русской философии, тогда как творчество французских декадентов послужило благоприятной средой для становления и расцвета французской маргинальной философии конца XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балихов Н.И. Легенда и правда о Бодлере // Бодлер Ш. Цветы зла. М.: Наука, 1970. С. 233–287.
2. Балихов Н.И. Рембо и связь двух веков поэзии // Рембо А. Стихи. Последние стихотворения. Озарения. Одно лето в аду. М.: Наука, 1982. С. 185–300.
3. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
4. Белый А. Сирин ученого варварства. Берлин: Скифы, 1922. 24 с.
5. Бодлер Ш. Цветы зла. М.: Наука, 1970. 480 с.
6. Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. Баку: 2-я Гос. типография, 1923. 304 с.
7. Иванов В.И. Собр. соч. В 6 т. Брюссель, 1971–1979. Т. 1–4.
8. Кузмин М. Дневник 1905–1907 гг. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2000. 608 с.
9. Лакз-Лабарт Ф. Musica ficta (фигуры Вагнера). СПб.: Ахюта / Азбука, 1999. 224 с.
10. Нордгу М. Вырождение. М.: Республика, 1995. 400 с.
11. Обатини Г.В. Иванов – мистик (оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)). М.: Новое лит. обозрение, 2000. 240 с.
12. Рембо А. Стихи. Последние стихотворения. Озарения. Одно лето в аду. М.: Наука, 1982. 496 с.
13. Стенун Ф. Портреты. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. 440 с.
14. Сычева С.Г. Владимир Соловьев и Вячеслав Иванов. символическо-эротическая эстетика // В.С. Соловьев: жизнь, учение, традиции. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000. С. 194–199.
15. Энциклопедия символизма / Ж. Кассу, П. Брюнель, Ф. Клодон и др. М.: Республика, 1998. 429 с.
16. Эткинд Е. Лирика Поля Верлена // Верлен П. Лирика. М.: Худож. лит., 1969. С. 5–23.

Статья представлена кафедрой культурологии и социальной коммуникации гуманитарного факультета Томского политехнического университета, поступила в научную редакцию «Философия» 3 февраля 2004 г.

УДК 13

Т.А. Чухно

К ВОПРОСУ ОБ ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ ИСТОРИОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Предмет научно-исследовательского рассмотрения составляет историософская проблематика в рамках русской философской мысли. Выявляются ментально-ценностные основания отечественной историософии, а также ее метафизическая составляющая. Рассматриваются возможности актуализации историософии в судьбах национальной философии.

Характеризуя русскую философскую мысль, общепризнанный авторитет в сфере гуманитарного знания В.В. Зеньковский выделяет две важнейшие, на его взгляд, черты таковой – антропоцентризм и сплошную историософичность [1. С. 384–385]. В том, что это действительно так, достаточно легко убедиться, заглянув в любую книгу всякого по-настоящему оригинального русского философа и даже просто философствующего ума, будь то, к примеру, П.Я. Чаадаев, В.В. Розанов, Ф.М. Достоевский или Л.Н. Толстой.

В качестве иллюстрации сказанного интерес представляет творческий путь Ф.М. Достоевского. Разочарование в западной цивилизации и возможностях либерального движения, с одной стороны, и обнаружение в себе самом всевозможных видов зла – от глобального сатанинского до мелочного человеческого – с другой, способствовало радикальному изменению его мировосприятия. Отказ от

надежд на либеральное преобразование существующего общественного порядка сопровождался осознанием необходимости очищения собственной души от всякого зла, что и привело его вновь в лоно православной церкви. Необходимость чистой, неоскверненной злом души – таков основной мотив всего творчества Ф.М. Достоевского. Душа, совесть и сердце – вот основные темы всего его творчества. Причем духовные и душевные «составляющие» личности изображаются, как правило, на фоне широкого социального контекста.

Отмеченная специфика отечественной гуманитарной мысли вполне проявилась в середине XIX столетия. Причины таковой усматриваются прежде всего в русской ментальной традиции, основанной на православии и укорененной в ней (западничество мы не рассматриваем как национальную ментальность, поскольку оно и есть умонастроение западное, причем в виде эпитонско-

го варианта). Для российского менталитета не характерен интерес к космологии и гносеологии [2. С. 8], и вот почему. Верующий христианин знает, что мир устроен «зело добро» и зло имеет причиной лишь неверность человека добру. Поэтому не так важно познание и исправление мира, как то же самое делание в отношении самого себя, собственной души.

Еще менее свойственна для русского философствования гносеология. На Западе она вырастает из сомнения в достоверности познавательных актов, причем как следствие тотального сомнения во всем. Что, в свою очередь, является неизбежным результатом потери веры в Бога, т.е. выражением кризиса безбожия. Гносеологический скепсис западной мысли не нашел сочувствия в русской философии первой половины XX в. В отличие от европейской интеллектуальной элиты, отечественные мыслители не смогли утвердиться на атеистических позициях. Преодоление ими мировоззренческого и религиозного кризиса излечило ум от утраты божественного. Для «верующего разума» интереса (существенного) к гносеологии быть уже не может. Это объясняет следующий факт истории национальной науки. В исконном русском философском дискурсе, взятом в его глубинном содержательном аспекте, а также и с точки зрения истории развития национальной гуманитарной традиции, в последней всегда превалировала единственная подлинно достойная философская проблема – проблема человека. Отсюда естественно следовала актуализация философской антропологии и философии истории, ставших воистину болевыми точками отечественной философской мысли на долгие десятилетия.

Обратимся к сфере исторического. Еще в прошлом столетии российские философы присвоили исторической экзистенции качество «исключительности» в силу содержательности и значимости таковой. История рассматривалась ими как вершина бытия не только собственно человеческого, но также и космического. Более того, космический процесс включался в исторический: существование космоса расценивалось в качестве условия собственно исторического бытия, точнее, как предпосылка развития человека, причем прежде всего развития духовного, ибо тайны божественного домостроительства совершаются на земле: «В центре Вселенной бьется сердце человека» [3. С. 235, 70–86, 234–280]. Таким образом, познавательный интерес отечественных авторов к сфере исторического в значительной, если не определяющей, степени, провоцировался метафизической составляющей целостной картины Вселенной. История призывалась к решению вопроса о месте человеческого «я» во вселенском масштабе. Следовательно, историческому познанию присваивалась важнейшая аксиологическая функция. История смыкалась с антропологией.

Значение философского осмысления истории акцентировалось также следующим. В историко-философской мысли России всегда остро стояла проблема определения значения и места исторического мира в отношении к абсолютному бытию, неизменному в своей сущности и неограниченному временем и пространством. Напомним, что данная проблема была актуализирована П.Я. Чаадаевым, впервые поставившим вопрос о религиозных критериях национальной истории. Царство Божие – центральная мировоззренческая христианская категория – интер-

претировалось русскими философами как предельный смысл и цель исторического развития. Это также отличало русское историописание от современного ему западного, где абсолютное, по сути, закрывалось системой ценностей, повернутой к посюсторонности.

Вместе с тем актуальность исторического знания в России обуславливалась и причинами принципиально иного уровня, корнящимися в собственно историческом бытии и рельефно обозначившимися в России XIX–XX вв. Отличительной чертой отечественной философской мысли была и остается проблема идентичности русского исторического сознания. Исполненность ощущением особенной судьбы России, предчувствия ее выдающейся миссии в контексте всемирного историко-культурного развития ориентировали национальное историописание преимущественно на постижение смысла и места локальной региональной истории в масштабе всеобщей мировой. Отсюда связанные с историческим познанием надежды на выявление культурной роли России, условие обнаружения которой виделось в осмыслении процесса исторического развития целокупного человечества. И вновь отечественная гуманитарная мысль рвалась ввысь из эмпирической повседневности – к метафизическим вершинам всемирной истории.

В реальности действительного вопрос о путях национального развития ставился достаточно остро в силу того, что специфика российского развития в цивилизационном и культурном плане была вполне осознана соотечественниками уже в I-й половине XIX столетия, а именно после победоносной Отечественной войны 1812 г. Победители Наполеона как бы заново открывали для себя Европу, восхищаясь ее тысячелетними культурными достижениями и поражаясь нищете духа европейцев. Чего стоило одно лишь едкое замечание одного из представителей славянофильства о том, что в Германии, этой выдающейся стране философов, музыкантов и поэтов, преимущественный фон образуют дубы, причем представляющие и составляющие отнюдь не местную фауну, но прежде всего нацию!

Помимо прочего, Россия была напугана революционным движением, поставившим Европу на грань катастрофического состояния в силу резкой дестабилизации общественных устоев. Истоки революционного пожара ясно виделись русскими современниками в атеистическом содержании европейских умонастроений. Опасность для отечества усматривалась в угрозе влияния западных либеральных идей, значительно возмужавшей в условиях выраженного кризисного состояния российской духовности. Выявившаяся шаткость мировоззренческих основ нации явилась следствием пересмотра исконных религиозных интенций, причем именно под влиянием европейских прогрессистских интеллектуальных течений. Сказанное раскрывает смысл слов, выразивших абрис эпохи – «время славянофильствовало».

Все это объясняет причину увлеченности историческим знанием русских мыслителей как после Отечественной войны 1812 г., так и в преддверии революционного взрыва в России в 1917 г. Наступивший XX в. ознаменовался революциями, вершившимися непосредственно на русской почве. Слом мировоззрения, разрыв тысячелетней христианской традиции ломали ду-

ши, вселяя в сердца ужас беззакония и прямого идеологического и физического насилия. Мыслящие, патристически настроенные умы вновь винят в случившемся развращающее русский дух тлетворное и пагубное западное влияние. Следствием стало обращение к славянофильскому наследию, идентифицируемому с исконно русским православным умонастроением.

С другой стороны, национальный интерес к истории провоцировался в известной мере и самим христианским вероисповеданием. Принципиально важным является для нас тот факт, что поисковое поле христианской истины замыкалось в умах русских философов проблемами мира и человека. Поэтому-то приоритет в сфере научных исследований отдавался наукам о духе, и прежде всего истории – такого мнения придерживались П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Б.Н. Чичерин, Л.П. Карсавин, Г. Федотов, В.В. Зеньковский и многие другие. «История... – писал И.В. Киреевский, – есть центр всех познаний, наука наук, единственное условие всякого развития» [4. Т. 2. С. 19]. Аналогичного рода высказывания легко обнаружить и в сочинениях остальных названных авторов.

Таким образом, глубинные основания отечественной традиции историописания составил философский подход к осмыслению эмпирической исторической действительности. Это позволяет говорить о значимости философии истории в пространстве национального философского дискурса. Отличительной чертой философии истории как таковой, и в особенности русской, служит наполненность духовно-нравственным смыслом [5. С. 8]. Предметное исследовательское поле последней видится прежде всего в проблематике смысла, целей, направленности исторического процесса. При чем анализ означенных проблем истории мыслился вовсе не в качестве отвлеченного абстрактного теоретизирования, но как ориентированный непосредственно на решение вопросов онтологического порядка, самых что ни на есть насущных проблем историко-культурного бытия.

Принципиально важным является следующий факт истории национальной гуманитарной мысли. Русское историческое сознание формировалось именно как православное. Соответственно историописание обрело форму историософии, интерпретируемой отечественными авторами в качестве концентрированного выражения национального варианта философии истории. Наиболее общими и вместе с тем принципиальными отличительными признаками российского историософского знания являлись, во-первых, мировоззренческое содержание и, во-вторых, религиозное, более того, конфессиональное основание.

Уместно вспомнить, что генезис истории, антропологии, да и самой науки как таковой, стал возможен именно благодаря христианскому мирозерцанию. Во-первых, сама возможность философского взгляда на историю создана, согласно утверждению Н.А. Бердяева, христианством [6. С. 27]. Становление принципа историзма объясняется в исторической литературе, с одной стороны, результатом мессианских ожиданий Спасителя, вследствие которых языческий круг векового цикла развернулся в историческую дугу, обоими концами уходящую в небо. С другой стороны, рождение и распятие Христа внесло в историю уникальность и неповторимость – собственно историчность как таковую.

Отсюда оценка христианства Л.П. Карсавиным как «оси исторического процесса» и «религии истории» [7. С. 379]. Аналогичных воззрений придерживается Б.Н. Чичерин [8. С. 95–96]. По его мнению, духовные начала составляют начала человеческой жизни и движут исторический процесс. Религиозность образует «саму душу» истории, говорит он, очевидно, полагая в качестве жизнеобразующей и движущей развитие совокупного человечества силы христианство и именно его ортодоксальный вариант. Интересно, что собственно «философский» историзм, в отличие от христианского, квалифицируется в научной литературе в качестве «конца истории» как таковой, поскольку именно с момента исторической рефлексии в немецкой философии Шеллинга и Гегеля заканчивается история и начинается постистория [9. С. 33–34].

Убеждение относительно того, что субстанциальные начала русской историософской традиции должны составлять именно духовные доминанты и провиденциальные детерминанты (национальной жизни, если речь идет о философии «внутренней» истории России), сформировалось еще ранее, в середине XIX столетия в философии славянофилов под непосредственным влиянием православного мировосприятия [10. Т. 5. С. 9]. Таким образом, христианство, точнее православие, было воспринято русской религиозной философской мыслью в качестве наиболее глубокого обоснования ценности истории.

Заслугой христианского вероучения явилась постановка человека в центр не только исторического и культурного, но и вселенского бытия, что, в свою очередь, и определило связь космоса и личности как соотношение микрокосма (Вселенная) и макрокосма (личность) [3].

Христианское вероучение антропоцентрично. Опытное, практическое познание человеческой души опцами церкви нашло свое оформление в святоотеческом учении о душе, составившем ортодоксальную основу христианской антропологии, неотъемлемой от исторической реальности. Попутно отметим следующее. В высшей мере показательным, что отход от христианского мирозерцания и, как неизбежное следствие, забвение ортодоксальных христианских принципов антропологии и отказ от святоотеческого учения о душе обусловили отсутствие в современной научной картине единого целостного представления об основах человеческой индивидуальности. Нынешняя психология приняла как факт наличие множества дробных субъективных мнений относительно сущности человека. Стало быть, и критерии оценки нормы и патологии применительно как к представителю рода человеческого как таковому, так и к отдельно взятой личности сегодня весьма подвижны. Это, кстати говоря, создает весьма серьезные проблемы социального уровня.

Наконец, очевидной заслугой христианства стало рождение собственно научного знания. Его появление на свет было вызвано в первую очередь утверждением необходимости единой достоверной истины, соотносимой с божественным абсолютным. Вспомним, что античная наука сохраняла разрыв между дискурсивным мышлением и бытием именно в силу невозможности принципиального решения проблемы абсолютного в познавательном процессе [11]. В частности, В.Н. Катарсонов, апеллируя к научным воззрениям Пьера Дюгема, утверждает: становление экспериментального ес-

тествознания оказалось возможным только в христианской картине мира в качестве христианского позитивизма [12]. «Вся наша аргументация – христианская», – констатирует мыслитель, обретший общепризнанный статус первого отечественного философа [13. С. 134].

Следовательно, научным основанием историософии естественно, в силу истории собственного становления, явились принцип историзма и антропологический подход, изначально заявленные с ортодоксально христианской позиции. Вне религиозно-конфессионального контекста историософия неизбежно вырождается в философию культуры [14], из которой изымается развитие и остается только стабильное ментально-смысловое ядро, лишённое внутреннего механизма развития, оторванное от движущих сил цивилизационного и исторического процесса. Субъект культуры, взятый в своей завершенности, исчезает как субъект развития, консервируясь во времени. Данный вывод как нельзя лучше согласуется с отечественной историософской позицией: «Теория истории возможна только на почве... метафизической теории» [15. С. 10], причем в виду полагается именно религиозная метафизика: «Философия истории неизбежно конфессиональна» [16. С. 204].

Доказательством конфессионального характера национальной традиции философии истории служит общая историософская картина, утвердившаяся в отечественной исторической науке. Обозначим ее узловые начала. Прежде всего, олицетворением начала, середины и конца истории мыслился, по образному выражению Б.Н. Чичерина, Сам Бог как Творец всего сущего. Соответственно в силу непосредственного «вхождения» и «вездеприсутствия» Бога в мире и во всей Вселенной историческое развитие понималось в виде ряда последовательных откровений самой божественной личности, иными словами, в качестве процесса теофании: историческое действие превращается в «священную мистерию», совершаемую под покровом внешних исторических событий [17. Т. 1. С. 187].

Динамика истории виделась отечественным авторам в движении духовных структур, олицетворенных в лице конкретных народов, наций, исторических деятелей. Направленность исторического движения, а также и само содержание процесса истории определялось идеями Царства Божия и спасения. Тайну исторического времени составляла, по выражению П.Я. Чаадаева, подчиненность внешнего, «алогичного» и «антилогичного» эмпирического историко-культурного бытия высшей мистической реальности (Царство Божие) и мистической идее (спасение души в жизнь вечную).

Картина теофании, мыслимая как развертывание в истории «волящего разума», исключала действие в реальности истории чинимых законов разумной необходимости, утверждаемых «вульгарной» (в восприятии представителей ортодоксального христианства) гегельянской традицией, поскольку промыслительное действие Премудрости не может быть уложено в прокрустово ложе прямых линий логоса. Вместе с тем историософское полотно выглядит лишенным и абсолютизации промысла. Ответственность за исторический процесс в равной мере возлагается как на «волящий разум», так и на свободно действующую в бытии личность. На факте признания единения двух вполне са-

мостоятельных волей строится православное учение о реализуемом в историческом процессе синергизме. Синергия есть действие «неузнанной» благодати, управляющей миром по законам взаимной гармонии и любви, осуществление живой связи Бога, мира и всеческой вселенской твари. Как видим, необходимым, более того, главным действующим лицом в исторической реальности становится человек, природа которого интерпретируется как метафизическая сущность, естественно и неизбежно обращенная в своей историко-культурной практике к абсолюту.

Принципиально важно то, что идейное основание историософского видения истории составляло церковное сознание и мировоззрение. «Историософский универсализм», пишет В.В. Зеньковский, предполагает теургическое понимание истории. Сущность последнего заключалась в признании наличия в мире, с одной стороны, освящающей и преображающей силы божественного действия в бытии; с другой – «теургического беспокойства», удерживающего мысль и совесть субъекта истории на вершине исходного историософского универсализма [17. Т. 1. С. 203]. Воцерковленный исторический разум полагал под теургическим действием в истории, во-первых, преображающую мистическую силу церкви. Согласно историософской парадигме, причастностью к церковному организму эмпирическое бытие держится и направляется к достижению заданной свыше идеальной цели. Во-вторых, «теургическое беспокойство» мыслилось в качестве определяющей черты именно церковного сознания конкретной исторической личности, участвующей в культурно-исторической экзистенции.

Следовательно, историософское видение единого полотно истории обретает следующий вид. В исторической действительности при содействии церкви, понимаемой во всеобъемлющем вселенском масштабе, создается гармоничная личность, утверждается нравственный порядок и создаются основания христианской цивилизации, а тем самым и богочеловеческого единства. Иными словами, историософский универсализм, утверждаемый теургией, реализует онтологически явленный сотериологический смысл истории. И одновременно с этим с очевидностью свидетельствует: вне темы спасения в историческом бытии нет ни логоса, ни смысла. История, взятая эмпирически, являет собой лишь поток разрозненных, лишенных какой бы то ни было взаимосвязи бытийствующих фактов. Именно историософский взгляд на процесс истории позволяет увидеть внешний по отношению к миру исторических феноменов зримый логос целокупного человеческого развития, укорененный в запредельной реальности. Сказанное выявляет принципиальное различие понимания логоса в его национальной интерпретации (как историософского) от гегелевского варианта реконструкции исторической необходимости (прозаичного рационального).

Актуализируя историософский подход в современном гуманитарном знании, акцентируем внимание на его ценностном основании. Религиозная философия характеризуется как принципиально возможный и неоднократно зафиксированный «стиль философствования» [18. С. 67]. Более того, П.Я. Чаадаев видел в религиозном веровании «высшую философию» [13. С. 138]. В.В. Зеньковский утверждает: философия, как самостоятельная и свободная

форма духовного творчества, рождается «из недр религиозного мировоззрения» [1. С. 379–380]. Сам познавательный процесс, пишет В.В. Зеньковский, с одной стороны, определяется общим отношением личности к миру, с другой – включается в личностное отношение к миру и «действие» в нем. Сущность религиозного типа философствования характеризуется в научной литературе в качестве «непривилегированного» положения разума и рационалистических методов мышления по отношению к Откровению и авторитету. Э. Жильсон определил христианскую философию как «религиозное пользование разумом», когда рассудок не может подвергнуть сомнению посылки, пребывающие вне рационального опыта и потому превышающие его компетенцию [18. С. 72]. Следовательно, сама история науки служит убедительным обоснованием возможности христианской философии, поскольку на протяжении 10 столетий теология выступала в качестве единственно признанного стиля философского рассуждения.

Круг отечественных исследователей, прочно стоявших в своих творческих изысканиях на позициях православия, достаточно широк. Здесь могут быть названы такие имена: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин, В.С. Соловьев, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Н.О. и В.Н. Лосские, С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, о. Георгий Флоровский, о. Василий Зеньковский и др. В традицию национальной историко-философской мысли вполне вписывалось творчество и так называемых «западников», к числу наиболее ярких представителей которых принято относить П.Я. Чаадаева, «последнего Гегелянца» русской гуманитаристики Б.Н. Чичерина и русских авторов, исследовательская деятельность которых осуществлялась за пределами России (например, Ф.А. Степун). В известной мере даже и таких мыслителей, воззрения которых весьма трудно поддаются какой-либо систематизации и оценке в силу противоречивости и эклектичности их миропонимания. Ограничимся здесь именами В.В. Розанова и Н.А. Бердяева. Так, один из современников В.В. Розанова характеризует его творческие позиции как попытку идти «зараз и направо, и налево» [19. С. 4]. М.М. Бахтин писал о «вненаходимости» философа, постоянно пребывающего в мировоззренческом пространстве, характеризуемом маргинальным понятием «между» – между религией и революцией, радикализмом и консерватизмом, смехом и серьезностью. Сам В.В. Розанов рассматривал раздвоенность своих воззрений как принцип собственного философствования: «Неужели же колебание – принцип?» – «Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет все, и все – живет» [19. С. 5]. Известны и аналогичные отзывы о мировоззренческой и творческой неустойчивости и даже беспринципности Н.А. Бердяева, перманентно пребывающего «в плену «страстей» и «иррациональных движений» [17. Т. 2. С. 365].

Сказанное свидетельствует о мощном творческом потенциале русской философской мысли по причине полнокровного, исполненного неоскудеваемой жизненной силы источника, ее питающего. Ф.А. Степун однажды заметил: основу единства и русскости во всех русских образует тождественность в них идеи России [20. С. 109]. В данном аспекте рассуждений в высшей мере показатель-

ны позиции подавляющего большинства представителей русского либерализма, составлявших его «консервативное» крыло, в лице того же Б.Н. Чичерина, К.Д. Кавелина, П.И. Новгородцева, И.В. Михайловского и др. Г.С. Криницкая показывает в своем диссертационном исследовании, что, оказывается, идеал общественного устройства виделся им вовсе не в учреждении правового государства. Более того, в их либеральных проектах форме государственного устройства вообще не отводилось существенного значения. Напротив, таковая наделялась переходящим характером, выступая в роли исключительно исторически обусловленного средства в достижении гораздо более важной и, безусловно, приоритетной цели – свободного духовно-нравственного развития личности [21. С. 37]. Следовательно, правовое государство, понимаемое российскими либералами как форма внешней свободы, рассматривалось ими исключительно в качестве предпосылки и условия достижения внутренней свободы личности. Тем самым отечественный либерализм словно отсылает нас непосредственно к Евангельскому тексту, предписывающему отдавать кесарево кесарю (т.е. материальное), дабы сохранить в душе идеал Царствия Божия в максимально возможной полноте его святости.

Очевидно, различные судьбы разных по своим социальным и политическим воззрениям авторов убеждают. Россия действительно мыслилась неотъемлемой от православия. Обозначенный ранее поворот в судьбе Ф.М. Достоевского от разочарования в либеральном реформаторстве к религиозности можно обозначить как своего рода «знаковый», символический для русской гуманитарной интеллигенции. Поскольку таким был путь большинства ее представителей на грани XIX–XX столетий: пламенная увлеченность новыми прозападными учениями, чуждыми христианству, в большинстве случаев полное в них разочарование и вторичная, уже выстраданная религиозность, энергично выраженная краткой формулой «Или Бог есть, или жизнь не имеет смысла».

Вернемся к проблемам исторической эпистемологии. Главное призвание историософии как концентрированного выражения философии истории виделось в выполнении ею мирозренческой функции. Отметим, что русской историософской традиции всегда и в особенной степени была присуща именно ментально-мировоззренческая направленность. Сошлемся на Б.Н. Чичерина: «Истинная наука, – пишет он, – есть явление разума, а разум по существу своему есть отражение божественной истины, познание вечных абсолютных начал, управляющих Вселенною... Только эту точку зрения можно назвать в истинном смысле научною. Она-то и раскрывается нам философией и обнаруживается в историческом движении мысли. В ней только мы найдем мерило истины и ключ к пониманию всех человеческих отношений» [8. С. 73]. В этом в конечном счете видится причина того, что сама русская душа, по словам В.В. Зеньковского, «горячо и страстно отдалась историософским темам» [17. Т. 1. С. 50].

Отсюда понятна актуализация значения историософии в переломные и критические моменты культурно-исторического развития России, когда значимость исторического опыта касательно так называемых предельных вопросов личностного, а равно и общественного бытия резко возрастает. Отсюда уже отмеченный нами всеохватываю-

щий, буквально национальный интерес к теоретическим проблемам исторической науки в России в преддверии широких социальных реформ в XIX в. и в разгар революционного движения начала XX столетия. Отсюда особенная, неизбывная, воистину национальная востребованность историософии в российской действительности.

Вместе с тем сказалась и чуждость историософской проблематики секуляризованному сознанию. Очевидны православные корни русской культуры, ее религиозная укорененность способствовала утверждению в национальном философском дискурсе историософских тем прошлых лет. С другой стороны, именно конфессиональное основание историософии явилось главной причиной ее утраты в советское и постсоветское время.

В качестве специфически русского типа философствования в рамках самой отечественной гуманитарной

традиции и в оценке западных мыслителей признается религиозная, точнее христианская, и именно православная философия. Соответственно, в роли национального варианта философски осмысленного исторического знания должна выступить историософия как конфессионально понятая и реализованная философия истории. Это позволит, прежде всего, сохранить кумулятивность национальной исторической традиции, что, в свою очередь, даст сразу два преимущества, отмеченных в свое время еще А.С. Хомяковым: сохранит корни исторического древа общества и позволит избежать умозрительного схематизма в историческом изложении. Вот почему задача осуществления достоверного и плодотворного альянса онтологии и гносеологии в истории вверялась представителями отечественной гуманитарной науки именно «верующему сознанию».

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Введение // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 379-397.
2. Ивонина О.П. Время свободы. Новосибирск, 2000. 440 с.
3. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
4. Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2 т. М., 1911.
5. Философия истории / Ред. А.С. Панарин. М., 2001. 431 с.
6. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
7. Карсавин Л.П. Матис сочинения. СПб., 1994. 531 с.
8. Крипичук Г.С. Историческая концепция Б.П. Чичерина. Томск, 2001. 293 с.
9. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Россия и Германия. Опыт философского диалога. М., 1993. С. 30-52.
10. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. В 8 т. М., 1900-1904.
11. Гостев А.В. Проблема человеческого мышления в трактате Аристотеля «О душе» // Вопросы философии. 1997. № 12. С. 73-95.
12. Катасонов В.Н. Позитивизм и христианство: философия и история науки Пьера Дюгема // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 151-164.
13. Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. 655 с.
14. Кокарев М.Н. Концептуальное моделирование в социальной философии. Томск, 2003. 252 с.
15. Карсавин Л.П. Введение в историю (теория истории). Пг., 1920.
16. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.
17. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов-на-Дону, 1999.
18. Столяров А.А. Патристика и патристика. М., 2001.
19. Николькин А.Н. Магия слова как философия. О своеобразии мирозерцания В.В. Розанова // Розанов В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 3-10.
20. Степун Ф.А. Чужая Россия. СПб., 1999. 480 с.
21. Новгородцев П.Н. Об общественном идеале. М., 1991. 639 с.

Статья представлена кафедрой онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философия» 1 марта 2004 г.

УДК 32

С.А. Шпагин

А.С. ХОМЯКОВ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ (к 200-летию со дня рождения)

Статья посвящена изучению вклада видного славянофильского теоретика А.С. Хомякова в развитие русской политической мысли и приурочена к его юбилею. Политическая сущность взглядов мыслителя раскрывается через реинтерпретацию историософских и богословских выводов в историческом контексте. Сквозь призму главных категорий политической философии Хомякова показано своеобразие подхода славянофилов к пониманию особенностей российского общества. Для специалистов по истории политических и правовых учений, а также всех интересующихся русской философией и историей общественной мысли России.

4 мая 2004 г. исполнилось 200 лет со дня рождения выдающегося русского мыслителя и общественного деятеля XIX в., основоположника и лидера славянофильства Алексея Степановича Хомякова. Несмотря на то что эпоху его жизни отделяет от нашего времени солидный срок, личность и творчество Хомякова продолжают привлекать к себе внимание отечественных и зарубежных исследователей. В конце XX в. после долгого перерыва опубликованы сборники его историософских и богословских сочинений [1, 2], а также переиздана лучшая в дореволюционной литературе философская монография Н.А. Бердяева о Хомякове [3]. На родине философа в Тульской области регулярно проводятся «Хомяковские чтения». Предпринимаются попытки публикации всесторонних

коллективных исследований о нем [4]. Интерес к наследию Хомякова проявляют и зарубежные ученые. Наконец, недавно вышла в свет новая фундаментальная биография Хомякова на русском языке [5].

Я назвал Хомякова философом. Но с тем же успехом его можно было бы причислить и к журналистам, и к филологам, и к историкам, и к этнографам, и к богословам, и к инженерам, и даже к охотоведам. Эта разносторонность творчества, трактуемая в зависимости от пристрастий исследователей либо как поверхностность и «разбросанность», либо как широта интересов, создает для понимания воззрений Хомякова серьезные трудности. Первое впечатление об изученности и хрестоматийности его идей оказывается обманчивым.