

А. Ф. Замалеев

«НЕДОСТАТОК ФИЛОСОФСКОГО ПОНИМАНИЯ», ИЛИ РУССКАЯ КРИТИКА ЗАПАДНОГО РАЦИОНАЛИЗМА

Отношение русских мыслителей к западной философии всегда характеризовалось определенным критицизмом, вызванным прежде всего неприятием господствующего в ней одностороннего рационализма. В этом они усматривали главную причину всех тех «ошибок» и «недомыслий», которые, на их взгляд, пронизывали учения европейских философских авторитетов. В данном контексте рассматриваются труды И. В. Киреевского, В. Н. Карпова, П. Я. Чаадаева, В. С. Соловьева, В. И. Несмелова, Г. Г. Шпета. Выясняется, что русские философы, разрабатывая собственные приемы философского мышления, стремились не только выявить «недостатки философского понимания» в западной философской классике, но и уяснить общие задачи и цели развития мировой философской мысли. Библиогр. 13 назв.

Ключевые слова: антропологизм, материализм, панлогизм, рационализм, синтетизм.

A. F. Zamaleev

THE "LACK OF PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING", OR THE RUSSIAN CRITICISM OF WESTERN RATIONALISM

The attitude of Russian thinkers to Western philosophy has always been characterized as a certain criticism caused first of all by the rejection of one-sided rationalism predominant in the West. It is the rationalism that has been treated as the main reason for all those "mistakes" and "thoughtlessnesses" which the doctrines of European philosophical authorities abounded with. In this context the works of Ivan Kireevsky, Karpov, Chaadaev, Soloviev, Nesmelov, and Shpet are considered. It is proved that Russian philosophers while working out their own methods of philosophical thinking aimed to discover the "shortcomings of philosophical understanding" and at the same time to make clear the general tasks and purposes of the development of the world philosophical thought. Refs 13.

Keywords: anthropology, materialism, panlogism, rationalism, synthetism.

1

Одной из наиболее ярких черт, определяющих специфику отечественного любомудрия, помимо известной «троицы» — антропологизма, панморализма и онтологизма, выступает критическое отношение к западной философии, в особенности немецкой. Факт этот обычно замалчивается в нашей литературе ввиду повального убеждения, что «всё философское в России... родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям» [1, с. 742]. Однако истина состоит в том, что еще ни одна философия не возникла на почве подражания: даже «работая над чужим материалом», национальная мысль всегда опирается на собственные самобытные традиции. Русская философия формировалась в лоне православия, давшего ей не только определенное содержание, но и соответствующий способ переживания и обсуждения философских проблем. Оттого

Замалеев Александр Фазлаевич — доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; rusphil@mail.ru

Zamaleev A. F. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; rusphil@mail.ru

главенствующее значение в ней приобретает вера, в отличие от западной философии, где всякое познание основывается на *ratio*. Именно этот трансцендентальный рационализм становится объектом решительной критики со стороны всех выдающихся русских мыслителей — от первых славянофилов до В. И. Несмелова и Г. Г. Шпета включительно.

2

Начнем с разбора славянофильской критики. Здесь несомненный интерес представляет позиция *В. Н. Карпова* (1798–1867). Будучи профессором Петербургской духовной академии, он прославился прежде всего как переводчик произведений Платона. Изданные в шести томах, они долго служили делу философского просвещения русского общества.

Из немецких мыслителей Карпов особо выделяет Канта, видя в нем главнейшего выразителя рационалистической тенденции в западной философии. Отметив, что «один человек и с умом гениальным не в состоянии развить свою идею в надлежащей полноте ее» [2, с. 65], Карпов подчеркивает, что и у Канта «есть еще много неразвитых сторон, как в солнце — темных пятен» [2, с. 150]. Он, конечно, открыл бесконечное поприще для дальнейшего исследования и оценки теоретических познаний, однако допустил существенное «недомыслие», отделив субъективную сферу бытия человека от объективной природы, поместив между опытом и теоретическим умом «чистые, априорические формы чувственного воззрения» [2, с. 156]. «Явно, — пишет Карпов, — что этот взгляд на человека, с одной стороны, ограждал его самостоятельность и благоприятствовал субъективному идеализму, а с другой, делал его существом изолированным и эгоистическим, которое живет в себе, собою и для себя, которое ничего, кроме себя, существенно не знает и никому, кроме себя, не отдает отчета в своей деятельности, даже в своих заблуждениях и погрешностях. Такой человек, очевидно, не может быть типом целого человечества и не найдет себе места в гармоническом составе вселенной, где всё существует чрез всё и для всего» [2, с. 156–157]. Таким образом, в своей критике русский философ исходит из совершенно иного, нежели у Канта, круга воззрений на человека и его значение в мире. Ядром их выступает идея синтетизма, которая, в противоположность дуалистическим концептам, стремится «согласить в человеческом представлении конечное с бесконечным, временное с вечным, бытие с познанием, сущность с явлением, животность с духовностью и т. д.» [2, с. 133]. Из синтетизма Карпова фактически выросло соловьевское учение о всеединстве.

Критике «одностороннего рационализма» европейской философии много внимания уделил также *И. В. Киреевский* (1806–1856), видный идеолог славянофильства. Его первейшей заботой было изыскание «новых начал» для развития «православно-христианского» любомудрия. Их, на его взгляд, нельзя было просто перенять с Запада. Там философия изначально развивалась в русле аристотелевского логицизма, благодаря которому она «перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла», ограничившись исключительно «логическою деятельностью ума и безучастною наблюдательностью внешнего мира». Гегель пытался переменить ситуацию, создав «другую систему», но он при этом не отошел от того «уровня, на котором стоял разум человеческий в его время»,

т. е. от аристотелизма. В результате его система вышла такой, какой ее «построил бы сам Аристотель» [3, с. 304, 307].

По мнению Киреевского, самый большой грех рационализма состоит в том, что он не в состоянии сомкнуть в единстве человеческий разум с внешней действительностью, оттого мир для него всегда остается за пределами познания. Всё, на что способен рационализм, — это дать простор чувствам, субъективным созерцаниям. Но дело не только в этом. Важнее другое: «излишество логической способности», утвердившееся в западной философии, привело к тому, что она оторвалась «от учения чисто христианского» [4, с. 262]. С точки зрения Киреевского, истинная философия давно уже создана Отцами Церкви, но она нуждается в усовершенствовании, а для этого необходимо просто привести ее в соответствие с «наркообразным просвещением» новейшего времени.

3

Критическая струя, связанная с оценкой немецкой классической философии, усиливается в творчестве *П. Я. Чаадаева* (1794–1856), автора знаменитых «Философических писем». Так, «ограниченность» Фихте он видит в том, что для немецкого философа не существует ничего помимо познания, хотя «познание предполагает бытие познаваемого объекта, т. е. чего-то не созданного человеком и существующего прежде, чем человек его познал» [5, с. 497]. Чаадаев усматривает в этом «недостаток философского понимания», вообще, на его взгляд, свойственный западной философии.

Не менее примечательны его суждения о Шеллинге. Чаадаев был лично знаком с великим философом и даже пользовался благосклонным вниманием с его стороны. Однако это не мешало ему беспристрастно относиться к творчеству немецкого мыслителя. В одном из своих писем Шеллингу, признаваясь, что изучение его сочинений открыло ему «новый мир», Чаадаев вместе с тем констатировал: я «часто приходил в конце концов не туда, куда приходили Вы» [6, с. 75].

Чаадаева не устраивало в шеллингианстве главным образом то, как в нем осмысливается принцип абсолютного тождества. С точки зрения автора «Системы трансцендентального идеализма», «подлинная сущность вещей... не душа и тело, а тождество того и другого» (цит. по: [7, с. 23]). Высшего состояния это тождество достигает в Абсолюте, Боге: «Материя есть не что иное, как бессознательная часть Бога» (цит. по: [1, с. 24]). Следовательно, суть тождества в том, что мышление изыскивает некую исходную «точку, где субъект и объект непосредственно едины» [8, с. 254], что в религиозном отношении представляет собой пантеизм. Не случайно Шеллинг воспринимался современниками продолжателем учения Спинозы.

Но как раз именно такое истолкование принципа абсолютного тождества было неприемлемо для Чаадаева, который полагал, что божественное и природное не могут слиться в единстве в силу разности оснований, упрочивающих их бытие. Поэтому он считал правильным рассматривать природные явления не как «вещественные факты», а как «логические операции», равно приемлемые для понимания Бога и мира. Тогда, полагал Чаадаев, можно будет говорить «не о самой природе, а о силе, определяющей движение материи», силе, которая схожа с силой, принадлежащей мышлению. Это, с одной стороны, позволит исключить отождествление

материи и мышления, а с другой — даст возможность выявить то общее, что в одинаковой степени направляет действие природного и божественного в реальном универсуме. Причем эти действия совершаются вполне самостоятельно, «независимо друг от друга, но тождественно» [5, с. 483], т. е. одинаковым образом. «Вот как нужно понимать систему абсолютного тождества», — заключает Чаадаев.

Действительно, здесь совершенно не остается места для пантеизма. Вместо него устанавливается иерархия противоположных сил, одна из которых принадлежит Божеству, другая человечеству. Из этого следует, что «вся наша активность есть проявление силы, заставляющей нас стать в порядок общий, в порядок зависимости» [6, с. 357]. Поэтому уяснение того, в чем должна выражаться эта зависимость, составляет задачу философского познания. Более определенно Чаадаев об этом высказывается так: «Дело этой философии есть дело христианское, перенесенное и продолженное на почве чистой мысли» [5, с. 502]. Собственно, это он и называет «своей системой», извещая Шеллинга о том, что и «весь мыслящий мир движется в том же направлении» [9, с. 76].

Чаадаев должен был понимать, что подобные «откровения» могут не понравиться Шеллингу, считавшему себя возвестителем «нового разума». Но, видимо, ему очень хотелось дать понять учителю Гегеля, что даже в тех «широтах», куда с большим трудом проникают «светлые лучи» его учения, есть всё же люди, способные к осуществлению «великого переворота» в философии.

4

Своеобразно подходит к немецкой философии *В. С. Соловьев* (1853–1900), который берет ее в аспекте «кризиса», т. е. возникновения материализма. Поворотным пунктом в этом процессе он признаёт философию Гегеля. Своё отношение к ней русский мыслитель выразил следующим образом: «Когда признанная односторонность Гегелевой системы и всего философского рационализма вызвала на сцену эмпиризм вообще, то, естественно, прежде всего выступила эмпирия простая и непосредственная, именно эмпирия внешняя, которая, будучи поднята на степень всеобщей системы, дает материализм» [10, с. 40]. Всё это, по его мнению, явилось следствием «недомыслия», ограниченности философского понимания, присущего рационализму в целом.

Свои рассуждения на этот счет Соловьев начинает с критического сопоставления философских методов Канта и Гегеля. Если Кант, пишет он, рассматривает предметный мир «как нечто пребывающее само по себе», т. е. как непознаваемое («вещь в себе»), то Гегель, напротив, устраняет всякую стоящую вне познания действительность; познание у него становится «единым сущим, получает само по себе... значение абсолютной истины» [10, с. 37]. Возможность этого достигается исключительно силой логического мышления, или, иначе, самомышления. Подобный панлогизм Гегеля, оставляющий право быть истиной только за понятием, вызывает у Соловьева решительное возражение вследствие своей явной гносеологической односторонности. Прежде всего, заявляет он, «понятие не есть всё», «к понятию как форме требуется иное как действительность» [10, с. 38]. Непонимание этого дорого обошлось западной философии; оно стало причиной того, что завершился «век чисто логической, или априорной, философии» и открылась дверь для

вхождения в мир философии положительной, эмпирической. Другими словами, гегелизм сменяется системой материализма, причем такого материализма, который совсем не похож на старый материализм «Гассенди и Гоббса, Ламетри и Гольбаха» [10, с. 39]. Это уже не механический материализм XVII–XVIII вв., отразивший метафизические потребности ньютоновского естествознания, а материализм антропологический, ставящий во главу угла личность с ее самодовлеющей субъективностью. «В самом деле, — замечает Соловьев, — если познание человеческое есть безусловное в смысле Гегеля, т. е. если оно не относится ни к чему сущему, не имеет никакого отличного от себя как формы содержания, то, очевидно, в этом познании ничего не познается, оно становится чисто субъективной деятельностью познающего, к которому, таким образом, и переходит абсолютное значение» [10, с. 95]. Следовательно, логические недочеты, содержащиеся в диалектической схеме Гегеля, способствовали тому, что западная философия совершает новую ошибку, поворачиваясь в сторону человека как такового, «в его субъективном, личном бытии». Воплощение данной тенденции Соловьев усматривает в фейербахианстве, которое он считает «грубым материализмом» [10, с. 41].

5

Мнение относительно того, что гегелизм, вследствие своей рационалистической односторонности, разродился материализмом, было высказано еще славянофилом А. С. Хомяковым (1804–1860). Он утверждал, что «все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля» [11, с. 202]. Оставался лишь один способ сохранения философии — материализм, но Хомяков не считал его философией, сравнивая его «дух» с паром от пышной кулебяки: можно насытиться, но не одухотвориться. Соловьев смотрел на дело иначе: он не просто видел в материализме законное детище гегелевского панлогизма, но признавал его определенной формой философствования, нашедшей свое воплощение в фейербахианском антропологизме.

С этим категорически не соглашался В. И. Несмелов (1863–1936), профессор Казанской духовной академии, автор уникального двухтомного трактата «Наука о человеке». Хотя ограниченность гегелизма в плане полноты философского понимания, полагал он, способствовала появлению материализма, этот материализм никоим образом не задевает фейербахианство. Ход рассуждений казанского профессора состоял в следующем. Человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей сущности, и «самим фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной личности» [12, с. 257]. Под реальной идеальностью он понимает то, что всё духовное в человеке не имеет никакого природно-материального эквивалента и всецело отстоит от вещественного мира, оставаясь в то же время не только идеальным, но и вполне реальным. Это значит, что сущность человека обуславливается природой Божества, следовательно, познание ее относится к сфере богосознания. Несмелов не скрывает связи своих идей с «известной формулой Фейербаха», согласно которой Бог, как моральная сущность, есть обожествленная и опредмеченная сущность человека. Из этого, как известно, немецкий философ выводил заключение, что богословие в действительности, «по своему последнему основанию и по своему конечному ре-

зультату», есть антропология, фактически сливающаяся с материализмом. Это-то и казалось ошибкой Несмелову. «Фейербах, — пишет он, — шел по правильному пути, но он дошел по нему только до середины, а потом остановился и начал гадать и фантазировать на тему о том, куда бы мог привести его путь психологического анализа. Отсюда именно и возникли все его заблуждения» [12, с. 258]. Он просто не догадался, утверждает Несмелов, что природное содержание человеческой личности выводит человека за необходимые границы физического мира и в самом человеке открывает действительное существование «другого бытия, кроме физического» [12, с. 261]. Данные рассуждения мыслителя-богослова справедливо считаются новым, антропологическим доказательством бытия Бога, стоящим в одном ряду с классическими доказательствами Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского. Философская оригинальность и смелость Несмелова видны уже из того, что он едва ли не первым провозгласил тезис, согласно которому существование Бога может быть установлено помимо откровения, т. е. независимо от Библии, на основании одного только психологического анализа природы и содержания человеческой личности. Таким образом, полностью отвергалась идея о коренном единстве антропологии и материализма, более того — эта идея объявлялась следствием логического «недомыслия», столь прочно укоренившегося в западном мышлении. Материализм просто невозможен на почве строгой философской антропологии — таков общий вывод Несмелова.

6

Представленная здесь картина русской критики «недостатков философского понимания» в западной мысли далека от полноты и может быть легко дополнена новыми сюжетами и новыми персоналиями. В частности, можно было бы остановиться на отношении Ломоносова к вольфианству; вспомнить о мотивах, побудивших Белинского сбросить с себя «философский колпак Егора Федоровича», т. е. создателя учения об абсолютном духе; наконец, попытаться проанализировать причины той резкой неприязни, которую испытывал Чернышевский к позитивизму. Однако ограничимся освещением взглядов *Г. Г. Шпета* (1879–1937) на гуссерлианство, которое во многом явилось «последним словом» западной философии. Создатель феноменологии, признавая, что «всякий вид бытия... имеет сообразно сущности свои способы данности и, следовательно, свои способы метода познания», в то же время различал только два вида бытия — бытие физических вещей и психическое сознание. Шпет резонно возражал: «Здесь бросается в глаза именно для теоретически непредвзятого взгляда, что пропущен особый вид эмпирического бытия, — бытие социальное, которое... должно иметь и свою особую данность, и свой особый способ познания» [13, с. 110]. Между тем Гуссерль, отмечает он далее, отказывается признать социальное бытие за особый вид бытия, вследствие чего в полной мере обнаруживается «неполнота или недоговоренность» его философских утверждений, хотя «именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только делает познание тем, что оно есть», т. е. постижением «синтетического единства» природного и человеческого бытия [13, с. 112]. Как видим, русская философия всегда — от Карпова до Шпета — несла в себе заряд положительного синтетизма.

Итак, резюмируя сказанное, можно выделить несколько тезисов.

1. Русская философия формировалась не в русле подражания чужим идейным образцам, а на почве собственной духовности, развившейся в процессе совместной с другими православными народами многовековой деятельности по созиданию восточнохристианской цивилизации.

2. Это ставит ее в равное положение с западной философией, обуславливая возможность не только сотворчества в сфере идей, но и критического отношения к первоосновам западной мысли.

3. Критический анализ «недостатков философского понимания» в западной философии позволяет более адекватно оценивать ее общее состояние и перспективы дальнейшего развития мировой философской мысли.

Литература

1. Яковенко Б. В. Очерки русской философии // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 740–842.
2. Карпов В. Н. Введение в философию // Карпов В. Н. Избранное. СПб.: Тропа Троянова, 2004. 282 с.
3. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 292–332.
4. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 248–292.
5. Чаадаев П. Я. Отрывки и разные мысли // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 441–511.
6. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440.
7. Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 3–38.
8. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 227–489.
9. Чаадаев П. Я. Письмо Ф. В. Й. Шеллингу // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1991. С. 75–78.
10. Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 3–138.
11. Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 196–221.
12. Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань: Заря-Тан, 1994. 418 с.
13. Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск: Водолей, 1996. 182 с.

Статья поступила в редакцию 16 марта 2015 г.