

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

ДИАЛОГИЗИРУЮЩИЙ КОНТЕКСТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Е.Е. Михайлова

Тверской государственной технической университет (г. Тверь)

Высвечивается диалогизирующий контекст русской философии. Диалог как специфическая черта отечественной философской мысли показан в форме полемики, полилога и встречи культур. Анализируется взаимовлияние древнерусской и византийской, а также российской и западно-европейской культур.

Ключевые слова: русская философия, полемика, полилог, встреча культур, диалог.

В русской философии выразительно проявляются особенности национальной мысли, оригинальные мировоззренческие установки и концепции. Духовно-культурное содержание русской философской мысли имеет ряд специфических черт: признание большинством философов религии в качестве мировоззренческой системы взглядов; одновременное тяготение и к западной рациональности, и к восточной созерцательности; практически-нравственная ориентация большинства концепций; эстетически-художественный характер собственно философских идей.

Современный тип рефлексии, основанный на идее диалога и актуализирующий проблематику «отношения к Другому», позволяет сфокусировать внимание на такой специфической черте русской философской мысли, как диалогичность.

Разработку понятия диалогичности в отечественной историографии вполне обоснованно связывают с именем М.М. Бахтина. В его работах «К методологии гуманитарных наук», «Проблемы творчества Достоевского», «Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках» с герменевтических позиций уделяется особое внимание проблематике текста и автора, их диалогичности, наделяется огромными смысловыми возможностями ситуация понимания того и другого. Диалогичность, в интерпретации М.М. Бахтина, – это открытость сознания исследователя, его готовность к общению «на равных», дар живого отклика на позицию, суждения и мнения других людей. Диалогические отношения предполагают «разделы голосов», «смену говорящих субъектов», «узнавание» и «встречу» – встречу текстов, авторов, культур [1, с. 354–385]. Диалог в исследованиях М.М. Бахтина напрямую связан с пониманием. Если объяснение стремится к истолко-

ванию уже известного, то понимание всегда сориентировано на новое. Понимающий подходит к тексту со своим сложившимся мировоззрением. Но при этом он не исключает возможности изменения или даже отказа от своих уже готовых точек зрения и позиций. Встреча двух сознаний есть обрамление чужого высказывания диалогизирующим контекстом. В акте понимания созревает и проявляется противоречие, разрешением которого становится культурное взаимообогащение.

Категориально диалогичность сопряжена с такими понятиями, как «полемика», «полилог», «встреча культур» и, собственно, сам «диалог». «Полемика» (с гр. - «воинственный», «враждебный») понимается как острый спор, выяснение каких-либо проблем. В споре важно одержать победу, добиться решения вопроса. Здесь всегда есть правые и виноватые. Примером такового в истории русской философской мысли выступает одно из основных событий духовной жизни Московского царства XV–XVI вв. – спор иосифлян и нестяжателей. Начавшись с вопроса о том, должна ли церковь быть собственником земли и недвижимости, этот спор вышел далеко за временные и социальные рамки и, по сути, надолго актуализировал в русской философии вопрос о границах соотношения веры и власти.

«Полилог» (с гр. - «речь многих») - разговор многих участников. В этом случае предполагается, что роль говорящего переходит от одного лица к другому, в противном случае разговор превращается в монолог. В полилоге, как и в диалоге, может участвовать любое число участников. Этот термин возник в социолингвистической литературе при исследовании коммуникативных свойств языка как добавление к термину «диалог», частично совпадая с ним по содержанию. Количество говорящих (два или больше двух) не является дифференциальным признаком оппозиции «диалог - полилог»: элемент «диа» (с греч. «через») указывает на их общий признак: смену ролей говорящих и слушающих в противовес монологу. Признак равной речевой активности участников коммуникации - инвариант полилогической формы - предусматривает промежуточные формы, в которых реактивная роль собеседников градуируется (от позиции адресата до позиции слушателя /наблюдателя) и может, оставаясь невербализованной, влиять на развитие полилога ответным неречевым действием. Смысловая и формальная связь реплик в полилоге имеет гораздо большую амплитуду колебаний, чем в диалоге [5]. Иллюстрацией полилога в русской философской мысли может служить известный спор славянофилов и западников о путях социокультурного развития России и о проблеме легитимации отечественной философской мысли. Этот спор, развернувшийся в свое время в университетских аудиториях и литературных салонах, актуализировался в рамках журнальной полемики между представителями различных философских направлений. Причины того, что полилогичность стала выразительной чертой русской философии этого периода, следует искать в общем ис-

торико-философском контексте XIX столетия, в стремлении отечественных исследователей к открытому, публицистическому выражению своих мыслей. Полилогичный тип рефлексии начинает набирать силу как реакция на эксклюзивную духовную ситуацию, сложившуюся в России в первой половине XIX в. – ситуацию «встречи» двух пластов культурного наследия: рациональной западноевропейской философии и русской религиозно-мистической мысли.

«Встреча культур» - образное понятие, используемое представителями философии постмодернизма. Сегодня оно моделируется как диалог и выступает условием успешной жизнедеятельности субъектов, идентифицирующих себя с культурами – участниками встречи. Диалогичность в этом контексте олицетворяет особый тип рефлексии. Именно на основе диалога базируется понятие «отношения» к *Другому*: «мыслю, следовательно, говорю» (Ф. Розенцвейг); «подлинная жизнь есть встреча» (М. Бубер) [4, с. 291–294].

«Диалог» (с гр. - «беседа») олицетворяет переговоры, предполагающие свободный обмен мнениями между двумя или несколькими участниками. Диалог символизирует со-беседу, где нет победителей или проигравших, ибо уничтожение противника уничтожает и саму диалогическую сферу жизни слова. Диалог всегда полифоничен и незавершен, в силу того что выстраивается «по последним вопросам». В традиционном понимании диалог носит логический характер, где связь осуществляется через сферу обозначенного, через речь, где гарантом понимания является полнота перевоплощения в речевого субъекта, где, наконец, важна нацеленность «сознающего – говорящего» на внешний объект или на самого себя. В современном звучании диалогу придается герменевтико-феноменологическое значение. Здесь речь идет о непосредственном обмене между персональными целостностями, между двумя или несколькими мирами, и предполагается сохранение их особенностей. Полнота понимания, в таком контексте, может быть обеспечена только знанием языка *Другого* во всей специфике проявления его культуры. Диалогичность звучит как возможность взаимопонимания, как лингвистическая среда, в которой разворачивается обмен мнениями. «Жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответственность, соглашаться», - рассуждает М.М. Бахтин [1, с. 337].

Встреча древнерусской культуры с византийской

В истории русской философской и общественно-политической мысли значительную роль сыграла «встреча» с античной культурой в ее православно-византийском облачении. В пластах русской средневековой мысли эта встреча запечатлелась дважды: сначала в эпоху проникновения христианства на Русь, когда осуществился оригинальный синтез православной византийской и языческой древнерусской культур, а

затем в период становления единого централизованного российского государства.

Как известно, «мировое измерение» русская философская мысль приобрела в конце X в. благодаря приобщению к духовной культуре православной Византии. Торговые и культурные связи со «Вторым Римом», крещение Руси в 988 г., создание славянской азбуки Кириллом и Мефодием - это и многое другое способствовало созданию ситуации включенности Киевской Руси в историю христианских народов и открывало новый путь для развития древнерусской философской мысли. В свое время это тонко подметил В.В. Зеньковский в своей работе «История русской философии» (1934). Сравнивая западную и русскую философию, он говорил о разных корнях, которыми питались обе культуры на заре своей истории: западная философия ориентировалась на идеалы Античности и богословия, русская философия - на византийские (восточные) традиции, отсюда - долгое становление научного мышления, преобладание мистики и художественного элемента в культурных образах.

Христианское учение привнесло в сознание славян идею «начала» и «конца» применительно к отдельному человеку и к человеческой истории в целом. Понимание свободы воли стало связываться с пониманием моральной ответственности за содеянное при жизни; появилась тема греховности, покаяния, жалости к несовершенному человеку. В среде русских мыслителей эпохи Средневековья начинает формироваться устойчивый интерес к проблематике «внутренней философии», нацеленной на богопознание и спасение человеческой души. Оригинальным примером может служить учение о «молчании» Максима Грека, сложившееся под явным влиянием мистической идеи исихазма о пути человека к единению с богом через «очищение сердца» и через сосредоточение сознания в самом себе. Молчание для Максима Грека – это состояние духовной сосредоточенности, позволяющей отойти от суетности и приблизиться к истине. Другой иллюстрацией тяготения русских мыслителей к «внутренней философии» является творчество Г.С. Сковороды, его учение о «сердце» как средоточии духовного и телесного бытия человека. В понимании роли сердца он близок одновременно и к мотивам средневековой русской мысли, и к традиции западноевропейской мистики. Влияние неоплатонизма чувствуется, например, в обосновании им роли «эроса» в эстетических переживаниях человека («не любит сердце, не видя красоты»). Образ человека у Г.С. Сковороды имеет двойственные черты: с одной стороны, каждый человек в своем земном существовании есть лишь «сон и тень истинного человека», с другой – в каждом человеке присутствует «дух Божий». «Бог есть бытие всему. Он есть во всем», - здесь отчетливо проявляется натурфилософский и мистический пантеизм, свойственный мыслителям эпохи Возрождения. В известной эпитафии на могиле мыслителя, сло-

женной им самим еще при жизни: «Мир ловил меня, но не поймал», чувствуется мистическое переживание двойственности мирового бытия, отчуждение поверхностного, суетного мира, такого «мира», которым Г.С. Сковорода и не хотел быть пойманным [3]. Впоследствии диалогичность такого рода станет свойственной для религиозно-экзистенциального творчества Н.А. Бердяева.

Вторая встреча русской средневековой мысли с античной культурой отчетливо проявилась в период падения византийской империи и становления единого российского государства. Диалогичность как тип рефлексии уже отчетливо проявляется в посланиях старца Филофея к великому московскому князю Василию III и царю Ивану Грозному, в которых находит свое обоснование идея божественного союза московских государей и православной церкви, актуализируется византийская тема «странствующего царства» в рамках новой для того времени идейно-политической концепции «Москва – третий Рим». Послания Филофея диалогичны в силу того, что олицетворяют своеобразную «встречу» двух культур: византийской и московской, на основе преемственности веры (православия) и власти (самодержавия).

Встреча русской культуры с западноевропейской

В творчестве В.О. Ключевского не раз поднимается проблематика межкультурного диалога. Московский профессор выделяет в истории России две волны культурного заимствования - византийскую и западноевропейскую, фокусируя свое внимание именно на последней «встрече». По его наблюдению, сам характер постановки вопроса о культурном заимствовании претерпевал со временем известные изменения в русской общественной мысли. Так, в XVII в. в условиях религиозной конфронтации в российском обществе доминировала установка на непринятие чуждой по вере западноевропейской культуры; исключение составляли лишь плоды ее военно-технического знания. В XVIII в. постановка вопроса приобрела этическую окраску, когда пришло повсеместное признание полезности западного влияния, но с условием учета национальных потребностей. Именно поэтому консервативные круги, или «стародумы», как их называл В.О. Ключевский, обвиняли Петра I в порче российских нравов, когда, на их взгляд, вместе с полезным и необходимым заимствовалось много лишнего и вредного. В XIX в. вопрос об отношении России к Западной Европе был перенесен с нравственной почвы на «социологическую», или «философско-историческую», по выражению Ключевского [2, т. 7, с. 423]. Именно в это время в русской общественности стала укореняться мысль о бесполезности «жить чужим умом», пришло осознание необходимости изучать и преобразовывать собственную среду. По мнению В.О. Ключевского, до петровских преобразований и при Петре I Россия усваивала преимущественно технические средства и удобства, после петровского времени – увеселения, ук-

рашения, светские нравы и вкусы, а в XIX столетии – знания, законы, учреждения, убеждения.

К моменту творчества В.О. Ключевского уже утихла полемика вокруг вопроса о надобности культурного заимствования, во многом инициированная спором славянофилов и западников. Главным предметом дискуссии теперь стал вопрос непосредственного механизма встречи культур и содержания культурного обмена. Высоко оценивая культуру современной ему Европы, даже наделяя ее такими эпитетами, как «высшая форма человеческого развития», В.О. Ключевский выступает противником слепого подражания. Нужно ли культивируемому народу усваивать формы западноевропейского культурного «общезития», повторять все процессы политического, социального, умственного и нравственного развития, которые вырабатываются собственной культурой народа-учителя? На этот риторический вопрос В.О. Ключевский реагирует однозначно отрицательно. Жить общей жизнью для него не означает жить одной жизнью. Вот почему в своей авторской историософской конструкции он ведет речь о возможности осуществления множества самостоятельных социокультурных процессов, пусть и объединенных общими условиями исторического развития и действием одинаковых исторических сил, участвующих в формировании каждого общества.

В.О. Ключевский справедливо замечает, что национальное самосознание – дело трудное и медленное, оно венчает многовековую «работу народа над собственным духовным совершенствованием», и достигается разносторонними путями [там же, т. 9, с. 101]. Попытка сравнения западной и российской культур, по мнению московского профессора, уже сама по себе является одним из способов умственного и нравственного совершенствования народа, пробуждает его общественное сознание, поддерживает интерес к историческому размышлению, имеет воспитательное и образовательное значение. Эта мысль выражается историком весьма определенно: «Наше отношение к Западной Европе определяется... степенью нашего сознания и самообладания, и не только нашего, но и западноевропейского» [там же, т. 7, с. 424]. На уровень национального самосознания, по убеждению историка, влияет вырабатываемая народом привычка обдумывать вопросы, задаваемые жизнью, и общий запас исторического опыта. Иными словами, в вопросе об отношении к Западной Европе важным, на взгляд В.О. Ключевского, является не столько результат, сколько сам процесс его осмысления, играющий своеобразную роль «гимнастики ума» для русского народа.

В ракурсе проблемы межкультурного диалога В.О. Ключевского интересует вопрос не только о формах, но и о содержании культурного заимствования. Исходя из установки о двуединстве исторического процесса - общецивилизационном и национальном - он выделяет два характеризующих их компонента. Первые – знания, наука, искусство, техни-

ка, житейские удобства – создаются общими свойствами и потребностями человеческой природы, поэтому могут являться всенародным достоянием, облаченным при этом в местные национальные формы. Но даже эти элементы, демонстрирующие общечеловеческую значимость, в процессе культурного заимствования воспринимаются не одинаково, а в соответствии со степенью готовности народа-ученика. Другие компоненты культуры, отражающие местные и временные условия и потребности народа, являются производными по отношению к первым и составляют исключительную принадлежность создающего их народа. Их В.О. Ключевский подразделяет на три группы: к первой относится политическое и частное устройство общества (законы, учреждения, экономические и юридические отношения, нравы, обычаи), ко второй – национальные привычки (домашняя обстановка, пища, одежда), к третьей – народный темперамент или характер (способ мышления и чувствования, манера выражать то и другое). Все это, по В.О. Ключевскому, как результат общественного и психического склада народа уже по своему определению не может выступать предметом заимствования со стороны другой культуры.

Называя Европу «народом-учителем», а Россию – «народом-учеником», В.О. Ключевский поднимает вопрос о степени усвоения русским обществом достижений западной цивилизации и отмечает ряд негативных аспектов такового: историческая практика показывает, что русское общество охотнее всего перенимало житейские удобства и только потом – мастерство и знания. Кроме того, плодами цивилизации, как правило, могли воспользоваться только высшие слои общества. Хрестоматийно известны слова просвещенного дворянина екатерининской эпохи, обращенные к дворовому: «Нам - гостиная цивилизации, вам – кухня» [там же, с. 426]. Заимствуемые формы культуры, по мнению исследователя, оставались на российской почве без достаточных источников питания и, не получая самостоятельной обработки, замыкались в тесных границах дворянского круга. Все это стимулировало духовное бездействие русского народа, приучало его жить чужим умом и ощущать себя «догоняющей» цивилизацией. Слепое копирование достижений технического и социального прогресса привело к расколу внутри самого русского общества. Представители одних общественных групп становились яркими приверженцами старины, получавшей в их устах значение «национального, самобытного, русского». Другие в своей борьбе с косностью и рутиной прошлого начинали чрезмерно копировать и превозносить западную культуру, поэтому новое в их интерпретации приобретало значение не лучшего и усовершенствованного, а «иноземного». С горечью отмечает В.О. Ключевский, что этот разрыв стимулировал образованное общество не к борьбе с трудностями своего положения, а к внутреннему противостоянию и бессмысленной растрате умственной и нравственной энергии.

Творчество В.О. Ключевского наглядно высвечивает общий диалогизирующий контекст русской философской мысли. Открытость сознания русского исследователя проявляется, с одной стороны, в готовности к восприятию *Другого*, в частности, западноевропейских идей и практических достижений в науке, технике и управлении, с другой – в правомерном желании общаться «на равных» в ходе культурного диалога.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
2. Ключевский В.О. Собрание сочинений: в 9 т. / под ред. В.Л. Янина. М., Т. 7, 1989. Т. 9, 1990.
3. Сербиненко В.В. Русская философия: курс лекций. 2-е изд. М.;СПб., 2006.
4. Хрестоматия по истории философии / отв. ред. Л.А. Микешина. М., 1997. Ч. 2.
5. Русский язык // Энциклопедия русского языка url: <http://russkiyazik.ru/673/>

THE DIALOGICAL NATURE OF RUSSIAN PHILOSOPHY

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The article is aimed at revealing the dialogical context of Russian philosophy formation. Dialogue as a specific feature of Russian philosophical thought is analyzed in the form of controversy, polylogue and meeting of cultures. The interactions of ancient and Byzantine cultures, as well as Russian and Western cultures are studied within the article's format.

Key words: *Russian philosophy, controversy, polylogue, meeting of cultures, dialogue.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru