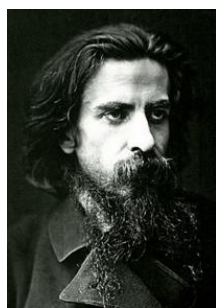
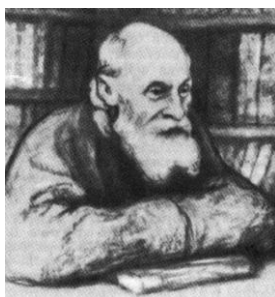


Семинар 5. – УСР Философская мысль Беларуси



ФИЛОСОФИЯ

Кузнецов Виталий Владимирович

Семинар 5. УСР – Философская мысль Беларуси

Оглавление

1. Белорусская философская и общественно-политическая мысль	2
2. Особенности развития и основные проблемы русской философии	12
Н.А. Бердяев о развитии русской философии	14
В.С. Стёпин о достижениях представителей советской философии	28

*** *** ***

1. Белорусская философская и общественно-политическая мысль

Вопросы и задания:

1. Какие можно выделить этапы развития белорусской философской мысли?
2. Почему XVI в. можно назвать «золотым веком» в истории белорусской культуры и философии?
3. Какие негативные последствия для белорусской культуры связаны с образованием Речи Посполитой?
4. В чем заключается особенность концепций белорусского национального возрождения, выдвинутых революционерами-демократами во второй половине XIX – начале XX вв.? Почему эти идеи сохранили свое значение и для нашего времени?



Первой особенностью белорусской философской мысли является акцент, который делали видные белорусские мыслители на понятии «свобода» как в области личных прав человека, так и в области социально-политических институтов общества. Это

своеобразие белорусской философии было вызвано историческими обстоятельствами. Уже с эпохи Киевской Руси, согласно свидетельствам древнейших летописей, Полоцк — социально-политический центр средневековой Беларуси — был также и одним из культурно-экономических центров древней Руси, в котором сохранялись, хотя и в искаженном виде, вечевые собрания, представлявшие собой одну из форм контроля общества над государственной властью. В дальнейшем объединение православных белорусов и литовцев, гораздо позже принявших христианство (католицизм), в единое и достаточно заметное на политической карте Европы **XIV-XVI вв.** государство (Великое княжество Литовское) привело к тому, что социально-политические институты, гарантирующие свободу культурной и религиозной жизни двух народов, становятся необходимым условием существования и устойчивого функционирования этого государства. Поэтому проблема обоснования свобод и прав сословий, религиозных конфессий и отдельных личностей являлась, пожалуй, главной проблемой белорусских мыслителей **эпохи Возрождения**, хотя Контрреформация и *присоединение ВКЛ к Польше* сыграли весьма негативную роль в развитии и политических институтов, и идей свободного общества и свободы личности.

Второй особенностью белорусской философской мысли является проблемы религиозной веры. Хотя проблема соотношения веры и разума была одной из главных проблем всей европейской философии эпохи средневековья, тем не менее, в **Беларуси XVI-XVIII вв.** эта проблема являлась центральной, поскольку христианские конфессии (православие и католицизм), находясь в оппозиции друг другу, создавали поле напряженных интеллектуальных дискуссий между представителями этих конфессий. Но именно такая напряженность (если в нее, разумеется, не вмешивается государственная власть) и создает благоприятный климат для развития свободного философского мышления.

Третьей особенностью белорусской философской мысли, тесно взаимосвязанной с двумя другими, является ее практическая направленность. Этим объясняется как отсутствие четко разработанных философских систем, так и превалирование в ней

проблем, которые непосредственно затрагивали интересы тех или иных социальных групп и религиозных конфессий.

Наконец, особенностью белорусской философской мысли является и такое ее качество, как терпимость, уважительное отношение к различным точкам зрения, стремление вести корректную дискуссию со всеми оппонентами.

Надо отметить, что наиболее полно эти характерные особенности, а также основные проблемы белорусской философской мысли, драматизм духовной истории белорусского народа, его ментальное своеобразие, самобытность национальной культуры, находят отражение в работе «Беларусь: Фрагменты истории и свободы» известного современного советского и белорусского философа, историка-медиевиста *Семёна Александровича Подокишина* (1931–2004).

Историю белорусской философской мысли можно разделить на несколько этапов, которые тесно взаимосвязаны с историческими периодами социально-экономического и духовно-культурного развития Беларуси.

Первый (предфилософский) совпадает со временем существования Киевской Руси. Принятие христианства в 988 г. приобщило восточнославянские племена – родоначальников трех великих восточнославянских народов: русских, украинцев, белорусов – к сокровищницам европейской философской мысли. Поскольку само христианство являлось синтезом восточной религиозной мысли и античной философской традиции, то принятие христианства позволило восточным славянам овладеть и наследием античной философии. При этом, поскольку родоначальники трех восточнославянских народов жили в одном государстве и приняли одну и ту же христианскую конфессию (православие), то выдающихся представителей философско-религиозной мысли этой эпохи одновременно можно считать и представителями, формирующейся философской мысли Беларуси. Поскольку вся духовная жизнь Киевской Руси была пронизана религиозным мировоззрением, а образование было под контролем православной церкви, постольку важнейшей особенностью философской мысли этого периода был ее теоцентрический характер. Проблемы онтологии, гносеологии, философской антропологии тесно увязывались представителями философской мысли этого периода с

основными догматами христианства и православного богословия. Да и сами представители этой мысли были в своем большинстве деятелями церкви достаточно высокого ранга.

Философское наследие этого периода связано с просветительской деятельностью **Ефросиньи Полоцкой** (1101–1167), **Климента Смолятича** (ок. после 1164) и **Кирилла Туровского** (ок. 1130–1182).

Начало процессу христианского просвещения было положено полоцкой княжной *Рогнедой Рогволодовой* (962–1000), одной из жен Великого князя киевского Владимира (прозванной Гориславой), принявшей христианство и постригшейся в монахини под именем Анастасии. Своей христианско-просветительской деятельностью (перевод и переписывание книг, строительство собственных монастырей в Полоцке – женского, с церковью Спаса, и мужского, с храмом Богородицы, в которых она была игуменьей одновременно) широко известна также полоцкая княжна *Предслава Святославовна* (1101–1167), внучка легендарного Всеслава Чародея, принявшая монашество под именем *Евфросинии (Полоцкой)*.

Климент Смолятич получил образование в Константинополе, где ознакомился с традициями византийской богословско-философской мысли. Прodelав очень быструю церковную карьеру и пользуясь поддержкой киевского князя Изяслава, Климент Смолятич одно время возглавлял русскую православную церковь. До наших дней дошло только одно произведение Смолятича «Послание пресвитеру Фоме», в котором он обосновывал свое право на руководство русской православной церковью. Важнейшей особенностью религиозно-философской мысли Климента Смолятича была его система метафорического толкования библейских текстов. За внешними событиями еврейской и христианской истории, изложенными в Ветхом и Новом Завете, Климент Смолятич в соответствии с традициями византийского богословия пытается усмотреть высший смысл, определяющий предназначение и цель всей истории и жизни каждого человека.

Второй выдающийся представитель белорусской философской мысли эпохи Киевской Руси **Кирилл Туровский** также, как и Климент Смолятич, занимал довольно высокое положение в иерархии русской православной церкви, являясь епископом города Турова. он оставил довольно богатое религиозно-философское наследие:

молитвы, притчи, поучения на религиозные праздники и т.д. Мироззрение Кирилла носило ярко выраженный теоцентрический характер. Вся природа и естественные явления, с его точки зрения, являются символическим выражением неких высших замыслов ее Творца. Задачей же мыслителя является разгадка этих высших замыслов.

Кирилл Туровский, хотя и с понятными для его времени оговорками, обосновывает право образованных верующих толковать Писание, в котором в соответствии с богословско-философской мыслью содержится подлинная мудрость, данная Богом всему человечеству.

Второй этап развития белорусской философской мысли тесно связан с распадом Киевской Руси в результате нашествия со второй половины XIII в. монголо-татарских завоевателей и включением западных областей Киевской Руси в состав нового государства Великого княжества Литовского. Это государство в ожесточенной борьбе с Тевтонским орденом, с одной стороны, и с монголами — с другой, в течение XIV-XV вв. сумело сохранить свою независимость и стать в XV в. одним из самых сильных государств Европы. Стабилизация международного положения Великого княжества Литовского, рост экономики, развитие торговли привели к началу XVI в. к бурному развитию духовной жизни. Через политические, торговые и религиозно-культурные связи ВКЛ, в отличие от Москвы, было гораздо теснее связано с Западной Европой, в которой эпоха Ренессанса завершилась Реформацией. Поэтому эти культурно-исторические события в Западной Европе оказали свое влияние на развитие белорусской культуры в целом и философской мысли в особенности.

Выдающимся деятелем Возрождения и Реформации в Белоруссии являлся **Франциск Скорина** (1490-1541). Перевод Библии с церковнославянского языка на старобелорусский, который осуществил Ф. Скорина, сделал для развития белорусского языка то же, что сделал для развития немецкого языка перевод Библии с латинского на немецкий, осуществленный М. Лютером. Скорина проповедовал в своих предисловиях и послесловиях к книгам Ветхого Завета идеи веротерпимости, защищал принципы личных отношений с Богом без посредничества Церкви. Важное место в работах

Ф. Скорины занимает решение социально-политических проблем. Он являлся сторонником естественно-правовой концепции. В соответствии с классической теорией естественного права философ противопоставляет закон прирожденный закону писаному. При этом прирожденный закон должен быть мерилom правомочности законов, реально действующих в государстве. Эти идеи Ф. Скорины далеко обгоняли свое время и только впоследствии получили свое дальнейшее развитие в работах выдающихся правоведов и философов Западной Европы в XVII в.

Если Ф. Скорина заложил основы белорусской философской мысли эпохи Возрождения, то **Симон Будный** и **Андрей Волян** являются, пожалуй, самыми яркими продолжателями тех социально-политических идей, которые высказал в свое время Ф. Скорина.

Сымон Будный (1530–1593) явился одним из виднейших представителей реформационного движения. Перейдя еще в 1558 г. в протестантское вероисповедание, Сымон Будный очень скоро революционизирует свои взгляды и становится одним из лидеров наиболее радикальной и рационалистической версии протестантизма — антитринитаризма. Как и другие последователи антитринитаризма Будный в своих работах критикует важнейший догмат ортодоксального христианства — догмат о троичности и единстве Бога. Рассматривая Бога как безличное творческое начало, созидающее мир, Будный отрицает божественную сущность Иисуса, критикует учение ортодоксов о единосущности Бога-Отца и Бога-Духа Святого. Важнейшее место в учении С. Будного занимает его попытка рационализировать христианство, освободив его от всякой аргументации опирающейся на мистические основы христианского вероучения. Как самые радикальные протестанты, антитринитарианцы оказались под ударом не только ортодоксов, но и своих бывших соратников. Поэтому огромную роль в работах последнего периода жизни С. Будного играет *защита концепции веротерпимости*. Пожалуй, именно идеи С. Будного по рационализации христианства и защиты веротерпимости являются выдающимся вкладом белорусского философа и реформатора в развитие всей европейской философии. Идеи *рационализации христианства* впоследствии приведут в европейской философии к *первым концепциям деизма*, а

защита веротерпимости станет одной из стержневых идей социально-политической мысли XVII-XVIII вв.

Андрей Волан (1530–1610), занимая видные должности в государственной системе Речи Посполитой, развивает идеи естественно-правовой концепции. Разделяя юридические государственные законы и естественное право, которое должно являться критерием и нормой, регулирующей государственное законодательство, А. Волан одним из первых в европейской философской мысли вводит понятие естественных прав человека.

XVI в. был «золотым веком» белорусской культуры в целом и философской и общественной мысли в частности. *Во-первых*, являясь языком государственного делопроизводства ВКЛ, белорусский язык развивался. Перевод Франциском Скориной Библии с церковнославянского на старобелорусский язык превратил его в основу для развития всей духовной культуры. *Во-вторых*, ВКЛ, в состав которого входила Белоруссия, было для XVI в. своего рода уникальным государством, где существовал пусть ограниченный, но диалог православия и католицизма. В отличие от Европы, где бушевали религиозные войны между протестантами и католиками, ВКЛ оставалось своего рода оазисом, где гонимые (радикальные протестантские секты, например, антитринитариин) находили себе убежище и могли продолжать свою деятельность. *В-третьих*, рост городов, относительная слабость высшей государственной власти создавали условия для развития личных и сословных прав граждан ВКЛ, что, в свою очередь, способствовало созданию интеллектуальной атмосферы свободной дискуссии необходимой для существования и развития философской мысли. Все это привело к появлению целого ряда деятелей в области философии и общественной мысли, работы которых имели влияние на развитие европейской философии в целом. К упомянутым уже Ф. Скорине, С. Будному, А. Волану, здесь нужно отнести также Л. Сапегу, М. Литвина, В. Тяпинского, Н. Гусовского.

Третий этап – доминирование схоластической философии (конец XVII – первая половина XVIII в.) – проходил под знаком идейной борьбы православия и униатства. Философская мысль этого времени концентрировалась в сфере влияния католических орденов (иезуитов, доминиканцев). Формировалась поздняя, «виленская»

схоластика, сосредоточившаяся на разработке этических, эстетических, педагогических идей. Развертывались дискуссии между представителями различных конфессий: православной, униатской, католической.

Негативные последствия для белорусской культуры, связанные с образованием *Речи Посполитой*. Люблинская уния (1569 г.), навязанная ВКЛ Польшей, в результате которой белорусские земли из культурного центра ВКЛ превратились в заштатную провинцию Речи Посполитой. Белорусский язык утрачивает статус государственного и постепенно теряет свое культурное значение. Наступление католицизма на своих религиозных оппонентов (как православных, так и протестантов), в период Контрреформации. Окаатоличивание и постепенное ополячивание верхних социальных слоев белорусского общества. Православие, белорусский язык были вытеснены на периферию культурной жизни. Этот процесс усилился после принятия Брестской унии (1596 г.), навязанной католической церковью православным иерархам. Обострение отношений между Речью Посполитой и Россией. Вследствие этого Беларусь на протяжении всего XVII в. становится ареной кровопролитных войн между этими государствами. Ослабление роли среднего класса в жизни белорусского общества привело к усилению феодальных магнатов (например, князей Радзивиллов) и мелкого шляхетства, полностью окаатоличенных и ополяченных к концу XVII в. Белорусский язык и элементы белорусской культуры в виде фольклора остались уделом низших социальных слоев белорусского общества. Однако этот процесс денационализации и культурной деградации белорусского народа, вызванный двумя униями, проходил не без сопротивления со стороны тех социальных слоев, которые усматривали в нем угрозу своему существованию. Поэтому основной темой общественной и философской мысли Беларуси в XVII в. была дискуссия между последователями православия и униатами, за которой скрывались более глубокие социально-политические проблемы выбора дальнейшего пути развития белорусского общества. Примерами такой полемики могут служить работы *Мелетия Смотрицкого* (ок. 1577–1633) в православный период его деятельности и так называемая «Оборона унии» униатского архимандрита *Льва Кривы* (ум. 1639). Видное место в белорусской философской и общественной мысли

XVII в. занимает *Симеон Полоцкий* (1629-1680), оказавший заметное влияние на развитие философской мысли в России в период своей вынужденной эмиграции, при этом во многом повторяя многие положения религиозно-философских концепций предшествующей эпохи.

Включение Беларуси в конце XVIII в. в результате разделов Речи Посполитой в состав Российской империи и влияние тех социальных потрясений, которые испытала вся Европа в результате Великой французской революции и наполеоновских войн, пробудили белорусскую философскую и общественную мысль, перед которой под влиянием этих событий встал вопрос о дальнейших путях развития Беларуси.

Четвертый этап – господство идей Просвещения (вторая половина XVIII – первая половина XIX в.) – протекал на территории Беларуси и Литвы в русле классического естествознания, что требовало философского осмысления его оснований. Выдающимся представителем Просвещения является *Казимир Нарбут* (1738–1807), который в своих трудах высказывался за свободу философствования, связывая ее с поиском истины и критическим отношением к высказываниям любых мыслителей, независимо от их авторитета.

Пятый этап – национально-демократические идеи в белорусской общественной мысли. Особенности концепций белорусского национального возрождения революционеров-демократов второй половины XIX — начала XX в. как альтернатива и пропольски ориентированной части интеллигенции, и проимперски настроенных представителей идеологии западнорусизма. Идеи *Максима Богдановича* (1891–1917) о роли белорусской культуры в истории Великого Княжества Литовского и о причинах ее упадка в период унии с Польшей. *Кастусь Калиновский* (1832–1864) о единстве национального и социального освобождения. *Игнат Абдиралович* (Кончевский, 1896–1924) – историческая судьба белорусского народа, поиск новых форм жизни, соответствующих его культурному призванию. *Владимир Самойла* (Сулима, 1878–1941) связывает решение задачи национального обновления с выработкой установки на «критический оптимизм», который должен стать своего рода программой как для каждого белоруса, так и для общества в целом. В центре творчества поэта и писателя *Алеся Гаруна* (Александр

Владимирович Прушинский, 1887–1920) – белорусская культура и надежда на национальное возрождение на основе социальных преобразований, которое должно искоренить социальное неравенство и крайнюю бедность основной массы населения.

Шестой этап. В конце 1920-х гг. заканчивается очередной период в развитии философской мысли Беларуси, далее ее эволюция протекает в контексте советской философии. Создание в 1921 г. Белорусского государственного университета способствовало развитию философских исследований. С университетом связаны имена исследователей и преподавателей, сыгравших видную роль в развитии философской мысли, преподавании философских дисциплин: *Владимир Николаевич Ивановский* (1867–1939), *Бернард Эммануилович Быховский* (1898–1980) и др.

Изучение истории философской мысли Беларуси активизировалось в послевоенный период. В это время предметом исследования стали политические, социально-экономические и идейные предпосылки появления гуманистических идей в Беларуси, мировоззренческое содержание Статутов Великого княжества Литовского 1529, 1566, 1588 гг., деятельность православных братств, Брестская церковная уния, полемическая литература, другие аспекты национального интеллектуального наследия.

С 1960-х гг. в Беларуси проводятся систематические исследования в области философии религии. За это время была создана полноценная академическая школа религиоведения, которая характеризуется последовательной научной и светской ориентацией и практико-экспертной направленностью.

В развитии белорусской философской традиции 1970–1980 гг. важную роль сыграл *Вячеслав Семёнович Степин* (1954–2018). Обратившись к проблемам социокультурной детерминации научного познания, В.С. Степин основал известную в стране и за пределами республики минскую методологическую школу. Он исследовал также проблему универсалий культуры, вопросы соотношения мировоззренческих оснований культуры и философских категорий. В рамках школы активно исследуются философско-методологические проблемы физики, биологии, экологии, ряда социально-гуманитарных наук, изучается специфика конституирования культурной традиции как механизма стабилизации и роста научного знания, исследуются

вопросы социальной философии, философии образования, социальной экологии и экологической культуры.

Седьмой этап, связанный с распадом Советского Союза в начале 1990-х годов вновь поставил перед философией Беларуси те же проблемы, которые стояли перед белорусскими философами в конце XIX–начале XX вв. Образование суверенной Республики Беларусь в результате распада Советского Союза стимулировало обращение к национальной духовной традиции, освоению ценностей, выработанных в белорусской философской культуре. Важным событием в развитии философии в Республике Беларусь стал Первый белорусский философский конгресс, проходивший в г. Минске в октябре 2017 г. В выступлениях его участников нашло отражение современное понимание роли философского знания в осмыслении сложных процессов мировой динамики, места философии в научной картине мира, в деле поддержания и развития национальных культурных традиций. В докладах белорусских и зарубежных философов были представлены актуальные проблемы развития философского знания, основные тренды культурной эволюции и межэтнических взаимодействий, перспективные модели глобальной социодинамики. Решение этих проблем в настоящее время зависит от того, насколько наиболее продвинутые интеллектуалы и деятели культуры осознают и выразят в своих трудах альтернативные пути развития глобализирующегося человеческого общества и место Беларуси в этом процессе.

2. Особенности развития и основные проблемы русской философии

Вопросы и задания:

1. Какие можно выделить периоды и основные направления в развитии русской философии?
2. Каковы характерные черты и основные темы русской философии?



Первый опыт русского философствования следует отнести к древнекиевской эпохе и принятию христианства на Руси в

988 г. Ее источниками выступили евангельское вероучение, литература патристики, учение восточных отцов Церкви. Именно с христианством в его греко-византийском варианте связаны первые философские поиски православно-русской культуры. На протяжении практически тысячелетнего развития Руси (X–XIX вв.) философское знание здесь было подчинено религиозной практике (письменность и грамотность пришли сюда вместе с христианством, что обусловило особый, отличный от западного, эталон истины и мудрости).

Реформы Петра I явились важным поворотом в развитии русской философской мысли. Немалое значение имел уже сам факт смены идеала православной "Святой Руси" идеалом сильного светского государства. Эти перемены нашли свое отражение в том, что русская философия, еще сохраняя известные черты средневековой, шаг за шагом преодолевала границы последней. Традиционная философия еще держалась, например, в Киево-Могилянской академии, хотя и здесь уже наметились перспективы соединения с западно-европейской философией. С открытием в 1755 г. университета в Москве раздались призывы к отказу от преподавания философии на латыни и переходу на русский язык. Оригинальные и вместе с тем выходящие за рамки богословской традиции философские взгляды развивают М.В. Ломоносов (1711–1765), Г.С. Сковорода (1722–1794) и А.Н. Радищев (1719–1802). **М.В. Ломоносов** развил основы "корпускулярной философии", искал возможности примирения религии и науки при сохранении самостоятельности последней. **Г.С. Сковорода**, выпускник Киево-Могилянской академии, сосредоточил свои усилия на вопросе о смысле и цели человеческого бытия в мире. Проблему человека, его души особенно подробно рассмотрел **А.Н. Радищев** в своем труде "О человеке, его смертности и бессмертии", обнаружив при этом основательное знакомство с западноевропейской философией. Рассматривая человека в его связях с природой, А.Н. Радищев одновременно подчеркивает его способность видеть во всем присутствие Бога. Он приводит доводы как в пользу смертности души, так и ее бессмертия, придерживаясь в своей философии деизма.

Оригинальная русская философия появляется только в XIX в. Начало профессионального философствования в России связано с

именем **Петра Яковлевича Чаадаева** (1794–1856), философа и публициста.

Главное философское произведение П.Я. Чаадаева «Письма о философии истории» («Философические письма») было написано в 1829–1831 гг. Его главная тема – рефлексия по поводу исторического предназначения России, историософская оценка духовной эволюции русско-православного мира. П.Я. Чаадаев говорил об отлученности России от всемирного воспитания человеческого рода, национальном самодовольстве, духовном застое, косности в деле осознания исторической миссии.

О начале этого периода хорошо написал известный русский философ Николай Александрович Бердяев.

Н.А. Бердяев о развитии русской философии

Вопросы и задания:

1. Какую роль в рождении оригинальной русской философии сыграл Чаадаев?
2. Почему историософия Чаадаева пробудила русскую философскую мысль?
3. Какой ответ на вопросы, поднятые Чаадаевым, дали славянофилы?
4. Какое отношение к России и к Западной Европе высказывали славянофилы?
5. Какую роль в западничестве сыграл А.И. Герцен?
6. Почему радикальное западничество превратилось впоследствии в концепции русского социализма?



Первое пробуждение самостоятельной мысли и самосознания XIX века произошло в Чаадаеве, человеке исключительно одаренном, но почти ничего не написавшем. <...> Его необычайно острые и сильные мысли выразились в одном «философическом письме». <...> Историософическая тема — основная в русской мысли XIX века. Самостоятельная русская мысль прежде всего задумалась над тем, в чем задача России и особенность ее пути, Восток ли она или Запад. <...> Философия истории Чаадаева была восстанием против русской истории, против русского прошлого

и русского настоящего. Дело Петра пробудило русскую мысль и русское творчество. Герцен сказал, что на реформу Петра русский народ ответил явлением Пушкина. <...>

Чаадаев выступил решительным западником и западничество его было криком патриотической боли. Он был типичным русским человеком XIX века верхнего культурного слоя. Его отрицание России, русской истории — типическое русское отрицание. Его западничество было религиозным, в отличие от последующих форм западничества, он очень сочувствовал католичеству, видел в нем активную, организующую и объединяющую силу всемирной истории, и в нем видел спасение и для России. Русская история представлялась ему лишенной смысла и связи, не принадлежащей ни к Востоку, ни к Западу — отражение той потери культурного стиля и единства, которая характерна для Петровской эпохи.

Россию Чаадаев считает уроком и предостережением для других народов. Власть увидела в Чаадаеве революционера. Но в действительности он был близок по своим идеям к де Местру, Бональду и Шеллингу, с которым он переписывался и который был о нем высокого мнения. <...> Чаадаев высказал мысль, которую нужно считать основной для русского самосознания, он говорит о *потенциальности, непроявленности русского народа*. Эта мысль могла казаться осуждением русского народа, поскольку она обращена к прошлому, — русский народ ничего великого в истории не сотворил, не выполнил никакой высокой миссии. Но она же может превратиться в великую надежду, в веру в будущее русского народа, когда она обращена к будущему, — русский народ призван осуществить великую миссию. Именно на этой потенциальности и отсталости русского народа весь XIX век будет основывать надежду на то, что русский народ призван разрешить вопросы, которые трудно разрешить Западу, вследствие его отягченности прошлым <...>. Так было и у Чаадаева. Русское правительство ответило на первое творческое пробуждение русской мысли объявлением Чаадаева сумасшедшим, он был подвергнут медицинскому освидетельствованию. Чаадаев был этим подавлен и умолк. Потом он пишет «Апологию сумасшедшего» и в ней высказывает характерные для русского сознания мысли о русском мессианстве.

<...> Творческая оригинальность религиозной и философской мысли обнаружилась у славянофилов. Они обосновывали миссию России, отличную от миссии народов Запада. Оригинальность славянофилов связана была с тем, что они пытались осмыслить своеобразие восточного, православного типа христианства, легшего в основу русской истории. Хотя славянофилы искали органических основ и путей, но они были также раскольниками, жили в разрыве с окружающей действительностью. Они отрицали императорскую, петровскую Россию, они не чувствовали себя дома в действительности Николая I, и власть относилась к ним подозрительно и враждебно, несмотря на их православие и монархизм. Не было ничего общего между системой официальной народности <...> и славянофильским пониманием народности. Система официальной народности была основана на трех принципах — православие, самодержавие и народность, и система славянофильская признавала эти же три принципа. Но дух был противоположный. Совершенно ясно было, что для системы официальной народности примат принадлежал принципу самодержавия <...>. Совсем иной смысл принципы эти имели у славянофилов. Прежде всего они признавали абсолютный примат религиозного начала и искали православия очищенного, не искаженного и не извращенного историческими влияниями. Также стремились они к выявлению подлинной народности, народной души. Они видели образ русского народа освобожденным от искажений, которые они приписывали западному рационализму и государственному абсолютизму. <...> Славянофилы — антигосударственники, у них есть даже сильный анархический элемент, они считали государство злом и власть считали грехом. Они защищали монархию на том основании, что лучше, чтобы один человек был замаран властью, всегда греховной и грязной, чем весь народ. <...> Русский народ славянофилы считали не государственным. Русский народ имеет призвание религиозное, духовное и хочет быть свободен от государственного для осуществления этого призвания. <...> Славянофилы верили в народ, в народную правду и народ был для них прежде всего мужики, сохранившие православную веру и национальный уклад жизни. Славянофилы были горячими защитниками общины, которую считали органическим и оригинально

русским укладом хозяйственной жизни крестьянства, как думали все народники. Они были решительными противниками понятий римского права собственности. Не считали собственность священной и абсолютной, собственника же считали лишь управляющим. Они отрицали западную буржуазную, капиталистическую цивилизацию. И если они думали, что Запад гниет, то потому, что он вступил на путь этой буржуазной цивилизации, что в нем раскололась целостность жизни. Славянофилы уже предвосхитили то различие между культурой и цивилизацией, которое на Западе стало популярно со времен Шпенглера. Несмотря на консервативный элемент своего миросозерцания, славянофилы были горячими защитниками свободы личности, свободы совести, мысли, слова и своеобразными демократами, признавали принцип верховенства народа.

<...> Герцен был западником, спорил со славянофилами в салонах 40-х годов. Хотя он тоже прошел через гегелианство, но скоро перешел к Фейербаху. Основным влиянием на него было не влияние немецкое, а влияние французской социалистической литературы. Социалистическое миросозерцание Герцена выработалось под влиянием французских социалистов. Возникший тогда немецкий социализм, т. е. марксизм, был ему чужд. Герцен был из тех русских западников, которые страстно мечтали о Западе и идеализировали его. Герцен эмигрировал, был одним из первых русских эмигрантов. Он попал на Запад в атмосферу революции 48-го года; он сначала увлекся этой революцией и возлагал на нее большие надежды. Но Герцену суждено было пережить жгучие разочарования в последствиях революции 48 г., в Западе и западных людях вообще. Увлечение Герцена Западом было типически русским и типически русским было и разочарование Герцена в Западе. После него многие русские пережили аналогичное разочарование. Герцен был поражен и ранен мещанством Запада. Он увидел этот мещанский, мелко-буржуазный дух и в социалистах. Он один из первых увидел возможность социалистической буржуазности. <...>

Герцен, в отличие от других представителей левого лагеря, не исповедовал оптимистической теории прогресса, наоборот, он защищает пессимистическую философию истории, он не верит в разумность и благость исторического процесса, идущего к осуществлению верховного блага. Это оригинально и интересно у

Герцена. Верховной ценностью он признает человеческую личность, которая раздавлена историческим прогрессом. Он кладет основание своеобразному русскому индивидуалистическому социализму, который в 70-е годы будет представлен Н. Михайловским. Индивидуализм социалистический противоположен индивидуализму буржуазному. <... > Как ни ужасен самодержавный режим Николая I, крепостное право, невежество, но именно в России, в русском народе скрыта потенция новой, лучшей, не мещанской, не буржуазной жизни. Герцен видит эти потенции в русском мужике, в сером мужицком тулупе, в крестьянской общине. В русском крестьянском мире скрыта возможность гармонического сочетания принципа личности и принципа общинности, социальности. <...> Вера в русский народ, в правду, заключенную в мужике, есть для него последний якорь спасения. Герцен делается одним из основоположников русского народничества, своеобразного русского явления. В лице Герцена русское западничество сблизилось с некоторыми чертами славянофильства. В западническом лагере произошел раскол на народников-социалистов и либералов. Герцен и народники-социалисты верили в особые пути России, в ее призвание осуществить лучше и раньше Запада социальную правду, верили в возможность для России избежать ужасов капитализма. Западники либералы думали, что Россия должна идти тем же путем, что и Западная Европа. Народники отрицательно относились к политике, они думали, что политика толкнет Россию по банальному западному пути развития, они признавали примат социального над политическим. Это характерно русский мотив. Герцен, Бакунин, даже такие зловещие революционеры, как Нечаев и Ткачев, в каком-то смысле ближе к русской идее, чем западники, просветители и либералы. Воинствующий атеизм русских революционных, социалистических и анархических направлений был вывернутой наизнанку русской религиозностью, русской апокалиптикой.

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 27–28, 31–32.

Особое место во **второй половине XIX – начале XX в.** занимает **философия русского космизма**, в которой предпринимается попытка синтеза идей религиозно-философской мысли и концепций материалистической философии. Философия русского космизма

является дальнейшей конкретизацией идеи всеединства. Основное содержание русского космизма составляет убежденность в наличии смысловой предустановленности космического целого и определенной (космической по своей природе и значению) миссии человека. В философии космизма выделяют следующие направления: *религиозно-философское* (Н.Ф. Федоров, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский); *научно-философское* (В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, К.Э. Циолковский).

Первое направление видело в человеке Божий замысел, обосновывало необходимость активного участия человечества в божественном творении; второе рассматривало преобразующую деятельность человека как космическую (планетарную) силу. В качестве основных философских идей, представленных в обоих вариантах космизма, выделяются: идея всеединства; идея незавершенности развития мира и человека, что оставляет открытым вопрос о возможности человеческого участия в эволюции мироздания; интерпретация человечества как органичной части космоса; идея активности, внутренне присущей человеку; идея преображения мира как смысл человеческой деятельности; идея вечности жизни (в богочеловечестве).

Неудовлетворенные догматизмом, крайним спиритуализмом и оторванностью от реальных проблем социальной жизни тогдашней православной церкви первые представители этого философского направления (прежде всего Н.Ф. Фёдоров и отчасти В.С. Соловьев) – стремились к радикальному обновлению православного богословия. Стараясь вернуть богословие к реальным проблемам социальной жизни, **Николай Фёдорович Фёдоров (1829–1903)** выдвинул идею о человеке как соработнике Бога. С точки зрения Н.Ф. Фёдорова, человек — не пассивный созерцатель движения мирового процесса, направляемого Богом, а активный участник тех преобразований, которые должны привести к победе над смертью и к реальному осуществлению других заветов, данных человеку на заре истории Богом. Отсюда и следует вывод Н.Ф. Фёдорова, что цель истории заключается в том, чтобы человечество стало разумом природы. Но для этого оно должно преодолеть, в первую очередь, собственную разъединенность, взаимную ненависть и конкуренцию материальных интересов. Концепция Н.Ф. Фёдорова оказала влияние не только на

религиозную философию его времени (это заметно во многих идеях философии В.С. Соловьева), но в еще большей степени на развитие русской естественнонаучной мысли рубежа XIX–XX столетий.

Следует отметить, что **Н.Ф. Фёдоров** как родоначальник философской школы русского космизма был одним из первых мыслителей, кто обратил внимание на негативные последствия развития науки в условиях западных капиталистических социально-экономических отношений.

В приведенных ниже отрывках из работы Н.Ф. Фёдорова «Философия общего дела», русский философ ставит перед наукой такие грандиозные задачи, которые принципиально выходят за рамки не только классической, но даже неклассической науки, хотя последней еще не существовало в то время, когда жил и работал русский мыслитель. Только в конце XX — начале XXI в. постепенно вырисовываются контуры основных принципов и идеалов новейшей научной мысли, которые В.С. Стёпин обозначил термином «постнеклассическая наука».

Вопросы и задания:

1. В чем Н.Ф. Фёдоров видит основные теоретические пороки современной западной науки?
2. Каковы социально-экономические предпосылки этих пороков?
3. Какова должна быть подлинная цель научного познания? Какие социальные преобразования должны быть осуществлены для достижения этой цели?



Из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных. Социализм, и вообще наше время, придает наибольшее значение разделению на богатых и бедных, полагая, конечно, что с устранением этого разделения исчезнет и первое, т.е. все станут образованными. Но мы разумеем не образование популярное, которое с устранением бедности, действительно, будет распределено равномернее, мы разумеем самое участие в знании и участие именно вообще, всех; участие же в знании всех, без чего разделение на ученых и неученых не исчезнет, одним устранением бедности вызвано быть не может.

Пока же в знании не будут участвовать все, до тех пор чистая наука останется равнодушною к борьбе, к истреблению, и прикладная не перестанет помогать истреблению, помогать и прямо, изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей. Не принимая непосредственного, личного участия в борьбе, т.е. в самой войне, и стоя вне бедствий естественных, защищенная от природы крестьянством, которое находится в непосредственном к ней отношении, наука остается безучастною даже к истощению естественных сил, к изменению самого климата, для горожан даже приятному, хотя это изменение и производит неурожай. Только тогда, когда все будут участниками в знании, чистая наука, познающая теперь природу как целое, в котором чувствующее принесено в жертву бесчувственному, не будет оставаться равнодушною к такому извращенному отношению бесчувственной силы к чувствующему существу; тогда и прикладная наука не будет участницей и союзницей бесчувственной силы и орудия истребления превратит в орудие регуляции слепой, смертоносной силы. Геккель признает «научный материализм» и отрицает нравственный материализм, высшее благо, наслаждение, видит в знании, в открытии законов природы. Допустим, что для всех будет доступно такое знание, в чем же будет наслаждение? Все повсюду будут «видеть беспощадную, крайне смертоносную борьбу всех против всех». Можно ли наслаждаться таким адом?..

Труд всеобщего воскрешения, начатком которого было воскресение Христово, не прекращался, хотя в то же время не останавливалось и противодействие ему. Труд Запада в деле воскрешения, в коем и мы принимали некоторое участие, может быть назван воскрешением мертвых; ибо какое другое имя может быть дано этому собиранию различных памятников, вещественных и письменных, кои сохранились от самых отдаленных времен с целью восстановить образ только мира в области мысли (т.е. совершить мысленное или мнимое воскрешение)? Кроме этого собирания различных остатков, или останков (реликвий), прошедшего наука имеет в своем распоряжении, для попыток воспроизведения явлений жизни в малом виде, лаборатории, физические кабинеты и т.п. Затем остаются еще страдательные созерцания, или наблюдения, над теми

условиями, небесными и земными, от которых зависит жизнь. Этими тремя способами исчерпываются в настоящее время все средства науки для мысленного восстановления целого образа мира.

Но если довольствоваться только мысленным восстановлением, в таком случае мы или никогда не можем быть убеждены, что этот образ соответствует действительности (это субъективное только знание), или же, если мы его примем за действительный образ мира, в таком случае этот образ, как его знает настоящая наука, будет изображением всеобщего шествия к смерти, сопровождаемого всякого рода страданиями; т.е. такое представление будет истинным мучением для человека, ибо созерцать страдания и смерть, не имея возможности помочь и при этом не чувствовать мучения от такого созерцания могут только ученые, по самому своему положению не обязанные иметь ни сердца, ни воли, а один только ум. К тому же должно заметить, что, пока наука находится в своей языческой, т.е. городской, стадии развития, пока она есть только образ мира, каким он дается нам в нашем ограниченном опыте и остается в лабораториях и кабинетах, истинного единства между нею и религиею быть не может. Сомнение для науки в таком состоянии обязательно (и это есть сомнение, не жаждущее видеть и слышать, сомнение бесчувственное, не из любви проистекающее), религия же при этом сама ограничивает свое дело храмом, пресуществлением вместо воскрешения, и самое собрание, производимое ею, будет бесцельно. В такой науке народ не принимал никакого участия, ибо для него, как не лишеного ни чувства, ни воли, живущего сердцем и нуждающегося в деятельности, нужно не мертвое, не мнимое или мысленное, а живое, действительное воскресение; он не может найти утешения в воскрешении мнимом, в какие бы пышные фразы оно ни было облечено и как бы ни были соблазнительны эти фразы для сословий вроде адвокатов, ораторов, живущих фразами. Вот, например, как изображают это мнимое воскресение: «Мир прошедший, покорный мощному голосу науки, поднимается из могилы свидетельствовать о переворотах, сопровождавших развитие поверхности земного шара (поднимается из могилы не для себя, не для жизни, а лишь для того, чтобы удовлетворить наше праздное любопытство); почва, на которой мы живем, эта надгробная доска жизни миновавшей, становится как бы прозрачною, каменные склепы раскрылись; внутренности скал не

спасли хранимого ими. Мало того, что полуистлевшие, полуокаменелые остовы обрастают снова плотью! Палеонтология стремится раскрыть закон отношения между геологическими эпохами и полным органическим населением их. Тогда все, некогда живое, воскреснет в человеческом разумении, все исторгнется от печальной участи бесследного забвения, и то, чего кость истлела, чего феноменальное бытие совершенно изгладилось, восстановится в светлой обители науки, в этой области успокоения и увековечения временного» (Герцен. Письма об изучении природы). Впоследствии, впрочем, тот же писатель логику назвал кладбищем и в этом ближе подошел к истине.

Все сказанное относительно того, что сделано Западом для мнимого, или мертвого, воскрешения, относится, конечно, к одной лишь чистой, неприкладной, науке. Но приложения науки случайны и не соответствуют широте ее мысли, иначе она вышла бы из рабства торгово-промышленному сословию, которому в настоящее время служит; в этом служении и заключается характеристика западной науки, которая с тех пор, как из служанки богословия сделалась служанкою торговли, уже не может быть орудием действительного воскрешения. Если бы наука имела в виду быть вполне прилагаемой, то, развившись внутри торгово-промышленного организма, она должна была бы выйти на свет, родиться в новую жизнь.

Начало настоящей, нынешней науки положено вместе с образованием особого городского сословия, с отделением города от села, имеющего дело с живою природою, живущего одною с природою жизнью; вместе с отделением мануфактурного промысла от земледелия полагаются основы мертвого, так называемого субъективного знания, мысленного или мнимого восстановления. Всякое ремесло должно прежде всего лишиться жизни растение или животное, выделить из общего хода или строя предмет или вещь, чтобы произвести над ними свои операции. Среди таких-то работ и родилась наука; мастерская была колыбелью физики и химии. За этими эмпирически отвлеченными науками последовали, пошли тем же путем анализа, разделения, и умозрительные. Все развитие этих последних состоит в разделении и отвлечении: человека наука рассматривает отдельно от условий его жизни, антропологию от космологии; точно так же душу отделяют от тела, психологию от

соматологии; последняя также разделяется на физиологию и анатомию; словом, чем далее идет анализ, тем мертвеннее продукты его. Выше всего, казалось бы, стоит в этом отношении метафизика, эта мертвеннейшая из мертвых, отвлеченнейшая из отвлеченных. Однако есть еще онтология, наука о самом отвлеченном бытии, равнозначаем уже небытию. Поэтому понятно выражение Плотина (который в данном случае является представителем вообще спиритуализма — откуда и аскетизм), что состояние смерти есть самое философское понятие; и еще более ясно, почему воскресение есть самое нефилософское понятие: воскресение все собирает, восстанавливает и оживляет, тогда как философия все разделяет, все отвлекает и тем умерщвляет, в конце же концов философия не только восстановление делает лишь мысленным, т.е. самым отвлеченным, но даже самый внешний, существующий мир благодаря созерцательной, сидячей, недеятельной жизни обращается в представление, в психический лишь факт, в фантом; и такое превращение действительного мира в субъективное явление есть результат сословной жизни, функция мыслящего органа человечества.

Но тем не менее все это необходимый, предшествующий момент, ибо прежде нужно все разложить, разделить, чтобы потом сложить и соединить, так как только смертью может быть поправа смерти. Нужно было дойти именно до такой глубины сомнения, чтобы только воссоздание, восстановление всего исчезнувшего и бессмертие исчезающего признать полным доказательством действительного существования, и для такого доказательства необходимо, чтобы мышление стало действием, чтобы мысленный полет превратился в действительное перемещение.

Федоров Н. Ф. Философия общего дела // Сочинения. Т. 1. М., 1982. С. 61–62, 314–317.

Характерными чертами философии **Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900)** являются ее *системность* и *универсализм*. В своем творчестве Соловьев решал многие ключевые проблемы философии, охватывающие онтологию, гносеологию, этику, эстетику, философию истории, социальную философию. Системность философии Соловьева – в ее замысле: «Не бегать от мира, а преображать мир». Но, в отличие от К. Маркса, он понимал изменение

мира не как его переустройство на совершенно новых, революционных основаниях, а как возвращение к основам христианской цивилизации, к идеям античности. При этом Соловьев отнюдь не отвергал *европейской философии Нового времени*. Он прекрасно знал сочинения западных философов и активно использовал их в своем творчестве (Декарт, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Шопенгауэр, Гартман). Однако опыт философии Нового времени он считал переходом к тому состоянию философии, которое может быть истолковано как реализация в истории христианского учения, — иными словами, это понимание истории в виде богочеловеческого процесса, где человек рассматривается как соединение Бога с материальной природой. В более конкретном плане такая позиция связана с идеей «христианской общности» Соловьева, изложенной в его «Чтениях о богочеловечестве» (1878—1881). Так, у Спинозы Соловьев находит ту идею, которая впоследствии станет философским ядром всего его творчества, — *идею всеединства*, хотя эта идея у него наполняется новым содержанием.

Частичными, или «отвлеченными», способами понимания человеком своего блага чаще всего, по Соловьеву, выступают такие нравственные принципы, как гедонизм (стремление к наслаждению) и эвдемонизм (стремление к счастью). Однако эти принципы односторонни, поскольку счастьем и наслаждением благо не исчерпывается. Преодолевая «отвлеченные начала», человек призван стремиться к благу целостному, понимаемому как постепенное одухотворение человека через «внутреннее усвоение и развитие божественного начала». Это и образует, по Соловьеву, «собственно исторический процесс человечества», его *движение к богочеловечеству*. Соответственно *понимание истории как богочеловеческого процесса* не может быть доступно какому бы то ни было секуляризированному ее восприятию, так или иначе толкующему человека как существо, живущее «единым хлебом». В таком случае происходит повреждение человека, замена идеала Богочеловека на человекобога. Эта тема получила также отражение в творчестве Достоевского, что указывает на духовную близость этих двух русских мыслителей.

Вершиной творчества Соловьева является его нравственная философия, изложенная в самом крупном его труде «Оправдание добра» (1897—1899). Здесь представлены категории нравственности, основывающиеся на чувствах стыда, жалости, сострадания и благоговения. Первичным нравственным чувством при этом выступает стыд как специфическое отличие человека от животных. Животные не стыдятся, хотя, как показывает Соловьев, чувство жалости или сострадания в зачаточном виде свойственно уже животным. Вот почему человек бесстыдный представляет собой подобие животного, тогда как человек безжалостный падает ниже животного уровня. Отсюда причина стыда видится в том, что человек стыдится, стесняется того, что образует низший, материальный уровень его организации. И стыд, и жалость составляют основу человеческого нравственного чувства по отношению к себе подобным, равным человеческим существам.

Социальный идеал Соловьева — свободная теократия или вселенская церковь, объединяющая православие, католицизм и протестантизм и утверждающая тем самым конечную стадию истории — богочеловечество. Выдвигая и отстаивая *идею всеединства, синтеза веры и знания, науки и религии* и т. д., Соловьев выступил против тезиса Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием. Он призывал не только видеть и выявлять зло, но и противостоять ему.

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) считается наиболее известный в мире русский религиозный философ XX в. В эмиграции им были написаны книги, принесшие ему мировую известность: «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924); «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937); «Русская идея» (1946) и др. В 1947 г. ему было присуждено звание почетного доктора Кембриджского университета (до него этой чести были удостоены два других великих деятеля русской культуры — И.С. Тургенев и П.И. Чайковский). Мировоззрение Бердяева представляет собой *персоналистическую разновидность экзистенциальной философии*, т. е. философии человеческого существования. Проблемы личности, свободы и творчества, смысла жизни и смерти всегда были в центре его

философских размышлений. По Бердяеву, «личность вообще первичнее бытия», бытие — воплощение причинности, необходимости, пассивности, дух — начало свободное, активное, творческое. Личность прежде всего категория религиозного сознания, и поэтому проявление человеческой сущности, ее уникальности и неповторимости может быть понято лишь в ее отношении к Богу.

Религиозный персонализм дополнен у Бердяева учением о «коммюнитарности» — метафизической и мистической разновидности коллективизма, выработанной, по его мнению, русской народной жизнью и философской мыслью, начиная со славянофилов. «Коммюнитарность» противопоставляется созданной теории и практике индивидуализма, современной дегуманизированной машинной цивилизации Запада.

Экзистенциальной интерпретации свободы Бердяев противопоставляет идею объективации, учение о которой и о связанном с ней рабстве человека представляет собой одну из самых оригинальных сторон его философии. Объективация есть опредмечивание, символизация, воплощение субъективного личного духа в падшем мире. Мир объективации — это мир, где утеряна свобода и одинокого человека окружают чуждые объекты. Причем человек, в конечном счете, сам превращает себя в раба этого мира, мира социальной обыденности как наиболее яркого воплощения объективации. Мир объективации может быть преодолен только экзистенциально, только через единение с Духом в коммюнитарном объединении с другими. В этом и заключается смысл философии, которую Бердяев обозначает термином *персонализм*.

Философия истории Бердяева проникнута мотивами эсхатологии. Рассматривая три типа времени (космическое, историческое и экзистенциальное, или метаисторическое), он озабочен предсказанием того, как «метаистория входит в историю», обоснованием приближения конца истории. Эти мотивы особенно сильно проявились в его последних работах.

Постоянно апеллируя к христианским темам, идеям и образам, Бердяев никогда не претендовал на ортодоксальность или "православность" собственного понимания христианства и, выступая в роли свободного мыслителя, оставался чужд богословской традиции.

История русской философии в 20-80 гг. XX в. (так же как и белорусской после 1917 г.) была тесно связана с развитием советской философии. Известный белорусско-русский философ В.С. Стёпин полагает, что создание мифов в оценках советской философии является одной из идеологем псевдодемократизма, осуществившего примитивную инверсию в оценке советского прошлого, когда все, что считалось достижениями, объявлялось недостатками.

В.С. Стёпин о достижениях представителей советской философии

Вопросы и задания:

1. Какие сложились оценки советского этапа русской философии?
2. Какие оригинальные идеи выдвигались советскими философами в 1960–1980-е годы?
3. Какие задачи стоят перед постсоветской философией?



Существует ряд примитивных суждений и мифов относительно истории советской философии. Например, утверждается, что поскольку философия находилась под жестким идеологическим контролем, она представляла собой догматический марксизм. Далее делается вывод, что ничего интересного и нового в рамках такой догматизированной и идеологизированной философии и не могло возникнуть. А посему весь советский период — некий провал, разрыв с мировой философской мыслью.
<...>

Но анализ реальной истории создает значительно более сложную картину. Конечно, у нас было немало служителей идеологизированной философии, проповедников догматического марксизма. Нелишне вспомнить, что марксизм в условиях советской жизни играл роль своеобразной религии, к которой должны быть приобщены трудящиеся.

Но это не значит, что в нашей философии были только «священники марксистского прихода», ничего не признающие, кроме упрощенного и догматизированного диамата и истмата. Было и сопротивление этой традиции. Я имею в виду не только таких великих философов, как **А.Ф. Лосев** и **М.М. Бахтин**, продолжавших в труднейшие годы традиции оригинальной русской философской мысли.

Уже к середине 60-х годов в советской философии сформировалось движение, апеллирующее к аутентичному марксизму и прежде всего к его интерпретации гегелевской диалектики и по существу противостоящее догматической официальной версии марксизма. **Э.В. Ильенков** был одним из наиболее ярких представителей этого направления, противодействующего философской догматике.

В 60–70-х годах у нас началось интенсивное освоение результатов, полученных в мировой философии в ее немарксистских направлениях. Полемика с ними стимулировала появление многообразных концепций, которые внешне представляли как варианты марксизма, но часто отличались от классической версии. Достаточно вспомнить творчество **М.К. Мамардашвили**, где он развивал идеи феноменологии <...>.

Чрезвычайно плодотворным было развитие философии деятельности и ее приложение в различных областях философии, психологии и социологии. Здесь бесспорно важную роль сыграли работы **Г.П. Щедровицкого** и его школы, которые соединяли идеи Маркса и немецкой классики с современными достижениями семиотики, теории систем, с разработками, полученными в лингвистической философии и философии структурализма. Когда Г.П. Щедровицкий отстаивал тезис о первичности субстанции деятельности как базисном философском принципе, то с точки зрения стандартного диамата это было явное отступление от материализма. <...>

В советской философии 70–80-х годов уже не было унифицированной и догматической марксистской парадигмы, одной для всех. Было разнообразие идей, подходов, и были различные версии марксизма, которые использовали содержащийся в нем эвристический потенциал. <...>

Сегодня, в эпоху поиска новых путей цивилизационного развития и новых мировоззренческих ориентиров, изоляционизм в философии не имеет ни перспектив, ни оправданий. Сегодня время диалога культур, время интенсивного взаимодействия различных философских идей. Может быть, это и есть начало эпохи великого синтеза духовных традиций Востока и Запада, идеал которого отстаивал В.С. Соловьев и другие русские философы.

Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996. С. 77–79.

Дать однозначную оценку постсоветской философии XXI в. пока проблематично. Одновременно активно развиваются самые разные жанры и дисциплины философского дискурса, поскольку современность требует новой онтологии, антропологии, эпистемологии и т. д. Наряду с переинтерпретацией традиционных дисциплин возникают новые: глобалистика, экософия, биоэтика и т. д. Сложившаяся полифония позволяет надеяться на перспективы диалога культур, интенсивного взаимодействия различных философских идей, в результате которых возможно начало эпохи великого синтеза духовных традиций Востока и Запада, идеал которого отстаивал В.С. Соловьев и другие русские философы.