**Развитие русской философии в советский период**

Принято считать, что в советский период русская философия не имела никаких перспектив для своего развития. Поэтому ее "возрождение" обычно связывается с "обретением утерянного", т.е. возвратом духовного наследия русской эмиграции, сохранившей, якобы, всю мощь и силу "аутентичной российской философской традиции".Философия русской эмиграции представляет собой религиозно-идеологическую архаику, отражающую исключительно духовные запросы ее создателей, а не философии в ее современных трансформациях. Она целиком была устремлена в прошлое и жила воспоминаниями. Самым захватывающим было - воспоминание о мистических прозрениях, богоискательстве. Неудивительно, что со временем она вообще слилась с богословием, утратив всякое позитивное философское содержание.

В СССР положение русской философии, при всем давлении официальной идеологии, никогда не достигало критического накала. У нее были две "отдушины", которые оберегали ее от воздействия "диалектического материализма". Первая - это передовая наука, жаждавшая союза с подлинной философией и стимулировавшая ее развитие. Вторая - классическая русская литература, предельно насыщенная антропологизмом, экзестенциальным постижением действительности. На их почве и произрастала русская "апокрифическая философия", всеми корнями уходившая в глубины национальной ментальности, в плодоносные слои отечественного любомудрия. При этом особое место заняли такие направления, как философская антропология и космизм, благодаря которым русская философия советского периода сохранила приоритетное положение в современной интеллектуальной жизни человечества.

Но, разумеется, дело не исчерпывается только этими направлениями. Как показывают новейшие исследования, в советский период сложились и другие идейные течения, разрушающие ложное представление о "перерыве" в развитии русской философии. Прежде всего это касается философии языка и культурологии. Первое направление представлено имяславческим онтологизмом А.Ф. Лосева и "новым реализмом" Ю.С. Степанова, второе - семиотической теорией культуры Ю.М. Лотмана и М.К. Петрова.

а) Философия языка. Если Лосев, следуя традициям афонского имяславчества, придерживался номиналистической трактовки языка, то Степанов в основном примыкал к линии классического реализма, восходящей к Аристотелю.

В мировоззрении философа Лосева, по его собственным словам, синтезировались "античный космос с его конечным пространством и Эйнштейн, схоластика и неокантианство, монастырь и брак, утончение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией и восточный паламитский онтологизм". Однако все это перекрывалось влиянием имяславчества, возникшего на Афоне в начале ХХ в.

Своеобразие его состояло в том, что в нем проросли идеи средневекового номинализма, представлявшие опасность для церкви своим уклоном в сторону лингвистического (языкового) пантеизма. Согласно воззрениям имяславцев, "имя, выражая сущность предмета, не может быть отнятым от него: с отнятием имени предмет теряет свое значение"". Прилагая эту формулу к Иисусовой молитве, они доказывали, что Сын Божий находится всем своим бытием в имени своем "Иисус Христос". Таким образом, выходило, что имя Господа есть сам Бог. Движение имяславчества вызвало резкое недовольство официальной церкви. Многие монахи подверглись преследованиям, а само учение оказалось под запретом. Зато оно привлекло внимание таких видных представителей философии "русского духовного ренессанса"", как Булгаков и Флоренский, немало размышлявших над имяславческими проблемами.

Однако наиболее последовательным сторонником идей афонских монахов стал Лосев.Он сформулировал "тезисы об имени Божием":

1. Имя Божие - энергия сущности Божией.

2. Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому есть сам Бог.

3. Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам - не имя; Бог выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского.

4. Имя Божие не есть звук и требует боголепного поклонения.

5. В имени Божием - встреча человека и Бога.

Из тезисов видно, что Лосев излагает учение имяславцев в терминах паламизма, который он дополняет диалектической методологией. Суть последней раскрывается в его книге "Философия имени" (1927). С точки зрения философа, диалектика "обязана быть вне законов тождества и противоречия, т.е. она обязана быть логикой противоречия". В этом отношении диалектика просто воспроизводит противоречия самой жизни, а потому и является истинным философским реализмом. Метод диалектики состоит в логическом примирении, синтезировании противоречий, сближении их антиномических смыслов. Тем самым созидается реальность бытия, ибо "для диалектики - реально все то, что она вывела, и все, что она вывела, реально".

Следовательно, можно говорить о самотождественности понятия и реальности, и синтез противоречий с этой точки зрения означает возведение их в новое понятие. Предельным понятием, или категорией, схватывающей все противоречия в высшем синтезе, выступает имя, в котором универсально явлена "встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия". В имени, - отмечал Лосев, - какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто "субъективном" или просто "объективном", сознании. В итоге Лосев приходил к несложной номиналистической формуле: "имя вещи есть сама вещь". Но вещь - это одно из энергийных состояний сущности. Соответственно, в иерархии энергийных состояний "имя переходит дальше, становится инобытийным", т.е. "дорастает" до сущности. Оно как бы самоотождествляется с сущностью, трансформируясь непосредственно в онтологию бытия.

Аналогичным образом воспринимал философию языка Степанов. Однако, в отличие от Лосева, он акцентировал внимание не на проблеме соотношения слова и сущности, а на проблеме истинности и предметности языковой номинации. При этом целью его было построение металогики, возможность которой он выводил из идеи сочетания "языков разных логических типов" в любом естественном языке. Он выделял три логических модели естественного языка. Первая модель включает слова, которые группируются только в один класс, т.е. "не могут быть сведены трансформацией к какому-либо другому более простому выражению", поскольку сами представляют собой "предельно простые выражения". Например: "кошка", "собака", "барсук" - таковы имена этого класса языка.м

Вторая модель естественного языка содержит представление о единстве объекта и субъекта. "Кошка ловит мышь", "человек ест яблоко" - типичные высказывания этого языка. Соответственно, существенной чертой его становится сочетаемость, благодаря которой все грамматические предложения принимают форму аналитических или синтетических суждений. В рамках этой модели естественного языка "возникает понятие интенсионального, или возможного, мира, отличного от реального мира экстенсионалов".

Таким образом, возможный мир создается средствами языка, и этим подтверждается истинность реальной философии Канта. Третья модель характеризуется наличием элемента "Я", т.е. имени говорящего. По существу это особый класс имен - носителей данного языка. "Я" имеет свойство удвоения, дуализации. Так, в положении Декарта: "Я мыслю, следовательно, я существую", - имеется по крайней мере два субъекта, два "Я". Одно - то, которое мыслит или воспринимает мир, - эмпирическое, конкретное "Я". Другое - то, которое как бы заставляет сказать: "Я мыслю" или "Я воспринимаю мир". Первое, эмпирическое, "Я" принадлежит миру и должно быть устранено из теоретического рассуждения. Тогда и произойдет "феноменологическая редукция", и оставшееся, второе "Я" станет надежной основой философско-логического анализа. Следовательно, "новый реализм" подходит к идее языковой металогики на основе философии гуссерлианства, отождествляя в конечном счете философию языка с философией вообще, на манер того, как это делал Лосев.

Несомненно, и имяславческий онтологизм Лосева, и "новый реализм" Степанова способствовали обновлению идейно-тематического содержания русской философии, расширению сферы ее ментальных приоритетов.

б) Культурология. Совершенно новые тенденции привносила в русскую философию и "апокрифическая" культурология советского периода. Наиболее полнокровно это реализовалось в семиотической теории культуры Лотмана и Петрова.

Правда, сущность их учений во многом была различной. Лотман рассматривал культуру как "надындивидуальный интеллект", или "сверхиндивидуальное единство", обладающее всей полнотой информации. Она соединяет "различные индивидуальности в мыслящее целое", создавая таким образом общее семиотическое пространство. Лотман обозначал это пространство, или континуум, термином "семиосфера", по аналогии с "ноосферой" Вернадского. Однако если ноосфера имеет материально-пространственное бытие, развиваясь как часть космоса, то семиосфера, согласно определению Лотмана, представляет собой пространство, в котором совершается "реализация коммуникативных процессов и выработка новой информации", т.е., собственно, культуры.

Семиосфера характеризуется рядом признаков. Во-первых, ей присуща "отграниченность" от окружающего ее внесемиотического или иносемиотического пространства. Другими словами, в определение культуры всегда входит понятие границы, которое "соотносительно понятию семиотической индивидуальности". Осознание границы зависит от способа кодирования, т.е. разграничения "своего" и "чужого". Поэтому граница - это билингвиальный механизм, переводящий внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот. В то же время все механизмы перевода, обслуживающие внешние контакты, принадлежат к структуре семиосферы.

Во-вторых, семиосфера обладает структурной неравномерностью. Это значит, что несемиотичность внешнего пространства в одном отношении может вполне обернуться семиотичностью в другом. Кажущееся посторонним с точки зрения данной культуры, для внешнего наблюдателя может представиться ее семиотической периферией. Это позволяет рассматривать семиосферу в разрезе ядра и периферии. В ядре располагаются доминирующие семиотические системы, имеющие в основном замкнутый, самодостаточный характер. Напротив, периферийные семиотические образования представлены отдельными фрагментами или частями информации. Однако выступая в качестве "чужих" для данной системы, они выполняют в целостном механизме семиосферы функцию катализатора, содействуя процессам "усиленного смыслообразования". В силу этого всякое культуротворчество необходимо принимает диалогический характер.

В-третьих, Лотман подробно исследовал механизм "пересечения" культур, их взаимного влияния. На его взгляд, внешняя культура, чтобы вторгнуться в наш мир, должна "подвергнуться переименованию", "выразиться на языке внутренней культуры". Процесс этот тем сложнее, чем отдаленней по своей природе иная культура. Кроме того, культуры с той и с другой стороны обладают четкой и строгой организацией. В момент, когда они оказываются втянутыми в общее семиотическое пространство, происходит взрыв, приводящий к резкому возрастанию информативности всей системы. Кривая развития перескакивает здесь на совершенно новый, непредсказуемый и более сложный путь. Доминирующим элементом, который возникает в итоге взрыва и определяет будущее состояние культуры, может стать любой элемент той или другой культурно-семиотической системы. Однако уже на следующем этапе возникает предсказуемая цепочка событий. Разнонаправленность сменяется закономерностью, и культурный процесс, перейдя на новый уровень, вновь стабилизируется в семиотическом равновесии. Таким образом, обмен с внесемиотической сферой образует неисчерпаемый резервуар динамики культуры. Эта динамика, согласно Лотману, "не поддается законам энтропии, поскольку постоянно воссоздает свое разнообразие, питаемое незамкнутостью системы".

Культурологический оптимизм Лотмана гармонировал с антропо-историософским оптимизмом Бахтина, создавая новые смыслопорождающие механизмы в русской философии.

Подход Петрова к культуре более отражал его приверженность к социологическим критериям, которые он сочетал с принципами семиотики, теории знаковых систем. С точки зрения автора, в современном мире существует три типа социальности, каждый из которых обладает особым набором средств, необходимых для их самовоспроизводства и сохранения преемственности в смене поколений. В этом отношении функционально все социальные типы идентичны. Но функциональная идентичность не означает структурной идентичности. Структурные различия обусловливаются "культурной несовместимостью" социальных типов: набор институтов любого из социальных типов образует замкнутую, целостную и устойчивую во времени систему, так что попытки убрать из системы тот или иной институт или, напротив, ввести в систему инородный институт вызывают различного рода "системные эффекты" и ее "защитные реакции".

Из этого следует, что культурный процесс в основе своей альтернативен и не может быть сведен к одному знаменателю. Каждая форма социальности несет собственное культурное своеобразие. Однако "основываясь на ключевых структурах распределения деятельности по индивидам и интеграции различений в целостность", можно выделить три культурных типа: лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийный. Первый тип характерен для первобытных коллективов, второй тип соответствует традиционным обществам (Китай, Индия), третий - современному, западноевропейскому. Основой для такой типологии служит "социальная наследственность", под которой понимается преемственное воспроизведение людьми определенных навыков, умений, ориентиров. В качестве же "социального гена" духовно-культурной наследственности выступает знак с его способностью фиксировать и долго хранить значение. Помимо знака невозможна никакая передача массива знаний, выработанных поколениями. Поэтому он имеет для развития социума тот же статус, что и деятельность. Но если деятельность в своей сущности единична, конечна, то знак относительно свободен от суммы обстоятельств и независим от перипетий жизни отдельного индивида. Вместе с тем "знак сам по себе менее всего расположен к активности и самодвижению", а стало быть, для трансляции знаний необходимы соответствующие институты и механизмы. В своей совокупности знаковая система культуры и связанные с нею социальные институты и механизмы составляют "социокод", который лежит в основе каждого культурного типа, регламентируя его содержание и развитие.

Этим объясняется, почему, например, страны традиционной культуры, не говоря уже об обществах лично-именного типа кодирования, не имели и не могли иметь опытной науки и ее технологических приложений. Появление последних означает "культурную революцию, замену традиционного социокода новым, близким по строению к европейскому". Но в силу каких причин сложившийся социокод подвергается радикализации? Петров предлагал следующее объяснение. Поскольку в трансляции знаний участвует индивид не только как деятельное существо, но и как воспитуемая личность, то приходится считаться с имеющимися у него физическими и ментальными ограничениями. "В процессе обучения-воспитания индивиду нельзя дать больше, чем он способен взять и пронести по жизни, развертывая субъективность в деятельность". Поэтому корпус знаний подвергается фрагментированию, т.е. определенного рода сокращению, сжатию, рассчитанному на интеллектуальную "вместимость" личности, которая, в свою очередь, совершает интеграцию полученного знания в некую деятельностно-целесообразную целостность.

Собственно, именно принятый в данном обществе способ фрагментации и интеграции знания определяет структурные контуры того или иного культурного типа. Вместе с тем, очевидно, что общий объем знакового воплощения культуры оказывается шире ее фрагментированного применения. Это порождает противоречия, в результате которых "в социокоде, в одном из фрагментов и в соответствующем канале трансляции появляются новые элементы знания, или модифицируются наличные, или одновременно происходит то и другое". Данные процессы Петров обозначает термином "трансмутация". Особенность трансмутации заключается в том, что она представляет собой одноразовый акт, и либо удается, либо не удается, и, кроме того, всегда содержит уникальное и новое, обусловленное деятельностью одного индивида - новатора.

Таким образом, при определенных условиях внутри одного культурного типа формируются предпосылки для развития культурной революции, перехода его в новое качественное состояние. Разумеется, так бывает не всегда и в большинстве случаев носителям традиционной ментальности удается подавить нежелательные трансмутации. Однако прорывы все же случаются, и это свидетельствует об относительности и условности "культурной несовместимости" народов. Подтверждение тому, согласно Петрову, дает западноевропейский тип культуры, который, по его словам, принял эстафету "развитости" от традиционных обществ, долгое время бывших "лидерами культурного процесса с точки зрения объема трансмутируемого знания". Следовательно, если трансляция обеспечивает непрерывное сохранение культуры, то трансмутация вызывает отпочкование в культуре, приводящее к появлению нового культурно-исторического типа.

Отмеченная Петровым закономерность имеет принципиальное значение для философии культуры, поскольку не только показывает механизм существования самобытных цивилизаций, но и формы их универсализации, превращения в общечеловеческое достояние. После Данилевского это действительно новое слово в русской культурологии, и оно, несомненно, еще более упрочит позиции отечественного любомудрия в общеевропейской интеллектуальной традиции.

Итак, русская философия советского периода, говоря словами профессора А.С. Колесникова, не только вплотную подошла к выработке новой "парадигмы" планетарного мировосприятия, мирооценки, мироразмерности человека и человекоразмерности мира, но и непосредственно связала свои поиски "с потребностями в новом типе рациональности".