**Историческая традиция как контекст русской духовности**

Крупнин Г.Н.

Философию, как правило, связывают с деятельностью самостоятельного и непредвзятого мышления, не скованного путами традиции и историческими предрассудками. Более того, самостоятельность мышления и сопряженный с ней критицизм провозглашается, чуть ли не главным критерием философствования. Однако идея самостоятельного мышления возникла относительно недавно — в европейской философии Нового времени, когда была предпринята попытка «переоценки» традиционных ценностей. При своем дальнейшем развитии идеология Просвещения с лозунгом: «где нет самостоятельного мышления, там нет мышления вообще» — оказалась идеологией философского европоцентризма. С этих позиций значительные слои духовности объявляются маргинальными и оказываются лишенными нашего внимания. В частности, русская философия и, шире — духовность, существенно оскудняется за счет игнорирования целых исторических периодов и значительных направлений мысли. Русская мысль в течение долгого времени была подчеркнуто несамостоятельна, демонстративно традиционна и канонична. Постоянным рефреном в средневековой литературе проходит: «Си глаголо мне о сих от книг, а не от себя сказавшу» [ 1 ], а автор скрывается за «иных много трудишихся хронограф, и историк, и творец» [ 2 ]. Именно эти моменты вызывали наибольшую критику «просвещенных» исследователей. Однако вопросы — насколько сам стоит самостоятельный разум, и насколько бессмысленна традиционалистская духовность — нуждаются в специальном рассмотрении.

В философской мысли всегда существует отношение к предшественникам, а тем самым, к традиции в широком смысле этого слова, даже если автор субъективно стремится начать с tabula rasa. И в этом смысле не важно, является ли объектом отталкивания, в том числе в виде цитирования, Иоанн Богослов или Аристотель, несмотря на то, что согласно современной классификации, они разнесены по разным ведомствам — философии и богословия. Даже если предположить, что объектом отношения является исключительно представители рафинированной рациональности (как это декларировал Гегель в своей «Истории философии»), то и в этом случае последователь (или критик) не воспроизводит целиком предшествующие рациональные структуры. При этом не важно, явное или скрытое цитирование ставится во главу угла. В любом случае, мыслитель уже застает (как предпосланные) проблемное поле, понятийный и методологический инструментарий, критерии «готового» продукта, потенциальных потребителей его в лице соответствующей аудитории. Суждения, высказывания или общеметодологические принципы, донесенные контекстом традиции, воспринимаются с освященным временем доверием. Не следует строить иллюзии относительно корректности исторической редукции к логическим предшественникам. Яркий пример здесь являет гегелевская история философии, в угоду строгой логике по-своему правильно воспроизводившая исторические формы философствования. Уместно вспомнить о герменевтическом парадоксе, согласно которому абсолютная адекватность законченной системы не допускает выхода за нее. Таким образом, критик, пытающийся абсолютно объективно и адекватно воспроизвести Платона, в лучшем случае может стать самим Платоном, но не более того. Кроме того, мысль, да и вообще любое духовное движение, вне контекста традиции оказывается вне поля ожидания и как непонятое не удерживается в истории.

Как отмечал В. Дильтей, история развития отдельных великих философов с необходимостью становится основанием познания философского мышления как такового. «Философские системы возникают из всей совокупности культуры и, в свою очередь, оказывают на нее обратное воздействие. Это понял уже Гегель. Теперь же необходимо уяснить, каковы звенья той причинной взаимосвязи, посредством которой осуществляется это взаимовлияние. А ее решение, т.е. помещение философов в живую взаимосвязь требует литературного рассмотрения, которое должно установить причинные взаимосвязи на основе всего еще доступного нам знания об участниках этого процесса, их противниках, а так же о лицах, испытавших их влияние» [ 3 ].

В любой парадигме мышления автор вынуждается к удержанию, а тем самым, к строительству традиции. Контекстное поле духовности исторически изменчиво и здесь возникает вопрос: насколько правомерно рассматривать исторические топики через привычную нам призму. Конкретные исторические моменты не совпадают с нашими ожиданиями, и не только по персональному составу традиции, но и по объектам доверия. Частотный анализ показывает небольшое различие в объеме персонального цитирования у «традиционалистов» и «рационалистов» (за исключением демонстративных новаторов, таких например, как Декарт или Кант). Труднее, нежели корпус авторитетов, обнаружить скрытое цитирование, а самое трудное (но и самое важное) оценить свернутые топики и их место в философской парадигме.

Методологически ясна необходимость воспроизведения в историко-философском исследовании имманентного контекста духовной деятельности. Однако для истории русской мысли эта задача еще далека от завершения. Прежде всего, бросается в глаза несовпадение наших представлений о закономерности духовно-мировоззренческого процесса с историческими представлениями об авторитетах. Контекст духовной деятельности меняется со временем, и смена корпуса авторитетов воспринимается достаточно болезненно. Подобный прерыв традиции авторитетов ярко проявился в XVII–XVIII веках и явился одной из ипостасей раскола.

Линейность подразумевает продвижение мысли по цепочке силлогизмов, проявляющих моменты истинности. Именно в этих точках устанавливается (останавливается) истинность, что и позволяет, отталкиваясь от них как от очевидности продвигаться ко второму, третьему и т.д. этапу. При этом предыдущий, доказанный момент полагается очевидным, без условным. Проблема безусловно истинного и обстоятельств его доступности для человека в Новое время открылась Декарту, сделавшему ставку на поэтапное исчерпание истины. Здесь истина минимизируется, для чего требуется «делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить», затем «располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходит мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу» [ 4 ].

Однако, как показал Лейбниц, освобождаясь от авторитета мыслителей — предшественников или от укоренившихся предрассудков и полностью полагаясь на свою индивидуальную силу мышления, французский философ сам оказывался несвободным от многочисленных ошибок, в том числе и достаточно очевидных. В частности, понятие Бога не обладает такой непосредственной отчетливостью, какую ему приписывал Декарт, а, следовательно, основанное на нем доказательство бытия Бога само нуждается в серьезном критическом рассмотрении.

Декартовская разрушительная критика авторитетов, даже при заимствовании отдельных положений чужих теорий без упоминания имени автора, являлась не просто сомнительной нравственной позицией, а теоретическим принципом субъективной картезианской критики. Однако, как показали противники Декарта, не всегда здравый смысл может заменить глубокое и специальное познание предмета, а индивидуальны разум, сознательно стоящий на субъективной точке зрения, просто не в состоянии репродуцировать всю совокупность знаний, накопленных человечеством и неминуемо либо порождает химеры, либо осознанно или неосознанно заимствует истины в форме предрассудков без достаточно надежного их обоснования. Лейбниц, рассматривая творческое наследие Декарта, настойчиво отмечал научные приоритеты и восстанавливал авторство. Деликатное отношение к мыслительной работе предшествующих эпох, выявление моментов сходства и преемственности в философских системах есть ни что иное, как характерная для всей метафизики Лейбница попытка возвыситься над субъективной точкой зрения. По мнению немецкого философа, моменты абсолютной истины мирового универсума в более или менее адекватной форме содержатся практически во всех философских и научных системах, и задача состоит в выявлении этих моментов путем проверки их внутренней непротиворечивости и взаимосогласованности. Принципиальна мысль Лейбница о необходимости приведения в единство всего многообразия равноправного исторического материала, чтобы выявить «…связь того, что происходит в разных местах, в разное время и в опыте разных людей, которые в этом отношении сами оказываются очень важными явлениями друг для друга» [ 5 ]. Отдельный мыслитель может ухватить только особенный момент всеобщей и вечной истины, точно так же, как монада рефлексирует всеобщее с индивидуальной точки зрения. Для Лейбница равноценен любой мыслительный опыт и он подчеркивает: «Я стремился не только к созиданию системы, но старался откопать крупицы истины, погребенные под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое, что позволило мне, как я думаю, продвинуться на несколько шагов вперед» [ 6 ].

Таким образом, методологический принцип немецкого мыслителя радикально отличался от теоретических установок картезианцев. Необходимо отметить, что «теоретический плюрализм» Лейбница является подходом к принципу историзма, на возникновение и развитие которого монадология оказала существенное влияние. В.И. Вернадский замечает, что в период, когда ряд наук, прежде всего связанных с естествознанием, вплотную приблизились в рассмотрении своего предмета к историческому подходу и даже неосознанно начали его реализовывать, теоретическим анализом принципа историзма долгое время занимался один только Лейбниц, который не только пытался философски его обосновать, но и блестяще применил его в своей «Protogaea» [ 7 ].

Отказ от традиции приводит к необходимости субъективно организуемого поэтапного рассмотрения истинности. Однако здесь возникает вопрос: квантуема ли истина, не артефакт ли порождается в результате мыслительного анализа? В средневековой русской традиции смысл не минимизируется в категории. Мы видим в многочисленных мировоззренческих спорах борьбу не за отдельное слово — минимальный квант смысла, а за текст, который живет не только (не столько) словом, сколько связью их. Здесь ставка делается не на дискретность моментов закрытой системы, а на текучесть бытия. И важна с этой точки зрения не логическая взаимосвязь категорий, а грамматически отражаемая взаимосвязь моментов универсума.

С позиций формальной логики любому А противопоставлено не–А , а антитезой бытия является только небытие. При применении этих принципов к предельным сущностям предметом обсуждения должна стать, например, следующее формула: Бог есть , антитеза здесь всего лишь не есть . Однако традиционалистское мышление отказывается обсуждать вопрос о небытии Бога. Принципиально по-другому формулируется эта проблема в русской средневековой системе рациональности (смысла): Бог был , есть , будет . Он сущ вечно. На филологическом поприще и развернулись основные мировоззренческие дискуссии XVI — начала XVI веков, зачастую не попадающие в сферу внимания историков отечественной философии. Именно в грамматических спорах наиболее отчетливо выступают противостоящие позиции, причем традиционалисты явно опираются на своеобразие родного языка, видя за грамматикой проблемы теологические и метафизические. Весьма характерны здесь суждения Евфимия, одного из лучших справщиков и наиболее тонких филологов и теоретиков перевода рассматриваемой эпохи: «Латины же места съй, причастия единыя части, глаголют две части — местоимение и глагол: иже есмь, иже есть, иже бысть. Подобно и поляки от латинского языка и учения глаголют, место сый, который есмь, который есть и был, иже не знаменует вечность, но начеишееся что и кончущееся, сый же и бъ являют Божественное существо безначальное и бесконечное» [ 8 ].

Применительно к средневековой русской традиции условно не только деление произведений на авторские и компилятивные. Так же относительно деление произведений (и их частей) на оригинальные и переводные. Д.С. Лихачев предложил концепцию, объясняющую быстрое распространение книжности и на Руси переносом («трансплантацией») отдельных элементов и целых пластов уже развитой христианской культуры [ 9 ]. Ассимиляция и рекомбинация культурных пластов и интеллектуальных топик в ходе развития приобретала самостоятельное значение уже на новой почве и в ином контексте. Книга здесь мыслилась как универсальный механизм трансплантации, и трансплантации не меньше, чем всей полноты истины. Средневековый автор стремиться отразить весь универсум, частности для него не существуют. Это придавало особенное значение книге как сборнику, «анфиладному» тексту. Каждое произведение письменности существовало как стяжение максимального количества авторитетов и моментов истины. Писание — дело сакральное, это творчество, не принадлежащее человеку, но единственному творцу: «В начале было Слово (льгпт), и Слово было у Бога, и Слово был Бог» ( Иоан 1,1 ). Таким образом, мир есть книга и равным образом — книга есть мир.

Однако внимание средневекового мыслителя привлечено не столько к миру как к книге, сколько к книге как к миру. Универсальность и отдельной книги и всей находящейся в обороте литературы на самом деле мыслится как проявление одной книги. Здесь обнаруживается своеобразный монизм мировосприятия. Коль скоро сущность (правда) мира одна, то и выражений ее должно быть немного. Собственно книга и может быть только одна, и такая Книга уже есть. Это Библия (Вйвльт — по гречески книга), абсолютный аналог бытия, восходящий к тому же Автору. Именно Библия служит примером и образцом для средневекового мыслителя, вокруг нее вращаются все произведения, фактически всегда дополняя и глоссируя ее.

Реально существующие отдельные книги всего лишь отрывки случайно и временно разрозненного гипертекста. Верно и обратное, любой отрывок (цитата в современном смысле), зачастую имеет такую же самостоятельную ценность, как и «законченное» произведение. Обнаруженные сборники выписок ряда мыслителей средневековой Руси, материалы которых впоследствии использовались ими в своих сборниках, позволяют по-новому рассмотреть проблему духовной деятельности. Замечательно, что вычитывание и компиляция материала приобретала определенные черты законченности произведения. «Подборки выписок древнерусских писателей можно рассматривать как сборники в миниатюре или как сборники в сборниках: как сочинения в сборниках выписки эти могут быть извлечены из одного произведения или из нескольких, могут быть объединены общей темой или собраны бессистемно и т.д. Поэтому-то выписки эти не осознавались в Древней Руси как черновики в подлинном смысле слова: позднейшие переписчики копировали подборки выписок, придавая им тем самым самостоятельное значение» [ 10 ]. Да и действительно, ведь отдельный текст любого объема и степени законченности, всего лишь цитата. Кроме того, существовала и идея общей, ничьей Книги как иерархии книг, как упорядоченной системы, наверху которой находилось Священное Писание [ 11 ]. Именно эта упорядоченная совокупность и определяла традицию духовной и интеллектуальной практики.

В отношении к традиции мыслитель несомненно лишен привычной для нас возможности (и даже необходимости) критического отношения к материалу. Для него весь комплекс уже проверен временем и является в этом смысле «истинной факта» (термин Лейбница). В случае противоречия последней нашим представлениям о правильности («истине разума») приоритет остается за традицией. Дисциплина мышления здесь требует встать на позицию Gredo, quia absurdum (верую, ибо не доказуемо). И было бы странно обратное отношение которое в более позднее время отраженно ироничным афоризмом — если факты противоречат теории, то тем хуже для фактов.

Линейная упорядоченность и ранжированность событийного ряда связана с ощущением логичности мира, последовательности причинно-следственных связей. Логики, начиная с Аристотеля, не устают указывать на ошибочность связи временных и причинных обстоятельств, но само постоянство «post hoc, ergo propter hop» показывает устойчивость «заблуждения». Канон и обычай сталкивались достаточно часто и, как правило, противоречие решалось в пользу обычая. Так, ссылаясь на «Стоглав», А.М. Панченко отмечает: «Вообще отцы собора смотрели на вещи здраво и различали эти два фактора ('божественные правила' и обычай — Г.К. ), причем в иных случаях второй ставили выше первого. Вот обсуждается вопрос, можно ли хоронить мужчин в женских монастырях (и наоборот). По канону нельзя, а по обычаю можно, и 'Стоглав' на его стороне» [ 12 ].

Подобный способ смыслотворчества вообще характерен для средневековья и в значительной степени детерминируется христианской духовной парадигмой. Последняя восходит к апостолу Павлу, заложившему основы не только своеобразного художественного стиля, но и принципиально новой формы мышления, отличающейся от предшествующей синкретизмом изложения. Здесь алогичным и парадоксальным образом соединяются элементы античного дискурса, экзегезы, теологический дискуссии, философского обобщения, отвлеченного дидактизма и утилитарного миссионерства. Первое, что бросается в глаза — объемность и насыщенность включенных элементов, которые для читателя (слушателя) являются предпосланными и как бы очевидными. Здесь нет отвлеченного начала с последующим развитием (развертыванием) дискурса. Материал подается как очевидно явленный по форме, но требующий развития своего содержания. Это принуждает к глоссированию темы и углублению ее содержания. Автор не ищет истины и не принуждает слушателя (читателя) порождать ее предложенным им способом. Здесь нет столь волнительных для последующих поколений вопросов: является ли сущность и существует ли явление . Суть мира явлена самим актом Творения, где Слово стало Миром. Не только Ветхая, но и Новая история демонстрирует тот же подход: Христос является в мир, чтобы указать на очевидное, давно и всем известное, но не понимаемое, не принимаемое или забытое. К истине не надо подводить , она дается сразу и очевидно. «Я есмь путь и я есмь истина» говорит Христос. Бог явлен и означен миром, мир означает Бога. Знаковость бытия является универсальной характеристикой средневекового миросозерцания и смысл здесь открывается через знак. Всё ясно, сущность открыта и только зашоренность человека отклоняет его от истины. Нужно напомнить, разбудить человека к истине, удивить его парадоксом (ср. аристотелевское определение начала философии как удивления). Нужно отдаться очевидности («истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное». Матф. 18,3 ), а не углубляться в опосредования и «хитрости разума». Прорыв к сущности бытия не требует многоступенчатого пути через накопление относительных истин и уточнения их, а возможен из любой точки. В этом смысле все проявления бытия равнозначны и одинаково пригодны для формирования структуры смысла. Однако, одновременно, не один момент бытия не является абсолютным и требует удержания универсальности мира. Чем шире точка зрения, чем больше моментов включает она в себя, тем аутентичней позиция наблюдателя. Средневековый мыслитель именно универсальный наблюдатель, ему чуждо стремление к о предел ению, к begreiffen, он стремится к освоению данного и мысль его кружит и плетет узоры вокруг некого центра в попытках найти новые траектории или использовать уже известные для приближения к нему. Отсюда странные для современного человека повторы мысли, бесконечное апеллирование к разнообразным авторитетам, круг которых повторяется почти у всех авторов. Задачей ставится увидеть по-новому в уже явленном, а не породить новизну. Этот своеобразный гностицизм стремит к простоте (ибо, Бог — прост), которая достигается либо непосредственной «детскостью» понимания, либо упрощением через повтор одного и того же разными авторами и эпохами. И здесь необходим вводящий контекст, исходной пропедевтикой которого является подразумеваемое христианство читателя и слушателя. Как мир так и текст создан для посвященных, подготовленных для восприятия, иначе «…умы их ослеплены, ибо тоже самое покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого завета, потому что оно снимается Христом» ( 2-е Коринф., 3, 14 ).

Готовность к восприятию, определяемая включенностью в традицию (в качестве первой необходимости которой выступает христианство) и соответствующий контекст у апостола Павла получает название «духовного знания». «'Духовное знание', терминологически кодифицированное в апостолическом письме, впоследствии образует в христианской письменности основное гнездо большого семантического поля, семиотически соотносимого со всяким проявлением просвещения и книжно-богословской начитанности. Например, протопоп Аввакум, споря с никонианами, называет их 'невелегласами' и 'невеждами' (т.е. 'незнающими') — в смысле христианского гностицизма» [ 13 ].

Классический рационализм предлагает метод познания в качестве пути понимания. Однако в русской средневековой духовности историческая традиция образует контекст блоков доверия и является важнейшей детерминантой отечественного философствования, определяя и маркируя поле понимания.

**Список литературы**

Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского. // ТОДРЛ. М.-Л., 1958. Т. 12. С. 361.

Истрин В. Первая книга Хроники Иоанна Малалы. // Записки Академии наук. VIII серия. По историко-филологическому отделению. СПб., 1897. Т. I. № 3. С. 5.

Дильтей В. Литературные архивы и их значение для изучение истории философии. // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 126.

Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свои разум и отыскивать истину в науках. // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1989. С. 260.

Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1983. С. 382.

Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 530.

См.: Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 205. Примечание.

Евфимий. Рассуждение — учиться ли нам полезнее грамматике… // Сменцовский М. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899. Приложения, С. XIII.

См.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 20-30.

Буланин Д.М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей. // ТОДРЛ. XXXVII. Л., 1983. С. 6.

См.: Калугин В.В. «Кънигы»: Отношение древнерусских писателей к книге. // Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991.

Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 70.

Мончева Л.Н. Апостолическое письмо и становление художественно-эстетической традиции средневековой литературы. ТОДРЛ. XLII. Л., 1989. С. 190-191.