

ФИЛОСОФИЯ РЕАЛИЗМА



Из истории русской мысли



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2000-5

2559

ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА

«РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

КАК ОСНОВА ВОЗРОЖДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ»

ФИЛОСОФИЯ РЕАЛИЗМА

Из истории русской мысли

Ответственный редактор д-р философ. наук А. Ф. Замалеев



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1997



РЕАЛИЗМ В АСПЕКТЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

И. Д. ОСИПОВ

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В настоящее время ощущается острая потребность в новой методологии русской философии, позволяющей в рамках теоретической платформы разрабатывать конкретные научные проблемы. На смену односторонним и в значительной степени «партийным» марксистским и религиозным интерпретациям развития отечественной мысли должна прийти концепция, объективно отражающая реальный процесс творчества философской культуры, в которой раскроется и будет показано действительное богатство русской философии и займут свое достойное место все сколь-нибудь значимые и интересные идеи и «пророчества» мыслителей России независимо от их политических ориентаций.¹

Недостатком ранее утвердившихся в истории философии «схем» является то, что в них частный момент или аспект философского знания берется за конечный и высший ее результат, под который подгоняется все предшествующее развитие философии. Тем самым процесс формирования русской философии в традициях спекулятивной философии телеологизируется и «вытягивается» в одну линию, становясь по существу монологом одной точки зрения. Новая историко-философская наука должна быть «по ту сторону» идеологических пристрастий исследователя и оставаться на почве строгого научного анализа. Она должна показывать своеобразие национального философствования в России, обусловленное спецификой российской духовности, отечественными нравственными и политико-правовыми традициями, а также особенностями взаимовлияния русской и западноевропейской философии. Очевидно, что в такой концепции должен быть отражен диалог и даже «хор» мнений русских философов, свидетельствующий об идейном многообразии культурного пространства России, в котором

борьба различных теорий происходила на основе единой мировоззренческой платформы. Сама ситуация философской дискуссии возможна только при наличии общих духовных оснований и менталитета.

Изучая особенности формирования философии в России, можно заметить, что здесь осуществлялось интенсивное усвоение теоретических результатов, полученных в западноевропейской философии. Античная философия, философия немецкого и французского Просвещения, немецкая классическая философия, концепции марксизма и позитивизма — главные течения мысли, возникшие в Западной Европе и оказавшие существенное воздействие на философскую и духовную культуру России начиная со Средневековья и вплоть до начала XX в. Воздействие это было избирательным, и зачастую происходило не столько простое заимствование чужих идей, сколько их существенная, с учетом национальной духовной традиции, трансформация, иногда коренным образом изменяющая первоисточник. Несомненно, происходил и обратный процесс «перелива-перетока» русской духовности в западноевропейское культурное пространство. Великая русская литература, проникнутая смысложизненной философией, экзистенциальными поисками Истины, Правды и Справедливости в лице А. С. Пушкина, И. С. Тургенева, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, стала оказывать заметное идейное воздействие на западную литературу. И в этом отчетливо проявилось такое свойство русской философии, как ее связь с литературным творчеством. «Литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение», — писал С. Л. Франк.²

Вместе с тем в XIX в. и в профессиональной философии стали ставиться вопросы, являвшиеся кардинальными для европейской философии. Критика рационализма, эмпиризма и позитивизма, которая велась славянофилами, В. С. Соловьевым и Б. Н. Чичериным стала наряду с антипозитивистскими сочинениями западноевропейских мыслителей определенным вкладом в будущую неклассическую гносеологию и новую онтологию. Актуально для европейской философии было и обращение к философии ненасилия Л. Н. Толстого, анархистским идеям М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина в связи с попытками преодоления формализма и антигуманизма буржуазного государства и права. Русская социальная философия подвергала серьезной аргументированной критике индивидуализм и мещанство западной цивилизации, стремилась в свойственном для себя духе синтезировать свободную личность и коллективность в соборном общении, национальное и универсальное во всечеловеческой культуре. И это стало ведущей темой многих философских сочинений европейских мыслителей XX в. — от экзистенциализма до постмодернизма. Очевидны предвосхищения

будущих магистральных направлений развития европейской философии истории Н. Я. Данилевским, создавшим теорию культурно-исторических типов, и Н. И. Кареевым, разработавшим историологию. Эти и другие примеры свидетельствуют о том, что русская и западная философия синхронно и асинхронно выражала существенные моменты эволюции философского знания. Именно в рамках данного единства может быть поставлен вопрос о своеобразии русского философствования.

В историографии русской философии среди важнейших специфических ее черт уже назывался онтологизм. Так, онтологическую природу русской философии исследовал в начале XX в. В. Ф. Эрн, который в статье «Нечто о Логосе, русской философии и научности» утверждал, что онтологизм связан с почвенностью русской мысли и ее направленностью на поиски истинно сущего в жизни. «Русская философская мысль, — писал он, — была всегда существенно конкретна, т. е. проникнута онтологизмом, естественно вытекающим из основного принципа Логоса».³ Из онтологизма следуют такие особенности русской философии, как цельность, религиозность, несистематичность и персонализм, связанные с тем, что осознание Логоса требует в качестве необходимого условия «сверхобычной напряженности личной жизни, повышенного онтологически-жизненного самосознания». На основании своих выводов Эрн дифференцировал русскую философию на придерживающуюся платоновской методологии, соответствующей русскому духу, и «меоническую» рационалистическую и схематическую, исходящую из традиций Аристотеля, Декарта и Канта, не соответствующую онтологической природе русской мысли. По мнению Эрна, имманентная борьба между данными направлениями происходила в самой русской культуре и в целом между Россией и Европой.

Другой крупный историк отечественной философии В. В. Зеньковский исследовал онтологический панпсихизм А. А. Козлова, онтологический гносеологизм И. В. Киреевского, философию всеединства В. С. Соловьева и находил их общие свойства в направленности на поиски сущностных основ бытия. В отличие от Эрна Зеньковский полагал, что секулярная философия также является составной частью русской философии и проявлением ее национального мировоззрения.

Среди мыслителей, развивающих онтологическую концепцию русской философии, назовем С. Л. Франка, который в своей интересной статье «Русское мировоззрение» тонко и содержательно выявил различные оттенки русского мировоззрения, раскрыв его психологический, гносеологический и онтологический срезы. Для Франка онтологизм представляет собой основной принцип миропонимания и мироощущения русского философа, проявляющийся в том, что «непосредственное чувство, что мое бытие есть именно бытие, что оно (мое бытие)

принадлежит бытию всеобщему и что совершенное содержание личности, ее мышление как род деятельности предсуществует только на этой почве — это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, надиндивидуально и самоочевидно». ⁴ Франк полагал, что онтологизм проникнут религиозным складом души человека и по своей философской сути есть конкретный универсализм, утверждающий органическое единство свободной и цельной в своих нравственных принципах личности, с одной стороны, и соборной коллективности — с другой. Онтологизм Франка исходил из философии всеединства и из религиозного понимания духовной культуры. Следует заметить, что философ рассматривал онтологизм как определенный момент в становлении духа реальности, но эта ценная мысль в данной статье не получила своего дальнейшего развития, что, как представляется, не позволило Франку выявить связь между онтологией бытия, социальной онтологией и реализмом в познании, найти объективную и всеобщую форму онтологического подхода к истории философии.

Очевидно, что религиозная интерпретация онтологии приводит к тому, что значительное число русских мыслителей исключаются из историографии, поскольку лишены названных Эрном, Зеньковским и Франком религиозных признаков онтологизма, а их творчество причисляется либо к «меонической», либо к западной традиции философствования. Целые направления философии — материалистическая, позитивистская и рационалистическо-метафизическая — не могут быть, по Эрну, причислены к подлинной русской мысли или же требуют специальной религиозной их трактовки и нахождения «религиозных ликов». Так, Франк пришел к выводу о том, что «за социально-политическими концепциями Герцена и Чернышевского и их историко-философскими высказываниями таятся сильные, типично русские религиозные устремления и идеи». ⁵

Крупнейший русский философ-метафизик XIX столетия Чичерин был отнесен Эрном к «меонистам», несмотря на то, что современники считали Чичерина «патриархом» отечественной философии (Е. Н. Трубецкой). Соловьев писал, что Чичерин «остается самым многосторонне образованным и систематическим умом между современными русскими и, может быть, европейскими учеными». ⁶ И даже заметно отличающийся от рационалиста Чичерина экзистенциалист Н. А. Бердяев утверждал, что Чичерин близок ему по духу как философ. Философ права П. И. Новгородцев охарактеризовал Чичерина как «мыслителя, представляющего образец науки (самостоятельной и свободной), не поддающегося мимолетным увлечениям времени и черпающего свои вдохновения в глубочайших источниках исторического опыта и философской мысли». ⁷ На этом примере вид-

но, что онтологизм может стать линией «водораздела» русской мысли.

Но онтологизм, освобожденный от теологических наслоений и соединенный с внутренней логикой развития философии, может стать и синтетическим философским основанием. Термин «онтология» появился впервые в «Философском лексиконе» Р. Гоклениуса (1613 г.) и затем закрепился в системе хорошо известного в России Х. Вольфа. Однако онтология как учение о сущности самой по себе развивалась уже в античное время, в частности Парменидом и Аристотелем. В неоплатонизме Плотина и Прокла онтология теологизировалась и вошла в качестве составной части в средневековую схоластику. Особое значение онтология приобрела в учении св. Фомы Аквинского, а также в период споров между номиналистами и реалистами. В виде теории субстанции она стала предметом исследований Б. Спинозы, Р. Декарта и Г. Лейбница, а затем в новое время перешла в немецкую классическую философию, особенно заметно проявившись у Шеллинга. В целом европейская философия XIX в. развивалась вне онтологии, предпочитая путь гносеологии. И только в XX столетии в системах Н. Гартмана, М. Шелера, М. Хайдеггера онтологизм вновь возродился, став одной из наиболее глубоких и систематизированных концепций в Европе.

В русской философии XIX в., наоборот, наблюдается пристальный интерес к познанию фундаментальных принципов бытия, наиболее общих сущностей одновременно с разработкой концепции реализма. Онтологический подход в русской мысли может быть понят только в связи с решением проблемы реальности. Движение философии от познания сущности Абсолюта к антропологии и далее к практике присуще русской мысли XIX столетия в религиозной, иррелигиозной и метафизической форме. При этом вне решения проблемы реальности бытия онтологическая природа русской философии понята быть не может, и поэтому корректнее говорить об онтологическом реализме как специфической черте русской философии. В этом можно заметить выражение практического характера русской ментальности, стремящейся увидеть за абстрактными построениями философии ее жизненный смысл, отыскать практический выход из лабиринтов спекулятивного философствующего ума.

Праксеологические корни русской мысли можно найти в истории русской духовности, и заключались они в том, что со времен Средневековья на Руси было принято поддерживаемое православной церковью жизненное понимание философии. «Официальное ортодоксальное православие отдавало предпочтение Аристотелю, так как учение Платона своим утверждением о призрачности существующего мира подрывало центральную христианскую догму „вочеловечения Христа“». ⁸ По-

этому первое определение философии в русской литературе воспроизводит аристотелевское его толкование в трактовке Иоанна Дамаскина и приводится в летописи Нестора: «Философия есть знание существующего и его природы, знание человеческого и божеского, видимого и невидимого».⁹ Логичнее в этой связи говорить о том, что в русской мысли шла «борьба за Логос», скорее аристотелевский, нежели платоновский, и только к XIX в. можно отнести полемику между «меонистами» и «платониками», между последователями философии разума и философии «сердца».

Примером религиозного онтологизма были концепции славянофилов, М. М. Сперанского, В. С. Соловьева, давшие сильный импульс для развития философии всеединства. Из религиозного онтологизма исходит почвенничество А. Г. Григорьева и Ф. М. Достоевского, органицизм Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева и К. П. Победоносцева. Это, пожалуй, самое оригинальное и интересное направление русской философии. Преодоление гносеологизма западной философии ведется А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским на пути поиска подлинной реальности, утерянной, по их мнению, в разложившемся сознании западноевропейского человека. Онтологизм как принцип познания, нравственности и духовности лежит в основе анализа религиозными русскими мыслителями сущностных оснований бытия. Категории единого, цельного, соборного становятся идейным принципом, духовным стержнем для осмысления человеческого бытия и противопоставляются отдельному разорванному и индивидуальному существованию личности. Из этого следует, согласно Киреевскому, принципиальное отличие между целостной, одухотворенной, жизненной культурой России и неорганичной формальной, безжизненной цивилизацией Западной Европы. Противоречия между ними были вызваны разными духовными, религиозными истоками и историческими обстоятельствами создания общества и государственности. «Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия другой, то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира, ибо есть в его движениях даже в самые крупные переломы жизни что-то спокойное, какая-то неискусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания».¹⁰

Цельная гармоничность всех сторон бытия и души человека в данном случае является предельным основанием, объясняющим само это бытие, в котором личное не может быть противопоставлено коллективному, поскольку целое вбирает в себя часть. Единое как признак онтологии мира и социальной онтологии определяет философию славянофилов. Киреевский,

критикуя формальность западного просвещения за преобладание в нем логического, схематического начала, показывает и то, что, по его мнению, позволит сохранить первоначальную (в тех формах, которые еще сохранились) жизненную силу русского бытия и общечеловечности, воссоздать национальные формы просвещения. Таковой является вера не только как знание, но и как убеждение, «дающее особый склад всем другим мыслям и понятиям и определяющее поступки человека столько же своей непосредственной силой, сколько своим влиянием на посторонние мысли, понятия, желания и чувства».¹¹ При этом подчеркивается, что жизненность веры передается «более примером жизни, чем словом, словом применения, чем словом объяснения». Киреевский и Хомяков полагали, что познание, как и вера, есть часть бытия и не одной мыслью, но всем существом своим человек входит в реальность. Поэтому онтология и реальность для славянофилов в основе своей тождественны, ибо не может бытие существовать без реальности, без укорененности в жизни и соборности, а знание должно быть «живым», т. е. реальным.

Концепция живого знания опосредовала онтологию славянофилов и реализм методологии, определяемый тем, в какой мере человек был включен в духовный соборный союз верующих — православных людей. В цельном соборном духе едины созерцательная и практическая деятельность, а воля утверждает то несомненное, что затем служит материалом для логических построений. В волевом напряжении и вере дается знание, которое не имеет самостоятельности, отрешенной от действительности. «Полное и живое знание, — писал А. С. Хомяков, — определяет в самом разуме сущность предмета или мысли в их внутреннем отношении к другим. Это разум, согласный с законами разумно сущего... в отношении ко всем живым нравственным силам духа».¹²

Конечной целью всякого познания для ранних славянофилов оказывалось постижение разумной цельности всего сущего. Однако для этого, по Хомякову, недостаточно одного субъективного сознания: «Многие истины, может быть, самые важные, какие только надо познать человеку, передаются от одного к другому без логических выводов, пробуждая в душе скрытые ее смыслы».¹³ Единство мышления и других сторон души человека, достигаемое уяснением смысла жизни и верой, дает возможность достичь подлинной реальности. Напротив, раздробленное сознание, лишенное смысловой сложности начала, отрывает человека от реальности и бытийственности. Таким образом, онтология сущности и онтология познания синтезируются и опосредуются социальной онтологией, поскольку субъективное ощущение личностью разорванности своих духовных сил свидетельствует о реальной расчлененности, «распластывании» всего бытия: бытийственность, познание и реальность рас-

смаатриваются в единстве. Живое знание достигается самопознанием всего народа, а истина сближается с коллективным преданием, которое сохраняется церковью. Существенно при этом то, что Хомяков и Киреевский не отбросили подвергнутое ими критике «отвлеченное», рационалистическое знание, но сохранили его и оправдали как необходимую часть истинного, «соборного» постижения мира.

Творческими усилиями Соловьева было продолжено и углублено то, что было начато ранними славянофилами, но на теоретической почве философии всеединства. Русский мыслитель попытался связать воедино концепцию «живого знания» с особым пониманием реальности, сущего, которое представляло как философия мистического реализма. Согласно Соловьеву, в основе философского мировоззрения должно лежать особое, творческое отношение к истинно-сущему, которое имеет собственную абсолютную действительность, сообщающую внешнему миру его реальность, а мышлению — идеальное содержание. Для этого, кроме развитого ума, требуются и особое направление воли, нравственное настроение, художественное чувство и сила воображения. Однако выдавать мистическое видение истины за саму истину совершенно недопустимо, поскольку это ведет к признанию исключительности одного лишь непосредственного знания, а следовательно, к появлению односторонности и догматизма. С истиной же может иметь дело только цельное знание или свободная теософия, где мистическое лежит только в основе знания и еще должно подвергнуться рефлексии ума, «получить подтверждение со стороны эмпирических фактов».¹⁴

Гносеология цельного знания Соловьева исходит из принципа всеединства — «все существует во всем». Истина возможна лишь в том случае, если действительность берется в целом, и поэтому она есть сущее всеединое. Мистический реализм Соловьева — это такой вид мирозерцания, который охватывает всеобщую органическую действительность и предметом которого является «живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях. Эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному».¹⁵ Поиски безусловно достоверного знания привели Соловьева к предположению о его возможном существовании в любых формах знания, в том числе и обыденном. Философское же познание оказывалось становящимся разумением познающего «я» и его стремлением приобрести лучшее, безусловное содержание. Поскольку идеальное, духовное начало и сущность мира имманентны самому миру, то целостное познание оказывается таким способом проявления идеи Абсолюта, Бога в мире, который придает смысл и указывает направление эволюции человечества к Богочеловечеству. Филосо-

фия истории раскрывает этапы прохождения человечеством этого пути и выявляет их социально-нравственное содержание и формы.

В религиозной онтологии славянофилов и Соловьева поставлена проблема постижения Абсолютной сущности как глубинной основы всеединства. Она разрешалась путем выяснения возможностей и границ интуитивного знания, существующего в виде переживания и созерцания. Поэтому онтологический реализм в религиозных формах во многом опирается на концепцию непосредственного знания, минуя рационально-эмпирические опосредования. Соловьев был уверен в возможности познания конкретно сущего как основы бытия во всем его многообразии и текучести. В этом с ним был согласен и Франк, пояснявший, что «живое знание представляет собой единство многообразного переживания мысли, направленного на живое сверхвременное бытие, то есть реальность как таковую».¹⁶ Живое знание — это не созерцание противостоящего предмета, как в классической гносеологии, а слияние с ним. «Знать — значит быть тем, что знаешь, жить его собственной жизнью».¹⁷ Суждения русских религиозных онтологов предвещали будущие открытия в феноменологии, герменевтике и философии жизни.

Онтологический реализм был методологической основой не только религиозной философии, но и мыслителей внерелигиозного направления: Герцена, Чернышевского, Лаврова и Плеханова. Диалектический реализм, антропологический материализм и диалектический материализм представляют собой вехи развития онтологического реализма в объективно-рационалистической и позитивистской формах. За первоначало, абсолютную сущность здесь бралась материально-природная среда, постижение которой полагалось возможным рационально и чувственно. Если в религиозной онтологии обращалось особое внимание на имманентную сторону бытия, интуитивный способ постижения всеединства и в этом виделась предпосылка для выхода к реальности, то в иррелигиозной онтологии предметом исследования была объективная, т. е. внешняя, данность человеку единого бытия и природы.

Так, в концепции диалектического реализма А. И. Герцена исходной выступает идея изначального единства природы и мышления как начала истории. В своих основаниях данное единство не может быть описано и раскрыто в религиозных категориях или же только научных законах, но допускается как невыразимое нечто. Последнее может быть обосновано тем, что, согласно Герцену, первичное духовно-материальное единство в процессе диалектического развития приводит к различию мышления и природы. «Мышление, — писал он, — освобождает существующую во времени и пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания; она, так сказать, будит ее

от усыпления, в которое она *еще* погружена, облеченная плотью, существуя одним бытием, мысль предмета освобождается не в нем: она освобождается бестелесной, обобщенной, победившей частность своего явления в сфере сознания разума всеобщего».¹⁸ В диалектическом реализме сознание развивается вместе с естественноисторическим процессом, раскрываясь как некая важная часть природного бытия человека. Мышление и природа, по Герцену, соединены как две части одного целого. Поэтому познание, осуществляемое наукой и философией, является способом, каким «мир сам себя познает».

При этом Герцен рассматривает духовно-материальное субстанциальное единство мира не статично, а диалектично, обращает внимание на процессуальную сторону бытия. Не существует законченных природных и социальных форм, и каждая из них есть только виток в восходящей спирали бесконечного прогресса, которая образуется «пересозданием», коренной трансформацией целостного бытия, не имеющего более права на дальнейшую жизнь. Социальная революция помогает рождению новой, более жизненной и прогрессивной эпохи, является ее «повивальной бабкой». В данном случае Герцен не апологет революции или социального насилия (известно, что он неоднократно выступал против бессмысленных и кровавых действий революционеров), а реалист, поскольку признает факт значимости революций в истории. Представление о реальности русский мыслитель сопрягает с тем, насколько она доступна человеческому познанию. Единство рационального и чувственного познания дает полное и адекватное представление об универсуме. «Человек начинает с непосредственного признания единства бытия с воззрением и оканчивает ведением единства бытия с мышлением».¹⁹ Вся история философии представляет собой доказательство того, как происходит это взаимное обнаружение мысли и бытия природы. От реализма античной философии через его отрицание в эпоху средневековой патристики и схоластики (здесь Герцен отмечает определенную истину первоначального христианства — «схоластика не уразумела настолько христианства, чтобы понять искупление не отрицанием конечного, а спасением его») к последующему реализму Нового времени, в котором вновь едины дух и природа. Единство в многообразии и создает внутренний порядок, гармонию, проявляющуюся в природе и логике.

Момент объективного натурализма получил свое развитие в антропологическом материализме на русской почве. Чернышевский, Писарев и Лавров на этом пути стремились преодолеть спекулятивную философию метафизического типа. «Основанием всему, что мы говорим о какой-нибудь отрасли жизни, — писал Чернышевский, — должны служить общие понятия о натуре человека, находившихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях».²⁰ Для Лаврова антропологиче-

ское мировоззрение берет в качестве своей основы человека, «проверяющего себя теоретически и практически и развивающегося в обществе». В обоих случаях при сохранении прежнего природно-бытийственного онтологически-реалистического духа философии Герцена осуществляется субъективизация и антропоморфизация нерелигиозной онтологии, происходит определенная редукция проблемы взаимоотношения человека и бытия, мышления и природы. Примером являются суждения Чернышевского о тождестве естественных законов природы и общества.

Критикуя религиозно-идеалистическое удвоение мира и его спиритуализацию, антропологические материалисты утверждали натуралистический гуманизм и оптимистический позитивизм — веру в безграничные возможности естествознания в познании не только природных, но и нравственных законов. Идеальная сфера человеческой жизни и мышления Чернышевским понималась как «способность мыслящего организма комбинировать, выбирать при помощи памяти и воображения из разных ощущений и представлений в соответствии с потребностями личности». Тем самым антропологический материализм становился созерцательным, не мог адекватно выразить диалектическую сторону бытия и мышления, вследствие чего терял связь с действительностью.

Диалектический материализм Плеханова был одновременно продолжением онтологического реализма в нерелигиозной форме и его теоретическим завершением в русской философии. Русский марксизм являлся «практическим возвращением к онтологии, действительности, бытию. В самом историческом детерминизме сказывался тот же реалистический сдвиг, возник вопрос о свободе и необходимости в общественном процессе, и это неизбежно уводило в метафизику».²¹ В диалектическом материализме произошло возрождение социальной онтологии в понимании Герцена, за счет деантропоморфизации природы и денатурализации понятия материи, которая сохранила в числе своих главных признаков свойство быть объективной реальностью и быть доступной человеческому познанию. «Материальными предметами, — отмечал Плеханов, — мы называем такие предметы, которые существуют независимо от нашего сознания, действуя на наши чувства, вызывают в нас известные ощущения, в свою очередь лежащие в основу наших представлений о внешнем мире, т. е. о тех же предметах материальных, а равно и об их взаимных отношениях».²²

Такое предельно абстрактное понятие материи сравнимо с категорией Абсолюта, Бога, но у Плеханова онтология бытия непосредственно связана с социальной онтологией — историческим материализмом. Поэтому важнейшее значение для философа-марксиста приобретало деятельностно-практическое обоснование социальной онтологии и гносеологии. Вопрос

об истине решался, исходя из практики одновременно как критерия истины, природы истины и смысла познания. Практика, рассматриваемая конкретно-исторически, превращалась в универсальный принцип, дающий предельно конкретные объяснения сущности бытия и проявляющий цели человеческого существования. Социальная онтология марксизма имплицитно содержала деятельностный момент, проявляющийся в познании и труде. Поэтому выглядит естественным, что в концепции Плеханова три категории (сущности, познания и существования) связаны, и только историческое развертывание действительности реализует их как моменты бытия. В основе понятия историчности лежало представление о том, что все сущее есть комплекс необратимых процессов, неизолированных и взаимопосредованных друг другом. Онтологизация познания производилась путем доказательства наличия социальной формы познавательных категорий, детерминирующих общественную жизнь. Тем самым социальная и практическая стороны мыслительных категорий совпадали.

Если религиозная философия разрабатывала преимущественно онтологию духа, а иррелигиозная — социальную онтологию, то предметом русской рационалистической метафизики была онтология разума. Именно данная проблема исследовалась Б. Н. Чичериным в сочинениях «Мистицизм в науке» (1880), «Положительная философия и единство науки» (1882), «Основания логики и метафизики» (1894) и др. Чичерин изучал онтологические проблемы философии с позиции соотношения философии и науки, метафизики и религии в человеческом духовном опыте, полагая, что единым основанием того и другого является разум, а высшей задачей философии оказывается сочетание опыта и умознания. Философско-метафизическая точка зрения мыслителя включала в себя требования, чтобы идеальные начала оправдывались опытом действительности и чтобы последний освещался и руководился светом философских истин.

Метафизическая онтология Чичерина строилась на строго научно-философской категориальной базе, исключая мистическо-метафизические и позитивистские процедуры, не дающие, по его мнению, истинного знания предельных сущностных форм бытия. Философия русского неогегельянца включала гегелевский категориально-понятийный аппарат, трансформированный и используемый для доказательства онтологического статуса научной философии, и была своего рода «третьим путем» русской философской онтологии. Это проявлялось, в частности, в том, что в самой метафизике бытия продолжало сохраняться представление о диалектической природе реальности. Согласно Чичерину, в мире существуют две субстанции: «постоянно пребывающая и сознающая себя тождественной»²³ личность и внешняя по отношению к личности, существующая

независимо от познания человека материя. Избегая обвинений в дуализме, Чичерин разработал и предложил энергетическую концепцию мироздания, согласно которой мировая энергия — жизненная сила — оказывается синтезирующим началом, сходящимся в Абсолюте. С этой точки зрения понятие Абсолюта может быть объяснено, так же как и может быть понятно рационально-философское значение религии, поскольку религиозная вера исходит из бытия Верховного существа, определяемого, по Чичерину, как «бесконечная мощь, верховный разум и конец всех вещей».²⁴ Таким образом, философия и религиозная вера, наука и религия находят общий предмет исследования, но только с разной степенью глубины и истинности отражают его.

Философская метафизика является рациональным объяснением бесконечных характеристик бытия — приложением четырех аристотелевских причин: формальной, материальной, производящей и конечной — к относительной и абсолютной реальностям. Это возможно, ибо «законы разума суть вместе и законы реального мира». Быть реальным — значит быть познаваемым, что подтверждает история философии, наука и логика.

Примечания

- ¹ Эта методология была реализована в кн.: Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1996.
- ² Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 474.
- ³ Эрих В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 86.
- ⁴ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 481.
- ⁵ Там же. С. 495.
- ⁶ Соловьев В. С. Право и нравственность. СПб., 1899. С. 521.
- ⁷ Новгородцев П. И. Б. Н. Чичерин // Научное слово. 1904. № 3. С. 120.
- ⁸ Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 213.
- ⁹ Свенцицкий И. С. Начала философии в русской литературе // Галицко-Русские митицы. Львов, 1901. Т. 1. Кн. 2. С. 166.
- ¹⁰ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 274.
- ¹¹ Там же. С. 386.
- ¹² Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 1. М., 1900. С. 282.
- ¹³ Там же. Т. 5. С. 350.
- ¹⁴ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 193.
- ¹⁵ Соловьев В. С. Соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. 1. Б/г. С. 304.
- ¹⁶ Франк С. Л. Предмет знания. Пг., 1915. С. 419.
- ¹⁷ Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. Пг., 1922. С. 31.
- ¹⁸ Герцен А. И. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1946. С. 122.
- ¹⁹ Там же. С. 130.
- ²⁰ Чернышевский Н. Г. Соч.: В 16 т. Т. 9. М., 1949. С. 829.
- ²¹ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1991. С. 46.
- ²² Плеханов Г. В. Избр. философ. произведения: В 5 т. Т. 3. М., 1957. С. 228—231.
- ²³ Чичерин Б. Н. Реальность и самосознание // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 44.
- ²⁴ Чичерин Б. Н. Метафизика есть ли наука? // Там же. 1900. Кн. 4.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Замалеев А. Ф.</i> Десять тезисов о философии реализма . . .	3
ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРОБЛЕМУ	
<i>Гусев С. С.</i> (СПбГУ). «Реальность» в русской философии	8
<i>Никоненко В. С.</i> (СПбГУ). Традиции реализма в русской философии XIX в.	23
РЕАЛИЗМ В АСПЕКТЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ	
<i>Осипов И. Д.</i> (СПбГУ). Онтологический реализм русской философии	37
<i>Бродский А. И.</i> (СПбГУ). По ту сторону текста (Литература и реальность в свете литературной критики середины XIX в.)	50
<i>Ермичев А. А.</i> (СПбГУ). Реализм марксистствующего позитивизма	61
ЛИКИ ФИЛОСОФСКОГО РЕАЛИЗМА	
<i>Овчинникова Е. А.</i> (СПбГУ). Реализм как принцип нравственной философии русского Просвещения и декабризма	86
<i>Абрамов А. И.</i> (Рос. гос. гум. ун-т). О философском реализме П. Д. Юркевича	91
<i>Некрасова Е. Н.</i> (Рос. гос. гум. ун-т). Учение о реальности в философии С. Л. Франка	102
<i>Полякова Н. В.</i> (СПбГУ). Уроки политического реализма графа Жозефа де Местра	113
<i>Никулин А. Г.</i> (СПбГУ). Пути философии реализма в России 20 — 30-х годов	129
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ	
<i>Чумакова Т. В.</i> (СПбГУ). Проблема реализма в раннебольшевистской публицистике	142