

Рецензії

Т.Д. Суходуб. Подолання стереотипів у розумінні російської філософської думки

Рецензія на книгу: М.Н. Громов. ИЗБОРНИК 70. – Тверь: Альфа-пресс, 2013. – 560 с.
T.D.Sukhodub. *Overcoming stereotypes in interpreting Russian philosophy*

Книга відомого російського вченого, знаного дослідника давньоруської традиції та й взагалі російської філософії та культури Михайла Миколайовича Громова, що нещодавно вийшла у світ, буде у нагоді не тільки професійним історикам філософії, але й усім, хто є небайдужим щодо проблематики філософського поступу на терені сучасних Білорусі, Росії, України, духовних підстав розвитку православно-християнської цивілізації, культури Київської, Московської Русі, особливостей російської філософської думки та питань типологічної інтерпретації російської культури, взаємозв'язків та взаємовпливів західноєвропейського та східноєвропейського варіантів філософування. Серед цікавих культурологічних та метафізичних тем слід, на наш погляд, виділити авторське тлумачення архітектурних символів, що характеризують східнослов'янський соціокультурний простір, монастирів як феноменів культури, проблеми сприйняття часу в культурі Стародавньої Русі тощо. Не обходить філософ у своїх міркуваннях і такі складні та дещо болісні для нинішніх поколінь проблеми як руйнування імперій в ХХ ст., розпад Радянського Союзу, перспективи цивілізаційного та соціокультурного поступу у пострадянських країнах і, безумовно, майбуття Росії (див.: с. 229-254, 376-384 та ін.).

Відразу хочемо зазначити й ту обставину, що серед різних методологічних підходів (а про складність методології, що застосовується в історії філософії, як проблему метафізичного дискурсу ретельно виписано на с. 32-54 та ін.) автор передусім зважає на необхідність розв'язання в історико-філософському аналізі завдання «аутентичної інтерпретації тексту», що вимагає відповідно знання умов, за яких народився текст, розуміння культурно-історичного контексту його творення, специфічних обставин епохи, входження в

духовний світ особи автора та ін. Зрозуміло, що це завдання слід розглядати скоріше у якості гносеологічного ідеалу, тому що «повністю відтворити картину творення нам ніколи не вдасться, але прагнути до цього слід» (с.154), – зауважує автор. – Але нам імponує тут саме те, що тлумачення цієї методологічної проблеми, на наш погляд, дозволяє досліднику створити на сторінках своєї книги своєрідний *ландшафтний світ* культурної історії людства, де за своїми «місцями пам'яті» перебувають, образно кажучи, стародавні часи і новітні, утверджуються світоглядні засади «космологічної» античності, християнського Середньовіччя, рацієцентрованого Нового часу, зорієнтованого на життєтворчість «Срібного віку» тощо, пов'язані з певними пам'ятками – вербальними та невербальними. Причому у цих своїх тлумаченнях філософських напрямків, шкіл, вчень окремих мислителів, архітектурних або літературних пам'ятників, категоріального устрою певної традиції тощо автор використовує термін текст в *універсальному* сенсі, тобто змістовно більш широкому, аніж традиційно прийнято, зважаючи передусім на семіотичні напрацювання московсько-тартуської школи (Ю. Лотман, Б. Успенський, В. Топоров та ін.), згідно з якими під текстом розуміється будь-який артефакт культури, що несе певні сенси та може бути проінтерпретований.

Дане методологічне спрямування історико-філософських розвідок М. Громова спонукає його на звернення до всього культурно-історичного контексту творення досліджуваного тексту – тут науковець передусім виходить з позиції, що «будь-який текст представляє собою свого роду послання, що вимагає розшифрування, і чим він більш древній, змістовний, закодований – тим розшифрування має бути більш тонке, вправне, кваліфіковане» (с. 154). Тим самим підхід, орієнтований на те, що неможна інтерпретувати текст, виходячи тільки із самого тексту, подарував читачам надзвичайно цікаві, можна сказати, *інтелектуальні картини* минулого буття, де думка зростається з почуттям, а «пейзаж» може нести в собі певні *транс*історичні, вічні цінності. В цьому аспекті добре ілюструє стиль філософського міркування М. Громова наступний приклад. Йдеться про яскраво створене Михайлом Миколайовичем полотно кримської місцевості, пов'язаної як з історично минулим, так і з сучасним, такої «картини», що об'єднує і показує у незвичайній синкретичності інтелектуальні надбання культури і чудові природні реалії. Так, він пише: «Суворий, аскетичний пейзаж Східного Криму, що так різюче відрізняється від сибаритського, що дихає млістю, південного берегу Тавриди,

породжує думки про перші дні творення і про останні дні земного буття. Здиблені скали погаслого вулкану Карадага, звідкіль лилася колись розпекла лава в кипляче море, живо нагадують про первісний етап створення Землі. А пустельні, безлісні, кам'янисті долини неподалік гори Апук своїм омертвілим виглядом невільно створюють образ Іоасафової долини, що розташована у схожій місцевості поблизу Іерусаліму, де, згідно Біблії, очікується день Страшного суду. Між цими подіями – уся історія» (с. 461). Після такого опису природнім є бажання помовчати і під час цього зосередженого на *метаісторичних* вимірах буттям *о в ч а н н я* (коли «все в тобі і ти в усьому», як сказав Поет) ніби пірнути у безодню вічності, де традиційне наукове, раціонально-логічне тлумачення понять, за якими здебільше міститься однобічне, абстрактне сприйняття світу, начебто вже й не потрібне – настільки зачаровують вдало віднайдені образи, за якими й Ідея й цілісне чуттєве сприйняття світу, й образ людини, яка здібна у своїй духовності йти через усі «ціннісні світи» створеної нею ж культури, відчуваючи трансцендентне як різуче близьке...

Інакше кажучи, автору вдається своїм словом об'єднати «місця пам'яті», характерні для різних народів та культур, в певний єдиний культурний «коловорот», що єднає древні традиції з сучасними, не допускаючи при цьому ані мінімальної некоректності в інтерпретації феноменів культури, необґрунтованого висловлення чи недоцільного порівняння. Це є нелегке завдання для філософів, істориків, усіх тих фахівців, хто має справу з минулими культурними традиціями, але ставить на меті прослідити складний процес «перетікання» духовної спадщини певних епох у наступні. Рецензована робота фактично демонструє, як науковець може долати ці складності професійного дискурсу, а щоб бути здатним на це, від нього вимагається «небагато» – глибоке знання предмету та дотримання *етосу інтелігентності*, звісно, не в осучасненому, по суті перетвореному сенсі цього поняття. Так, розглядаючи в якості двох культурних символів Тавриди (що поіменується нині, як зауважує дослідник, частіше тюркською назвою Крим) Херсонес і Коктебель, звертаючись до історичних доль російського, українського, кримськотатарського народів, греків, вірменів – усіх, хто є поєднаним своїм життям з Тавридою, а також до пам'ятників та слідів культур цих народів – М.М. Грозову вдається наочно показати і для нинішніх поколінь існуючий культурний потенціал, надзвичайну дієвість минулих культурних традицій, які й донині несуть в собі таку складову як *людяність*, що тільки і здатна у світі, що постійно «розколюється»

на протилежні стани, створюючи ситуації ворожнечі, не роз'єднувати, а, навпаки, солідаризувати людські спільноти та особистості.

Таврида як місце культурної пам'яті багатьох народів, як показує філософ, виявляє такий досвід духовного буття, що може стати основою для мирного співіснування та міжетнічного діалогу нині. Як видається, мислитель вірить в *силу Культури*, коли пише: «У суворих випробуваннях минулих часів укріпився дух народів, і прояснилася думка про велике значення культури, того творчого начала в людині, яке носить створювальний, творчий, а не руйнівний характер» (с. 373). Феномен же Коктебелю, де розташована (можна поза усіляких застережень стверджувати) перлина російського «Срібного віку» – музей, що за заслугами має бути пам'яткою європейської, якщо не світової, культури, а саме – Будинок Поета Максиміліана Волошина (якому до речі у вересні 2013 р. виповнюється сто років), цілком справедливо оцінюється автором як «один із небагатьох прикладів успішно реалізованого проекту теургічного перетворення світу та людини, ідея якого розвивалася плеядою діячів епохи Срібного віку» (с. 371). Справа в тому, що завдання оновлення культури та метафізичної думки, які ставилися митцями та філософами в цю добу, вимагали переосмислення традиційних питань про взаємозв'язок теорії і практики, культури і цивілізації, належного і наявного, репродуктивної та творчої діяльності, що привело до того, що, за словами М.О. Бердяєва, «ніколи ще так гостро не стояла проблема відношення мистецтва і життя, творчості і буття, ніколи ще не було такої прагми перейти від творчості творів мистецтва до творчості самого життя, нового життя»¹. Ця потреба вийти за межі власне теорії, замкненого на собі мистецтва впливала із розуміння культури в усій її світовій, універсальній цілісності. Зважаючи на цей контекст, не випадково М.М. Громов підкреслює, що, зокрема, відчуттю особливого зв'язку «срібновікових» поетів, письменників, мислителів з культурними витоками людства сприяло те, що знання давньогрецької мови було умовою отримання гуманітарної освіти у дореволюційній Росії. Саме на цих освітянських шляхах знання класичної еллінської культури й вибудовувався інтерес до минулого, формувалася специфіка філософської культури доби російського Срібного віку: «... в рамках релігійно-філософського ренесансу, символізму і літератури Срібного віку виростає, – як зауважує автор, – інтерес до античного мистецтва, софіології,

¹ Бердяев Н.А. Кризис искусства (Репринтное издание). – Москва: СП Интерпринт, 1990. – С. 3.

діонісійства та аполлонізму, спадщини візантійських отців Церкви» (с.367).

Таким чином, книга М.М. Громова дає змогу наочно побачити, відчути, що для історії культури, історії філософії, для розвитку власне сучасної культури пошук реальних «зв'язків» місць, часів, особистостей та їх творчих надбань, ідей є вельми продуктивним шляхом у науці та значущим для культури, адже прикмети часу, враження, накопичені в певній місцевості, стають не тільки власне людиною здобутим досвідом, що навчає її мистецтву жити, але і тим особливим «ціннісним світом», який набуває універсального культурного значення, так як з нього випливають філософські ідеї, поетичні рядки, художні образи тощо.

В даному виданні нам імпонує та обставина, що червоною ниткою через усю роботу, матеріали якої розташовані за розділами «Філософія», «Історія», «Культура», «Персоналії», проходить, як видається, ідея, що на відміну від «класичної» доби в розвитку історії філософії як певного дисциплінарного філософського спрямування, для якої було характерним культивування принципу історизму при ненаданні особливої значимості власне історії філософії, автор робить наголос на тому, що історія філософії розглядається ним не тільки в якості важливої підстави розвитку філософії, але й як самостійний і самоцінний, важливий для духовно-культурного поступу спосіб міркування про ціннісні здобутки людства, що набувають статус «вічних». Серед останніх, можливо, чи не центральне місце займає ідея *софійності*, яка складає одну з характерних рис розвитку російської лінії філософування взагалі. Розгляд даної ідеї на різних етапах розвитку культури, мистецтва і філософії дозволяє чіткіше представити позицію Громова-історика філософії, вченого, для якого історія філософії є передусім *джерелознавством*, філософською, але й історичною дисципліною, що потребує освоєння пам'яток духовної культури, оригінальних літературно-філософських, історичних джерел, що характеризують певну епоху тощо. В доробку також обґрунтовується (і з цим не можна не погодитись з автором), що доцільно в історико-філософському пізнанні спиратися не тільки на аналіз вербальних джерел (друковані та рукописні тексти – житія, грамоти, послання, літописи тощо), але й невербальних культурних здобутків, що також можуть слугувати історикам філософії в якості матеріалу для узагальнення щодо ідейних, світоглядних шляхів філософування. В якості останніх мають слугувати витвори мистецтва, зокрема, художньо-літературні твори, зразки архітектури, пластичного мистецтва; науковцю, за думкою М.М. Громова, необхідно зважати й

на комбіновані джерела, такі як рукописи, ікони, фрески з текстами, співоче мистецтво та ін.; вміти побачити, наприклад, єдність мови архітектури та філософії у культурі Ренесансу, зв'язок барокко з ідеями Ф. Бекона, Б. Спінози тощо. В обґрунтуванні своєї позиції науковець спирається, зокрема, на інтерпретацію Е. Панофски готики як «кам'яної схоластики», зодчества як «маніфестації духа» (О. Німейер).

В цьому відношенні можна лише пожалкувати, що дана дослідницька позиція не є такою, що незаперечно сприймається у науковому середовищі. Але про особливе значення невербальних джерел щодо розуміння світоглядних засад минулих епох говорить, наприклад, здатність архітектури утворювати особливий простір людського буття, про що цікаво читати у тій частині доробку, що присвячена архітектурним символам Росії (див.: с. 194-205 та ін.). Йдеться, безумовно, не про абстрактно-ціннісне місце або утилітарне середовище проживання, а про своєрідне втілення в архітектурних витворах світобачення людини певного часу, її уявлення про красу, гармонійне життя тощо. Так, наприклад, і досі у свідомості східних слов'ян існує древня символічна семантика будинку, що була пов'язана з певним розташуванням стін, вогнища, відкритих у світ дверей та вікон тощо.

Щодо ж розгортання принципу софійності в російській культурі та філософії, то у творчому доробку М.М. Громова (див. с.160-161, 174, 280-294 та ін.) прослідковується орієнтація на це культурне «начало» буквально від епохи до епохи; показується, що ще з «києво-руської» доби закладається потреба у філософському переосмисленні християнської ідеї софійності світу як Премудрості Божої, яку людство має втілити в своєму духовному шляху. Дослідник звертається до розмислів на дану тему у Климента Смолятича, Максима Ісповідника, Афанасія Александрійського, Максима Грека та ін., але по-особливому виділяє автор вклад в розвинення східнохристиянського розуміння Софії вчення Діонісія Ареопагита, який «обґрунтував необхідність додатку префіксу, приставки, що трансцендує, до імені Мудрості – ύπερ, «над», у старослов'янській мові – «пре». Мудрість людська і горня Премудрість були ясно усвідомлені у своїй співвіднесеності» (с. 153). Автора цікавлять й подальші напрацювання в сфері софіології Григорія Сковороди, філософські тлумачення ідеї Софії у кінці ХІХ – першій чверті ХХ ст. у В.С. Соловйова, о. С. Булгакова, о. П. Флоренського, В'яч. Іванова. Певним чином підсумовуючи існуючі постановки щодо цієї теми, зазначається, що софійність об'єднує не тільки релігійний і філософський типи світогляду, але й наскрізно проходить через усі етапи розвитку

філософської думки культури на східнослов'янському православно-християнському «терені», набуваючи значення архетипу відповідно для культури російської та, безумовно, української, в тому числі і сучасних. Невербальною домінантною для східних слов'ян ідеєю наочно проступає (візуальним та символічним образом) у культових спорудах, безпосередньо відтворюється у присвячених образу Софії Премудрості Божої кафедральних соборах Києва, Новгород, Полоцька, Вологди, Тобольська, існують два софійських храми, як наголошується, і у Москві. «Образ Софії, – підкреслює автор, – захоплює своєю естетичною досконалістю. В яких би втіленнях він не з'являвся – як храм, іконограма, літературний сюжет, філософема, – він незмінно сяє мерехтливим відблиском вищої духовної краси» (с. 152).

Особливий зв'язок російської філософії з літературою підкреслювали багато хто з дослідників, але, аналізуючи дану роботу, хотілось би відзначити подолання в ній такого розповсюдженого в останні десятиліття, принаймні в Україні, стереотипу як пояснення «літературної» форми російської філософської думки начебто через нерозвиненість метафізичної. В роботі доводиться, що саме зважаючи на вищезазначене розуміння культури як життєтворчості встановлюється особливого роду союз філософії та мистецтва, літератури в «срібновіковій» традиції. Це був досвід принципово новітнього тлумачення культури та смислів духовного буття людини, а саме: «відкриттям» людиною себе, усвідомленням нею свого життєвого «покликання» як свідомого буття в культурі. Теоретичним витоком такого «повороту» до культури, художньо-творчої діяльності та пов'язаного з ним нового розуміння культури, філософії, мистецтва, людини була релігійна метафізика В.С. Соловйова. «В XIX ст. два генія – письменник Федір Достоєвський і філософ Володимир Соловйов – підтвердили і розвинули на новому етапі велику гуманітарну традицію єдності релігійної, філософської і літературної творчості», – констатує М.М. Громов. В роботі ретельно аналізується в цьому аспекті спадок таких яскравих виразників цієї традиції як О.С. Хом'яков, І.В. Киреевський, П.Я. Чаадаєв, В.Г. Белінський, О.І. Герцен та ін. Автор також звертається до творчості більш пізньої плеяди мислителів та митців, таких як Лев Толстой, В'яч. Іванов, І. Бунін, В. Розанов, М. Волошин та ін. видатних письменників, поети, що були й оригінальними мислителями, зорієнтованими (на відміну від західної філософії, де головне – робота з поняттями) на мислення в більшій мірі образами, символами, асоціаціями, інтуїціями, ірраціонального порядку прозріннями, за якими, я би сказала, міститься вища раціональність. Фактично

взаємовідношення, взаємовплив філософії та мистецтва стало серйозною метафізичною проблемою і певною мірою – способом життя митців та мислителів доби Срібного. Такої постановки питання вимагала сама логіка розвитку культури епохи: мистецтво, в першу чергу, література, тяжіла (не за формою, а за змістом) до жанру філософського дискурсу, а філософія розглядалася як мистецтво, «вища майстерність думки» (Г. Шпет).

З такою загальною світоглядною настановою пов'язане й народження школи символізму в культурі Срібного віку, особливу увагу до якого демонструє автор, торкаючись, зокрема, творчості В'яч. Іванова, М. Бердяєва, М. Волошина. Показано, що символізм – феномен багатоманітний, що проростає у літературі, образотворчому мистецтві, філософії, стилі життя людини епохи російського «срібного віку». Говорити про нього в одному ключі – лише як художнього напрямку, теорії естетичної стилізації творчого та життєвого шляху людини-митця або теоретизації певного світогляду не представляється можливим; доводиться, що символізм зберігає в розумінні культури та творчого покликання людини саме соловйовську ідею про необхідність виходу філософії за кордони теорії, в практику життєтворчості, а також орієнтується й на більш древнє джерело – виходить з християнсько-ціннісних підстав киево-руської культури, де була важливою ідея символічного розуміння світу, розкриття його як «Божественної книги». Звідсіть, як зазначає автор, впливає специфічна філософічність російської культури та ірраціональність філософії: «російська ікона є втіленням національного богословствования і філософування в художньо-символічній формі (Є. Трубецької, Л. Успенський). Рубльовська «Трійця» не менш філософічна, ніж триада Гегеля і трихотомія Канта» (с. 16). Безумовно, нових обрисів символічне світовідчуття набуває за добу «срібного віку». Особливо пронизливо цей «перегук» часів відчувається, коли читаємо роздуми філософа щодо життєвого і творчого шляху В'ячеслава Іванова: «Здобутий «від чар земних», поет повернеться у свою Небесну Вітчизну. Й життя земне йому буде мариться як страшний, солодкий, неповторний сон; як дар чаші буття, що повільно глотається довгі роки життя з особливою «насолодою», яку так полюбили елліни, друзі за духом В'ячеслава Іванова» (с. 473).

В назві наших міркувань міститься звернення до поняття «стереотип» передусім тому, що як прагнули ми показати, даний доробок М.М. Громова дійсно дозволяє загубити деякі шаблонні сприйняття певних тем і проблем, зруйнувати, хай і усталені в деякій свідомості, схеми сприйняття російської культурної історії, що, як на

мене, багато в чому буде сприяти як розвиткові власне історико-філософської дисципліни, так і налагодженню співробітництва України та Росії в гуманітарній сфері нині. Як на мене, читачі, особливо українські, повинні бути вдячними автору і за те, що він ґрунтовно розбиває стереотип (в основі якого перед усім лежать політичні причини) щодо необхідності безальтернативної орієнтації східнослов'янських народів (зрозуміло, що й українського) у своєму розвитку виключно на західний вектор, тим самим фактично відмовляючись від власної культурної традиції. Автор ненав'язливо, делікатно нагадує: «У глибинах історичної пам'яті в нас завжди буде жити прагнення на південь, до древніх центрів цивілізації, благословенної Еллади, Святої землі, Афону – духовному спадкоємцю Візантії. Прагнення туди, звідкіля наші предки отримали дари культури, віри, знань, які зберігаються донині в архетипичних основах сучасної східнослов'янської культури: російської, української, білоруської» (с. 371). Насамкінець означимо, що ключовими словами, що узагальнюють авторську оцінку російської культури, у тому числі і філософської, становлення і розвиток якої складав предмет аналізованого доробку і наших міркувань, можуть служити наступні: «Російська філософія – це філософія страждання і прозріння, жертвовного служіння істині, що є різноманітною у своїх проявах, важкою в інтерпретаціях. Вона включає різноманітні інтенції: сакральну і безбожну, містичну і раціоналістичну, тоталітарну і анархістську, етатистську і ліберальну, традиціоналістську та інноваційну, європоцентристську та ґрунтовну (почвенническую – рос.), догматичну та еретичну, творчу та руйнівну. Але найціннішим у ній є те, що створювалося під знаком вічності» (с.18). Отже, культура є не тимчасовість, а *всечасовість*, яка тільки і здатна об'єднувати собою епохи, традиції, народи, особистості, про що невтомно нагадують мудрі книги.