

УДК 13(=161.1)(4-15)"192/193"

В. И. Красиков

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ НА ЗАПАДЕ: ПЕРВАЯ ПРЕЗЕНТАЦИЯ – ЛИЦОМ К ЛИЦУ
(20-30 гг. XX в.)**

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 06-03-02011а.

Философия всегда приходит самой последней. Из всех плодов культуры этот созревает в конце ее времен, когда культура превращается в цивилизацию. Можно много дискутировать о критериях философии, как атрибута национального духа и профессионального занятия, однако, связь между становлением системы государственного высшего образования в России конца XVIII – XIX вв. и складыванием светского академического философствования – очевидна. Что бы ни говорили ревнители древнего благочестия и славянской самобытности, но лишь петровская вестернизация принесла XIX «золотой век» российской культуры. Появились национальный язык (А. С. Пушкин со товарищи), как основа и объединяющее начало, великая национальная музыка, театр, великая литература, балет, научные дисциплины, история, гуманитарные исследования и философия. Раньше XX века русская философия просто не могла презентовать себя, т. к. не было просто «что представлять» другим. Любое культурное явление должно вызреть, развиваться на своей собственной основе. Между великим Пушкиным, который плохо переводим на другие языки, – потому что слишком «русский», соответственно плохо «конвертируем» в интеллектуально-эмоциональном воздействии на людей иной, чем наша, ментальности, – и нашими великими Толстым и Достоевским, глубоко поражающими людей самых разных культур своей экспрессией и идеями, – в среднем до полувека. За это время не только укоренился, но и развился, вширь и вглубь, на своей собственной основе, пушкинский язык в интенсивном взаимодействии с литературными традициями Европы.

Та же модель применима и в отношении развития русской философии с поправками разве что на большие трудности в формировании особой культуры мышления в сравнении с культурой художественного языка. Киреевский и Хомяков, в отличие от Пушкина, не смогли создать основы самобытного российского философствования. Они оказались способными лишь к постановке задачи отмежевания от философских лидеров Европы, немцев, да еще к утверждению традиции «квасного патриотизма»: кичливости вымышленными «врожденными добродетелями» и чванством своей оригинальностью – на деле перелицованными (зачас-

тую безотчетно) западными же идеями романтической реакции.

Первый, более или менее оригинальный, российский философ со своей системой и своей идейной эволюцией появляется также спустя приблизительно полвека. Лишь Соловьев уже относительно свободен от идейного импорта с Запада. Основы философии всеединства имеют все же явную связь как с шелленгианством, так и с английским неогегельянством (Ф. Брэдли и др.). Факт биографии Соловьева, что он был во второй половине 70-х гг. XIX в. в Англии, работал в библиотеке Британского музея. К тому времени (1867) уже вышла в свет первая значительная работа Ф. Брэдли – «Этические исследования», где уже был представлен эскиз концепции конкретного Абсолюта.

Так или иначе, но именно В. С. Соловьев стал «Пушкиным русской религиозной философии», основательно повлиявшим на таких последующих неординарных философов как Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Лосский, А. Лосев и др.

Вечное отставание, сильнейшая зависимость от идейного импорта – вообще наиболее серьезная проблема отечественной философии с момента ее появления в виде профессионального занятия в России. Вся история идей в России XIX в. – эхо западных философских идей, радикализованных и драматизованных эксклюзивными условиями перманентной социально-политической борьбы (4, с. 997-999). Особенно сильно было немецкое философское влияние, особенно в условиях, когда читать западные общественно-политические, философские тексты, как и писать философские сочинения, было чревато тюремным заключением и ссылкой в Сибирь. Тексты провозились контрабандой, читались и обсуждались как в светских салонах, так и в студенческих кружках. Подобные запреты и нелегальность приобщения к западным идеям не могли не сакрализировать их, сообщая им характер априорных истин. В 30-40-е гг. XIX в. властителями дум были Шеллинг, Фихте, Гегель, причем на их идеи опирались как западники, так и славянофилы. Бум материализма в Германии середины XIX в. превратился в русский нигилизм 1860-х. Чернышевский и Писарев создали из идей Фейербаха, Молешотта, Бюхнера, вкупе с принципами английского утилитаризма, радикальное политическое учение, обосновывавшее рациональность и высший смысл самопожертвования и террористической борьбы ради блага последующих поколений. В 80-90-е гг. та же участь ориентали-

зации и радикализации ожидала и марксистские идеи.

Видные российские интеллектуалы, особенно причастные к революционному подполью, уже с середины XIX в. «обжили» западные центры духовной жизни, становясь звеньями цепей философских преемственностей: Бакунин, Тургенев, Герцен. И хотя они имели огромное влияние в России, осуществляя рецепцию и трансляцию важнейших западных идей (анархизма, либерализма, марксизма) в оригинальных своих интерпретациях, однако они не могли представлять «русскую философию», которой просто тогда не было. Складывающаяся университетская философия, философия первых российских профессоров, была компилятивной: русское неокантианство, русское неогегельянство, русский позитивизм, русский персонализм – аналоги соответствующих учений, процветавших в то время на Западе.

Соловьев, побывав лишь в молодости за границей, в дальнейшем жил в основном в России и мог быть известен на Западе, скорее, своими теократическими и экуменическими религиозными проектами. Лишь духовные чада Соловьева, генерация русских философов, вошедших в интеллектуальную зрелость в первых десятилетиях XX в., выросла уже на взрыхленной западными идеями самобытной российской духовной почве. Они уже отталкивались от своего, от мыслителей, которые хотя и сами были ренегатами – импортерами западных идей, но все же сумели утвердить некоторые мифы, полезные для российской ментальной самоидентификации: соборности, цельного человека (и познания), активного христианства, мессианской роли России, богочеловечества, Софии и т. п.

Это генерация мыслителей, большинство которых либо эмигрировали сами после революции 1917 года, либо были высланы большевиками в 1922 г. на «философском пароходе», чувствовали за собой уже крепкий тыл традиции, сформировавшийся за полвека развития в «золотом» XIX веке. Они уже представляли собой действительно сформировавшуюся русскую философию.

Революционно-катастрофическая судьба России в начале XX в. поставила беспрецедентный эксперимент в отношении национальной и мировой философии.

Во-первых, это лишение нации большинства ярких мыслителей и философских лидеров, что привело, опять-таки, к полувековому перерыву в свободном (органическом) философском развитии. Потребовалось также два поколения, чтобы возникла новая российская философская традиция, взросшая, на сей раз, на марксистских «дрожжах». Не скажу, что она хуже или лучше, – она просто другая.

Во-вторых, это феномен российского «философского десанта» в Западной Европе 20-30-х гг. XX в., когда 11 философов в 1922 году (Зеньков-

ский и Шестов выехали ранее) резко интенсифицировали процесс знакомства европейцев с русской философией и русской ментальностью. Этому весьма благоприятствовала соответствующая предгрозовая духовная атмосфера того междувременья двух мировых войн и великих тоталитарных диктатур: распространение иррационализма, экзистенциализма, религиозных поисков – в конфронтации с жестким сциентизмом (неопозитивизм), воинственно изгонявшим любую метафизику из философии. Литературная экзистенциалистская мода на Достоевского добавила интерес к тем философам из «десанта», кто в наибольшей степени отвечал складывающемуся образу «типичного русского философа»: радикала и иррационалиста, эпатазирующего пресыщенную рациональную западную публику варварской жизненной страстью, экзотизмом проблем, страстной метафизикой. Такими философами стали Бердяев, Шестов и Сорокин (как социальный философ). Им же досталась и львиная доля европейской славы. Они же, вместе с принесенным ими культом Соловьева как эмблемы русской философии, стали наиболее известными (упоминаемыми) русскими философами на Западе. Почему так случилось и чем эти люди были отличны от других, не менее достойных русских философов-эмигрантов? Полагаю, что тому способствовали два обстоятельства: их личные особенности и, может быть, еще в большей мере, духовные объективные обстоятельства.

Личные обстоятельства. Во-первых, это были чрезвычайно продуктивные творческие умы. Здесь пальма первенства, похоже, у Сорокина, который опубликовал 40 книг, 200 статей (7). Он сам это признавал, вспоминая в автобиографии, что только за 6 лет, проведенных в университете штата Миннесота, он сделал то, что «превышает возможности среднего социолога – американского или иностранного – за всю жизнь» (8, с. 180). Бердяев написал и опубликовал за годы эмиграции около 20 книг, объемных и не очень, большое количество статей (6, с. 269). Шестов выпустил 4 книги, что гораздо скромнее, но все же больше, чем остальные философы-эмигранты, за исключением не попавших в тройку лидеров популярности С. Франка и Н. Лосского. Они были также довольно продуктивны – выпустили по десятку книг, однако им, по-видимому, не хватило других качеств, необходимых для популярности: высокой степени коммуникабельности и амбициозности, но, главное, их работы слишком эзотеричны и академичны (не литературные, публицистичны).

Именно личностные качества коммуникабельности блестящих ораторов, полемистов и остроумцев позволили Бердяеву, Шестову и Сорокину занять стратегические позиции в европейском (и американском) интеллектуальном пространстве, войдя в самые центры философских и социологических сетей.

Бердяев снискал себе славу, в первую очередь, религиозного модерниста, религиозно-философского реформатора (эксперименты с православием, мистикой, «активное христианство») и медиатора в межконфессиональном общении. Он стал очень известным в христианских кругах Европы – как католической, так и протестантской. «Для Запада Бердяев был и, вероятно, надолго останется, выразителем духа Православия» – отмечал с некоторой долей огорчения В. Зеньковский (3, с. 63), полагая, что религиозно-философское обаяние произведений Бердяева определяется, скорее, именно своеобразной амальгамой христианских идей и внехристианских начал – отсюда иллюзия «новых путей» в религиозном сознании. Оставим на совести православного священника о. Василия этот пассаж конфессиональной зависти-ревности – ведь собственно благодаря Бердяеву западным религиозным философам был презентован яркий, самобытно-русский вариант активного, социального и персоналистичного восточного христианства в традиции В. Соловьева, вместо унылой, косноязычной православной ортодоксии. Бердяев, кстати, отмечает в «Самопознании» эту позицию хотя и неодобрительного, но невмешательства. В отличие, к примеру, от С. Булгакова, учение о Софии которого резко осудили как чуждое св. православной церкви московский патриарх и синод русской церкви в Карловаце (6, с. 266-267). Русской зарубежной православной церкви и консервативным кругам русской эмиграции просто была выгодна популяризация Бердяевым православия – пусть хотя бы и в подобной полу-христианской форме. Главное – имидж. Влиятельность европейских христианских кругов в немалой степени способствовала росту популярности Бердяева.

Бердяев оказался также в центре литературно-художественного бомонда Франции и intellectuals многих других стран, став желанным дискуссионным в знаменитых в то время декадах в Pontigny (имение богатого французского мецената Дежардена), где обсуждались философские, литературные и социально-политические темы (2, с. 271). Бердяев, кроме того, встречался и общался со многими современными ему выдающимися европейскими философами: М. Шелером, Г. Кейзерлингом, О. Шпенглером, М. Бубером.

Однако важнее всего в его профессиональной философской коммуникации стало значительное, если не одно из центральных, место, занятое им в складывающихся в то время интеллектуальных сетях. Речь идет о французском персонализме (кружки журнала «Espirit» во главе с его создателем и главным редактором Э. Мунье) и религиозном, католическом, экзистенциализме (философские собрания у Г. Марселя и у Ж. Маритена).

В центре другой престижной философской сети – немецкой феноменолого-экзистенциалистской – оказался Лев Шестов. Еще будучи в России он стал

известен своими работами о Достоевском и Ницше. Уже за границей, куда он выехал с семьей двумя годами раньше «философского парохода», его стали приглашать немецкие общества Канта и Ницше для выступлений с докладами. Там-то и состоялись его знакомства с Гуссерлем и Хайдеггером. Гуссерль пришел специально, чтобы послушать русского философа, который стал ему известен по резкой критике, которую он обрушил на голову создателя феноменологии в ряде статей, опубликованных во Франции. Как ни странно, они подружились. Мотивация подобных отношений лежит, по-видимому, в притяжении противоположностей. Г. Ловцкий вспоминает как Гуссерль, представляя Шестова американским профессорам философии, отрекомендовал его следующим образом: мой коллега, такой-то и такой-то; никто никогда еще так резко не нападал на меня, как он – отсюда наша дружба (5). Глубина различий между ними проступает в характерном споре Гуссерля и Шестова о природе философии, приводимом Ловцким. Шестов заявил, что философия – это «великая и последняя борьба». «Нет, – резко ответил Гуссерль, – философия – это размышление» (5). Тем не менее они высоко ценили друг друга, что было непонятно многим ученикам и коллегам Гуссерля. Именно Гуссерль посоветовал Шестову ознакомиться с произведениями близкого, как он полагал, Шестову западного философа – Кьеркегора. Это привело к появлению одного из лучших произведений Шестова – «Киргегард и экзистенциальная философия» (1936, за два года до своей смерти). И, что важнее всего, именно эта книга обеспечила Шестову почетное место в экзистенциалистском «пантеоне». В 1942 году в знаменитом «Мифе о Сизифе» Альбер Камю называет наиболее важных для нового «человека абсурда» философов. Это Кьеркегор, Шестов, Хайдеггер, Ясперс и Гуссерль (9, с. 111). Согласитесь, попасть в такой ряд – признак высочайшей интеллектуальной репутации.

Стоит отметить и близость Шестова М. Буберу, по просьбе которого он подготовил рецензию на его книги, которая выросла в статью, посвященную вообще его творчеству (9, с. 243). Таким образом, Шестов оказался в выгодном положении интеллектуального внимания благодаря своим личным встречам с Гуссерлем и Хайдеггером, а настоятельная рекомендация первого обратиться к изучению творчества Кьеркегора – ввело его фактически в европейскую экзистенциалистскую последовательность.

Говоря о нахождении в 20-30 гг. XX в. некоторых русских философов вблизи центров европейских философских сетей того времени, необходимо упомянуть и А. Кожева (Kojev). Хотя он и считается французским философом, однако его русское происхождение, русская фамилия и «русская манера» философствовать (экзистенциализм

и катастрофизм) делают его, помимо личной самоидентификации и классификаций западных историков философии, частью феномена «русские философы на Западе» в межвоенное время. Кожев (родился в 1901 в Москве, эмиграция – 1920-1968) – также яркий пример быстрого формирования высокой интеллектуальной репутации человека, оказавшегося в нужное время в нужном месте. Время – 30 гг. (1933-1939), поиск новых стилей мышления, критика классического философского рационализма, открытие новых тем философствования. Место – Практическая школа высших исследований, где Кожев читал свои знаменитые лекции по «Феноменологии духа» Гегеля. Причем «знаменитыми» их сделали его слушатели, создавшие свои собственные линии философской преемственности: Ж. Батай, Ж.-П. Сартр, Р. Гароди, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти, Р. Кено, П. Кlossовски, Ж. Валь (1).

Сорокин, так тот вообще демонстрирует свое нахождение в самом центре социологической сети в Америке. После 6 лет, проведенных в Миннесотском университете, он был приглашен в Гарвардский университет для создания социологического факультета и возглавлял его 12 лет (1931–1942), где учились и преподавали почти все крупные американские социологи того времени: Кингсли Дэвис, Г. К. Хоманс, Р. К. Мертон, Т. Парсонс, Р. Вильямс, Ч. Лумис, В. Е. Моор и др. (8, с. 193-198). Сорокинские «Социальная мобильность» и «Современные социологические теории» стали учебниками для поколения социологов 30-40 гг. XX в.

Второй фактор, фактор объективный, также способствовал продвижению в лидеры интеллектуального внимания отмеченных выше русских философов и, что самое главное, формированию имиджа русской философии, о которой стали судить, именно примериваясь к этим философам.

Европейскую и всемирную славу Бердяеву принесли не собственно те его книги, которые он сам считал главными («Опыт эсхатологической метафизики», «Смысл творчества», «Смысл истории» (2, с. 294), а небольшая брошюра «Новое средневековье», имевшая большой эффект созвучия с Григорием Ландау («Сумерки Европы») и Освальдом Шпенглером («Закат Европы»). Европейцев волновали не русские «заморочки» о соборности, богочеловечестве, несотворенной свободе, Софии, миссии христианства и т. п., а радикально меняющаяся их действительность. Действительность, несущая новые силы и власти, гибель старой европейской культуры и традиционных элит, «восстание масс», рождение новых мифологий техники и тоталитарных организаций. «Буревестники катастроф», одним из которых стал Бердяев, с большой силой выражали настроения дезориентации, релятивизма, переоценки ценностей, пессимизма. Эти же идеи, выраженные в «Новом

средневековье», сделали Бердяева и знаковой фигурой того времени, и одновременно репрезентантом русской радикальной духовной культуры и русской философии (10, с. 49-57).

Гениальная подсказка Гуссерля Шестову, настоятельно посоветовавшему тому заняться анализом творчества С. Кьеркегора, практически создала интеллектуальную репутацию Шестова как выдающегося предтечи экзистенциализма. Именно после яркой шестовской книги о Кьеркегоре завершилось формирование экзистенциалистских «святцев». Шестов, в подачи Гуссерля (роскошный дар в ответ на запальчивую критику), заговорил на языке, понятном литературно-художественной богеме Европы, о темах, которые становились фокусом внимания (свобода и отчаяние, одиночество, пограничные ситуации и т. п.). Тому же способствовали и шестовские труды о Ницше и Достоевском.

Сорокин, с его синтетичным умом, привнес в американскую социологию, страдающую эмпиризмом, «философию», т. е. широту обзора, размах обобщений, междисциплинарность (привлечение психологии, метафизики), ввод новых глобальных тем, подсказанных российской практикой (мобильность, социокультурная динамика и пр.). Именно обобщение опыта российского катастрофического развития пришлось как нельзя кстати для американских катастрофических 30 гг. XX в. (кризис, Великая депрессия).

Таким образом, удачное вхождение в пространство интеллектуального внимания и активная личная политика по приближению к центральным фигурам западных философских сетей обеспечили как профессиональный успех этих философов, так и селективное формирование образа русской философии.

Подобные же обстоятельства, только со знаком «-», отличают аутсайдеров интеллектуального внимания, остальную группу русских философов-эмигрантов, сознательно ставшими «изолятами», т. к., по-видимому, не хотели «приспосабливаться», «изменять себе», им милее и ближе казались привычные российские философские интересы и темы (Абсолют, трансцендентное, интуитивное познание, богословие и т. п.), не вызывавшие у европейских философов и публики ничего, кроме скуки, непонимания и, вследствие этого, легкого (вежливого) раздражения. Их замкнутое академическое положение университетских профессоров (Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, Д. И. Чижевский, 3, с. 147, 157; 6, с. 289, 446), либо профессоров богословия в образовательно-религиозных структурах (Б. П. Вышеславцев, С. Н. Булгаков, Г. Флоровский, В. В. Зеньковский, 3, с. 116-122, 201, 229; 6, с. 453) также определяло их интеллектуальную маргинальность в европейском пространстве культурного внимания. Конечно, их ценность для собственно российских

линий религиозно-философской преемственности огромна, однако не они определяли образ "русского философа" в 20-40 гг. XX в. на Западе.

Образ этот складывался в итоге как самоидентификационных усний самих русских философов (фрагменты автобиографий, мемуаров), так и своего рода «идеологических усний» – в специальных работах («Русская идея» Бердяева, Лосева, соответствующих фрагментов в «Историях русской философии» Лосского и Зеньковского). Важными свидетельствами, помимо специальных исследовательских работ западных философов о русской эмигрантской философии, которые носят академический характер, являются непосредственные эмоциональные реакции.

Как «официально-идеологический», образ русской философии исходит из тезиса ее «православного первородства» и «святых угодников» славянофилов и В. Соловьева. На этом особенно настаивают Зеньковский и Лосский, с чем согласны все, даже Бердяев, хотя и со своими оговорками, за исключением, может быть, одного изгоя – Шестова, однако и тот всю жизнь искал своего особого Бога. Другие «официальные» лейблы русского мышления: не-системность, цельное познание, соборность, эсхатология, мессианство.

Эти черты несколько по-иному воспринимались западным мышлением. Так, они, как уже было отмечено, отождествляли бердяевские радикальный персонализм, полухристианство, полумистику с православием как таковым. Лишь после 20 лет, к концу своей жизни, Бердяеву удалось отчасти убедить некоторых своих друзей, что он, скорее, «индивидуальный христианский философ».

Если такие качества русского мышления, как «не-системность», «не-понятийность» (не достаточная рационализированность) для Бердяева и Лосева – особые достоинства, то для человека западной культуры мышления это, скорее, недостаток, варварский пережиток. Действительно, в XIX веке Россия не знала еще профессиональной философской культуры. «В XIX веке в условиях царской цензуры российских интеллектуалов поддерживала, в первую очередь, роль журналиста – критика и романиста, укорененная в расширяющемся рынке книгоиздания; результатом же было то, что в тот период русская литература служила своего рода двигателем философских и политических идей, замаскированных и перемещенных в литературную форму» (4, с. 37).

Подобное литературное первородство порождало такие качества, находимые у многих русских философов-эмигрантов, но, прежде всего у символической троицы (Бердяев, Шестов, Сорокин), как публицистичность, фрагментарность, синкретизм (если не сказать эклектика), преобладание риторической фразы над рациональной аргументацией, все новые и новые повторы в разных формах одних и тех же идей. В России литераторы,

а за ними и литераторствующие философы, не только учили жить, но и были также вождями, выразителями умонастроений масс. Та же пророческая манера, столь характерная (бросающаяся в глаза и через внешний облик) для Соловьева, была усвоена и его последователями. Отсюда прометизм, мессианское мироощущение, державная самоуверенность, отмечаемые у знаковых публичных фигур русской философии. Бердяев: «Бурный и вечно кипящий ... уж очень нервен и в какой-то мере деспотичен. Станным образом деспотизм сквозил в самой фразе писания его. Фразы – заявления, почти предписания ... Все повелительно и однообразно» (Зайцев Б. К., 2, с. 384). Однако Шестов был способен подавить своим напором даже Бердяева (Ловцкий). Гарвардские коллеги Сорокина называли его «колоритным человеком весьма колоритной карьеры» (8, с. 6). Однако за подобной уклончивой политесной фразой скрывается целая гамма противоречивых чувств, отчасти проясненных Р. Мертоном в интервью (7). Мертон был одно время аспирантом Сорокина и в вежливой политкорректной форме описал восприятие Сорокина со стороны студентов, преподавателей, коллег в Гарварде. Большинство, как везде, поддавалось напору и самоуверенности Сорокина. Все, безусловно, признавали его выдающийся ум, однако ум не научный, а именно как таковой – «творческий и публичный». Блестящий полемист, он обладал, как полагает Мертон, чересчур агрессивным потенциалом, который реализовывался в стремлении более раздавить, разбить противника, нежели найти истину и согласие, прирост в знании. Были упреки в невежестве, поверхностности, преобладании стиля, красного словца над научной постановкой проблемы – словом, все те же «родовые» признаки. Такой типаж пророческого ученого подобен актеру – их слава и значительность – в живом выступлении, беседе, лекции, дискуссии. Публике это, однако, нравилось.

Бердяев считал достоинством «экзистенциальный стиль» философствования русских, их страсть к последним, вечным вопросам, отношение к философии как к «борьбе» (Шестов). Для западного философа – это, в лучшем случае, выражение наива и младости русского философского мышления, в худшем – анахронизм и отсталость мышления, когда, как в средние века, философы совмещают функции и пастыря-теолога, и писателя, и политика. Лосскому пришлось специально, правда, маловразумительно, отметить подобные обвинения, буквально заклиная, что «русская философия – не повторение схоластики ... она ... является прогрессивным достижением» (6, с. 475).

Экзистенциальность русского философского мышления, как архаичная способность задействования в постижении разных душевных способностей, видится западному философу как хрони-

ческая непроясненность, недисциплинированность и пустая мечтательность. Впрочем, в ответ русские упрекают западное мышление в «затверделой формации души», раздробленности, утяжеленности и, в конечном счете, – вырождении.

Русское чувство жизни и истории катастрофично – с этим согласятся и западные интеллектуалы, и сами русские философы. Выводы, однако, опять-таки разные. Бердяев и Шестов, как впрочем, и многие другие философы-эмигранты, полагали, что это – свидетельство особой «конституции» русской души, особого жизненного опыта и особого предназначения России. Ясно, однако, что это лишь особая форма экстремальной рациональности (спокойная готовность ко всему), сложившейся в условиях жизни, где непредсказуемость и амплитудность – норма. Сюжеты, порождаемые такой рациональностью, воспринимались западной равновесной, упорядоченной рациональностью темными и иррациональными. Западные реципиенты просто закрывали глаза на «русские странности» и селективно отбирали лишь то, что им понятно, близко и актуально.

К подобным странностям, помимо идей о «богочеловечестве» или «Софии», относилось и понятие «соборность», поднятое на идеологический щит как одна из главных русских фишек (характерных особенностей). Застарелый коллективизм, или «коммуноторность» русских, по выражению Бердяева, выражает, с точки зрения западной культуры мышления, скорее, слабую степень персонализации. Это означает слабую автономизацию индивидуального сознания, отсутствие чувства дистанции – основы самоуважения и уважения к другим. Соборность – это жизнь общими, на деле групповыми (религиозно-конфессиональными или корпоративно-интеллектуалистскими), интересами, которые выдаются за «общечеловеческие». Это жизнь, опять-таки, публично провозглашаемыми революционными, прогрессивными либо мессианскими целями, забвение индивидуальности и манипулирование ею со стороны лидеров и идей. Даже Бердяев с его персонализмом увлекался этим русским философским порывом, хотя и видел его недостатки.

Сопоставление сложившихся образов русской философии позволяет нам завершить рассмотрение ее опыта своей первой презентации на Западе. В итоге:

состоялось первое прямое жизненное, хотя и вынужденное со стороны русских философов, соприкосновение двух разных стилей мышления; западные интеллектуалы и западная публика признали силу и самобытность русской философии (особенно в лице трех ее лидеров попу-

лярности), что нашло свое, наиболее убедительное для западного обывателя, подтверждение в тиражах и переводах; ситуация экстремального развития в инокультурных условиях интенсифицировало процесс самоопределения русской философии и сформировало линию эмигрантской русской религиозной философии; подобное самоопределение и рефлексии западных философов выявили основные линии разграничений и совпадений: появились и стали параллельно развиваться два образа русской философии; этот первый опыт непосредственного общения 20-30 гг. XX в. стал основой для первых обобщений (в 40-50 гг.) – в серии первых работ по истории русской философии: как европейцев (Т. Массарик, О. Ф. Кларк, М. Спинка и др.), так и самих русских философов (Зеньковский, Лосский, Бердяев, Яковенко и др.)

Литература

1. <http://anthropology.rinet.ru/old/library/kojevpost.html>.
2. Бердяев, Н. Самопознание: опыт философской автобиографии / Н. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 446 с.
3. Зеньковский, В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – Ленинград: Эго, 1991. – Т. 2. – Ч. 2. – 269 с.
4. Коллинз, Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения / Р. Коллинз. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.
5. Ловцкий, Г. Лев Шестов по моим воспоминаниям / Г. Ловцкий // Грани, № 45 (1960), № 46 (1961) – www.vehi.net/shestov/index.html.
6. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 479 с.
7. Мертон, Р. Фрагменты из воспоминаний / Р. Мертон // Социологические исследования. – 1992. – № 10.
8. Сорокин, П. А. Долгий путь: автобиографический роман / П. Сорокин. – Сыктывкар, 1991. – 304 с.
9. Шестов, Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. – М.: Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.
10. Шлэгель, К. Немецкий образ России в первой трети XX столетия: попытка реконструкции / К. Шлэгель // Вопросы философии. – 1994. – № 5. – С. 49-57.