

КУЛЬТУРА ПОЛИСА
УДК 101:271.222(470+571)
ОНР

БОЙКО ПАВЕЛ ЕВГЕНЬЕВИЧ
БОЙКО ЛАРИСА АЛЕКСЕЕВНА
Кубански државни универзитет - Краснодар
Руска Федерација

ИДЕЯ ФИЛОСОФСКОГО РАЗУМА КАК ОСНОВАНИЕ ДУХОВНОЙ РЕФОРМАЦИИ ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Аннотация статьи: В статье излагается новая концепция взаимодействия философского и религиозного разума в контексте духовной трансформации современного мира. Авторы отстаивают мысль о том, что развитие современной религиозной культуры до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой системе всеобщего духа, включая его эстетические, позитивно-научные и религиозно-догматические составляющие. Этот духовный процесс указывает на завершенность эпохи расщепленного мышления (Новое и Новейшее время) и переход к эпохе спекулятивного разума, интегрирующей духовную культуру в единое идейное целое. Таким образом, главный вывод статьи заключается в положении о том, что современный религиозный разум может получить свое высшее развитие и оправдание только в системе всеобщего философского знания, утверждение которой составляет главную тенденцию и задачу нашего времени.

Ключевая слова: „Религиозный разум”, „Система всеобщего духа”, „Спекулятивный разум”, „Единое идейное целое”, „Система всеобщего философского знания”

В настоящее время Россия переживает нелегкие времена. Полтора десятка лет постсоветской истории были связаны с государственно-идеологическим и ценностно-правовым опустошением общественного сознания нашей страны, которое активно заполнялось случайным и эклектичным содержанием. Русский народ оказался перед лицом реальной угрозы прекращения своего исторического бытия, утраты национального самосознания, духовной и культурной самобытности.

Называют много причин, которые привели страну к этому положению. Но, как известно, чем больше причин выдвигают для объяснения того или иного явления и события, тем менее понятным оно оказывается в действительности. Ибо любое множество предлагаемых причин сразу же влечет за собой вопрос о том, какая же из них имеет всеобщий и определяющий характер. На наш взгляд, такой главной причиной является невнимание к классической философской культуре с ее идеалами абсолютной свободы человеческого духа, свободы гражданского общества и правового государства. Это привело, в конце концов, к разложению национального духа, его философско-исторического, религиозного и государственно - правового самосознания. Закономерным следствием указанного разложения стал кризис классической философской образованности. А ведь именно философия определяет абсолютный смысл и цель человеческого бытия, „сеет разумное, доброе, вечное”, является выражением всеобщности мысли, как самого „человеческого в человеке”.

Сегодня, в посткоммунистическую эпоху нашей истории становится очевидно, то, что главной ценностью и основным капиталом современного общества является Человек, способный к поиску и освоению новых знаний, принятию нестандартных решений. В современном демократическом обществе человек как творческая и свободная личность формируется, прежде всего, в сфере классической университетской культуры, транслирующей формы субъективного (индивидуальное самосознание и разумное мышление), объективного (правовая жизнь) и всеобщего (искусство, религия, наука) духовного бытия.

Очевидно, что только в рамках классического университета сохраняется ориентация на воспитание как на погружение лич-

ности в современный мир, открывающийся в его всеобщих интеллектуальных измерениях, выраженных в художественных, религиозно-нравственных и философских ценностях. Именно эти абсолютные ценности формируют универсальное видение мира, утверждают теоретическое мышление личности, которое, по словам Аристотеля, есть воплощение высшего блага и высшего добра в человеческой жизни.

Так как общество постоянно развивается, изменяются его основополагающие ценности, перспективы развития, то и университет должен отвечать вызовам времени. В современном информационном обществе университет занимает центральное место в системе всех социокультурных отношений, так как он разрабатывает и транслирует информацию и воспроизводит человеческий капитал (образованность). *Главным результатом классической университетской образованности становится творческая и самостоятельно мыслящая личность, поэтому обращение к наследию классического университета может сыграть важную роль в понимании основных проблем современного общественного развития, роли университетского образования как основы становления гражданского общества и правового государства.*

Следует отметить, что именно университетская классическая образованность выражает всеобщность свободы духа, которую нельзя подменять клерикально-догматическим, по сути тоталитарным „насаждением” религиозной веры, „церковности” („воцерковленности”). Такого рода процесс губителен, как для духовного призвания самой Церкви, так и для интеллектуального развития современной студенческой молодежи. К сожалению, эту простую истину не понимают те политики, деятели культуры, науки и искусства (например, православный монархист Н.С. Михалков и др.), которые глубоко убеждены, что истинное будущее России может быть связано с теократической по своей сути реставрацией православной догматики как основания новой российской государственной идеологии. При этом они нередко ссылаются на известное положение русской религиозной метафизики серебряного века о „нереализованности” идейного потенциала православия и его „великом культурном будущем”. Данную мысль развивал в свое время В.В. Зеньковский, по его словам,

„мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу Православия, должен быть явлен тип православной культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь к Христу, связать его с Христом”¹. Эту же мысль отстаивал и Н.А. Бердяев, который в своей статье „Истина Православия” отмечал, что „Православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно и приобретет мировое значение”².

В своих работах, посвященных проблемам и перспективам развития православной культуры в мировой истории XX столетия, Бердяев и Зеньковский соглашались с тем, что православие оставалось в стороне от того объективного драматизма христианской истории, который разыгрывался на Западе, т.е. пребывало преимущественно в форме субъективности. Справедливости ради отмечая этот момент, они далее полагают, что как раз в будущем и произойдет объективирование тех христианских ценностей, которые накопило и сохранило в себе православие. Но в том то все и дело, что укоренившись в духе религиозного разума, эти и другие современные им религиозные мыслители были не в состоянии посмотреть на проблему *sub specie aeternitatis*³, осознать процесс перехода идеи от религиозно-философской (метафизической) к форме всеобщей философской идеи как таковой. Разделяя общее умонастроение своей эпохи они не брали в расчет того важного обстоятельства, что идея разума есть идея в форме абсолютного духа как тотальности искусства, религии и философии. Однако сегодня, когда необходимость этого перехода уже осознана философской мыслью, когда завершилась историческая фаза становления предмета философского знания⁴ и наметилась отчетливая перспектива его собственного, логико-систематического развития, становится очевидным, что то блестящее будущее православия, о котором говорили Зеньковский и Бердяев, уже *состоялось* в российской истории XX столетия! Состоялось, конечно же, не в непосредственной, реставрационно-теократической форме, а в опосредованной, идейно преобразованной форме диалектического разума. На историческом уровне это проявилось в победе СССР во Второй Мировой войне, быстром восстановлении разрушенного хозяйства, создании огромной сверхдержавы, проти-

востоящей империалистической экспансии США. Мужественно пройдя через отрицательную стадию советского тоталитаризма православный консерватизм выполнил свою историческую миссию – окончательно утвердил всеобщее и вечное в духе русского народа, ценой невероятных жертв выстоявшего в самой кровопролитной за всю мировую историю войне и сохранившего огромную созидательную энергию, воплотившуюся в разнообразных духовных, политико-правовых и экономических направлениях деятельности нашего государства 2-й пол. XX в. Пожертвовав своей внешней, церковно-монархической формой, пройдя через Голгофу атеистического режима, православная культура открыла путь к свободе постсоветского, конституционно-правового российского государства XXI столетия. И это вполне закономерно, так как только философская идея сохраняет и возвышает в истории все то истинное, что содержалось в нравственном, эстетическом и религиозном духе народа, оставляя вне себя только все внешнее, которое теперь к самому содержанию прямого отношения не имеет. Но в таком случае, зачем же огорчаться по этому поводу? Зачем пытаться вдохнуть жизнь в те формы, которые дух уже покинул? Не идем ли мы здесь против самого Христа, который советовал не хвататься за уже реализовавшие себя учения и идеи, а идти дальше? „Иди за мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов” (Мф. VIII, 22).

Кризис духовной культуры - это, в первую очередь, разложение ее трансцендентной, теологической составляющей. Ведь именно она определяет человека как „свободное сверхприродное существо, способное к творческому преодолению материи”⁵. Религия, т.е. живая духовная связь с Абсолютом является метафизическим ядром культуры, необходимым условием культурного творчества человека. „Всякая культура, - подчеркивает известный русский философ и правовед Е.В. Спекторский, - это вера в действии, это реализованная или реализуемая вера... Верующий человек выходит за пределы своего эмпирического бытия и вступает в область сверхприродного. Его сознание не имманентно эмпирической действительности, а трансцендентно по отношению к ней”⁶. Утрата религиозной веры тождественна или духовной смерти человека, или его духовному одиночеству, творческому бессилию. Неизбежным результатом является внутреннее разло-

жение и гибель культуры, даже если это сопровождается ее длительным „декоративным” существованием.

Необходимость культурологической миссии религиозного сознания для философски ориентированного ума не вызывает никаких сомнений. „Религия не есть сознание тех или иных проявлений истинного в отдельных предметах, но сознание абсолютной истины, всеобщей, всеохватывающей, вне которой более ничего нет”, - писал Г.В.Ф. Гегель⁷. Однако, справедливости ради, следует отметить, что духовную значимость религиозного начала в культурной жизни народа нельзя и преувеличивать. Религиозный редукционизм и клерикализм также губителен, как и атеизм. Будучи необходимой формой всеобщего духа, религия не существует отдельно от других духовных форм, в первую очередь, от искусства (созерцание божественного как прекрасного) и философии (понимание божественного как разумного). Постигая абсолютное в представлении, религиозный дух является все же конечной и не окончательной формой всеобщего, т.е. божественного бытия. В силу того, что в представлении истинное содержание мысли вступает в противоречие с неистинной, относительной формой, религия оказывается неспособной адекватно выразить бесконечность Бога в его собственной логической форме, т.е. в форме бесконечной мысли как таковой. Снятие этой конечной формы религиозного представления осуществляется только в системе философского разума, только в Логосе абсолютного идеализма. В нем догматическая метафизика религиозного вероучения отрицает саму себя, становится логикой философско-религиозного понимания Бога. В этом смысле, истинная судьба религии в ее всеобщей, логоцентрической христианской форме заключается только в философии. „Следствием этого конечного (т.е. религиозно-догматического, „представленческого” - П.Б., Л.Б.) понимания божественного, того, что есть в себе и для себя, следствием этого конечного способа мыслить, абсолютное содержание было то, что основные положения христианского учения в значительной степени из догматики исчезли. По существу ортодоксальной теперь является философия... именно она утверждает и сохраняет те положения, те основные истины христианства, которые всегда имели силу”⁸.

Уже в начале XIX столетия, когда утверждается идеалистическая философия немецкой классики, и Европа вступает в конституционно-правовую стадию своего исторического развития, теолого-догматический этап эволюции христианской культуры постепенно отходит на второй план, уступая место философскому постижению идеи Христа. Преодолев несвободу статуса „служанки богословия” философия открывает всеобщность и необходимость христианского дела на уровне мышления, этого „абсолютного судьи”, перед которым даже наиболее развитое, но все же, конечное содержание религиозной догматики „должно себя оправдать и удостоверить”⁹.

Христианство – это всеобщий идеализм, принимающий реальность в том виде, в котором она дана и стремящийся поднять ее до уровня всеобщей духовной действительности (идея Царствия Божия как полноты духовного бытия мира и человека). Философский взгляд на духовную историю человечества свидетельствует о том, что именно в христианской религии Бог впервые полностью открывает себя разуму человека, этому абсолютному и, следовательно, божественному средоточию бытия. Божественный разум воплотился в разуме человеческом, „Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом” (Св. Василий Великий). Во Христе, как в абсолютной личности, (Логосе) оказываются снятыми все относительные противоречия мышления и бытия. Всеобщее обретает полноту самосознания, мысль и природа преодолевают конечное в себе, достигая бесконечности абсолютного духа в искусстве, религии и философии. Бог-Мировой разум выражает себя не через что то внешнее, а через себя самого, через Идею как процессуальность Логике (Бог-Отец), Природе (Бог-Сын) и Духу (Бог-Святой Дух). Именно христианская история показывает нам, как эстетическое и религиозно-догматическое отношение к Богу постепенно возвышается до уровня философского, умозрительного его понимания. Философия, как цельная и завершенная в себе система абсолютного идеализма, является, таким образом, венцом развития христианства во всемирно-историческом процессе. Это и есть единственно христианский путь: показать всеобщую логику мирового процесса и тем самым вскрыть его логоцентрические, т.е. христоцентрические основания. Только тогда по настоящему завершится исторический, т.е. стихийный, несущий в

себе, помимо вечного и необходимого, массу временного и случайного, способ существования эстетического созерцания и религиозного рассудка. Настанет эпоха логической, „положительно-разумной” философии.

Философизация христианской идеи – это опыт ее возвращения к самой себе, к своей изначальной логоцентрической, богооткровенной сущности. Однако, это не простое воспроизведение апологетики христианских истин, а обогащенное высшими ценностями мировой истории и культуры понимание всеобщности духа идеи Христа, постижение сути мирового процесса в целом.

Можно сказать, что это новая, теперь уже *не религиозная, а философская Реформация христианского мира*, когда, как подчеркивает Е.В. Спекторский, все творческие активные христиане разных стран и конфессий должны духовно объединиться в общем культурном деле, развивая принципы „трансцендентного идеализма” во всех сферах культурного бытия, преображая общественную, природную и духовную жизнь¹⁰.

Необходимость этой духовной Реформации обусловлена тем, что сегодня, в начале третьего тысячелетия христианской истории само время становится антидогматичным, требуя в отношении религиозно-интуитивистской, позитивистской, материалистической и всякой иной „отвлеченной” (В.С. Соловьев) философии нелицеприятного, но справедливого суда всеобщего философского разума. Начинается время переоценки всех философских, позитивно-научных и религиозных ценностей христианской, а вместе с тем и мировой культуры. Это эпоха критики „позитивистского и постмодернистского разума” (точнее, рассудка) как начала утверждения логики абсолютного идеализма, которая, с точки зрения ее современного исследователя Е.С. Линькова „заключает в себе всю предшествующую философию, снимает историческую форму в логической форме развития философии и благодаря этому указывает различие предмета философии и предмета положительных наук”¹¹. Дальнейшее же развитие научно-методологической составляющей философии абсолютного идеализма, по большому счету, еще и не начиналось.

„Смотрите, – замечает Линьков, – какой период потребовался от Аристотеля до Канта, Фихте и Шеллинга, прежде чем ра-

звитое отношение к развитой форме опытного знания начало выливаться вновь в философские определения, позволившие в философии Гегеля добиться философского снятия опыта. И если две тысячи лет понадобилось от Аристотеля до Гегеля, то я не удивлюсь, если теперь понадобится более длительный период. Ведь при сравнении современного опытного познания с познанием опыта в эпоху Платона и Аристотеля кажется просто чудовищно невероятным, что опыт достиг такого развития. Представьте себе, какое же теперь должно быть развитие опыта как эмпирического знания, чтобы выступило дальнейшее развитие познания всеобщего в философии. Не исключено, что это будет не одно тысячелетие, а больше. Потому, что философия познала такое во всеобщем, что невозможно даже еще предчувствовать, на какой фазе со стороны опыта выступит подтверждение этого познания. Поэтому это не кризис философии, а отставание опытного познания от философского познания всеобщего. Это кризис опытных наук, потому что философия не испытывает никакого кризиса, ибо именно философия дала нам знание процесса всеобщего в духе¹². Таким образом, не абсолютно-идеалистическое философствование отстает от современной методологии науки, а методологическое знание вообще и современное науковедение в частности еще не смогли возвыситься до всеобщей логики абсолютного идеализма. Они просто отбросили ее в сторону как „ненужный” историко-философский „музейный хлам”, как некий „детский вирус”, которым уже давно „переболело” ныне „возмужавшее” сознание „постклассической” философии и культуры. Поэтому все эти ссылки на якобы наступившие „существенные изменения” в подходе к трактовке философской методологии в действительности всегда были и остаются попыткой оправдать свое идейное поражение, свою неспособность подняться на высоту всеобщего научного знания.

Трудность реализации этой всеобщей переоценки философских ценностей, помимо всего прочего, обусловлена также и тем, что спекулятивная диалектика не получила какого-либо положительного систематического развития в западной (включая различные версии так называемого неогегельянства) и отечественной философии XIX – XX в. Выше интуитивного или, в лучшем случае, рассудочно-метафизического отношения к абсолютному

идеализму русская и западноевропейская философская мысль не поднялась. Так, например, в истории русской философии славянофильская (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский и др.), а затем и соловьевская оценка гегелевского панлогизма как одного из примеров „отвлеченности” западноевропейского рационализма вплоть до последнего времени оставалась бесспорной. Между тем логическая неправомерность данной историко-философской позиции проясняется после обнаружения той путаницы в понимании соотношения рассудочного (абстрактно-метафизического), отрицательно-разумного (негативно-диалектического) и положительно-разумного (спекулятивно-диалектического) моментов познавательного процесса, которую допускают русские (впрочем, как и многие европейские) критики и „ниспровергатели” философии Гегеля. Эти „критики”, как правило, не замечали соответствия гегелевского панлогизма положительно-разумному уровню философской мысли, ошибочно причисляя этот панлогизм к метафизическим или отрицательно-диалектическим формам западноевропейского рационализма. В результате Гегель „автоматически” зачислялся в разряд рационалистической философии „отвлеченных начал” (наряду с субъективистом Декартом, солипсистом Беркли, трансценденталистом Кантом и др.) со всеми вытекающими последствиями „разгромной” критики в его адрес. Тот факт, что Гегель *никогда не принадлежал к абстрактной философии рационализма* и был по сути первым ее наиболее последовательным критиком (задолго до славянофилов и Соловьева), почти не осознавался русской философской мыслью. Основная причина такой религиозно-метафизической настроенности русской мысли заключалась в недостаточно четком и строгом разграничении логических уровней знания, постоянном смешении *рассудочного, отрицательно-диалектического и положительно-спекулятивного (мистического) моментов познающего духа*. В то же время в самой философии Гегеля эта строгая логическая дифференциация проводится достаточно четко: „Логическое по своей форме, – пишет Гегель, – имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, в) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех *частей* логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного во-

обще... Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием... К этой противоположности между рассудком и ощущениями относятся те часто повторяющиеся упреки, которые обычно делают мышлению вообще. Эти упреки сводятся к тому, что мышление жестоко и односторонне и что оно в своей последовательности ведет к гибельным и разрушительным результатам. На такие упреки, поскольку они по своему содержанию справедливы, следует раньше всего ответить, что ими задевается не мышление вообще, точнее, не разумное, а лишь рассудочное мышление”¹³.

Логика абсолютного идеализма есть общечеловеческая ценность. Мы не можем говорить о наличии какой-то особой логики русской, немецкой и так далее, мы можем говорить о ее спецификации, о применении этой логики к осмыслению конкретно исторического процесса. Поэтому в Гегеле нельзя видеть узконациональное, чисто германское явление. Это явление, которое имеет общечеловеческий смысл, также, как и общечеловеческий смысл имеют достижения Петрарки, Шекспира, Канта, Соловьева и других мыслителей. Это то самое „вселенское” (Вяч. Иванов), которое должно стать „родным” для нас – русских, верных идее „всемирной отзывчивости” Ф.М. Достоевского.

Представленную историко-философскую и культурно-цивилизационную проблему нельзя понимать как столкновение двух особенных моментов: нашего „православного универсализма” и „немецкого философского колпака”¹⁴. В этом партикуляристском подходе всеобщее определено только непосредственно, как вера, поэтому и недооценивается момент тождества между нашими культурами и момент необходимости перехода духовного с почвы одного народа, на другую. Культурно-историческое противоречие между западным и восточным христианским миром в себе уже снято и идейно преодолено, хотя эмпирически, внешне противостояние еще остается.

Этим и объясняется процесс разложения особенных форм религиозного сознания, которое мы видим в XX веке: New Age, новые протестантские и иные конфессии, широкое экуменическое

движение и т.п. Сбрасывая с себя свои относительные и переходящие исторические моменты, религия начинает разрушать свои особенные догматические и культовые рамки, стремится стать абсолютной, вселенской религией. Уже во второй половине XIX – начале XX вв. этот процесс намечается и в духовной жизни России, что получило свое отражение в идее Вселенской Церкви В.С. Соловьева, религиозном учении Л.Н. Толстого, разнообразных сектанских и обновленческих движениях, философии имяславия (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев и др.), „Христианском братстве борьбы” (В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкий и др.), „Братстве ревнителей церковного обновления”, поэзии серебряного века („философизация” стиха) и т.д. Очень характерна в этом отношении гениальная поэтическая интуиция Ф.И. Тютчева „Я лютеран люблю богослуженье...”:

<...> Не видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам вера предстоит:
Еще она не перешла порогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит,-
Еще она не перешла порогу,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил... Молитесь богу,
В последний раз вы молитесь теперь.

Это строки о необходимости продвигаться вперед, не бояться обновления мысли через актуализацию философской классики, когда сама современность становится ее инобытием, ее становлением, фазами ее актуализации – самоотрицания и нового самополагания и т.д. В этом смысле, классика, как гармония формы и содержания мысли, и есть подлинная современность и актуальность, которую, однако, не нужно путать с популярностью, модой и „злободневностью”. Это непрерывный диалектический процесс мысли через выявление противоречий всего конечного и его вышесения к бесконечному, всеобщему. Средоточием конкретно-всеобщего и является философия абсолютного идеализма Гегеля. Именно она объяснила всеобщую логику мирового процесса и тем самым вскрыла его логоцентрические, т.е. христоцентрические основания. Реализация этой абсолютной логики философского разума предполагает завершение исторического, т.е. стихийного способа существования эстетического созерцания и религиоз-

ного рассудка. В эпоху „конца истории” как раз и должна восторжествовать „положительно-разумная”, спекулятивная философия, благодаря которой, как справедливо отмечает по А.Н. Муравьев¹⁵, упразднится мнимая противоположность между знанием и верой, что откроет поистине бесконечную перспективу развития для искусства, религии, позитивных наук и, наконец, для самой философии, до сих пор развивающейся в *рассудочных* или, в лучшем случае, *критических* (отрицательно-разумных, диалектических) формах. Ведь очевидно, - развивает свою мысль А.Н. Муравьев, - что эти первые два явления науки, „есть лишь манифестации ее абсолютно-всеобщей природы – логического как положительно-разумного, или спекулятивного способа познания истины, без которого никаких действительных перемен в теперешнем состоянии абсолютного духа произойти не может. Что же будет после того, как свершится это третье, окончательное пришествие науки? По Гегелю, конечно, все это уже свершилось в себе. Но что же будет, когда это произойдет и для себя самого?... Только тогда, когда это произойдет, религия окончательно перестанет главенствовать в сфере абсолютного духа. Это означает, что только тогда совершенно закончится эпоха модерна, которая вся прошла под знаком гегемонии религии откровения над искусством и философией. В некотором смысле эта эпоха длится до сих пор, она еще не вполне закончилась, отчего наше время может быть названо и называется только постмодерном, т.е. пока лишь временем после нового времени, а не принципиально иным временем. Что же после религии будет доминировать в абсолютном духе, ибо свято место пусто не бывает? Ясно, что когда это произойдет, доминировать в этой сфере начнет философия...”¹⁶.

Указанная историческая тенденция глубоко закономерна. Возвышение христианской культуры до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой стихии абсолютного духа, включая его эстетические, научные и, конечно же, религиозно-догматические составляющие. Завершается огромная по своей исторической протяженности фаза *рассудочного мышления*, с ее абстрактной дифференциацией всех сфер духовной жизни человека. На фоне ее идейного заката намечаются, пусть пока еще малозаметные, контуры эпохи *спекулятивного разума*, интегрирующей

культуру в единое идейное целое. Однако, переход к этой *всеобщей исторической эпохе* должен быть обязательно связан с максимально полной реализацией всех рассудочных форм духовного бытия человека, отрицающих себя из своей собственной ограниченности.

Очевидно, что сейчас Россия вступает в эту *философскую*, разумно-правовую эпоху своей многовековой истории, осознает необходимость новой системы философского образования, основанной не на особенных формах так называемой „постклассической рациональности” (включая такие ее „ведущие” направления как позитивизм и постмодернизм), а на идеях классической философской культуры.

Такого рода включенность русского народа и его философии в мировой историко-философский процесс нужно понимать не просто как уже свершившуюся данность, а скорее как заданность, как еще нереализованный принцип духовной ответственности России за судьбы мировой христианской культуры. Именно эта „философско-религиозная Голгофа” русского духа должна стать началом утверждения той всеобщей идеалистической методологии университетских наук, от развития которой зависит не только нравственная, политико-правовая, эстетическая, позитивно-научная, но и *религиозная жизнь* российской молодежи, ее страсть к полноценной творческой жизни, ее устремленность к бесконечному, к осознанию божественного в себе:

„Итак, не ищите, что вам есть, или что пить, и не беспокойтесь, потому что всего этого ищут люди мира сего...
наипаче ищите Царствия Божия, и это все приложится вам”
(Лк., 12, 29–31).

IDEA OF A PHILOSOPHICAL MIND AS A GROUNDING OF A SPIRITUAL REFORMATION IN A POSTSOVIET RUSSIA

Summary: In the article expressed a new conception of a relationship between philosophical and a religious mind in a context of a spiritual transformation of a contemporary world. Authors insisted on a thinking, that development of a contemporary religious culture on till the level of a absolute idealism will be practicing in a getting down of all finite forms of mind, and in it number also in the system of universal mind, by his aesthetic, positive-scientific and a religious-dogmatic elements. It spiritual process shows the ending of epoche of a judgments thinking (New, and a Most new temporary), and a transition on a epoche of a speculative thinking, who make integration of a spiritual culture in a one totality of idea. On that way, own elaborating of the statement concluded in the position about it, that contemporary religious mind is possible to get his higher development and a justifying just in a system of a universal philosophical knowledge, and his grounding is a own tendention and a purpose of our time.

Key words: "Religious mind", "System of a universe mind", "Speculative thinking", "Totality of idea", "System of a universal philosophical knowledge"

Сноски и примечания:

¹ *Зеньковский В.В.* Идея Православной культуры // Православие и культура. Берлин, 1923 // http://www.rchgi.spb.ru/christian/zenkovskiy_1.html.

² *Бердяев Н.А.* Истина Православия // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж. 1952. № 11. С. 11 // <http://www.philosophy.ru/library/berd/pra.html>.

³ С точки зрения вечности (лат.)

⁴ Подробнее о концепции завершенности исторической фазы историко-философского процесса и начала его логической стадии см.: Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 5-16; Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005; Муравьев А.Н. Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии. Доклад на теоретическом семинаре Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии (28 февраля 2007 г.). Опубликован на сайте

В. Климентьева ФИЛОСОФИЯ&Я // <http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an>.

⁵ Спекторский Е.В. Указ. соч. С. 12.

⁶ Там же.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С.222.

⁸ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. Т.2. С. 213.

⁹ Там же. С. 331.

¹⁰ Там же. С. 202-203.

¹¹ Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 5.

¹² Линьков Е.С. Фрагмент интервью от 16. 12. 1992 // Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005. С. 342.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1975. Т. 1. С. 201–202.

¹⁴ Так иронично характеризовал систему гегелевской философии В.Г. Белинский.

¹⁵ Муравьев Андрей Николаевич – канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург), сопредседатель „Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии“, специалист в области истории классической философской мысли и философии образования.

¹⁶ Муравьев А.Н. Указ. соч. // <http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an>.