

УДК 94 (47) 17

РУССКАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ СТАНОВЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «НАУКА»

А.В. ПАНИБРАТЦЕВ

Рассматривается формирование отечественной философской культуры. Особое внимание уделяется процессам влияния православной христианской традиции при становлении русской академической философии. Показаны тенденции секуляризации русской науки. На примере творчества Феофилакта Лопатинского анализируется формирование тенденции преобладания логики и натурфилософии в отечественной академической философии, а также проникновение западноевропейских идей. Рассматривается проблема свободы человека, которая становится организующим ядром субъекта познания. Указывается путь становления фундаментальных ценностей русской культуры, которыми являются принцип благообразия, истина, правда, свобода, наука и образование.

Ключевые слова: культура, наука, образование, свобода, академическая философия, православие, христианство, традиция, познание, мудрость.

Эволюция духовной культуры сегодня проявляет отчетливую тенденцию к углубленному поиску общечеловеческого содержания как в историческом наследии, так и в современном культурологическом процессе. Осмысление вопросов об истоках и особенностях русской культуры требует постановки проблемы формирования понятия «наука» в отечественной академической философии. Необходимо обращение к тому пространству понимания, в котором отечественная традиция определяется через рефлексию своего собственного исторического становления. М.А. Маслин определяет историю русской философии как интегральную историю философии и призывает к рассмотрению нашей отечественной философской культуры «в виде целостной картины, отражающей все главнейшие этапы русской мысли» [11, с. 4].

Русская философия всегда обладала повышенной чувствительностью к рассмотрению этических проблем и исследовала их не абстрактно-отвлеченно, а через призму насущных интересов общества и культурной среды. Россия – православная страна, где существует генетическая память традиции, своеобразной ментальности. Научный потенциал культуuroобразующей жизнедеятельности России характеризовался ее способностью придавать смысл индивидуальному бытию. Обращаясь к истории отечественной философии, задаваясь вопросом о ее самобытности Н.А. Бердяев отмечал: «Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности... Тайна всякой индивидуальности узнается лишь любовью, и в ней всегда есть что-то непостижимое до конца, до последней глубины» [1, с. 37]. Представители русской философии осознавали опасность сведения своих рассуждений к законченным рациональным схемам и концепциям, претендующим на абсолютно правильное решение всех проблем. Таким образом, философский элемент в русской культуре формируется и снизу, из глубины народного сознания, и сверху – от достаточно рафинированных результатов профессионально-философского освоения действительности. Так, например, М.Н. Громов постулирует положение о том, что нельзя изучать древнерусскую мудрость по образцу и подобию привычной для нынешнего мышления форме философствования. Центральным в позиции М.Н. Громова является стремление учесть специфику реального функционирования философии в системе культуры. Он считает, что философия по античной традиции понималась в средние века не как отвлеченная теоретическая дисциплина, а как всеохватывающая мудрость, вдохновенный синтез многих видов познания [4]. Отсюда следует неартикулированность отечественной философской традиции и невозможность соотнесения концепций русских философов с античным образцом философствования. «Философия как познавательное творчество, – писал И.А. Ильин, – есть в особом и

углубленном смысле внутреннее делание, предмет которого, – и по сложности, и по значительности своей, и по неуловимости своей для какой бы то ни было внешней и механической проверки, – требует особой остроты и чуткости теоретической совести, особой чистоты ока и воли» [8, т. 3, с. 22-23].

Принятие христианства на Руси способствовало ее приобщению к опыту патристики. Причем, как справедливо отмечалось в литературе, в рамках православия патристика смыкалась с аскетикой, т.е. имела место жизненная связь с подвигом [17, с. 24]. В частности, это нашло свое выражение в исихазме. Исихастская традиция на Руси берет свои истоки в духовном опыте Афона. Первыми на Руси «науку» афонского благочестия восприняли киево-печерские старцы [6, с. 56]. Среди них выделяются две фигуры: Феодосий Печерский и Нестор Летописец. Начиная с них, интерес к любомудрию в российской культурной традиции сохранялся. Особенно ярко он проявился в учении Нила Сорского. В своем «Предании ученикам» Нил Сорский, опираясь на святоотеческую традицию и опыт исихазма, исследовал вопрос о влиянии мысли на развитие страсти. Важность проделанной им работы, в частности, определялась тем, что он попытался перенести ценности патристики на русскую почву. По мнению Нила Сорского, не сразу человек впадает в грех и идет на поводу страсти. Грехопадение есть процесс, который заканчивается победой страсти над человеком. Человек должен знать, что и как происходит с ним, когда он попадает в сети греха. И главное, он должен знать, что с помощью мудрования можно оставить греховный путь.

Особое внимание идеям патристики уделял Максим Грек. Он стремился пробудить души людей от нравственной спячки и наставить их на путь истинный. Опираясь на идеи Максима Исповедника, он считал, что пренебрежение нравственным самосовершенствованием ведет человека по пути зла [3, с. 103]. К творениям отцов церкви в своих работах постоянно обращался Стефан Яворский. Так, в «Камне веры» он посвятил главу святым отцам [15, с. 236.]. С еще большей силой идеи патристики развивались Паисием Величковским. Он взял на себя труд подготовки русского варианта «Добротолюбия», включавшего в себя тексты отцов церкви. Вокруг этого важного дела собрались подвижники православной веры. И прежде всего, следует отметить Феофана Затворника. Его усилиями и был подготовлен окончательный вариант «Добротолюбия», который переиздан в наше время [5]. Именно труды Феофана Затворника – это первый опыт «научения» для всех тех, кто ищет добродетельного пути. В этом контексте важно отметить, что именно первые русские мыслители затронули важнейшие вопросы человеческой жизни. Именно тогда было сказано главное о человеке и его жизни. И это главное – традиция научения благочестию – имеет основополагающее значение в формировании общечеловеческих ценностей отечественной культуры. И именно первые русские мыслители оказали большое влияние на философский дискурс в XVIII в.

Русская академическая философия XVIII в. может быть представлена двумя академическими школами тогдашней России: Киево-Могилевской и Московской славяно-греко-латинской академиями, с одной стороны, и Санкт-Петербургской Академией наук – с другой стороны. Именно в них в конце XVII – начале XVIII вв. осуществлялась рецепция европейской философии и науки. XVIII в. в России, – пишет в своем капитальном труде В.В. Зеньковский, – есть век «секуляризации». В это время возникает самостоятельная светская культура, уже не имеющая связи с церковным сознанием. С другой стороны, в самом церковном сознании в это же время происходит глубокий перелом. Церковное сознание отрывается от мечты о священной миссии государства, уходит в более напряженное искание церковно-политической идеологии. Прежнее единство культуры разбивается, творческая работа в церковном сознании и вне его идет не по единому руслу, а по двум разным направлениям. «Этот двойной процесс, идущий в XVIII в. с необычайной, несколько загадочной быстротой, лишь с первого взгляда может показаться загадочным; на самом же деле в нем просто выявляется то, что давно (уже с конца XVI в. и особенно в XVII в.) происходило в недрах русской жизни» [7, с. 59].

Воспринимая плоды западной учености, обе академии тем не менее оставались преимущественно религиозными заведениями, поэтому говорить о становлении в их стенах каких-либо научных школ было бы некорректно. И тем более было бы некорректно говорить о значительности в них научного мировоззрения. Здесь мы встречаем специфическую ситуацию: не то чтобы наука, но сама философия еще только начинает собственный, пусть подчас робкий, и самостоятельный путь к дальнейшему развитию, эмансипируясь от религиозного мировоззрения. Поэтому понятие науки в том смысле, в котором мы его употребляем для изложения и объяснения естественно-научных и математических взглядов Николая Коперника, Галилео Галилея, Иоганна Кеплера, Рене Декарта, Исаака Ньютона и других ее новоевропейских основателей, конечно, еще не может быть приложено к тем «концепциям», которые циркулировали в кругу киевских и московских академиков. Вместе с тем, чтобы хоть как-то зафиксировать присутствие этого понятия в академическом обиходе XVIII в., нам следует избрать промежуточный путь, а именно: рассмотреть, как специфически вплетено понятие науки в канву собственно философских рассуждений. Таким образом, наука проявится в снятом виде через философию.

Принцип благообразия как регулятивный принцип, пронизывающий собой всю древнерусскую культуру, в свернутом виде содержит в себе ее важнейшие характеристики: метафизичность (онтологизм), эстетизм и морализм. Формирование светской культуры в России до момента рождения в ней философской мысли, сопоставимой с европейской философской традицией, не могло перечеркнуть веками формировавшихся предрассудков, запечатленных как в бытовом укладе русской жизни, так и в семантических и грамматических структурах русского языка. Ясно, что философия, родившаяся на почве «благообразно» ориентированной культуры, оказывается нацеленной на выяснение того, каков благой образ жизни, как его можно достигнуть и каковы причины, препятствующие достижению благообразности. Ведущей оказывается проблематика религиозно окрашенной метафизики, социальной философии, этики и эстетики.

Философ, мыслящий в горизонте принципа благообразия находит в религиозной жизни, в литературе, в искусстве, в утопических образах общественной жизни, в семейном и национальном быте те необходимые для инициирования философского мышления образы и соответствующие им настроения, которые нужны ему как отправной пункт для его философствования. Философия, возникающая на такой основе, будет несистематической, но метафизически ориентированной. «Надо же иметь в виду, – говорит В.В. Зеньковский, – что если обращение Южной Руси к Западу происходило на религиозной почве (чем определялось там и несомненное замутнение и церковного сознания), то в Москве интерес к Западу развивался совершенно вне религиозной сферы и даже при постоянном противлении ему церковных кругов. Это уже была, в сущности, «секуляризация» – в смысле постоянного развития «мирской» культуры, совершенно независимой от церковного сознания» [7, с. 79].

Известной «секулярностью» отличались и взгляды таких представителей Московской академии XVIII в., как Феофан Прокопович, Феофилакт Лопатинский, и некоторых других мыслителей петровской эпохи. Что это были за люди? Вот любопытная характеристика, которую дает Феофану Прокоповичу о. Григорий Флоровский: «Феофан Прокопович (1681-1736) был человек жуткий. Даже в наружности его было что-то зловещее. Это был типичный наемник и авантюрист, таких ученых наемников тогда много бывало на Западе. Феофан кажется неискренним даже тогда, когда он поверяет свои заветные грезы, когда высказывает действительные взгляды» [16, с. 58].

Разумеется, характеристика Прокоповича, данная не без некоторой хлесткости Флоровским, не может быть приложима ко всем без исключения выходцам из Киевской академии, но то, что они ощущали себя «миссионерами просвещения» в «полудикой стране», не может вызывать сомнений. Это чувствуется всякий раз, когда пытаются предложить в качестве первосортной продукции университетского образования то, что в

самом западном просвещении уже считается «вчерашним днем». Хорошо известно, сколько сил М.В. Ломоносов положил на то, чтобы прекратить эту порочную практику в стенах уже Российской академии наук. Не являются в этой связи исключением и философские взгляды современника и идеологического противника Прокоповича – Феофилакта Лопатинского.

Для философской системы Лопатинского характерно преобладание логики и натурфилософии в системе философского знания. Наибольший интерес вызывает натурфилософская концепция Лопатинского, основным понятием которой являлись природное тело, его начала и причины, свойства и состояния. Сама философия в понимании Лопатинского была гетерогенна. Она делилась на теоретическую и практическую. Теоретическая философия включала в себя физику, метафизику и математику: «Теоретическая философия делится соответственно разделению объекта теоретического изучения, поскольку науки обособляются друг от друга по объекту. Объект теоретического изучения бывает трех видов. Первый неотделим от материи даже мысленно, например, изучаемое в физике природное тело. Второй отделяется от материи мысленно, но отнюдь не в действительности, например количество в математике. Третий, наконец, отделяется и мысленно, и в действительности, к примеру, Бог и ангелы, о которых будет сказано в “Метафизике”» [10, с. 208].

Практическая философия включала в себя логику и этику. Именно теоретическая философия оказывается в большей степени когерентна научному духу исследования, где все подвергается сомнению – учение Декарта оказывает на Лопатинского и его академическое окружение значительное влияние. Так, во «Введении» к своему философскому курсу Лопатинский пишет следующее: «Среди новейших направлений первое место претендует занять картезианская философия. Основатель ее, Рене Декарт, прославился своим умом и благородным происхождением. Разрабатывая свое учение, Декарт ступил на путь философствования, по которому многие века не осмеливался идти никто. Философ пытался объяснить видимый малый и большой миры, а также явления, в этих мирах происходящие, в том числе и удивительные процессы ощущения, из величины, формы, движения и столкновения тел» [10, с. 213]. Можно отметить, что Лопатинский в своей симпатии к Декарту был не одинок. Его младший знаменитый современник – Михаил Ломоносов также высоко отзывался о системе Декарта: «Декарту мы особливо благодарны за то, что он ободрил ученых людей против Аристотеля и прочих философов – в их праве спорить и тем открыл дорогу к вольному философствованию» [7, с. 107]. «Свобода мысли», этот своеобразный лозунг XVIII в., наложила свою печать и на формирование научно-философского мировоззрения в России. Эта тенденция наблюдается практически у всех представителей Российского интеллектуального мира XVII в. – от Феофана Прокоповича, Феофилакта Лопатинского и других представителей «секуляризирующегося богословия» до Григория Сковороды, Михаила Ломоносова, А.Н. Радищева и других представителей светской мысли.

Во взглядах Лопатинского, в частности, чувствуется прививка итальянского Возрождения и вообще европейского свободомыслия, в хорошем с православной точки зрения понимании этого слова. Он уже прямо разделяет концепцию «двойственной истины». Одна истина та, которая дается нам через Откровение, а другая – та, которая обретается нами посредством размышления. Та приверженность Откровению, в которой только и обретается камень веры и которая господствовала не только в России до XVII-XVIII вв., но, пожалуй, во всем восточном христианстве, уступает место позиции, в существенных своих чертах предрекаемой еще отцами-каппадокийцами: только слабая вера нуждается в костылях разума. Западное христианство, с его культом рационального дискурса, уже в эпоху средневековья подготовило приход науки эпохи Возрождения. И как бы это ни выглядело невероятным, но именно его концепция «двойственной истины» послужила идеологическим оправданием позиции того же Галилея, утверждавшего в «Диалоге о двух системах мира», что Бог

изложил истину о мире в двух книгах: Священном Писании и Природе. Комментировать первую – дело богословов, комментировать вторую – дело математиков. Главное для Галилея заключалось в сохранении «комментаторского такта» – математики не претендуют на комментирование Библии, но и богословы, в свою очередь, не должны вмешиваться в дела математиков. Как мы видим, палка «двойственной истины» оказалась о двух концах. Все, что было нужно Галилею, Декарту и их последователям, – это чтобы религия и богословие не пытались объяснить принцип устройства законов и отношений Природы. В той Природе, которую исследуют физик, математик и астроном, нет и не может быть места чуду. И опираться следует не на авторитет Священного Писания, а на доказательства разума и свидетельства опыта. Именно такой дух раскрепощенного разума мы и встречаем у Лопатинского. «Итак, – говорит Лопатинский, – никому не клянемся мы в верности, все нам – друзья, но истина дороже. Философ обязан рационально доказывать свое мнение, а не опираться на авторитет» [7, с. 21].

В понимании природы материи и физических процессов Лопатинский вообще придерживался умеренного сенсуализма, не принимая крайностей как материализма, так и субъективного идеализма. Ориентация на научное мировоззрение, почерпнутое в европейских университетах в период обучения (Италия, Германия, Польша), нашла свое отражение и в изложении вопросов гносеологии. Лопатинский полагал, что в познании первично объективно данное. Познание обусловлено естественными, закономерными процессами. Однако эти процессы могут быть адекватно познаны только при условии выполнения познающим правила познания. И здесь значительное место отводится логике как инструменту, позволяющему отличить истину ото лжи. В этом плане И.А. Ильин писал: «Философ единственный из ученых берет на себя разрешение вопроса о том, что есть истина; подобно священнослужителю, он стоит, раскрывая другим испытанное; подобно художнику он имеет дело с самою красотой, исследуя ее сущность и обнаруживая пути к ее осуществлению, узрению и разумению» [8, с. 22-23]. Пожалуй, основной труд Лопатинского – «Диалектика» – вполне может быть, правда, с известными оговорками, квалифицирован как труд научный. В сущности, это есть учебник по логике. «Диалектика» и понимается Лопатинским как искусство правильного рассуждения. Не случайно в самом начале изложения этого курса Лопатинский ссылается на определение «диалектики», данное Боэцием. Роль диалектики для Лопатинского значима еще и потому, что после Декарта всякий философ считал своим долгом изложить, прежде всего, «метод» своего исследования, а уже только потом, определив «путь», двигаться дальше к решению частных проблем. «Задача диалектики, – говорит Лопатинский в трактате “Диалектика”, – заключается в том, чтобы направлять к истине человеческий разум, который, будучи по природе склонен к заблуждению, постоянно колеблется между ложью и истиной. Благодаря диалектике мы можем избежать ошибок в любой из наук» [7, с. 22].

Далее, полагает Лопатинский, объектом диалектики являются «операции разума». Под операциями разума понимается нематериальное жизненное действие души, направленное на познание объектов. В процессе познания познаваемые объекты как бы отражаются в человеческой душе, представляются в ней образно. Познанный объект относится к разуму точно так же, как человек к своему портрету. Мы видим, что в вопросах объяснения истинности знания Лопатинский относится к представителям корреспондентской теории. Между тем в современной Лопатинскому европейской философии интенсивно набирали силу взгляды сторонников ее субъективной интерпретации. Беркли выступал вообще против конкретности таких общих понятий, как материя, пространство и т.д. Все качества, по Беркли, – вторичные. И то, что Лопатинский называет «отражением объектов в человеческой душе», свидетельствующее об истинном положении дел, для Беркли было бы только основанием для сомнения и лишним подтверждением возможности появления заблуждения.

Следовательно, мы видим, что философская система Феофилакта Лопатинского объективно тяготела к научности и строгому изложению научных взглядов. Однако, будучи встроена в конкретные исторические условия – Россия начала и середины XVIII в. – страдала всеми теми пороками «обновленчества», которые были присущи указанной эпохе. При этом необходимо признать, что Лопатинский являл собою, скорее, исключение, чем правило, и был не так сильно ангажирован политически, как это мы обнаруживаем в случае Феофана Прокоповича. Выдвигая на первый план Прокоповича Петр I, однако, не забыл и Лопатинского, чьи отменные личные качества он ценил очень высоко. С 1719 г. Лопатинского стали часто вызывать в Петербург, а с учреждением Св. Синода незамедлительно включили в состав названного коллегиального органа, на первых порах советником. Московскую академию пришлось оставить. Лопатинского между тем поставили архимандритом Чудова монастыря [13, с. 25].

Мы намеренно опустили симпатии Лопатинского к Аристотелю и вообще всей схоластической традиции, с ним связанной. В логических штудиях Лопатинского Аристотель как раз играл положительную роль, но там, где требовались дерзание ума, выход за рамки школы, «свежий взгляд на мир» – Лопатинский оказывался не на высоте своих европейских коллег, повсеместно – от Италии (Падуя) до Англии (Кембридж) – сбрасывавших устаревшее обветшавшее покрывало аристотелизма с новых нарождающихся форм окружающего мира. Поэтому основной вывод заключается в следующем: наука в академической среде XVIII в. была еще либо предметом подражания, либо понятием, за которым не стояло собственного научного опыта. Время самой русской науки еще не пришло, а следовательно, не пришло еще и время ее полноценной философской рефлексии. Однако введение понятия «наука» в философский обиход Московской академии, безусловно, заслуживает положительной оценки, и заслуга таких деятелей, как Лопатинский, в этом не может быть недооценена.

Вступая на европейский путь, которому дали толчок реформы Петра I, представители власти понимали необходимость развития образования и науки. Но, тем не менее, при самодержавной системе правления, вышедшие из академий образованные люди, представляли опасность для власти. Ценностный смысл составляет конкретное выражение свободы человека, которая становится организующим ядром субъекта. Ценность, лежащая в основе конкретного индивида или конкретной культуры, определяет специфическое, индивидуальное содержание и направленность его мировоззрения, мировосприятия, способа бытия и мышления, целей деятельности – всего того, что отличает данного субъекта от другого, данную культуру от других субъектов всемирной истории. И только в философской антропологии XX в. начинают рассматривать свободу как онтологическое основание человека, исходную предпосылку его бытия. В этом плане Г.Х. Габитов отмечает, что понимание каждой культуры как собеседника по «последним вопросам человеческого бытия» предполагает способность каждой культуры отстраняться от самой себя, не совпадать с собой, быть диалогичной по отношению к себе самой и быть диалогичной по отношению к иным культурам [2, с. 50].

Классическое академическое богословие в России XVIII в. развивалось в реальном диалоге с актуальными направлениями современной ему культуры. Лучшие его представители, подобно своим коллегам на Западе, приходили к осознанию необходимости демифологизации христианства и преодоления негативных элементов исторической инерции. Перед наукой открывается новое проблемное поле. Надо исследовать, как культурные ценности входят в структуру сознания индивида и социальных групп. Возникает вопрос: возможна ли пост-субъектная и пост-культурная идентичность? В.Н. Порус считает, что «научное исследование культурной самоидентификации не только возможно, но и необходимо. Но такое исследование не может быть ангажированным. Культурологи – не патологоанатомы, они принадлежат культуре, их культурная идентичность – для них ценность. Если это не так, то наука о культуре – такой же симулякр, как сама культура» [14, с. 323]. Как и акт творчества в науке, живой опыт

локален, ограничен наличными условиями. Новое знание, принятое научным сообществом как истинное, включается во всеобщее содержание науки, которое является некоторой целостностью. В то же время с самого начала в него заложена возможность его преобразования, опровержения в мышлении ученого. Опыт, зафиксированный в культурной памяти, потенциально универсален, но способен обрести локальные черты, выступая в качестве основы нового живого опыта в другом контексте.

Заключая вышесказанное, важно отметить парадоксальную ситуацию христианской культуры. Отняв свободу выбора у человека в вопросе веры, реформаторы предельно расширили ее во всех сферах человеческой деятельности – экономической, торговой, образовательной. «В вере же главным стало благочестие, но не столько внешнее, с его требованиями соблюдать установления веры, сколько внутреннее – заботливое пестование человеком сердечной жизни в подражание евангельским сюжетам» [9, с. 51]. В классической философии уже XIX в. на почве научной строгости и протестантской религиозности была достигнута высшая точка в рациональном понимании этого концепта: выбор был отождествлен со свободой, которая в высшем смысле рассматривалась как метафизическое понятие. Это связано с особым пониманием истины, которое лежит в основе русского мировоззрения. Это не истина как чистая идея или сугубо теоретическая картина мира, но истина, совпадающая с внутренней основой жизни и представленная в истинном человеке или жизни человечества. В русском языке такому пониманию истины соответствует слово «правда», которое одновременно означает и истину, и моральное, и естественное право.

Указанное понятие живой «истины-правды» ведет к тому, что русская философия всегда является выражением религиозного поиска спасения. В этом состоит опасность пренебрежения чистым, бескорыстным взглядом на истину. Русскому сознанию совершенно чуждо индивидуалистическое понимание этики: речь идет всегда о поиске не личного спасения, а той основы, на которой зиждется вся человеческая жизнь и все космическое мироздание. «Философия как духовное делание должна быть и здесь свободна от незаметных упущений и попущений, от уступок личным потребностям, влечениям, тайным симпатиям, от потакания своей личной, осознанной и неосознанной несчастью и от вырастающих из всего этого ложных проблем и их мнимых решений» [8, с. 25]. Русской культуре присуще стремление к целостности, ей чужды дифференцированность и обособленность отдельных элементов и сфер. Мораль, наука, искусство обретает ценность лишь как выражение и форма проявления идеи абсолютной истины, как целостное мировоззрение. Без этого оказывается невозможной эффективная практическая деятельность человечества в условиях постиндустриальной цивилизации, которая ставит человека лицом к лицу со все более сложными системными целостностями, успешное практическое оперирование которыми зависит от их адекватного теоретического осмысления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. *Русская идея // Мыслители русского зарубежья / Бердяев Н.А., Федоров Г.П.* СПб., 1992. С. 12-86.
2. Габитов Г.Х. Национальная идея в контексте диалога культур // *Вопросы философии.* 2013. № 3. С. 49-57.
3. Громов М.Н. *Максим Грек.* М., 1983. 103 с.
4. Громов М.Н. *Структура и типология русской средневековой философии.* М., 1997. 320 с.
5. *Добротолубие:* в 5-и т. М., 1998. Т. 1. 246 с.
6. Замалеев А.Ф. *Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.).* СПб, 2001. 348 с.
7. Зеньковский В.В. *История русской философии.* Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. 256 с.
8. Ильин И.А. *Собрание сочинений:* в 10-и т. / сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1994.
9. Киселева М.С. Концепт выбора в христианской и постхристианской культурах // *Вопросы философии.* 2013. № 12. С. 48-58.
10. Лопатинский Феофилакт. *Избранные произведения / под ред. А.В. Панибратцева.* М., 1997. 186 с.

11. Маслин М.А. *Русская философия как единство в многообразии // Русская философия: многообразие в единстве*. М.: ЭкоПресс-2000, 2001. С. 4-5.
12. Панибратцев А.В. *Просвещение разума. Становление академической науки в России*. СПб.: РХГИ, 2002. 214 с.
13. Панибратцев А.В. *Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века)*. М., 1997. 316 с.
14. Порус В.Н. *Перекрестки методов. Опыт междисциплинарности в философии культуры*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 260 с.
15. Стефан Яворский, митрополит. *Сказание об антихристе. Догмат о святых иконах*. М., 1999. 236 с.
16. Флоровский Г.В. *Пути русского богословия*. 2-е изд. Париж, 1981. 248 с.
17. Хоружий С.С. *О старом и новом*. СПб., 2000. 240 с.

RUSSIAN ACADEMIC PHILOSOPHY: SOME QUESTIONS OF BECOMING NOTION OF "SCIENCE"

Panibrattsev A.V.

The formation of Russian philosophical culture is considered. Particular attention is paid to the processes of influence of the Orthodox Christian tradition in the formation of Russian academic philosophy. The trends of secularization of Russian science are shown. On the application of creativity Feofilakt Lopatinskii analyzed trends shaping the prevalence of logic and natural philosophy in the domestic academic philosophy are analyzed, as well as the penetration of Western ideas. Attention is given to understanding of human freedom, which becomes the organizing core of subject knowledge. Specifies the path of becoming the fundamental values of Russian culture, which is the principle of seamliness, truth, truth, freedom, science and education is specified.

Keywords: culture, science, education, freedom, academic philosophy, Orthodox Christianity, tradition, knowledge, wisdom.

REFERENCES

1. Berdyaev N.A. *Russkaja ideja. Mysliteli russkogo zarubezh'ya*. SPb. 1992. Pp. 12-86. (In Russian).
2. Gabitov G.Kh. *Nacional'naja ideja v kontekste dialoga kul'tur. Voprosy filosofii*. 2013. № 3. Pp. 49-57. (In Russian).
3. Gromov M.N. *Maksim Grek*. М. 1983. 103 p. (In Russian).
4. Gromov M.N. *Struktura i tipologiya russkoj srednevekovoj filosofii*. М. 1997. 320 p. (In Russian).
5. *Dobrotolyubie*. М. 1998. Т. 1. 246 p. (In Russian).
6. Zamaleev A.F. *Lektsii po istorii russkoj filosofii (XI-XX vv.)*. SPb. 2001. 348 p. (In Russian).
7. Zen'kovskij V.V. *Istoriya russkoj filosofii*. Leningrad. 1991. Т. 1. Ch. 1. 256 p. (In Russian).
8. П'ин I.A. *Sobranie sochinenij*. М.: Russkaya kniga. 1994. (In Russian).
9. Kiseleva M.S. *Koncept vybora v hristianskoj i posthristianskoj kul'turah. Voprosy filosofii*. 2013. № 12. Pp. 48-58. (In Russian).
10. Lopatinskij Feofilakt. *Izbrannnye proizvedeniya*. М. 1997. 186 p. (In Russian).
11. Maslin M.A. *Russkaja filosofija kak edinstvo v mnogoobrazii. Russkaya filosofija: mnogoobrazie v edinstve*. М.: ЭкоПресс-2000. 2001. Pp. 4-5. (In Russian).
12. Panibrattsev A.V. *Prosveshhenie razuma. Stanovlenie akademicheskoi nauki v Rossii*. SPb.: RKHGI, 2002, 214 p. (In Russian).
13. Panibrattsev A.V. *Filosofija v Moskovskoj slavyano-greko-latinskoj akademii (pervaya chetvert' XVIII veka)*. М. 1997. 316 p. (In Russian).
14. Porus V.N. *Perekrestki metodov. Opyty mezhdistsiplinarnosti v filosofii kul'tury*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2013. 260 p. (In Russian).
15. Stefan Yavorskij, mitropolit. *Skazanie ob antikhriste. Dogmat o svyatykh ikonakh*. М. 1999. 236 p. (In Russian).
16. Florovskij G.V. *Puti russkogo bogosloviya*. Parizh. 1981. 248 p. (In Russian).
17. Khoruzhij S.S. *O starom i novom*. SPb. 2000. 240 p. (In Russian).

Сведения об авторе

Панибратцев Андрей Викторович, 1962 г.р., окончил МГУ им. М.В. Ломоносова (1984), профессор, доктор философских наук, заслуженный работник культуры, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук МГТУ ГА, автор более 150 научных работ, область научных интересов – история русской философии, современные проблемы образования в глобальном мире.