

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 1 (7)

Academic Journal

Series:
Philosophy. Social Studies. Art Studies

Moscow
2017

ВЕСТНИК РГГУ
№ 1 (7)

Научный журнал

Серия
«Философия. Социология. Искусствоведение»

Москва
2017

УДК 101(05)+316(05)+7.01(05)
ББК 87я5+60.5я5+85я5

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е. Ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, акад. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ; Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная школа хартий, Франция), И. Клюканов (Восточный Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Французский ин-т геополитики, Ун-т Париж-VIII, Франция), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), С. Рапич (Ун-т Вуппертала, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ратгерский ун-т, США), И. Фолтыс (Опольский политехнический ун-т, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьин, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шакленина, д-р полит. н., канд. ист. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»

Редакционная коллегия серии

Е.Н. Ивахненко, гл. ред., д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Д. Губин, зам. гл. ред., д-р филос. н., проф. (РГГУ), Ж.Т. Тощенко, зам. гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Л.Н. Вдовиченко, д-р социол. н., проф. (РГГУ), В.А. Колотаев, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.И. Резниченко, д-р филос. н., проф. (РГГУ), О.В. Китайцева, отв. секретарь, канд. социол. н. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Валле, Колумбия), Н.М. Великая, д-р полит. н., проф. (РГГУ), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), В.Д. Губин, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Дж. ДеБарделебен (Карлтонский ун-т, Канада), Е.Н. Ивахненко, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В. Кейдан (Урбинский ун-т им. Карло Бо, Италия), С.А. Коначёва, д-р филос. н., доц. (РГГУ), Л.Ю. Лиманская, д-р искусствоведения, проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), А.В. Марков, д-р филол. н., доц. (РГГУ), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), П. Новак (Белостокский гос. ун-т, Польша), С. Рапич (Ун-т Вуппертала, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония)

Ответственный за выпуск: А.И. Резниченко, д-р филос. н., проф. (РГГУ)

СОДЕРЖАНИЕ

Философия. История философии. Феноменология религии

Статьи и исследования

<i>К.В. Зенин</i> О категориях нужды и чистоты сердца у С. Кьеркегора	9
<i>С.М. Половинкин</i> «Критический индивидуализм» Евгения Александровича Боброва	21
<i>А.В. Михайловский</i> Хайдеггер и Аристотель о <i>techne</i> и <i>physis</i> . Статья вторая. «Подлинная техника»	36
<i>А.И. Резниченко</i> Флоренский и Хайдеггер об ἀλήθεια: забвение и/или сокрытость?	47
<i>А.В. Кольцов</i> Категории «божественное» и «священное» в сущностной феноменологии религии М. Шелера	64
<i>Д.М. Дорохина</i> По ту сторону правого и левого: реконструкция политического события (С.Л. Франк, Х. Фрайер)	75
<i>И.Б. Дмитриев</i> История различения <i>открытое/закрытое</i> в современной теории: Никлас Луман versus спекулятивный реализм	84
<i>Г.В. Демидов</i> Трактовка религиозных феноменов в отечественной философии начала XX века как ответ на вызовы современности	93

Публикации

В.И. Кейдан

Итальянская рецепция русской философской системы: Джузеппе Ло Верде о тринитарной онтологии протоиерея Сергея Булгакова	106
<i>Приложение.</i> Джузеппе Ло Верде. Философия Троичности С. Булгакова / Пер. с итал. и публ. В.И. Кейдан	109

Рецензии и хроника

Т.Н. Резвых

Отец Павел Флоренский как персоналист (рецензия на книгу: <i>С.М. Половинкин.</i> Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.)	127
---	-----

А.А. Шиян

Отчет о международной конференции «Алёшинские чтения – 2016. Философии и наука: проблемы соотношения». Москва, РГГУ, философский факультет, 7–9 декабря 2016 г.	135
Abstracts	140
Сведения об авторах	145

CONTENTS

Philosophy. History of Philosophy. Phenomenology of religion

Articles and studies

<i>K. Zenin</i> On categories of need and purity of heart in works by S. Kierkegaard	9
<i>S. Polovinkin</i> “Critical individualism” by Evgeny A. Bobrov	21
<i>A. Michailovsky</i> Heidegger and Aristoteles on <i>techne</i> and <i>physis</i> . Part two. “The Genuine technology”	36
<i>A. Reznichenko</i> Florensky and Heidegger about <i>αλήθεια</i> . Oblivion and/or Hiding?	47
<i>A. Koltsov</i> Categories “the divine” and “the holy” in M. Scheler’s project of essential phenomenology of religion	64
<i>D. Dorokhina</i> Beyond the Right and Left. The reconstruction of political events (S.L. Frank, H. Freyer)	75
<i>I. Dmitriev</i> The history of distinction between <i>openness/closure</i> in contemporary theory. Niklas Luhmann versus speculative realism	84
<i>G. Demidov</i> Interpretation of religious phenomena in Russian philosophy in the beginning of 20th century as a response to the modernity challenges	93

Publications

V. Keidan

- Italian reception of Russian philosophy. Giuseppe Lo Verde
on archpriest Serge Bulgakov's Trinitarian Ontology 106
- Supplement.* Giuseppe Lo Verde. The Philosophy of the Trinity
by Serge Bulgakov / Transl. from Italian and publ. by V.I. Keidan 109

Reviews and chronicle

T. Rezvykh

- Father Paul Florensky as a personalist
(review of the book: *S.M. Polovinkin*.
Christian personalism by priest Paul Florensky.
Moscow: RSUH, 2015. 362 p.) 127

A. Shiyan

- Report on the International "Alyoshin Scientific Conference – 2016.
Philosophy and science: problems of correlation".
Moscow, Russian State University for the Humanities,
Faculty of Philosophy, 7–9 December, 2016 135

- Abstracts 140

- General data about the authors 147

Философия. История философии. Феноменология религии

Статьи и исследования

К.В. Зенин

О категориях нужды и чистоты сердца у С. Кьеркегора

Статья посвящена прояснению категорий нужды и чистоты сердца в философских и богословских произведениях С. Кьеркегора и их связи с другими ключевыми категориями, такими как вера, любовь, отчаяние и страх.

Ключевые слова: Бог, любовь, нужда, чистота сердца, вера, отчаяние, страх.

Кьеркегор призывает человека стать индивидом/единственным, чтобы обрести свое место в жизни, встать в положение устойчивого равновесия, ощутив силу притяжения смысла жизни, без которого она была бы хаосом и отчаянием. Чистота сердца, говорит Кьеркегор, – желать одного, а именно: “the consciousness before God of one’s eternal responsibility to be an individual is that one thing necessary”¹. И в этом смысле речь идет не о познании как эпистеме, но о предельном экзистенциальном движении, в идеале бесконечном, в котором человек открывает себя Богу. Такое осознание принадлежит только настоящему времени. По сути, это вторая сторона движения веры, выражающая абсолютное доверие Богу, тогда как первая – это вера в то, что Бог есть любовь.

С этим непосредственно связано то, как Кьеркегор определяет отчаяние: “Have you considered what it is to despair? Alas, it is to deny that God is love!”². А ведь такое «отрицание» может быть очень разным. Когда человек, сталкиваясь с миром, отчаянно ищет смысла,

ради которого стоило бы жить, в тотальности своего страдания он погружается в самую *глубину* своего *внутреннего*. В некотором смысле слова, он гибнет, но вместе с тем обретает свое истинное Я, а с ним – нужду (нищий духом), которая, как стрелка компаса указывает ему путь к вечности и спасению, неподвластные никакой действительности.

Какой бы сильной ни была воля, без нужды она не имеет надежной опоры, потому что только в нужде концентрируется истина («смешной человек»). Великий инквизитор Достоевского был велик не грандиозностью своего замысла и не силой своей воли, но только глубиной своей нужды получить *такой* ответ от Христа. Ведь жест, которым Христос ему отвечает, это – расколдовывание мира, возвращение завета между Богом и человеком, в то время как поцелуй Иуды выражал обратное и был таким же ужасным неведением, как и кощунством. Но желать одного – это почти невозможная задача, она не по силам непосредственному человеку, который потому и не знает о своем Я, что постоянно раздираем желанием многого. И воля здесь не помогла бы какому-нибудь сверхчеловеку пожелать одного, потому что, с одной стороны, этим одним/единым не может быть что угодно, а с другой – потому что не удастся отбросить все прочие цели/желания. Ведь избавиться от них, возможно, получится не потому, что единое – благо, но, скорее, потому, что человек обретает такую сильную нужду в едином, что буквально не может дальше жить, не приближаясь к нему.

Если философия призвана задавать правильные вопросы, но не отвечать, то мне кажется ключевым вопрос о том, каким образом я могу осознать свою нужду, если нахожусь лишь в начале пути, если я эстетик? Рыцарь веры, безусловно, видит ее, но не может о ней рассказать, ибо парадокс заграждает всякие уста («Где слово не сказано, нужно расти»³). И тут *поэт* может помочь нам понять самих себя, рассказав о своем *герое*, рыцаре веры, о его нужде и вере, которая родилась из этой нужды. Почему же поэт так глубоко понимает своего героя? Не потому ли, что чужая нужда бывает понятна только тогда, когда становится своей собственной? Ведь если бы это было не так, то поэт не стал бы рассказывать всем и каждому о своем герое. Поэт борется с тяжестью забвения, но это забвение не славы героя, а его нужды⁴.

Чтобы прояснить исток нужды, рассмотрим ее связь с отчаянием, страхом и верой. Можно сказать, что нужда играет роль среднего термина, по аналогии с простым категорическим силлогизмом. Отчаяние и страх – важнейшие диалектические категории духа, они требуют от человека умения с ними взаимодействовать. Либо

человек *научается страшиться*, либо страх вместе с отчаянием приведет его к гибели.

Кьеркегор убедительно показывает, почему именно отчаяние является болезнью к смерти, т. е. причиной гибели духа. Но в то же время он объясняет, что отчаяние неразрывно связано с эволюцией духа, с рефлексией, осознанием своего Я. На изначальной эстетической стадии своего существования человек не осознает себя как дух и даже не подозревает ни о своем Я, ни об отчаянии, которое всецело им владеет. Здесь *напряженность отчаяния* минимальна. Меланхолия и пресыщение любыми эстетическими наслаждениями помогают человеку вырваться из плена, но для этого эстетику нужно уже сознательно довести до максимума свое отчаяние во временном или же во временных вещах (*отчаяние-слабость* или неистинное отчаяние). Если таким образом человек выбирает отчаяние во временном сознательно, ему открывается осознание собственного Я и опять же – отчаянного положения этого Я, которое еще не выбрано им перед Богом. Получается, что человек сделал шаг навстречу своему Я, осознал себя как дух, но ценой этого стало возрастание напряженности отчаяния. Только теперь это отчаяние не во временном, а относительно вечного или же в себе самом (истинное отчаяние). Кьеркегор называет его *отчаянием в своей слабости*, когда не желают быть самими собой.

Крайней степенью такого отчаяния является *герметизм*⁵. Здесь человек оказывается раздираем противоположными силами: с одной стороны, он уже осознал свое Я в его глубине, но, с другой, ему все еще не хватает решимости его выбрать, стать единственным перед Богом и нести за себя ответственность перед вечностью. Таков, например, «подпольный человек» Достоевского. Уникальность этой стадии отчаяния и осознания своего Я в том, что это – точка невозврата. Здесь напряженность отчаяния становится настолько большой, что человек просто умрет, если не сделает выбор: либо обрести веру, в *смиренном мужестве* поставив себя перед Богом, либо отчаяться уже добровольно, демонически гордясь, противопоставляя свою волю быть собственным творцом Тому, Кто тебя положил таковым (*отчаяние-вызов*, когда желают быть самими собой). Наверное, об этом же известные слова Достоевского о борьбе дьявола с Богом в сердцах людей, но главное – обнаружить в себе эту борьбу. Рассуждая об отчаянии, свойственном юности и старости, Кьеркегор говорит: «Однако, будь он человеком в возрасте или юнцом, в основе своей отчаяние здесь одно и то же, человек так и не приходит к трансформации того, что имеется вечного в нашем Я, когда сознание делает возможным ту последнюю борьбу, которая доводит напряженность отчаяния до

еще более высокой формы, или же ведет к вере»⁶. Выбор самого себя, по Кьеркегору, возможен только через веру, вера – через раскаяние, раскаяние же – через отчаяние: «Однако для того, чтобы было раскаяние, вначале надо отчаяться, плодотворно отчаяться до самого конца, и тогда из глубин как раз могла бы вынырнуть духовная жизнь»⁷.

Вот здесь и появляется нужда, которая и есть осознание нашего Я, его голос. Анализируя описанный Кьеркегором путь от отчаяния к вере, можно предположить, что нужда – это и есть трансформация напряженности отчаяния, которая позволяет использовать его как энергию для движения веры. Однако было бы неверно говорить о нужде как об умении правильно отчаиваться, потому что вера полностью противоположна отчаянию, и потому для верующего отчаиваться – грех. В этом одно из отличий отчаяния от страха, ведь даже в верующем страх остается, точнее, остается только страх божий. Плодотворно отчаяться до самого конца значит полностью сублимировать его напряженность в нужду и перенаправить ее в движение веры. Если нужда есть подлинное осознание своего Я, свидетельство глубины внутреннего, то вера – это выбор своего Я. Движение веры совершается бесконечно в настоящем, это выражение кьеркегоровской идеи Повторения, а нужда как бы стоит на страже веры, не позволяя отчаянию проникнуть в настоящее и прервать движение веры. Нужда – это не внешнее страдание, она не случается с человеком, но всегда добровольно выбирается им, она и путь, и двигатель к глубине внутреннего. Поэтому важнейшая задача человека – удержаться в нужде, желая одного, обретая блаженство чистоты сердца, ибо только так можно узреть Бога и выбрать самого себя через веру.

Как и отчаяние, страх пытается погубить человека, угрожая ему всевозможными опасностями в будущем, пробуждая инстинкт самосохранения, который заставляет человека бежать со всех ног, прочь, без оглядки от Ничто – крайнего проявления страха перед небытием. Если человек поверит страху и побежит от него, то страх достигнет своей цели, потому что, убегая, человек оставит позади и свое Я, и свою веру. В этот момент человек отчаивается и гибнет, даже не понимая, в чем именно была опасность. Однако ни отчаяние, ни страх не являются злом, которое необходимо просто побороть. Нет, их диалектичность делает их обоюдоострыми орудиями, которые могут помочь человеку осознать себя как дух, стать свободным и привести человека к вере или могут погубить, если человек неправильно их поймет. Поэтому Кьеркегор говорит, что нужно научиться страшиться. «Если в самом начале своего воспитания он неправильно понял страх, так что тот не стал вести его

к вере, но, напротив, прочь от нее, он погиб. И наоборот, тот, кого воспитывает возможность, остается со страхом, он не позволяет себе обмануться бесчисленными подделками под нее, в его памяти точно пребывает прошедшее; и тогда нападения страха, как бы они ни были ужасны, все же не заставляют его бежать. Страх становится для него прислуживающим духом, который даже против собственной воли вынужден вести его туда, куда он, охваченный страхом, хочет идти»⁸.

Страх возможности изгоняет из человека все конечное, от которого он был зависим, и таким образом воспитывает его к вере, сообразно своей бесконечности. Это движение Кьеркегор обозначает символом «отлучения от груди»: если ребенок не пройдет через это испытание, то никогда не обретет матери... Наиболее подробно и глубоко Кьеркегор раскрывает этот символ на примерах Авраама и Иова. После того как с помощью страха человек отказался от иллюзий конечного, он передает свой дух пустоте/школе смерти/отчаянию, погрузившись в которое в тишине, не нарушаемой болтовней конечного, он впервые слышит в себе голос нужды, которая указывает ему путь из пустоты к полноте существования. Теперь, из нужды («Из глубины взываю к Тебе, Господи!»), человек «знает» то единственное, что он истинно желает в чистоте своего сердца, и, с помощью веры, он «идет» к своей цели/благу, какой бы невозможной она ни казалась рассудку/разуму. А для рассудка идти навстречу страху, вместо того чтобы бежать от него – это абсурд/безумие. Но ведь именно силой абсурда совершается движение веры. Хотя абсурд это всего лишь ярлык, который рассудок вешает на то, чего не в силах понять. Чтобы идти навстречу страху, нужно иметь причину или же помнить о том, потерять/позабить чего человеку еще ужаснее, чем то, чем угрожает ему страх. А это и значит иметь нужду. И только тот, кто нуждается в Боге, выдерживает любые нападения страха.

В «Полевой лилии и птице небесной» Кьеркегор объясняет слова Петра о том, что значит и почему так важно научиться *бросать* на Бога все свои заботы⁹. Только так можно от них избавиться и обрести абсолютную радость, а именно радость о Боге. Тот ужас перед Ничто, который вернее, чем дважды два – четыре, был готов вот-вот обрушиться на тебя всей своей мощью, превратился в ничто, когда тебе удалось бросить его на Бога. Ведь страх и отчаяние это крайние выражения заботы. И превозмочь их оказывается сильна только нужда в Боге, который Сам есть любовь. А ведь это и значит – бросить все свои заботы именно на Бога. В этой точке нужда соединяет отчаяние, страх и веру в одно-единственное «Или-или»: или Бог есть любовь, или я погиб... (Вспомните приведенное

в самом начале определение отчаяния.) Наиболее лаконично и радикально Кьеркегор выражает это так: «или Бог – или... да ведь все равно что»¹⁰. Авраам мог бы рассудить в своем сердце: какая радость мне от того, что Бог послал мне Исаака и не потребовал его назад, если я не знаю Его как любовь, если Исаак не был даром любви, а только капризом божества? Иов мог бы подумать: какая радость мне от того, что грешник страдает за свои грехи, а праведник процветает, и везде царит божественная справедливость, если Бог не есть любовь, если Его любовь не выше справедливости и тех даров, которые он посылает праведным и грешным?

В «Болезни к смерти» Кьеркегор исследует сократическое определение греха¹¹ и указывает на его существенный изъян, которым также страдает спекулятивная философия: из понимания греха как неведения правого следует, что, как только человек узнает правое, он тотчас же может его исполнить. Кьеркегор же считает, что переход от понимания к действию не происходит автоматически, но благодаря диалектической категории. Можно предположить, что этой категорией как раз и является нужда. Кьеркегор говорит, что именно христианство указывает на то, что место греха находится не в сознании, но в воле: «грех состоит не в том, что не понимают правого, но в том, что его не желают понять, не желают правого»¹². Когда фарисеи кричали Христу, мол, сойди с креста, и уверуем, что ты – Сын Божий, спаси самого Себя; Он просил Бога простить их, «ибо не ведают, что творят». Этот пример показывает, почему само неведение не является грехом, но нежелание понимать – это всегда мой личный выбор, и оно становится грехом/виной, если/когда я, веруя, предстою перед Богом. Как мы помним, Кьеркегор утверждает, что противоположностью греха является не добродетель, но вера. Из вышесказанного следует, что верить – значит желать понять правое, желать правого, желать одного/единого. Но сделать это можно только с помощью нужды. Нужда обладает той же диалектикой, что и абсолютный выбор:¹³ в определенном смысле, выбирая абсолютно, человек выбирает не одно из многих, но что-то одно-единственное – свое Я в его вечной значимости, он выбирает сам выбор как таковой. То же самое Кьеркегор говорит о добре: «Посредством такого выбора я выбираю, собственно, не между добром и злом, о нет, я выбираю добро; но выбирая добро, я выбираю eo ipso сам выбор между добром и злом»¹⁴. Таким образом видно, что нужда – это то благодаря чему человек верит, способен верить, именно в ней сокрыт переход от осознания первоначального небытия к полноценному бытию в мире/присутствию.

Вернемся к описанному выше двум сторонам движения веры: человек не мог бы верить в то, что Бог есть любовь, если бы не нуж-

дался в этом больше всего на свете, если бы это не спасало его от отчаяния; с другой стороны, он не смог бы в смирении полностью открыться Богу, стать прозрачным для Него, если бы не нуждался в Нем, если бы мог спастись от отчаяния собственными силами. Но вера – это как раз такое движение духа, которое через открытость человека, позволяет Богу спасти его, как Христос спас поколебавшегося в вере Петра на Геннисаретском озере. Потому нужда – это свидетельство серьезности и истинности: «Не прерывай полета своей души, не сокрушай скорбью лучшего в себе, не ослабляй свой дух полужеланиями и полумыслями. Спроси себя, и продолжай спрашивать неустанно, пока не найдешь ответа; ибо можно много раз узнавать нечто, можно много раз признавать это, много раз желать и пробовать этого добиться, – и все же только глубоко внутреннее движение, только несказанное сердечное волнение, – только оно способно убедить тебя в том, что признанное тобою поистине принадлежит тебе, что никакая сила на свете не способна у тебя это отнять; ибо только истина, которая возвышает, – это и есть истина для тебя самого»¹⁵.

Вера и нужда – это почти одно и то же, они идут рука об руку. В вере человек предстоит перед Богом, только так он *есль*, в нужде же он черпает силы *оставаться* таковым (“he is and remains, he wants to be and wants to remain, a child”¹⁶). Один и тот же человек до обретения веры и после – не узнают друг друга, не поймут и не вспомнят, потому что теперь между ними пропасть – нужда, а нужда это парадокс, не доступный разуму, это тайна бытия человеком. Тому, кто ее не чувствует в себе, никак нельзя объяснить, откуда она берется. А тот, кто верит, не сможет понять, что когда-то он сам жил без ощущения этой нужды, которая теперь составляет все его Я, поэтому он не может и, главное, никогда не захочет вернуться к непосредственной жизни эстетика, не может и не хочет забыть свое Я, которое выбрал с помощью нужды. Поэтому было бы неправильно утверждать, что некоторые люди нуждаются (и потому верят), а другие – нет, скорее так: некоторые люди осознают свою нужду (и вместе с ней – самих себя), а другие – нет, но это не значит, что в них совсем нет нужды, ведь она коренится в духе. Кьеркегор говорит, что дух томится внутри непосредственного человека, он жаждет простора, выхода, выбора и, если человек не откликнется, сковывает его цепями уныния, меланхолии и тоски. В этом смысле все кантовские главные вопросы о человеке оказываются об одном и том же: о познании и выборе самого себя.

Рассмотрим подробнее два примера экзистенциальной нужды, которые предлагает Достоевский. Митя Карамазов совершает выбор самого себя после мистического откровения – сна о «дिति».

Этот сон был последней каплей, после которой его дух вырвался, наконец, на свободу. Митя называет это воскресением в нем *нового человека*. Он понимает, что через свою вину связан с каждым человеком в мире, но невыносимая тяжесть/тотальность этой вины не приводит его к отчаянию, наоборот, – дает ему силы уже сегодня возлюбить ближнего деятельно. В нем зародилась неутолимая жажда деятельной любви, которую невозможно объяснить тому, кто сам ей не горит: «Я не убил отца, но мне надо пойти»¹⁷, – говорит он Алеше, собираясь на каторгу только для того, чтобы помогать самым отверженным людям, потерявшим веру не только в других, но в самих себя. Но Алеша не слышит/не понимает брата...

Только после того как Аркадий убеждает Версилова, что он по-настоящему нужен ему как отец, Андрей Петрович решает открыться сыну своей сокровенной идее *живой жизни*. В своей мысли Версилов заглядывает в самый конец эволюционных поисков человечества как целого и каждого человека в отдельности: пытается найти идеальный общественный строй либо изобрести идею индивидуального блага, но лежащего вне человека, не исходящего из самой глубины его, люди неизбежно приходят к краху всех этих вавилонских башен. Символом этого краха становится закат великой идеи бессмертия. После этого Версилов говорит о чувстве великого сиротства, которое неизбежно охватит каждого. Это и есть нужда, родившаяся в глубине подлинного отчаяния в конечном и страха перед Ничто. Охваченные ей, люди самым естественным образом утоляют ее в деятельной любви здесь и сейчас, не откладывая ничего на завтра/загробную жизнь. «Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле – ему как отец и мать. <...> О, они торопились бы любить, чтоб затушить великую грусть в своих сердцах» (т. 13, с. 379). Вот так, потеряв идею Бога, как только гарантию спокойного существования (бессмертия), повод для споров и войн, ни к чему не обязывающий плод человеческой фантазии, они обрели Его «живого» из нужды собственного сердца.

Кьеркегор говорит о нужде как о самом большом богатстве человека: “This is precisely the young woman’s greatest riches, that she needs [*trænge til*] the beloved; and this is the devout man’s greatest and his true riches, that he needs God”¹⁸. Мне кажется, что эти слова нужно понимать шире: когда Кьеркегор приводит в пример девушку и благочестивого мужа, это говорит о душевном и духовном в каждом человеке. Точно так же он говорил, что *отчаяние-слабость*

по своей природе женственно, в то время как *отчаяние-вызов* – мужественно, притом что последнее всегда рождается из первого и оба одинаково доступны каждому человеку, потому что в духе нет различия между мужским и женским началами. Аналогично можно рассмотреть развитие нужды: сначала человеку открывается нужда в любви, например, к единственной возлюбленной – это *душевная нужда*. К ней же относится семья и другие случаи нужды в конечном числе любимых. Но, погружаясь в свое Я (отчаиваясь все плодотворнее и сознательнее), дух обнаруживает еще более глубокую – *духовную нужду* в любви – нужду к Богу. Такой человек не может более утолиться никакой конечной любовью, поскольку остановиться только на нескольких дорогих ему людях значило бы для него отказаться от своего Я перед Богом. Кьеркегор говорит, что сама по себе духовная нужда есть совершенство для человека: «ведь нуждаться в Святом Духе – совершенство для человека, и земная человеческая нужда столь мало может помочь понять это совершенство своим подобием, что скорее затемняет его»¹⁹.

Таким образом, христианин приходит к необходимости/долгу любви к ближнему, т. е. каждому без исключения человеку. Достоевский показывает нам разницу между душевной и духовной нуждой на примере Аркадия и Версилова: сын не может понять идею отца, потому что в нем еще не созрела духовная нужда настолько, чтобы он мог ее осознать, зато его душевная нужда завоевала для него Версилова («а тот, кто желает работать, порождает собственного отца»²⁰). Духовную же жажду можно понять как стремление обрести Отца в вечности. Вернемся к картине последнего дня европейского человечества Версилова и людям, переживающим этот день. Их можно было бы без сомнения назвать «выпускниками школы возможности», о которой мы говорили выше, потому что они научились страшиться и познали все самое радостное и все самое горькое, что таит в себе возможность. Они осознали и оценили/воплотили самую тяжелую для понимания/реализации возможность – возможность деятельной любви. Это неразрывно связано с полной противоположностью этой ситуации, которая является фактически нормой для нашей действительности и которую Достоевский описывает в мистическом рассуждении об аде старца Зосимы: «Отцы и учителя, мыслю: “Что есть ад?” Рассуждаю так: “Страдание о том, что нельзя уже более любить”. Раз, в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлению его на земле, способность сказать себе: “Я есмь, и я люблю”. Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, *живой*, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергло сие

счастливого существа дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным» (т. 14, с. 292). Почему же обыватель/эстетик не чувствует себя как в аду? Потому что завтрашний день обманывает его, говоря, что в нем эта возможность всегда остается доступной. Но в один прекрасный день человек вдруг теряет ее вместе со своей жизнью, о чем дальше и рассуждает Зосима. Парадоксальным образом оценить возможность деятельной любви помогает другая возможность – потеря первой. А понять это или, как говорит в одной из своих Бесед Кьеркегор, «уразуметь это в любви»²¹ – это и значит научиться страшиться. Такую же школу страха проходит Митя Карамазов: «Брат, я в себе в эти два последние месяца нового человека ощутил, воскрес во мне новый человек! Был заключен во мне, но никогда бы не явился, если бы не этот гром Страшно! И что мне в том, что в рудниках буду двадцать лет молотком руду выколачивать, не боюсь я этого вовсе, а другое мне страшно теперь: чтобы не отошел от меня воскресший человек!» (т. 15, с. 30–31).

В заключение рассмотрим парадоксальность, свойственную нужде и чувству вины. Парадокс – это грань, отделяющая экзистенцию, как подлинное (индивидуальное) бытие человека, от непосредственного существования эстетика и «всеобщего» существования этика. Настоящие христианство, любовь, вера, нужда и чувство вины недоступны пониманию рассудка, для него они – парадокс, вызывающий возмущение. В «Философских крохах» Кьеркегор, в частности, говорит, что парадокс – это оскорбление для рассудка. А возмущение вызвано именно неспособностью рассудка ухватить эти проявления духа, ведь их не получается редуцировать, опосредовать, свести к чему-то уже познанному. Выше мы сказали о том, что вера проистекает из нужды, но это не делает ее более понятной для того, кто сам не пытается совершить движение веры, кто не чувствует собственной нужды. Таким образом, мы показали, что парадокс – это разрыв в сознании. Но у парадокса есть еще одна диалектическая сторона – напряжение между противоположностями, которое существует внутри вышеназванных явлений духа. Так нужда оказывается такой слабостью, без которой человек не находит в себе сил верить, а вина – таким бременем, приняв которое человек спасается от тяжести своих грехов. Именно чувство вины позволяет человеку предстоять перед Богом и не быть уничтоженным, «посмотреть» в Его глаза и не ослепнуть, осознанно принять жертву, принесенную ради его спасения. Хотя слово «осознанно» здесь явно не подходит, ведь такое осознание сводит человека с ума / лишает рассудка. «Чем больше свобода, тем больше вина, в этом и состоит тайна вечного блаженства»²². С другой стороны: «Тот, кто

учится узнавать свою вину только через конечное, оказывается потеряннным в конечном, между тем как в конечном вопрос о том, виновен ли человек, не может быть разрешен иначе как внешним, юридическим и в высшей степени несовершенным образом. Поэтому тот, кто учится узнавать свою вину только по аналогии с полицейским судом и судом государственным, вообще, по сути, не понимает, что он виновен, ибо если человек виновен, он виновен бесконечно»²³.

Но быть виновным, выбирать это – значит любить, а быть виновным бесконечно – значит быть чистым сердцем и предстать перед Богом, и именно в этом парадоксальным образом заключается спасение и вечное блаженство человека уже сейчас, в этой жизни. Эту мысль по-своему передает Достоевский в «Братьях Карамазовых»: «Пусть я грешен пред всеми, зато и меня все простят, вот и рай. Разве я теперь не в раю?» (т. 14, с. 263). Таким образом, идея такого предстояния, описанного Кьеркегором как долг и цель христианина, заменяет собой (или по-новому раскрывает) идею Страшного суда. В «Делах любви» Кьеркегор подробно говорит о безоговорочном долге христианина любить ближнего своего и раскрывает само это понятие – «ближний». Но стоит заметить, что если и воспринимать религиозную стадию существования как подлинную этику (долг перед Богом), единичную, а не всеобщую, то осуществить то, что она требует от человека, возможно только при совпадении собственной нужды с божественным требованием/заветом. Это гарантирует искренность и подлинность поступков и выбранного пути. Вот почему апостол говорит о Новом завете, что закон и мысли Свои Бог записал на сердцах людей.

Примечания

¹ *Kierkegaard S.* Purity of Heart Is to Will One Thing. Radford, UK.: Wilder Publications, 2008. P. 107.

² *Ibid.* P. 79.

³ *Лисовский С.В.* Скудельная [Электронный ресурс] // Стихи.ру. URL: <http://stihi.ru/2013/01/08/3894> (дата обращения 15.11.2016).

⁴ *Кьеркегор С.* Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 22–23.

⁵ *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 295–298.

⁶ Там же. С. 292.

⁷ Там же.

⁸ *Кьеркегор С.* Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 245.

⁹ См.: *Кьеркегор С.* Полевая лилия и птица небесная // Кьеркегор С. Беседы. М., 2009. С. 97–101.

- ¹⁰ Там же. С. 53.
- ¹¹ *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. С. 318.
- ¹² Там же. С. 319.
- ¹³ *Кьеркегор С.* Или-или. Фрагмент из жизни. СПб., 2011. С. 690.
- ¹⁴ Там же. С. 694.
- ¹⁵ Там же. С. 823.
- ¹⁶ *Kierkegaard S.* Works of Love / Kierkegaard's writings. Vol. 16. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. P. 285.
- ¹⁷ *Достоевский Ф.М.* Полное академическое собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 15. С. 31. В дальнейшем ссылки на Достоевского даются по этому изданию в тексте с указанием номера тома и номера страницы.
- ¹⁸ *Kierkegaard S.* Works of Love. P. 10–11.
- ¹⁹ *Кьеркегор С.* Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше // *Кьеркегор С.* Девять бесед 1843 года. М., 2016. С. 251–252.
- ²⁰ *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 29.
- ²¹ *Кьеркегор С.* Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше. С. 84.
- ²² *Кьеркегор С.* Или-или. Фрагмент из жизни. С. 694.
- ²³ *Кьеркегор С.* Понятие страха. С. 247.

«Критический индивидуализм» Евгения Александровича Боброва

Малоисследованный отечественный мыслитель Е.А. Бобров (1867–1933) пытался сочетать критическую гносеологию, которая полагает космологические категории идеями познающего субъекта, и метафизику, которая приемлет только индивидуальные субстанции. Бобров отождествлял субстанции с индивидами и называл их монадами. Монады есть свободные деятельные существа. Ты и Он – аналогии Я. Иерархия монад соответствует отчетливости их представлений. К трем видам бытия Тейхмюллера – идейное, реальное, субстанциальное – Бобров прибавил «бытие координальное». Бобров провозгласил лозунг «Назад к Лейбницу!» вместо лозунга «Назад к Канту!» и считал, что именно в России должен быть развит персонализм.

Ключевые слова: критический индивидуализм, бытие–субстанция–монада, психический атом, Я–Ты–Он, душа–тело, бытие координальное, Монада монад, Лейбниц, Тейхмюллер.

Бобров объяснил название философского направления, к которому он принадлежал. Слово «критический» в названии определяет гносеологическую составляющую этого направления: «“Критическими” должны называться все те философские направления, которые “внешний мир” и космологические категории, как-то: “материю”, “пространство”, “время”, “движение” считают только идеями мыслящего субъекта»¹. Критицизм не оставил «внешнему миру» ни одного свойства². «Индивидуализм» определяет онтологическую, метафизическую составляющую: «“Индивидуализм” обозначает, что метафизика (онтология) этого направления принимает только индивидуальные субстанции, которые своим взаимодействием производят мировую систему»³.

Свой «критический индивидуализм» Бобров скромно возводил к метафизическим построениям Лейбница, Тейхмюллера и Козлова⁴. Козлов называл «критический индивидуализм» «панпсихизмом», Тейхмюллер – «персонализмом». Бобров считал, что

название «персонализм» «приличествует более этике в духе “критического индивидуализма”»⁵. Тем более что персонализм Тейхмюллера «намеренно замалчивался»⁶ и стал малоизвестным термином.

Бытие–субстанция–монада

Бобров считал, что коренным понятием философии является «понятие *бытия* или субстанции»⁷. «Философское направление, отождествляющее понятие субстанции с понятием индивида, особи или личности, можно назвать метафизическим *индивидуализмом*»⁸. Эту «особь» Бобров называл «монадой». Категория бытия должна применяться лишь к внутренним элементам, трансцендентное применение категории бытия недопустимо⁹. Субстанция есть «существо, из понятия коего можно вывести все предикаты, которые в течение времени могут быть о нем высказаны»¹⁰. Такая субстанция есть «индивидуальная субстанция», субстанция лейбница, монада. Она отличается от «*общих субстанций древних*»¹¹. Субстанция есть сила, «она есть пребывающий акт (действительность), который представляет в себе все движения своего тела и посредством их – весь мир, она есть акт, который представляет в себе весь ход развития мира»¹². «Деятельная сила» есть «центр монады»¹³. Монады побуждаются к деятельности влечениями, склонностями, страстями. В своей деятельности монады руководствуются целями. Но ни влечения и страсти, ни цели с необходимостью не определяют деятельность монад. Монады обладают свободой действий¹⁴. Монады отличаются друг от друга не качественно, но количественно: «степенью адекватности своих представлений, отражая вселенную каждая в своей особенной перспективе» и с определенной степенью отчетливости¹⁵. Представления монад занимают весь спектр между ясными, сильными и смутными, слабыми.

Я-самосознание

Существуют различные понимания «я»: 1) «я» как образ материального тела; это – «реальное бытие» «я», деятельность «я» во времени и пространстве, существование (Existenz), наличность (Dasein)¹⁶; 2) «я» как конкретный умственный образ, характер; 3) «я» как «индивидуальное самосознание»¹⁷. В сознании существуют два слоя: 1) элементарное самосознание – первичное, неразложимое и 2) вторичное, производное, сложное сознание¹⁸. «Эле-

ментарное я» есть самосознание. Самосознание не есть ни знание о «я», ни понятие «я», ни умственный образ «я»¹⁹. «Элементарное я» не есть механическая сумма частей, не есть логическое единство. «Я» как логическое единство – сложное понятие, а не непосредственное первичное самосознание. Логические категории – вторичное производное бытие²⁰. «Я» не есть «я трансцендентальное», которое существует лишь идейно, лишь как понятие, а не реально. Самосознание, как неразложимый, неизменный элемент непосредственного сознания, есть «первичное бытие»²¹. «“Я” есть архетип идеи “я” – и идеи всякого бытия вообще»²². «Элементарное я» есть атом²³. «Элементарное я» обуславливает понятие «я». Личность есть «самосознающее я»²⁴. Бытие «я» и его функций всякому известны непосредственно, и «нельзя их демонстрировать, можно лишь намекать на них или указывать путем различных обозначений или знаков»²⁵. Мышление есть символизация непосредственных данных сознания и оперирование ими. Мышление образует понятие «я», соединяя «элементарное самосознание» со всеми душевными функциями²⁶. Все рассуждения Боброва о «я» есть оперирование символами-значками.

Метафизически «я» определяется как субстанция²⁷. «Я-самосознание» само по себе пусто и неизменно, но оно производит свои изменчивые признаки функции²⁸. «Я» есть «общий соотносительный пункт для всех явлений сознания»²⁹. «Я» обуславливает собой существование и течение всей психической жизни – и мышление, и память, и фантазию. «Я» находится во всех своих частях как целое³⁰. «Я» есть собственник всех своих функций, всех своих жизненных и творческих актов, но это требует «возвышения “я” до личности», до метафизического познания своей самости³¹. По свидетельству самосознания, всякое бытие покоится в «я»: *«Это знание о себе, своих деятельности и их содержаниях есть все, что мы понимаем под бытием»*³². Немыслима бездеятельная субстанция, деятельная субстанция немыслима без взаимодействия³³. Я-субстанция и деятельная, и взаимодействующая. Сомнение в существовании «я» не было бы возможно, если бы не было «я»: «Сомнение есть уже доказательство тождественности “я”»³⁴.

Душа и тело

Душа есть «самосознающее я», соотношенное со всею совокупностью его возможных актов. Душа – нераздельное и неслиянное сочетание «я» и «не-я», сочетание и входящего в «теперь», и хранящегося в памяти³⁵. «Я» может быть и бессознательным,

и сознавать себя в разной степени³⁶. Тела – координированные системы монад во главе с душой. «Душа человека есть правительствующая монада, тело же его, как сложная субстанция – совокупность или агрегат монад»³⁷. Субстанции-монады «суть соответственные некоторому телу единства», они суть души тел³⁸ «Наше тело есть комплекс отдельных существ, соединенных под властью одной монады, одного “я”; каждое из этих существ, как самобытное “я”, может стоять в координации с нашею душою лишь мимолетно и между прочим»³⁹. Когда монады тела не подчиняются я-монаде, нарушается порядок, тело болеет. Монада – неделимое «простое существо», «активная сила» – есть истинная реальность, тело же есть «множество и феномен»⁴⁰. Тело по существу своему – прерывная величина: «тело есть целое многих вещей, из коих всякая до бесконечности опять есть такое же целое»⁴¹. В теле «бесконечное множество простых субстанций, которые стоят друг к другу в органическом соотношении».

Внешний мир – призрак «ты» и «он» – аналогии «я»

«Аналогизирование, проектирование и субстанцирование (гипостазирование) суть деятельности души, с помощью которых бессознательно создается представление внешнего мира»⁴². Мир, вселенная естьвершенная «техническая система» бытий, монад, существ, я. По существу, внешний мир – система субстанций-монад, является же нам эта система как призрак. Внешний мир – «призрак, за которым, как за символом, или значком скрываются действительные существа, подающие нам о себе вести в форме испытываемых нами *ощущений*. Но этот призрак есть нечто неизбежное для человека в настоящей стадии его пространственно-временной жизни»⁴³. Тело, материя – призраки. Пространство и время, порядок следования причины и действия суть перспективные формы, они не имеют самостоятельного существования⁴⁴. Вера в субстанциальность этих призраков – наивность.

Своя душа познается непосредственно; «чужая душа познается путем умозаключения по аналогии»⁴⁵. Мы создаем другие существа по аналогии с «я»⁴⁶. «Ты» и «он» суть проекции, по аналогии с «я»⁴⁷. Аналогию Бобров понимал это как «широкий и торный путь познания мира»⁴⁸.

«Координальное бытие»

Согласно Тейхмюллеру, существует три рода бытия.

«Идейное бытие» – «содержание и предмет нашей познавательной функции», которое может быть оценено как «истинное» и «ложное».

«Реальное бытие» – акты, функции, деяния, к которым применяются порядковые формы пространства и времени.

«Субстанциальное бытие» – «я», «самость (Ichheit)»⁴⁹.

К этим трем родам бытия Тейхмюллера Бобров присоединил четвертый род бытия – «бытие координальное», соотносительное: «координация есть особый вид бытия»⁵⁰. Координация не есть субстанция, не есть функция субстанции, не есть реальное бытие, не есть идейное бытие⁵¹. Координация «вне и кроме их»⁵². Координация связывает воедино все три рода бытия. Она связывает «я» в «субстанциальное единство, его акты и содержание последних – в душу, в живое единство личности»⁵³. Координация связывает «я» с идеальным и реальным бытием. Единство бытия достигается в «я». Без «я» нет координации⁵⁴. Все три рода бытия составляют координацию или систему «в виде соотносенного их общего единства – бытия вообще»⁵⁵. Единое и координация возникают в мысли вместе⁵⁶. Координация есть точка соотносения, «результатом которой получается общее единство *бытия*»⁵⁷. У Тейхмюллера есть понятие «координация», но нет понятия «координальное бытие», которое привнесено Бобровым в учение «критического индивидуализма». Бобров сделал координацию «*основоположением критической метафизики*», где координация соотносит и единит субстанциальные «я»⁵⁸.

Закон координации связывает все сущее: «Все сущее, сознаваемое и мыслимое подлежит верховному закону координации. Координация есть закон: логический, психологический и космический; она господствует в мире, в душе и в мысли»⁵⁹. «Координация космическая» «связывает все существа в единый мир, в единую *космическую* систему»⁶⁰. Таковую же систему составляет наше чувственное тело». Координация – «психический механизм»⁶¹. Координация в природе – аналог координации душевных функций в сознании⁶². Без координации нет личности, нет психической жизни, нет мысли, нет взаимодействия, нет космоса, нет законов природы и общества, нет причинности.

Вселенная есть «координация существ между собою и с Богом»⁶³. Лишь в «живом единстве вселенной», достигаемом координацией, может быть объяснено «я»: «Во вселенной *единица* (монада) может быть понята и объяснена лишь из координации

со *многими*, прочими, стройно объединенными или координированными единицами»⁶⁴.

«Координация психическая» образует личность – координацию всех актов души между собой и с «я»⁶⁵. Все акты души координированы со всеми, но удерживаются «различающей способностью сознания» в своей индивидуальности⁶⁶, обладают «специальной особенностью», самобытностью⁶⁷. Мысль есть координация элементов сознания.

Теория познания

«Критическая гносеология»⁶⁸ Боброва не оставила внешнему пространственно-временному миру ни одного свойства. Индивидуализм критический противоположен «некритическому индивидуализму», т. е. материализму или атомизму (греческое слово «атом» переводится на латынь как «индивид»)⁶⁹. Материя и атом не даны в чувственном восприятии и суть идеи, привносимые разумом и проектируемые им вне себя как «внешний мир»: «Критицизм борется с проективизмом, с теми мировоззрениями, кои гипостазируют представления и понятия духа, и выносят, проецируя их наружу, вне познающего духа, приписывая им самостоятельное бытие помимо и кроме мыслящего и ощущающего субъекта»⁷⁰. Существует «проективизм универсалистический», когда мы выносим наружу и признаем самобытно сущими результаты мыслительной деятельности духа – идеи и общие понятия. Существует «проективизм натуралистический» или материализм, когда мы выносим наружу «в общей схеме пространства наши ощущения, соединив их в образы»⁷¹.

Индивидуализм противопоставлял себя универсализму или идеализму, который полагал подлинным вечным и неизменным бытием общее, идеи, а чувственный мир вещей – изменчивым и бранным⁷². Универсализм растворял индивид в мире бранных вещей: «Справедливо отказываясь признать субстанциальность вещей чувственного мира, идеализм грешит тем, что утрачивает метафизическое понятие *индивидуальности*, неправильно полагая его призраком»⁷³. Универсализм на место живого «я» ставит общее понятие «я»⁷⁴. Однако идеи универсализма есть продукты индивидуальной мыслительной деятельности «я», «их нет *вне* мысли отдельного мыслящего субъекта»⁷⁵.

«Критический индивидуализм» не есть субъективный идеализм, для которого мир замкнулся в «я». Крайняя форма субъективного идеализма – солипсизм – есть «точка зрения только

логически возможная: он вряд ли когда-либо становился действительным убеждением философов»⁷⁶. Для «критического индивидуализма» мир «не-я» существует в виде системы индивидуальных субстанций-монад, хотя «внешний мир», как проекция мира внутреннего, есть призрак. «Критический индивидуализм» критикует сенсуализм за принимаемый на веру как внешний мир «сложный призрак внешнего мира»⁷⁷.

Бобров разделит знание на 1) семиотическое, значковое, символическое и 2) специфическое. В основе семиотического знания лежит знание непосредственное: «Бытие своего «я» и бытие своих собственных функций известны всякому *непосредственно*; нельзя их демонстрировать, можно лишь на них намекать или указывать путем различных обозначений или *значков*. Всякое знание и всякое мышление коренятся в непосредственном сознании и являются только *символизацией* его»⁷⁸. Семиотическое знание дает соотнесенные данные актов всех трех функций непосредственного сознания⁷⁹. Сознание есть знание семиотическое, непосредственное знание своих функций. Но сознание не есть познание⁸⁰. Самосознание есть знание о своем «я». В сознании и самосознании, как непосредственных знаниях, нет ни истины, ни лжи⁸¹.

Бобров ввел понятие психического атома. Это – неразложимые душевные элементы: красное, соленое, мягкое, теплое, а также гнев, зависть, страх и т. п.⁸² Все эти акты души и координированы друг с другом, и удерживаются «различающей способностью сознания» в своей индивидуальности. Бобров ввел «закон нераздельности и неслиянности актов сознания»⁸³. «Душевное развитие» состоит в том, что психические атомы связываются в сложные системы – системы второго порядка, могут существовать и системы третьего порядка и т. д.⁸⁴ Мышление и фантазия есть типы сложения «психических атомов» в группы⁸⁵. Здесь возможно появление лжи. Бобров ввел также «закон ограниченности сферы сознания»: сознание не имеет в наличности всех своих актов, «я» имеет в сознании лишь незначительную часть всего сознания, акты, не вошедшие в момент сознавания, находятся «под порогом сознания», но это – не ничто⁸⁶.

Специфическое познание возможно только посредством рассудка и разума⁸⁷. Его предмет – семиотическое знание, его результат – продукты мысли и познания. Наука, как продукт разума, есть знание специфическое. Акты мышления могут быть истинны и ложны⁸⁸. Истина есть координация непосредственных данных сознания и результатов деятельности мысли. Без координации ничего не мыслится и не сознается.

Наука – философия – религия

Частные *науки* исследуют мир по частям. Предмет частных наук находится в мире чувственных восприятий: «Идеал всякой науки состоит в том, чтобы дать изучаемому ею классу фактов объяснение, т. е. показать факты, им сопутствующие, факты, их вызывающие (причины) и из них вытекающие (следствия), обнаружить взаимную связь означенных фактов, наконец, выяснить их общие черты»⁸⁹. Наука есть знание, продукт разума⁹⁰. Наука объективна: «...научное познание явлений мира в силу самого своего понятия не может не быть объективно, а истина остается истиною для исследователя во *всяком* положении»⁹¹. Науки вечны: «Ведь науки суть системы понятий, а понятия (идейное бытие) вечны, т. е. безвременны и не подлежат условиям времени и пространства»⁹².

Философия есть наука, исследующая мир как целое и место человека в мире: «Философия есть логическая выработка и соединение понятий во единую стройную систему»⁹³. Философия – наука о понятиях: «Не обладая, подобно так называемым естественным наукам, собственно областью предметов в мире чувственного восприятия, философия оперирует над общими понятиями, составляющими душу и суть не только всех частных наук, но и всего нашего умственного достояния»⁹⁴. Бобров придавал большое значение истории понятий. Философия – «пропедевтика всех наук», «наука наук», «познание познания», «наука мышления *par excellence*»: «Философия, как наука мышления, стремится обосновать все науки, выработать стройную и логически обоснованную систему мировоззрения»⁹⁵. Философия, как метафизическое познание мира, включает в свою систему и учение о нравственности: «Философия, рассматривая место и положение человеческой личности в совокупной системе мироздания, произносит приговор и суждение также и над значением человека и его жизни в мире, так или иначе определяет важность личности. Сообразно этому суждению строятся и формулируются руководящие правила для управления жизнью. Здесь мы переходим от онтологии к этике»⁹⁶.

Все *религии* обращены к «Живому Образу Бога»: «Религия (субъективно) есть особое направление души, обращенное к присутствующему в ней Живому Образу Бога»⁹⁷. Богопознание есть «соотношение субъектом себя с мысленным образом Бога, какой он (субъект) имеет в недрах своего духа»⁹⁸. Эти образы и идеи различны у разных людей, различны и отношения людей к Богу, что и обуславливает множественность религий. Религия – отношение человека к Богу, «как бы это отношение ни познавалось, самостоятельно ли работой человеческого разума, или путем человеколю-

бивого Самооткровения Божия»⁹⁹. Соотношение человека с Богом исследуется в богословии, а не в философии: «А для богословия философия может быть лишь служебным элементом, ancilla; философия может только доводить до Бога, как говорит Френсис Бэкон, а здесь уступает свое место богословию»¹⁰⁰. Идеалисты «стирали границу между религией и философией и первую заменили второй»¹⁰¹ Основание: мышление они признавали основной чертой и божественного, и человеческого бытия. Но религия не есть только мышление, только познание, религия – координация всех трех функций души: мышления, «чувства-воли» и движения-деяния в культе, богочитании¹⁰². У религии и науки нет ничего общего¹⁰³.

Мистика притягивает к внутреннему духовному отношению с Богом. Но «мистический постулат в метафизическом отношении несостоятелен», ибо субстанции не могут совмещаться: «Ни мы в чужую, ни другой кто в нашу душу никак не может проникнуть. <...> В нашем духе имеются лишь символы или значки, как-то: образы, представления, понятия. Следовательно, и религия, поскольку она есть богопознание, есть соотношение субъектом себя с мысленным образом Бога, какой он (субъект) имеет в недрах своего духа»¹⁰⁴. Различие личностей ведет к различию образов Бога, к разнообразию естественных религий, «что однако ничуть не мешает возможности насадить и укрепить в сердцах всех людей единую истинную религию»¹⁰⁵. Откровение может быть выражено только несовершенным человеческим языком: «Откровение вступает в соотношение с человеком, а последний обладает лишь своим слабым и несовершенным человеческим разумом, то Откровение, дабы человек понял его, конечно, должно быть к нему приурочено, т. е. выражено человеческим языком и словами»¹⁰⁶. «Если христианин признает Бога личного, то ему легко понятно, что Бог, напр., по Своей Всеблагости восхотел открыть Себя людям»¹⁰⁷. Мир же не есть личность и не может себя открывать.

Бог – «Монада монад»

Факт гармонического взаимодействия монад нельзя понять из самого этого факта. Отсюда Бобров, вслед за Лейбницем, делает вывод, что должно существовать Субстанция, Существо, творящее мир, где реализуется эта гармония: «Значит, должен существовать принцип для *самого* этого факта, что субстанции обладают гармоническими природами, должно быть налицо Существо, в котором представляется и выражается самое реализирование природ вещей. Итак, мы должны признать Бога»¹⁰⁸. Основание для такой

реализации определенного мира не должно быть необходимого, принудительного свойства. Это основание – склонность: «Итак, Бог поступает по склонности. Эта склонность приводит Его к тому, чтобы призвать к бытию один определенный мир, и притом наилучший из всех возможных. <...> А посему и мир не необходим, но есть свободное творение Субстанции, поступающей по наклонностям, значит, и по целям»¹⁰⁹. Монады различаются степенью адекватности своих представлений и своей особой перспективой. Бог – «Монада монад»¹¹⁰ – «должен все прошлые, настоящие и будущие события в мире представлять *сразу* и абсолютно ясно»¹¹¹. Ряд монад вплоть до Бога-монады расположен в порядке их нравственного совершенства, обусловленного степенью ясности их представлений. Совокупность всех духов – наиболее совершенных монад – образует Град Божий¹¹².

Христианское мирозерцание видит мир как систему живых однородных субстанциальных личностей, стоящих в постоянном взаимодействии с Богом-Личностью. Церковь есть система или организм личностей, «вольная община, непринужденно обратившаяся и прилепившаяся к своему Богу»¹¹³.

Этика и нравственность

Следует отличать богопознание от живого богоотношения. Их смешивал Л.Н. Толстой¹¹⁴. Богопознание порождает этику, как систему учений о нравственности. Но этику нельзя смешивать с нравственностью, т. е. с реальным нравственным образом жизни, в основе которого лежит живое богоотношение¹¹⁵. Этика – одна из философских дисциплин. Философию и религию нельзя свести к этике, как это делает Толстой¹¹⁶. Для тех, кто не хочет порывать с Откровением, высшей нравственной санкцией является «Слово Божие с авторитетными его истолкованиями»¹¹⁷.

Разум есть принадлежность индивидов, их функция. Разум – «неоспоримый факт нашего сознания», поэтому он лежит «в корне вещей»¹¹⁸. Последующее имеет свою разумную объясняющую причину. Но мир и целесообразен – предыдущее определено последующим как своею целью. В этой системе связей каждая личность имеет свою значимость: «Все связано в единую цепь причин и следствий, средств и целей. Мир есть техническая система координат. В эту систему наше “я” входит, как одно из звеньев. Каждая личность что-нибудь да значит в мировой системе. Функции ее уже предначертаны безвременно»¹¹⁹. Бобров считал, это такое учение «исполняет нас разумною уверенностью и обоснованным спо-

койствием души»: «В мире можем мы с ним отдаваться любимой, приходящейся по сердцу деятельности, зная и веруя, или лучше, *уверясь*, что исполняем предвечное указание. Конец всем колебаниям и сомнениям! Мы дойдем до цели»¹²⁰. Но мы должны быть и скромными: «С другой стороны, признание необъятности мира, как системы бесчисленных равноправных нам существ, невольно внушает нам должную скромность. Признавая за собою некое *вечное* значение, мы не поставим, подобно пессимистам, свое “я” во главу, и как бы цель мирового процесса, и во имя своего “я” не потребуем себе всяческого удовлетворения. Философия научает человека самоограничиваться»¹²¹. Качественное равенство монад ведет к признанию одинаковой с нами важности их жизни и одинаковых с нами их горестей и бед: «Принцип равенства служит подножием закону любви»¹²².

Возрождение универсализма в будущем Бобров считал невероятным, а «возвращение к метафизике, собственно, может знаменовать собою только возвращение к индивидуализму (монадологизму), или (называя это направление по его величайшему представителю) к Лейбницеизму. Лозунгом будущего поколения метафизиков, легко возможно, станет не «назад к Канту», а – «назад к Лейбницу!»¹²³. Критицизм нельзя отождествлять с неокантианством или с позитивизмом¹²⁴. Господство позитивизма Бобров считал «вроде ветреной оспы»¹²⁵. Высшая точка развития философии – это критический индивидуализм. Однако Бобров понимал, что критический индивидуализм «не подлежит пропаганде и впредь будет находить себе даже и между философами столь же мало представителей и приверженцев, как и теперь»¹²⁶. «Критицизм же, высшая форма философского умозрения, требует очень значительного напряжения мышления, долговременного углубления в наиотвлеченнейшие проблемы, а главное – большой смелости и самостоятельности, которая далеко не составляет удела многих»¹²⁷.

Бобров считал, что именно *Россия* способна развить у себя персонализм: «По моему мнению, на Руси персонализм мог бы привиться и найти для себя благоприятную почву хотя бы по тому одному, что христианство, составляющее настоящую основу метафизики персонализма, у нас еще достаточно крепко»¹²⁸. Эти слова Боброва оказались пророческими. Он указал на первых русских персоналистов – А.А. Козлова и Я.Ф. Озе.

- ¹ *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого и философская их критика. Юрьев, 1897. С. 37.
- ² *Бобров Е.А.* О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование. Юрьев, 1894. С. 33.
- ³ *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 36–37.
- ⁴ Там же. С. 37.
- ⁵ Там же. С. 49.
- ⁶ *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 21.
- ⁷ *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. Казань, 1898. С. 4.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев, 1900. С. 20.
- ¹⁰ *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 23.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же. С. 22.
- ¹³ Там же. С. 27.
- ¹⁴ Там же. С. 24.
- ¹⁵ Там же. С. 28.
- ¹⁶ *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 116.
- ¹⁷ *Бобров Е.А.* О самосознании. Речь, произнесенная 5 ноября 1897 года на торжественном акте Императорского Казанского Университета. Казань, 1898. С. 11.
- ¹⁸ *Бобров Е.А.* О самосознании. С. 7.
- ¹⁹ *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 80.
- ²⁰ Там же. С. 52.
- ²¹ Там же. С. 75.
- ²² *Бобров Е.А.* Из лекций по педагогической психологии. Историческое введение в курс. Варшава, 1912. С. 211.
- ²³ *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 55.
- ²⁴ *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 50.
- ²⁵ *Бобров Е.А.* Дела и люди. Сборник статей. Юрьев, 1907. С. 35.
- ²⁶ *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 43.
- ²⁷ Там же. С. 75.
- ²⁸ Там же. С. 78–79.
- ²⁹ Там же. С. 80.
- ³⁰ Там же. С. 132.
- ³¹ *Бобров Е.А.* Отношения искусства к науке и нравственности. Умозрительно-психологическое исследование. Юрьев, 1895. С. 72.
- ³² *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 130.
- ³³ *Бобров Е.А.* Отношения искусства к науке и нравственности... С. 52.
- ³⁴ *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 130.
- ³⁵ *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 76–77.
- ³⁶ *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 132.

- 37 *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 27.
- 38 *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 57.
- 39 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 138.
- 40 *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 21.
- 41 Там же. С. 19.
- 42 *Бобров Е.А.* Философия и литература. Сборник статей (1888–1898): В 2 т. Т. 1. Казань, 1898. С. 37.
- 43 Там же.
- 44 *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 67.
- 45 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 20.
- 46 *Бобров Е.А.* Философия и литература. С. 37.
- 47 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 110.
- 48 *Бобров Е.А.* Отношения искусства к науке и нравственности... С. 6.
- 49 *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 50–51.
- 50 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 153.
- 51 *Бобров Е.А.* Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: 1) О координации бытия и 2) Искусство и христианство. Казань, 1900. С. 15.
- 52 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 152.
- 53 *Бобров Е.А.* Краткий отчет... С. 15.
- 54 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 171.
- 55 Там же. С. 177.
- 56 Там же. С. 181.
- 57 Там же. С. 170–171.
- 58 Там же. С. 154–155.
- 59 Там же. С. 167.
- 60 *Бобров Е.А.* Краткий отчет... С. 5.
- 61 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 139
- 62 Там же. С. 150.
- 63 Там же. С. 154.
- 64 Там же. С. 179–180.
- 65 Там же. С. 138.
- 66 Там же. С. 35.
- 67 *Бобров Е.А.* Краткий отчет... С. 6.
- 68 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 98.
- 69 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 38.
- 70 *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 30.
- 71 Там же. С. 49.
- 72 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 38–39.
- 73 Там же. С. 40.
- 74 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 22.
- 75 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 40.
- 76 Там же. С. 45.

- 77 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 7.
- 78 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 44.
- 79 *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 67.
- 80 Там же. С. 53.
- 81 Там же. С. 54.
- 82 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 35.
- 83 Там же. С. 36.
- 84 *Бобров Е.А.* О самосознании. С. 9.
- 85 *Бобров Е.А.* Бытие индивидуальное... С. 38.
- 86 Там же. С. 36.
- 87 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 71.
- 88 *Бобров Е.А.* Рецензия на «Свое Слово» А.А. Козлова. Казань, 1899.
- 89 *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 3.
- 90 *Бобров Е.А.* Отношения искусства к науке и нравственности... С. 14.
- 91 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 71.
- 92 Там же. С. 59.
- 93 Там же. С. 84.
- 94 *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 3.
- 95 *Бобров Е.А.* Педагогика. Ч. 2. Курс составлен по записям лекций студентом А.В. Петропавловским. Ростов н/Д: Лит. Тер-Абрамяна, 1916. С. 191.
- 96 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 85.
- 97 *Бобров Е.А.* Краткий отчет... С. 23.
- 98 *Бобров Е.А.* Философия и литература. С. 90.
- 99 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 60.
- 100 *Бобров Е.А.* Рецензия на «Свое слово»... С. 60.
- 101 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 61.
- 102 Там же. С. 70–71.
- 103 Там же. С. 58.
- 104 Там же. С. 55.
- 105 Там же.
- 106 Там же. С. 65.
- 107 Там же. С. 67.
- 108 *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 25.
- 109 Там же. С. 26.
- 110 Там же. С. 28.
- 111 Там же. С. 26.
- 112 Там же. С. 28.
- 113 *Бобров Е.А.* Краткий отчет... С. 25.
- 114 *Бобров Е.А.* Этические воззрения графа Л.Н. Толстого... С. 63.
- 115 Там же. С. 73.
- 116 Там же. С. 77.
- 117 Там же. С. 78.

¹¹⁸ Там же. С. 94.

¹¹⁹ Там же. С. 95.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же. С. 95–96.

¹²² Там же. С. 96.

¹²³ *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 39–40.

¹²⁴ Там же. С. 50.

¹²⁵ *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 70.

¹²⁶ *Бобров Е.А.* Из истории критического персонализма. С. 41.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ *Бобров Е.А.* О понятии искусства... С. 69–70.

А.В. Михайловский

Хайдеггер и Аристотель о *techne* и *physis*

Статья вторая

«Подлинная техника»*

В статье рассматривается понятие Хайдеггера о «подлинной технике» в связи с его интерпретацией аристотелевского различия *physis* и *techne*. Выдвигается гипотеза о том, что три концептуальных комплекса «забота – работа – *techne*/техника» можно считать точками кристаллизации Хайдеггеровской мысли конца 1920-х – начала 1930-х гг., сопряженными между собой систематической линией.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, Аристотель, *physis*, *techne*, современная техника.

1. Три концептуальных комплекса «забота – работа – *techne*/техника»

Греческий мыслитель в роли наставника, дающего советы, как отвечать на кризис модерна? Хайдеггеровская герменевтика Аристотеля содержит положительный ответ на этот вопрос. Правда, это в то же время означает, что для правильного определения своего нынешнего положения мы сначала должны научиться чему-то очень важному относительно греческих, т. е. оригинальных в собственном смысле слова, понятий *physis* и *techne*, которые играют ключевую роль в европейской метафизике.

© Михайловский А.В., 2017

Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№17–01–0070) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2017–2018 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

* См.: Михайловский А.В. Хайдеггер и Аристотель о *techne* и *physis*. Статья первая. Герменевтическое значение Аристотеля для формирования Хайдеггеровской мысли о технике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2016. № 3 (5). С. 37–51.

Чтение Аристотеля – это наше упражнение в зрении. Оно приготавливает нас понимать сущее в свете существенного различия между *techne* и *physis*, смазанного в нашей – новоевропейской – оптике. Предшествующее рассмотрение показало, что *techne* предполагает осведомленность относительно бытия сущего, соответственно, предполагает определенное понимание *physis*. Это понимание присутствует в *techne* не эксплицитно, потому что *techne*, конечно, напрямую не имеет дела с бытием сущего, но занимается обычно тем, как нечто сущее может быть использовано внутри нашего жизненного мира.

Вспомним заявление в начале трактата «О существе и понятии *physis*»: «Мир трещит по швам» – казалось бы, несколько странная фраза в свете заявленной узкой темы «сущность и понятие *physis*» у Аристотеля. Впрочем, хайдеггеровская феноменологическая деструкция устроена так, что разговор о «сущности» – будь то «*Dasein*», «основание», «истина», «свобода» или «природа» – всегда ведется «с прицелом» на прояснение текущей практической ситуации, моего «здесь и сейчас»¹. Европейское человечество забыло о настоящем смысле природы и техники: на смену им пришло безоглядное планирование. Мир в целом находится под угрозой, исходящей от машинной техники, которая относится к природе в рамках модели производства, «овладевает и манипулирует» природой². Что если предположить, говорит Хайдеггер, что человека полностью заменит техника, т. е. человек изобретет технологию производства человека? «Успех будет означать: сам человек устроил так, что его собственная сущность как субъективность взлетела на воздух, а там, в воздухе, полностью бессмысленное считается единственно “осмысленным” и поддержание этой якобы осмысленности выливается в человеческое “господство” над кругом земли. Получается, “субъективность” не исчезла, а лишь “успокоилась” в “вечном прогрессе” вечной китайщины; вот это и есть предельное вырождение (*Unwesen*) *physis* – *ousia*»³.

Однако движение истории бытия – это не набирающее обороты движение паровоза прогресса навстречу бесконечной «китайщине». Индивидуальная и народная жизнь в ее истории стоит под властью *Geschick* и направляется по тому пути, по которому бытие «нарождается» в каждой новой эпохе и овладевает мыслями и делами людей. На смену «упорядоченности» греческой природы приходит «сотворенность» христианского мира, а последняя сменяется «волей к власти» в форме «тотальной мобилизации» всего сущего. Более того, эта судьбоносная игра бытия имеет свои правила, ставит перед ее участниками задачи и ждет от них решений, для которых требуется известная доля мужества. Игру никто не может

полностью контролировать, иначе она перестала бы быть игрой. А значит, будущее, включая направление технического развития, принципиально открыто. Ни одна «эпоха» не может считаться «минувшей», окончательно канувшей в Лету, но все они сохраняются как своеобразные точки бифуркации, как развилки истории бытия, к которым всегда может вернуться свободное мышление. В этом смысле следует понимать и двойственную характеристику техники как опасности и источника спасительного, которая подразумевается бытийно-историческим мышлением и обсуждением техники в контексте вопроса о сущности истины в 1930-е гг. Однако если для послевоенного Хайдеггера свойственен известный пессимизм относительно дальнейшего технического развития, то в период ректорства он оценивал шансы на выигрыш высоко.

Остается уточнить, как, по Хайдеггеру, должна была разворачиваться историческая миссия германского народа (*Volk*), обнаруживающего себя, так сказать, в силовом поле между природой и техникой. Ответ на этот вопрос дают речи и меморандумы Хайдеггера, объединенные заголовком «*Das Rektorat*». Они однозначно говорят против распространяемого объяснения Хайдеггеровской критики современной техники ссылкой на пресловутую «демонизацию техники»⁴. Наоборот, мы встречаем совершенно иную – глубоко «экологичную» с нынешней точки зрения – оценку техники. В знаменитой ректорской речи «Самоутверждение немецкого университета» техника называется «мирообразующей силой человеческо-исторического *Dasein*» и ставится в один ряд с «природой», «историей», «искусством» и «государством»⁵. Несокрываемость этой силы, принципа или власти (я прочитываю *Macht* как немецкий перевод аристотелевского *arche*, правящего начала, запечатлевающего на сущем свой характер) составляет существо истины. В другой речи Хайдеггер говорит даже о «подлинной технике» (*echte Technik*)⁶ – выражение, которое, насколько мне известно, не встречается больше нигде в корпусе сочинений – и ее «образующей [формирующей – читай: аристотелевская *morphe*] силе», которая должна быть подчинена и поставлена на службу (*dienstbar gemacht*) свободному развертыванию природы. Фундаментальным экзистенциалом *Dasein* как бытия-в-мире, толкуемого в речах и лекциях начала 1930-х гг. применительно к германскому народу в его истории, является уже не столько забота (*Sorge*), сколько работа (*Arbeit*), от которой ожидается, что она «поместит народ в поле действия всех существенных сил бытия (*Seinsmächte*)»⁷, делает его годным для своей бытийной миссии.

После публикации лекций Хайдеггера первой половины 1930-х гг., ректорских речей и, в особенности, тома «Об Эрнсте

Юнгере», трудно оспаривать тезис исследователя истории текстов Хайдеггера Д. Тома, что «на пике своего сотрудничества с нацистским режимом Хайдеггер развивает магистральный тезис о переходе от центрального понятия “Бытия и времени” (“забота”) к центральному понятию национал-социалистических текстов (“работа”))»⁸. «Работа» ведет к «подрыву всякой субъективности» (*Sprengung aller Subjektivität*)⁹, по аналогии с Аристотелевской «энергией», цель «работы» – сам акт, деятельность, в котором индивидуальные действия создают предпосылку для перехода к «со-бытию с собой и другими»¹⁰, т. е. для тотального слияния с «народом». В отличие от «заботы», с которой в «Бытии и времени» связывается широкий спектр действий, в 1933/34 гг. «работа» целенаправленно истолковывается как выработка скрытых задач (которые сам работающий содержательно неспособен сформулировать), благодаря ей осуществляется переход в «поле действия всех сущностных сил бытия». Это особенно хорошо видно на примере отношения «работы» и «земли». «Работа», привязанная к тому, что может быть произведено (*hergestellt* или *herausgestellt*), оказывается *techne*: она относится к тому, что может быть обнаружено, выведено у *physis*. «Здесь, – справедливо отмечает Тома, – есть уже все, о чем будет размышлять Хайдеггер позднее в связи с отношением техники и раскрытия»¹¹.

Особенно рельефно эта взаимосвязь проступает в анализе понятийной пары природа–техника. Проводимая параллель с «Рабочим» Э. Юнгера¹², несомненно, очень эвристичная в перспективе развития хайдеггеровской мысли о технике, не должна вводить нас в заблуждение в отношении оценки процесса «тотальной мобилизации»: для Хайдеггера Юнгер остается в сфере конструктивистского, технологического, что не позволяет придать его пониманию техники «дружественный» по отношению к *physis* характер. Ведь Хайдеггер видел в «тотальной мобилизации» лишь форсирование рационализации и прямой путь к «расширению пустыни»¹³. «Работа» в выступлениях Хайдеггера 1933/34 гг. как бы включает в себя технику, но одновременно не может довести эту задачу до конца. Поэтому самой ближайшей преемницей «работы» в сочинениях позднего Хайдеггера оказывается та *techne*, которая в «Истоке...» определяется как «творчество», служащее откровению бытия.

Если брать весь идеологический разброс позиций по актуальнейшему тогда вопросу о роли современной техники в жизни народа и государства – от «технократических» до «аграр-романтических» голосов, – то Хайдеггера *cum grano salis* следует отнести ко вторым¹⁴. «Слепое пятно» в хайдеггеровском понятии «работы» – это отсутствие систематического рассмотрения техники, особенно

примечательное тем, что позднее он займется техникой в критической перспективе. Если в 1933 г. Хайдеггер делает ставку на «труд» и национал-социализм, то после периода ректорства, в годы подготовки к написанию «*Beiträge*», о которой дают хорошее представление «Черные тетради», он будет усматривать в национал-социализме и технике как раз завершение метафизики и последнюю стадию нигилизма¹⁵. Господство техники есть «следствие из нововременной сущности истины как достоверности». Оттого-то «поклонение технике как идолу» (*Abgötterei der Technik*), являющееся, по Хайдеггеру, не только элементом нацистского мировоззрения¹⁶, но и характерное в равной мере для Юнгера, Шпенглера и немецкой технократии¹⁷, закономерно должно кончиться «сумерками идолов». А пока Хайдеггер, склонный к драматизму и даже трагизму, изображает безрадостную духовную ситуацию так: немцы, «метафизический народ», зажаты между Россией и Америкой, которые «одинаково впали в отчаянное неистовство разнузданной техники (*dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik*)» и предаются «беспочвенной организации нормального человека»¹⁸.

Таким образом, все три концептуальных комплекса – «забота – работа – *techne*/техника» можно считать точками кристаллизации Хайдеггеровского мышления, сопряженными между собой систематической линией, которая им же самим (так же систематически) затушевывается. Это удачно формулирует Д. Тома: «Ретроспективно Хайдеггер встает на сторону тех, кто относит национал-социализм к “модернизации”. Это толкование – своего рода вытеснение того позитивного толкования национал-социализма под знаком “работы” и античной *techne* в выступлениях 1933 г.»¹⁹. Иными словами, Хайдеггер «вымарывает» как раз ту сторону национал-социализма, которая была особенно привлекательна с точки зрения его метафизической интерпретации «движения» и «немецкой революции» в целом как возвращения к грекам в целях спасения европейского человечества от духовной опасности беспочвенности, индивидуализма, субъективизма и активизма. Ведь в успехе национал-социализма немалую роль сыграла именно амбивалентность «естественного» и «технического», одинаково использовавшихся идеологией.

2. Что такое «подлинная техника» в ее отношении к *physis*

Но вернемся от общего плана к нашему частному вопросу. 25 ноября 1933 года пылкий и честолюбивый ректор Фрайбургского университета выступает с речью по радио «Südwestdeutsche Rundfunk». Эта речь известна под заголовком «Немецкий студент как рабочий». Обращаясь к студентам по случаю торжественной имматрикуляции, Хайдеггер говорит о том, какое место знание должно занимать в становлении народа государством. Государство и есть само это знание, ибо оно воплощает собой и реализует силы (Mächte) народного Dasein: «Например, *природа* открывается как пространство народа, как ландшафт и родина, как земля и почва. Природа высвобождается как сила и закон той сокрытой традиции *наследования* существенных склонностей и влечений. Природа становится задающим меру правилом в качестве здоровья. Чем свободнее властвует природа, тем величественнее и сдержанней следует подчинять ей формирующую силу подлинной *техники*. Встроенная в природу, поддерживаемая и венчаемая ею, воодушевляемая и ограничиваемая ею, осуществляется *история* народа»²⁰.

Выдвину гипотезу, что этот пассаж содержит сильную отсылку к Аристотелю, которая могла быть вполне прозрачной для внимательных слушателей Хайдеггера. Хайдеггер переводит здесь *physis* как «жизненное пространство», «ландшафт и родину», «землю и почву». В то же время «подлинная техника» помещается в тесную связь с *physis*, рассматриваемой не как объект для манипуляций, но как «меру здоровья». Не следует делать преждевременное заключение, будто слова о «наследовании» (Vererbung), «инстинктах» (Triebrichtungen) и «здоровье» (Gesundheit) с их расистскими коннотациями служат доказательством sacrificio dell'intelletto национал-социалистического ректора, своего рода уступкой «новой германской действительности». Напротив, я предлагаю взять этот «гераклитизм» в сугубо философском смысле, как он, очевидно, и задумывался, и записать его, так сказать, на счет Аристотеля, сына врача. Здесь нам может служить хорошим подспорьем фрагмент из второй книги «Физики». В интерпретирующем переводе Хайдеггера из трактата «О существе и понятии φύσις» он звучит так: «Кроме того, φύσις, о которой говорится как о вы-ставлении в становление [genesis], [есть не что иное, как] ход к φύσις. [Причем] не так, как врачевание, о котором никогда не говорят, что оно есть путь к врачебному искусству, но к здоровью; ведь врачевание необходимо происходит от врачебного искусства, но направлено не на него [как на свой конец]; но не так [как врачевание к здоровью] относится

φύσις к φύσις, а то, что существует от φύσις и по ее способу, уходит от чего-то по направлению к чему-то, поскольку оно определяется φύσις [в движении этого хода]. “Во что” же оно восходит сообразно φύσις? Не в то, “из чего” [оно всякий раз возникает], но в то, в качестве чего оно всякий раз возникает» (Физика, II 193 b 12–18)²¹.

Человеческий способ про-из-ведения сущего не является естественным, поскольку основан на заученном умении обращаться с тем, что есть и может быть. Однако свои «компетенции» человек может поставить на службу тому, что действует само из себя, т. е. позволить сущим, имеющим в себе начало движения и роста, возникать и принимать свою форму. Впрочем, произвести из себя самой эту силу искусство неспособно, потому что это разные силы-способности. Комментируя пример Аристотеля (Физика, II 192 b 23–27), где идет речь о больном враче, который, «по совпадению», становится причиной своего выздоровления, хотя подлинное «начало» есть присущая ему природа, а не врачебное искусство, находящееся вне его и только усвоенное им, комментируя способ действия двух различных начал, Хайдеггер подчеркивает: в данном случае *techne* как «*der sich auskennende Vorblick*» есть знание и умение разбираться в том, что относится к бытию здоровым, что служит его сохранению и укреплению²². «Можно было бы, – продолжает он, – сделать следующее возражение: допустим, два врача страдают одной и той же болезнью, оба находятся в одинаковых условиях и оба лечат самих себя; но между этими двумя случаями болезни лежит временная дистанция в 500 лет, за которые случился “прогресс” новоевропейской медицины. Нынешний врач располагает “лучшей” технологией и поправляется, а живший ранее умирает от болезни. В этом случае *arche* выздоровления современного врача все-таки будет *techne*. Тем не менее следует иметь в виду: во-первых, неумирание в смысле продолжения жизни еще не обязательно является выздоровлением: то, что сегодня люди живут дольше, не доказывает того, что они здоровее, более того, позволяет говорить об обратном. Но даже если допустить, что продвинутый врач не только на время оттягивает смерть, но и выздоравливает, то получится, что и в этом случае врачебное искусство просто лучше поддерживало и направляло *physis*. *Techne* может только идти на встречу *physis*, может в большей или меньшей степени поддерживать здоровье; но в качестве *techne* она не может заменить собой *physis* и стать вместо нее *arche* здоровья как такового»²³.

Смелая идея «подлинной техники», публично высказанная в годы ректорства перед лицом студенчества и профессуры, не получила своего развития потому, что Хайдеггер уже весной 1934 г. (28 апреля этого года он ушел с поста ректора) начинает испыты-

вать сомнения относительно правильности сделанной им ставки на «самоутверждение немецкого университета» и все больше убеждается в неспособности «предприятия» под названием высшая школа взять на себя «тяжелейшую работу вопрошания», «отдаться существенным силам» бытия²⁴. Критически оценивая собственную речь годичной давности, Хайдеггер уже в «Черных тетрадах» констатирует, что «науки выродились <...> в голые технологии»; «полная технизация» охватила не только естественные и гуманитарные науки, но и медицину, ставшую «биологической техникой»²⁵.

Впрочем, этот автокритицизм Хайдеггера не ставит под вопрос основы собственного мышления, но лишь называет свои заблуждения относительно институтов (университет, церковь, печать), социальных групп (студенты, профессора) и идеологии (национал-социализм) своего времени, вызванные акцидентальными обстоятельствами. Процесс технизации неизбежно «катится или, лучше сказать, ползет к своему концу»²⁶, за которым последует «новое начало». В послевоенных работах Хайдеггер именует «Gestell» «фотографическим негативом события»²⁷ – смелая метафора, которая, согласно толкованию Д. Тома, «означает не что иное, как то, что техника (включая национал-социализм) служит “негативом”, который должен быть проявлен в темной комнате истории бытия, чтобы мы увидели на нем “событие”»²⁸.

Сама бытийная возможность техники, проистекающей из античной *techne*, требует считаться со своим потенциалом. Кооперируясь с природой, *techne* остается способом открытия, производства вещей, позволяет существу приходить в присутствие. Эта *arche*, производящая сила (*Macht*, как переводит Хайдеггер, выводит в присутствие искусственные вещи, но и здесь сила *techne* скорее ограничена, подчинена власти природы. Именно в этом заключается – если угодно, терапевтическое – значение Аристотеля: через различие между *techne* и *physis* он учит современника, увлеченного идеей совершенства и превосходства техники, сдержанности, помогая ему, как знающий свое дело врач, видеть сущее в горизонте *physis*, бытия сущего.

3. Подлинная техника VS. *Machenschaft*

Подобно другим консервативно-революционным мыслителям своего времени, Хайдеггер уделял большое значение деятельной роли германского народа в ходе технической революции. В то же время он не разделял ни героико-реалистических взглядов Эрнста Юнгера и Освальда Шпенглера, ни технократической установки

на встраивание техники в систему ценностей фэлькиш-идеологии. Хайдеггер вполне осознавал ясную альтернативу между «подлинной техникой», кооперирующей с природой и отвечающей Dasein германского народа, и «Machenschaft», приводящей к бездумному производству вещей, эксплуатации природных ресурсов и тем самым ввергающей в опасность всю планету. Однако сложное отношение между echte Technik и Machenschaft включает в себя одновременно непрерывность и разрывы. С одной стороны, обе являются способами раскрытия, но с другой стороны, современная техника не умеет использовать то, что природа и так держит для нас наготове. Machenschaft, наоборот, увлекается манипулированием природой, навязывает ей свои правила и подрывает ее онтологическую и структурную целостность самыми разными способами.

Теперь мы можем увидеть, что лежит в основе концептуальной модели позднего Хайдеггера, приписывающего технике двойственный характер – «предельной опасности» забвения бытия и «спасительной силы», дающей шанс на возвращение к подлинному способу бытия. Хайдеггер не задается вопросом: как немцам (и европейскому человечеству в целом) отказаться от современной техники и вернуться к ремесленному производству, poiesis'у в смысле про-из-ведения? В то же время он не призывает всех стать поэтами, чтобы восстановить исходную целостность poiesis'a. По-настоящему Хайдеггера интересует только смена аспекта – то, как мы понимаем технику в ее отношении к нашему жизненному миру. Поэтому очевидно, что техника не может быть редуцирована до «машинной техники» или «аппаратуры», поскольку речь идет прежде всего об особом умении-знании как способе aletheuein. Эта интуиция взаимосвязи и взаимодополнительности physis и techné приуготовляет путь для возвращения техники как экологической устойчивости в глобальном мире и позволяет нам увидеть Хайдеггера так, как он себя не видел – как пионера environmental ethics. Действие трансформативной силы бытия непредсказуемо, а потому ничто не мешает предположить – причем оставаясь, так сказать, в ландшафте Хайдеггеровской мысли, – что современная захваченность идеей sustainability может стать «новым началом» или четвертой фазой в истории бытия после «упорядоченного роста» греческой природы, «сотворенности» христианско-платонического космоса и «воли к власти» эксплуатирующей природу планетарной наукотехники.

Сущность техники, как утверждает Хайдеггер в «Вопросе о технике», не есть нечто техническое. Техника не исчерпывается комбинацией антропологических и инструменталистских дефиниций, но остается для Хайдеггера «мирообразующей силой челове-

чешко-исторического Dasein». Это двойственное видение сущности техники²⁹ как способа раскрытия находит свое отражение в 1) требовании ограничить современную технику как «поставление» природы в интересах человека в той мере, в какой природа открывается как устойчивый резерв для удовлетворения человеческих нужд; и 2) напоминании о забытой способности техники производить вещи, оставаясь внимательным и открытым к тому, что предлагает нам природа. «Подлинная техника», в противоположность «поставлению» природы, является законной наследницей *techne*, поскольку добровольно подчиняет себя *physis* в той мере, в какой та направляет всякое рождение и возникновение.

Примечания

- ¹ С той лишь разницей, что для поздней философии Хайдеггера характерно понимать Dasein как сущее, которое отвечает бытию, а не задает вопрос о бытии (ср.: *Polt R.* «Einführung in die Metaphysik». Eine Erkundung der physis und ihrer Entmachtung // *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* / Hrsg. von D. Thomä. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2003. S. 175).
- ² См.: *Heidegger M.* Wegmarken // Gesamtausgabe Bd. 9 / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 289.
- ³ Ibid. S. 257.
- ⁴ Против такого объяснения выступает и Т. Рокремер: «В отличие от безрадостной картины, нарисованной Л. Клагесом или Ф.Г. Юнгером, Хайдеггер выступал против демонизации техники, подчеркивая значение техники как правомерного способа понимания и отношения к миру. Техника – это не просто некая произвольная человеческая деятельность, но “способ раскрытия”» (*Rohkrämer Th.* Martin Heidegger, National Socialism, and Environmentalism // *How Green Were the Nazis?: Nature, Environment, and Nation in the Third Reich* / Ed. by F.-J. Brüggemeier, M. Cioc, T. Zeller. Athens; Ohio: Ohio University Press, 2005. P. 186).
- ⁵ *Heidegger M.* Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges // Gesamtausgabe Bd. 16 / Hrsg. von H. Heidegger. Frankfurt a/M., 2000. S. 111.
- ⁶ Ibid. S. 201.
- ⁷ Ibid. S. 205–206.
- ⁸ *Thomä D.* Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte // *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* / Hrsg. von D. Thomä. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2003. S. 153.
- ⁹ *Heidegger M.* Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache / Hrsg. von G. Seubold. Frankfurt a/M., 1998. S. 163.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ *Thomä D.* Op. cit. S. 154.
- ¹² *Heidegger M.* Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. S. 205.

- ¹³ Подробнее см.: *Михайловский А.В.* Чего не видел Эрнст Юнгер. Рецензия на: *M. Heidegger. Zu Ernst Jünger (Gesamtausgabe Bd. 90)* // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 477–491.
- ¹⁴ См.: *Losurdo D.* Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1995; *Rohkrämer Th.* Martin Heidegger, National Socialism, and Environmentalism // How Green Were the Nazis?: Nature, Environment, and Nation in the Third Reich / Ed. by F.-J. Brüggemeier, M. Cioc, T. Zeller. Athens; Ohio: Ohio University Press, 2005. P. 171–203.
- ¹⁵ См.: *Михайловский А.В.* Значение языка «Рабочего» для хайдеггеровской критики метафизики // Историко-философский ежегодник, 2001. М.: Наука, 2003. С. 218–248.
- ¹⁶ *Heidegger M.* Überlegungen II–IV (Schwarze Hefte 1931–1938) // Gesamtausgabe Bd. 94 / Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt a/M., 2014. S. 261.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 456.
- ¹⁸ *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik // Gesamtausgabe Bd. 40 / Hrsg. von P. Jäger. Frankfurt a/M., 1983. S. 40–41.
- ¹⁹ *Thomä D.* Op. cit. S. 158.
- ²⁰ *Heidegger M.* Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. S. 200–201.
- ²¹ *Heidegger M.* Wegmarken. S. 291.
- ²² *Ibid.* S. 256.
- ²³ *Ibid.* S. 256–257.
- ²⁴ *Heidegger M.* Überlegungen II–IV (Schwarze Hefte 1931–1938). S. 176.
- ²⁵ *Ibid.* S. 179, 199.
- ²⁶ *Ibid.* S. 94, 286.
- ²⁷ *Heidegger M.* Seminare // Gesamtausgabe Bd. 15 / Hrsg. von C. Ochwaldt. Frankfurt a/M., 1986. S. 366.
- ²⁸ *Thomä D.* Op. cit. S. 156–157.
- ²⁹ Современная техника – это завершенная метафизика, но в то же время она похожа на «двуликого Януса» (*Heidegger M.* Zur Sache des Denkens // Gesamtausgabe Bd. 14 / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a/M., 2007. S. 63). Техника, радикальнейшее отрицание события (поскольку стремится к тотальному управлению), должна одновременно стать праформой события.

Флоренский и Хайдеггер об *αλήθεια*: забвение и/или сокрытость?

Хайдеггер знал о существовании Флоренского как философа от своего слушателя, Евсея Давидовича Шора (1891–1974) и использовал его идеи в своих «Лекциях 1931/1932 года». Эта версия, до недавнего времени существовавшая как недоказанная гипотеза, получила дополнительное подтверждение в одном из писем Е.Д. Шора своей кузине, Ольге Александровне Шор (Дешарт). Речь идет о философской категории, равно важной как для Флоренского, так и для Хайдеггера: о категории *αλήθεια*; однако трактовки этого понятия, явно навеянного греческой философской культурой, у Флоренского и у Хайдеггера различны. Установлению этих связей, зависимостей, различий и сходств посвящена эта статья.

Ключевые слова: Хайдеггер, Флоренский, Вяч. Иванов, Е.Д. Шор, «Русская идея», истина, *αλήθεια*, сокрытость, забвение.

1. Хайдеггер, Флоренский, Иванов и «русская идея»¹

Хайдеггер не только знал, вопреки расхожему мнению, о существовании Флоренского от профессора Евсея Давидовича Шора (1891–1974)², активного участника курса лекций «О существе [сущности] истины. О платоновской притче о пещере...», читанного Хайдеггером в зимний семестр 1931/1932 г. во Фрейбурге, а до этого – участника гуссерлевских семинариев, но и использовал идеи Флоренского в своих «Лекциях 1931/1932 года», – без единой, впрочем, ссылки. Так утверждают очевидцы. О знакомстве Хайдеггера с концепцией *Истины / αλήθεια* Флоренского упоминает пионерская публикация В.В. Янцена, в которой подробно описана беседа Шора с Хайдеггером:

... мы заговорили об отношении русской мысли к его философии. Я обратил его внимание на ряд сходств, делающих его философию особенно близкой для русского читателя. Между прочим, я затронул

проблематику, являющуюся как бы введением в его философское мышление: проблематику двойственного значения понятия истины, которое он постоянно разрабатывает с помощью тонкого философско-филологического анализа (речь идет о его знаменитом толковании греческого понятия истины «*ἀλήθεια*» как «*α-λήθεια*» = не-сокрытости, – термине, полученном им в ходе этого толкования и ставшем основным понятием его философствования и его интерпретации Платона и Аристотеля). Я сообщил ему, что русскому языку уже известно двойственное понятие истины, выражаемое посредством двойного обозначения, и тем самым в нем непроизвольно ставится та проблема, которая в иноязычной мысли еще должна быть открыта. С другой стороны, [сообщил ему], что анализ слова, являющийся для его философии вводным и основополагающим, в другой связи и в более широком плане [проведен] современным русским богословом и философом П. Флоренским. Мое изложение, сопровождавшееся кратким изложением итогов учения Флоренского, вызвало у Хайдеггера оживленный интерес. Он *тут же призвал меня перевести это сочинение Флоренского на немецкий язык в связи с «Русской идеей»* (курсив мой. – А. Р.) и более того – в связи с некоторыми переложениями, которые я делал для проф<ессора> Гуссерля из сочинений его московского ученика, проф<ессора> Шпета³.

Оставим в стороне волнующий вопрос о том, что интересовало Гуссерля в 1931 г. из сочинений Шпета ГАХНовского периода (мне лично хотелось бы думать, что это что-то из области «Внутренней формы слова» – тогда связь с Флоренским была бы еще тесней)⁴. Все это пока в области гипотез. Достоверно здесь то, что Хайдеггер ставит «Столп» Флоренского, а конкретно – его учение об *ἀλήθεια* – в зависимость от «Русской идеи» (и как сборника, и как концепта), поэтому необходимо сказать хотя бы несколько слов об этом.

Речь идет о переводе Шором на немецкий язык книги «Русская идея» Вяч.И. Иванова, жившего тогда в Риме, в московские времена – близкого друга Флоренского. Сборник составлялся не менее двух лет, – и был рассчитан как минимум на громкий успех⁵. Так, 28 июня 1927 г. Шор пишет Иванову из Церингена: «Одновременно с этим письмом посылаю Вам перевод “Русской Идеи”, Вайбель согласен издать его отдельной брошюрой. Два года тому назад Вы полагали возможным и желательным “Русскую Идею” издать. Если Ваше мнение не изменилось, то выпуском “Русской Идеи” мы пробили бы рок, висящий до сих пор над немецкими изданиями Ваших произведений... <...> Мне кажется, что теперь – в десятилетие революции – “Русская Идея” будет особенно интересна и современна.

В случае Вашего положительного ответа я переговорю с Вабелем об условиях. Должен просить прощения: без Вашего разрешения читал перевод “Русской Идеи” в тесном профессорском кругу. Содержанием – как я и предполагал – потряслись; стилю изумились: они не привыкли к такому изобилию смыслов и усложненности мысли»⁶ Правда, по выходу брошюры ожидаемые восторги по поводу «Русской идеи» несколько поутихли. 7 июня 1930 г. Шор с грустью сообщает своей кузине, Ольге Александровне Шор⁷, сетуя на медлительность немецкой прессы: «Рецензии появляются здесь через ½ года [после] выхода в свет книги. Сегодня посылаю первую вырезку Вяч. Ив-чу»⁸. Впрочем, это возможное снижение интереса *немецкого* читателя к *русской* идее Шор предвидел еще в 1927 г.: «Насколько я понимаю, историческая постановка вопроса содержится во II главе: Интеллигенция – на распутье; ей предстоит или измениться, или погибнуть. Последняя революция дала ответ: Интеллигенция не изменилась – и погибла... <...> Для меня неясно: следует ли сопроводить перевод примечаниями, ставящими мысли “Русской Идеи” в связь с текущей исторической действительностью или лучше (дипломатичнее) предоставить каждому читателю делать свои выводы. Одна из трудностей – для немецкого читателя – заключается в том, что проблема “народ и интеллигенция” Зап<адной> Европе чужда – не следовало бы снабдить перевод маленьким экскурсом-примечанием, посвященным этой проблеме»⁹. Однако в 1931–1932, и уж особенно в 1933–1934 гг., «странная» русская проблема – соотношения власти, интеллигенции и народа, «правителей», «земли» и «царства» – из проблемы сугубо провинциальной, русской, становится едва ли не решающей уже для стремительно меняющейся Европы.

Уже начало ивановского текста звучит как актуальная европейская повестка:

На каждом повороте нашего исторического пути мы сталкиваемся с нашими «принципиально русскими» вопросами: о разрыве и противоречии между органическим содержанием жизни и сознания единого общественного организма и действиями и устремлениями тех социальных групп, на которых держится государство и культура, и которые в силу этого призваны формировать это самое содержание, но на самом же деле всячески открещиваются от него, а то и предают, – о глубинной связи с исконными традициями и отказе от каких бы то ни было корней, – о памяти, лишенной жизни и о жизни, лишенной памяти. И кажется, что, как встарь, так и ныне, мы, разбирая все эти вопросы, последовательно решаем один единый вопрос – о нашем

национальном самоопределении. Ибо наша народная душа не нашла еще свою окончательную форму, как не нашла своего исторического воплощения и последняя воля народа¹⁰.

Ключевые тезисы ивановского текста – необходимость «преодоления индивидуализма» для интеллигенции; дихотомия «земли» и «царства»; «земля», воспринимаемая как духовная родина «народа»; жажда как со стороны «интеллигенции», так и со стороны «народа» «новозаветного синтеза всех определяющих жизнь начал и всех определяющих жизнь энергий»¹¹, – вся эта риторика стала популярна в Германии в период т. н. «консервативной революции» (в историческом смысле этого слова). На общее изменение интеллектуальной ситуации и актуальности, в этой связи, ивановской брошюры, обращает внимание в своей обширной рецензии близкий знакомый Иванова еще по «Мусагету», Э.К. Метнер¹². Впрочем, высоко оценил эту брошюру и Гуссерль: «По сообщению Юши, Гуссерль ему пишет о “Р<усской>Идее”: “*sehr belehrend*” [очень поучительно (нем.). – А. Р.] – и это будто бы высший у него комплимент»¹³. Сопоставление же идеи восхождения и нисхождения и интерпретации солярного/светового символа в «Русской идее» Иванова и Лекциях «О существе [сущности] истины 1931/1932 гг.» и «О существе [сущности] истины 1933/1934 гг.» требует, безусловно, отдельного и тщательного исследования; сейчас мы упомянем о ней лишь вскользь.

Такой чуткий политический мыслитель, как Хайдеггер, не мог не обратить внимания на важность этой темы – народ/идеократы/власть, «земля» и «царство» – уже для своего народа и для своей страны. По замечанию А.В. Михайловского, успешно «вычленившему» политическую компоненту из двух годичных циклов лекций Хайдеггера «О существе [сущности] истины» («*Vom Wesen der Wahrheit*») (зимний семестр 1931/1932 и зимний семестр 1933/1934 гг.), «Все это подводит нас к ответу на поставленный выше вопрос о связи различных толкований притчи о пещере с притязаниями философов на господство в государстве. Мне представляется, что полноценное объяснение едва ли возможно без включения еще одного звена – лекционного курса “*Vom Wesen der Wahrheit*” зимнего семестра 1933/34 гг. <...> Хотя он и повторяет отчасти одноименный лекционный курс зимнего семестра 1931/32 гг., однако множество актуально-политических коннотаций придает ему совершенно иной вид <...> В вопросе о возможности государства, согласно интерпретации Хайдеггера, изначально является следующий принцип: подлинными хранителями человеческого бытия-друг-с-другом в единстве polis’a необходимо

должны быть философы. Хайдеггер ставит перед собой задачу актуализации Платона и – шире – древних греков. Собственно, лекционный курс 1933/34 “О существе истины” и является реализацией этой задачи¹⁴. Михайловский убедительно показывает, что Хайдеггер в 1933/1934 гг. предлагает свой ответ на вопросы «Русской идеи»: речь идет не об историческом проигрыше интеллигенции, но о том, что «идея Блага в лекциях 1931/32 и 1933/34 гг. уполномочивает философа отменить существующие законы и заменить их, равно как и поддерживаемый ими миропорядок, другими законами и другим миропорядком. Эта интерпретация идеи Блага также связана с представлением о событийном характере истины, с представлением о драме историчности, и потому присутствует только в лекциях 1931/32 и 1933/34 гг. и полностью отсутствует в эссе “Учение Платона об истине”»¹⁵. Речь идет о власти философов, о «постепенном подтягивании к свету», об истине как непотаенности, – концепции, потерпевшей, впрочем, к 1942 г. сокрушительный провал: истина «стала правильностью».

2. Хайдеггер, Флоренский, αλήθεια: история вопроса с элементами психологии

Тем не менее «Притча о пещере», равно как и учение о двойственности истины в хайдеггеровских лекциях зимнего семестра 1931/1932 гг., уже были. Предоставим слово Шору: в одном из писем сестре (письмо от 18 февраля 1933 года) он сообщает следующее:

Зимой 31 года я посещал его лекции «О сущности истины» [так! – А.Р.]. Он начал с анализа Платоновой пещеры и вел его до конца полугодия. В его манере говорить, в каком-то > большом внутреннем напоре, есть несомненно что-то увлекающее. Беда лишь та, что он дальше того, что он дал в своей книге¹⁶, в лекциях не идет; наоборот, всегда начинает с анализа понятия истины – будь то публичная лекция или <?> «коллег», – и редко доводит до конца. Незадолго до своего отъезда я посетил его в приемный час, сообщил ему об анализах понятия истины Флоренского; это его необычайно заинтересовало; Вы должны были бы перевести этот труд! Воскликнул он. Вскоре после того он на лекции привел толкование Флоренского (Алетэ), не указав, конечно, источника¹⁷.

Как видим, темы «Русской идеи», – власти, народа, идеократии, – для Шора в 1933 г. уже неактуальны (он их здесь даже не упоминает), – однако запомним подмеченную Шором

«незаконченность», «незавершенность» определения термина *αλήθεια* Хайдеггером. Тем не менее интерес именитого немца к концепции *αλήθεια* уже у Флоренского, как и использование его трактовок на лекции без ссылок, отмеченные не только в письме к издателю (тут можно было бы заподозрить хоть какой-то корыстный интерес), но и в частном письме – уже не просто гипотеза, но биографический факт.

В связи с этим биографическим фактом у независимого исследователя возникают два вопроса. Во-первых, о каком же «двойственном понятии истины» в *русском языке* ведет речь Шор?¹⁸

В русском философском и публицистическом языке конца XIX – первой трети XX в. общим местом, скорее, было двойственное понятие *правды* как *правды-истины* и *правды-справедливости*, введенное Н.К. Михайловским: первая – «правда неба», или изначальная, онтологическая правда, вторая же – «правда земли», правда социальной реальности в ее идеале (продуктивным является сопоставление понятия «общественный идеал» в языке русских философов права именно с этим, вторым значением слова *правда*). У Хайдеггера же в рамках курса лекций 1931/1932 гг. речь действительно идет о двойственном характере *истины/αλήθεια*; причем трактовка этой двойственности меняется.

Во-вторых, если мы беремся утверждать, вслед за Шором, факт знакомства Хайдеггера с концепцией Флоренского, то вполне уместно спросить: какие источники могли быть известны сумрачному и желчному германскому гению без учета знакомства с Шором; на какие тексты он мог опираться? – Ответ находится в продолжении письма Шора Зибеку, цитированному выше:

...Я знал, однако, что некоторые фрагменты этого сочинения Флоренского (Столп и утверждение истины) были переведены фон Бубновым и опубликованы в «Восточном христианстве» у Бека, и пообещал Хайдеггеру выяснить, имеется ли там упомянутое мною место. Заказав потом книгу, я должен был потом с сожалением констатировать, что прекрасный труд Флоренского, который не только глубоко задуман и продуман, но и искусно оформлен и пронизан мощным чувством стиля и композиции, искажен произвольной рубкой на части. И не удивительно: книга в 418 страниц сокращена до 167 страниц <...> Многое философски важное и богословски значимое (в том числе и место, о котором я говорил с проф<ессором> Хайдеггером) осталось незамеченным фон Бубновым¹⁹.

Итак, по утверждению Шора, оказались сильно искажены Письмо первое «Два мира» и Письмо Второе «Сомнение» «Столпа...»,

в которых и изложена идея *Истины/αλήθεια* Флоренского. Не так часто в истории идей новейшего времени встречаются концепции, *пересказанные* одним мыслителем другому, со всеми очевидными в таком случае недопониманиями и невольными искажениями. Такой *пересказанной* концепцией оказалась, по-видимому, и *Истина/αλήθεια* Флоренского. Встречались же и длительно беседовали Хайдеггер с Шором (слушание лекций – не в счет), по свидетельству последнего, один-единственный раз. Шор не любил, хоть и ценил, Хайдеггера. Однако дал ему при этом в письме к сестре нелицеприятную, но, видимо, верную, психологическую, во многом провиденциальную характеристику: своего рода «невербальный портрет», ничем не хуже портрета художественного или фотографического.

...О Хайдеггере могу сообщить следующее. Он происходит из Шварцвальдских крестьян, был католиком, надеждой католического факультета Фрейбургского университета, прекрасный знаток теологии (как утверждает Гуссерль, который сам в теологии мало ориентирован); надежды католиков он обманул, вышел из католической церкви, во время Хейдельбергского доцентирования не раз нападал на католическую церковь в своих лекциях; в позапрошлом году был близок, как говорили, к национал-социалистам; в конце прошлого года после большого богослужения в Мюнстере, на виду у всех пожал руку, кажется, епископу, как мне недавно сообщило лицо, с которым мы не раз беседовали о Хайдеггере и его проблематичности.

Личные мои впечатления: первые годы моего пребывания во Фрейбурге после Дрездена (<19>29, <19>30) я не мог посещать его лекции, т. к. он внушал мне непосредственную, физиологическую антипатию; в <19>31 году²⁰ в нем что-то переменялось, и какая-то положительная струя его личности начала как будто бы преодолевать темное начало <...> Как человек, он может быть очень неприятен, даже хуже. Так он провалил в <19>29 году давно обещанную ординатуру папаша Кона, кот<орому> тогда минуло 60 лет, и кот<орый> имел все основания рассчитывать на такое хотя бы позднее признание своей философской деятельности. Так, он всячески приманивал к себе учеников Кона, и переставал ими интересоваться, когда они к нему переходили. От третьих лиц я слышал, что он мною интересовался и ценит меня; вероятно, п. ч. я держал себя по отношению к нему крайне независимо, и *за эти годы лишь один раз посетил его в приемные часы* (курсив мой. – А. Р.).

Он представляет собой странное соединение чего-то глубоко неприятного с какой-то значительностью. В нем чувствуется все же настоящий философский темперамент, сосредоточенность, страст-

ность. Но глубочайшая неспасенность. Незадолго до нашего отъезда из Фрейбурга я познакомился с одной его ученицей, немолодой уже студенткой²¹. Женщиной умной, философски начитанной, страстной и фанатичной. Она бы ла католичкой<, > по-видимому под влиянием Хайдеггера вышла из католической церкви. Но знает, что философию можно понять лишь от религиозного переживания, знает, где спасенность и где потерянность, и где-то в душе своей пытается отомлить Хайдеггера и спасти его от существенного внутреннего мрака. Удастся ли это ей – сказать трудно. Какая-то мистическая связь между ними есть, хотя видятся и говорят друг с другом они редко; не знаю даже, подозревает ли Хайдеггер, что эта девушка постоянным внутренним усилием пытается спасти его, и что она всей душой надеется, что последнее Ничто, являющееся основанием его философии, превратится в мистическое Бытие; лишь смертным взорам представляющееся, как Ничто...²²

3. Флоренский, Хайдеггер, ἀλήθεια «in intra»: сходства и различия

А что же философия? Что же Хайдеггер и Флоренский? Краткий экскурс в «истиноведение» у Хайдеггера мы находим в уже упоминаемой работе А.В. Михайловского «Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера»²³. Концепция истины как непотаенности появляется у немецкого мыслителя в курсе лекций зимнего семестра 1924/1925 г., посвященном «Софисту» (у Флоренского – в курсе лекций «Из истории античной философии», читанного в Московской Духовной академии в Сергиевом Посаде в октябре–декабре 1908 г., в связи с названием одного из сочинений Протагора²⁴); Хайдеггер приписывает открытие этого термина Сократу, Платону и Аристотелю; Флоренский, как видим, Протагору. Однако следует учесть, что с 1908 г. (а по мнению ряда исследователей – с 1904-го) Флоренский пишет свою наиболее известную книгу, «Столп и утверждение Истины», где значимое для нас понятие *Истины* появляется уже в первой опубликованной редакции – впрочем, не исчезает она и во второй редакции, ни в версии, защищенной как магистерская диссертация по богословию, ни в окончательной версии текста (1913 г., указ. 1914 г.)²⁵.

Итак, почти год спустя после своего курса по «Софисту» – и почти восемнадцать лет спустя после курса Флоренского со сходным названием «Основные понятия античной философии», и спустя двенадцать лет после публикации «Столпа», – Хайдеггер вновь

обращается к этой теме, трактуя истину как «правильность», как все большую и большую степень приближения к благу, как «подтягивание к свету»²⁶. В 1930 г. Хайдеггер читает большую лекцию на тему *истина/ἀλήθεια*, которая и ложится в основание курсов «*Vom Wesen der Wahrheit*» 1931/1932 гг., затем расширенного в области мистико-политического дискурса курса лекций с тем же названием 1933/1934 гг.. Этот сюжет был затем значительно переработан в 1940-е годы в хрестоматийный текст под названием «Учение Платона об истине», уже с совершенно другими контекстами и интерпретациями.

Однако нас все же будет занимать тот самый знаменитый курс 1931/1932 г. тем более что Шор в начале курса уже посетил Хайдеггера и рассказал ему и про «Русскую идею» Иванова, и про концепцию истины у Флоренского, и про Гуссерля и Шпета, и вообще, судя по всему, много чего рассказал²⁷.

Исследований, посвященных непосредственно интересующей нас теме сопоставления терминов *истина/ἀλήθεια* ранним Хайдеггером и *Истина/ἀλήθεια* ранним Флоренским, насколько мне известно, нет. Сличение же знаменитого хайдеггеровского курса 1931/1932 «О сущности [существо] истины» с соответствующими разделами «Столпа...» приводит к любопытным результатам. Как мы увидим ниже, в соответствующих разделах «Столпа» Флоренский речь ведет отнюдь не о двойственном значении слова истина / ἀλήθεια – вернее, двойственность его весьма и весьма нетривиальна:

1) Прежде всего, Флоренский предлагает рассматривать истину не как то, что *бывает* – вот здесь, рядом, как знание, или вещь, или как знание об этой вещи – но как то, что непосредственно не дано, как то, к чему – единственному – должно стремиться. Истина / ἀλήθεια есть точка опоры, вне которой немислимо никакое подлинное бытие, благо; никакая онтология: «...из глуби души подымается нестерпимая потребность опереть себя на “Столп и Утверждение Истины”, на *στυλός και ἐδραίωμα της ἀληθείας* (1 Тим 3, 15) *της ἀληθείας*, а не просто *ἀληθείας*, – не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеиваемой, как прах, гонимый на горах дыханием ветра, но Истины все-целостной и веко-вечной, – Истины единой и Божественной, светлой-пре-светлой Истины, – Той “Правды”, которая, по слову древнего поэта, есть “солнце миру”»²⁸. А к такой Истине не так-то легко и подойти.

2) Однако если Истина есть то единственное, сущее всеединое, то «тогда с л о в о “истина” не покрывает собственное своего содержания, и чтобы, хотя приблизительно, ради предварительного осознания собственных исканий, раскрыть смысл слова *истина*, необходимо посмотреть, какие стороны этого понятия имелись

в виду р а з н ы м и языками, какие стороны этого понятия были подчеркнуты и закреплены посредством этимологических оболочек его у разных народов»²⁹, т. е. необходим этимологический подход к раскрытию этого понятия. Поскольку Истина – это то, что *есть*, а то, что *есть*, мы можем описать словами, произносимыми на разных языках, именно этимологический подход может и должен привести к пониманию сущности [существа] истины: «Истина – “сущее”, подлинно-существующее, τὸ ὄντως ὄν или ὁ ὄντως ὄν, в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове “истина” онтологический момент этой идеи»³⁰. «Истинным» может быть и «точно подобный», и «живой, дышащий»³¹. Иное – у греков.

3) Греческое понимание истины как ἀλήθεια связано для Флоренского – опять-таки этимологически – со словом «Лета», со словом «забывать»:

Истина, – ἀλήθεια. Но что же такое эта ἀλήθεια? – Слово ἀλήθε(σ)ια, или, в ионической форме, ἀληθειη, равно как и производные: ἀληθής – *истинный*, ἀληθεύω – *истинствую, соответствую истине* и др., образовано из отрицательной частицы ἀ (ἀ privativum) и *ληθος, дорическое λᾱθος. Последнее же слово, от √ladho, сокоренно с глаголом λάθω, ионическое λήθω, и λανθάω – *миную, ускользаю, остаюсь незаметным, остаюсь неизвестным* <...> Древнее представление о смерти, как о переходе в существование призрачное, почти в самозабвение и бессознательность и, во всяком случае, в забвение всего земного, – это представление символически запечатлено в образе испиения тенями воды от подземной реки Забвения, «Леты». Пластический образ *летейской воды*, τὸ Λήθης ὕδωρ, равно как и целый ряд выражений <...> – все это вместе ясно свидетельствует, что *забвение* было для эллинского понимания не состоянием простого *отсутствия* памяти, а специальным *актом* уничтожения части сознания, угашением в сознании части реальности того, что забывается, – другими словами, не неимением памяти, а *силою* забвения. Эта сила забвения – сила всепожирающего времени³².

И отсюда, 4) ἀλήθεια – это не просто то, что *есть*. Это то одно, что позволяет *быть*, – и не позволяет *забыть*, а значит – позволяет *быть вечно, над* временем, – и при этом «минует», «ускользает», «остаётся незаметным и неизвестным». Истина – это то, что *незабвенно* – но может быть *скрыто* в толще времени. Истина не всегда заметна. Более того. Она практически *никогда* не заметна в потоке становления, в постоянном превращении форм бытия (что напоминает нам о Гераклите и о гераклитовом потоке). И вместе с тем

Истина – это то, что *есть* (а не то, что «бывает», «происходит», «случается»), то, что незабвенно, ибо оно – *не*-забываемо. Проблема только вспомнить³³.

Хайдеггер же начинает свой курс лекций с того (§1)³⁴, что говорит о сомнительности «само собой разумеющегося» предмнения о сущности и истине – и сразу же переходит к указанию на «понимание сущности *истины* в двойном отношении»: как правильности («истинности») высказываний и – «истинности самой вещи» («истинный друг», «настоящее золото»)³⁵. Судя по тому, что эта лекция была одной из первых, видимо, именно после нее Шор и разговаривал с Хайдеггером; – однако, как было показано, двойственность слова *истина* / *правда* в русском языке – это все-таки нечто другое, чем то, о чем вел речь Хайдеггер изначально.

Затем (это, по всей видимости, уже более поздняя лекция) Хайдеггер так же, как и Флоренский, делает некий экскурс в историю понятия *истина* / ἀλήθεια: мы должны, отбросив «предмнения», вернуться к начальному греческому опыту ἀλήθεια как «непотаянности». Хайдеггер негодует, кстати, на всякие эти там этимологические разборы, которые не проясняют, а только запутывают суть вопроса:

Мы должны остерегаться того, чтобы разлагать слово на составные части и вычитывать из него всякую всячину, вместо того, чтобы обращаться к самой вещи, о которой идет речь. К каким только бесплодным рассуждениям и даже роковым заблуждениям не приводят хитрые кунштюки этимологии³⁶.

Похоже, это те самые этимологические разборы, которые до сих пор вызывают столько вопросов у флоренсковедов, которые Флоренский так любил и с помощью которых так ювелирно выстраивал *динамику* слова, его рост от зерна до древа понятия. Αλήθεια Хайдеггера всегда *статична*; мы лишь забыли ее изначальный греческий опыт, и наша философская задача – вернуться к нему³⁷. Статична и та *двойственность* истины, о которой говорит Хайдеггер. Двойственный характер истины, интерпретация этого двойственного характера истины меняется:

1. Греки понимали то, что мы называем истинным (das Wahre), как не-потаянное (das Un-verborgene), более не скрытое; то, что *без сокрытости*, а значит вырванное из потаянности, как бы похищенное у нее <...> Привативное выражение: «истинное» означает то, чего больше *нет* у сущего (курсив Хайдеггера. – А. Р.).

2. Значение греческого слова для истины, непотаянность, не имеет ничего общего с *высказыванием* (курсив Хайдеггера. – А. Р.)<...> с соответствием и правильностью. Быть потаянным и непотаянным

означает нечто иное, чем соответствовать, быть соразмерным, отвечать чему-то <...> *Истина как непотаенность [aletheia] и истина как правильность [homoiosis]*³⁸ <...> *это как будто два совершенно разных опыта* (здесь курсив мой. – А. Р.)³⁹.

По сути, меняется второй момент в понимании существа истины: то, что «соразмерно» и «правильно», строго говоря, не может называться истинным по-настоящему. «Правда земли» – лишь подобие «правды неба». Иное же дело – *истина* / ἀλήθεια как то, что имеет отношение к сущему: как то, что вырвано или похищено у него.

Предварительные выводы

Различие между алетейями Флоренского и Хайдеггера – это различие между двумя видами Леты: забвением и сокрытостью. Забвение – это сокрытость, связанная с временем и памятью; сокрытость в толще времени и памяти. Именно отсюда нанизывание парадоксов у Флоренского: «Следовательно, незабвенное сущее, которого ищет сознание, эта ἀλήθεια есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихорь бытия»⁴⁰. Поэтому любой акт памятования, как преодоления времени, и есть пресловутый переход из потаенного в непотаенное. Отсюда: «я помню, следовательно я существую»⁴¹ С. Раевского. Отсюда: «помянуть что-нибудь – для сущности значит спасти его»⁴² А.Ф. Лосева.

У Флоренского ἀλήθεια спрятана от сознания: сознание ее ищет, она ему – как незабвенное сущее – не дана. У Хайдеггера, напротив, ἀλήθεια более не скрыта. Где? – В толще сущего. У Флоренского ἀλήθεια и есть *скрытое* сущее. У Хайдеггера «истинное» означает то, чего больше *нет* у сущего»⁴³.

Заметим, что и у Раевского, и у Лосева, очевидно здесь следующие за «Столпом...», происходит неявная подмена/движение онтологических категорий: у Раевского речь идет о существовании (existentia), несмотря на отсылку к картезианской формуле (cogito ergo sum); у Лосева – о сущности как личности, с последующей рафинированной диалектикой Сущности и Имени. Однако и у Флоренского и у Хайдеггера речь идет о сущем, о глубинной недостаточности понимания и необходимости тщательного изучения трансформаций одной из самых, пожалуй, тонких и сложных философских категорий. Эти трансформации, осуществленные в XX в. в том числе и нашими героями, никак не могли упустить такой важной вещи, как ἀλήθεια/истина: «забвение» и/или «сокрытость»; «(вс)помнить» и/или «открыть(ся)», Бытие и/или Ничто.

- ¹ Я выражаю глубочайшую благодарность Директору Римского архива Вяч. Иванова А.Б. Шишкину за право работать с уникальными документами Архива и цитировать некоторые из них, а также своего друга и коллегу А.В. Михайловского – за ценные замечания в период работы над статьей и за перевод необходимых мне фрагментов из курса хайдеггеровских лекций «О существе [сущности] истины. О платоновской притче о пещере...» 1931/1932 гг.
- ² См. о нем, напр.: *Янцен В.* Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д.И. Чижевского и Е.Д. Шора // *Логос*. 2006. № 1. С. 140–142. Я вполне разделяю мнение В.В. Янца о том, что «сразу же бросается в глаза при чтении работ и писем Е.Д. Шора, – речь идет не о каком-нибудь “аутсайдере” мысли или второстепенном распространителе чужих идей, но о вполне оригинальном, самостоятельном ученом, мыслителе и писателе, который именно так и воспринимался своими знаменитыми современниками и наследие которого поэтому заслуживает самого серьезного изучения» (*Янцен В.* Указ соч. С. 141).
- ³ *Янцен В.* Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М.А. Колерова. М., 2004. С. 547–548. Это письмо Шора к известному немецкому издателю О. Зибеку от 6 декабря 1931 г.
- ⁴ Шор пишет Иванову об этом так: «Кстати: недавно я был у Гуссерля, беседовал с ним о русской феноменологической группе, главным образом, о Шпетте и возможности издания его произведений (Шпетт ведь считается Гуссерлианцем); Гуссерль, как всегда, был трогателен и очарователен; обещал печатать в своих “Феноменологических Ежегодниках” все, что будет ему прислано, если только по стилю своему присланные статьи будут подходить под стиль “Ежегодника”. Сейчас ведь наряду с Гуссерлевской есть Хайдеггеровская феноменология, и Гуссерлю поневоле приходится расширить рамки своих Ежегодников. Таким образом, эти Ежегодники тоже открыты для Вас, дорогой Вячеслав Иванович; не знаю только, захотите ли Вы дать какую-нибудь статью в этот столь специальный журнал, и сумеют ли феноменологи понять живое узрение сущностей, о котором они столько пишут и, верно, в тайне мечтают» (*Сегал Д., Сегал-Рудник Н.* «Ну, а по существу я Ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором // *Символ*. 2008. Париж – Москва. № 53–54 / Сост. Н. Мухслишвили, А. Шишкин, А. Юдин. С. 355. Далее – *Символ*. 2008, с указанием страницы). Это письмо Шора к Иванову от 24 января 1930 г., т. е. достаточно близкое по хронологии к описываемым нами событиям.
- ⁵ Речь идет об издании: *Iwanow W.* Die russische Idee / Übersetzt und mit einer Einleitung. versehen von J. Schor. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1930. Историю этой публикации, а также текст самой статьи Иванова 1909 г., к 1930-му году переработанной для немецкого читателя и вышедшей на немецком языке, см.: *Иванов В.И.* Приложение // Берд Р. Русская идея (1930) / Пер. с нем. М. Кореновой, коммент. Р. Берда // *Символ*. 2008. С. 85–134.
- ⁶ Архив Вяч.И. Иванова в Риме (далее – РАИ). Оп. 5. Карт. 12. П. 2. Л. 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.v-ivanov.it/archiv/op5-k12.htm> (Дата обращения: 07.03.2017).

- ⁷ В историю мысли *Ольга Александровна Шор* (1894–1978) вошла прежде всего как многолетний и бессменный секретарь Иванова; составитель и комментатор, наряду с Д.В. Ивановым, знаменитого Брюссельского собрания его сочинений, однако служение великому поэту отнюдь не исчерпывает всей широты и оригинальности ее идей: «Ольга Александровна Шор являлась научным сотрудником РАХН с мая 1923 г., с 1926 г. – внештатный сотрудник философского отделения академии (под рук. А.Н. Габричевского). Тогда же она начала заниматься искусством Ренессанса, в связи с чем получила возможность ездить в научные командировки в Италию (1925–1926 гг.) <...> В 1927 г. О.А. Шор решает не возвращаться в Москву и навсегда остается в Италии» (*Рудник Н., Сегал Д.* Письмо О.А. Шор (О. Дешарт) Ф.А. Степуну [Электронный ресурс] // Журнальный зал в РЖ. Зеркало. 2001. № 17–18. URL: <http://magazines.russ.ru/zerkalo/2001/17/ru11.html>. (Дата обращения: 07.03.2017). Заинтересованные исследователи отмечали ее философский склад ума и исследовательский дар. Не забудем характерной для О.А. Шор саморепрезентации: «еврейка по крови, но русская по культуре» (*Шор О.А.* Ответ на анкету ГАХН // РАИ. Оп. 8. Карт. 1. П. 1. Л. 1).
- ⁸ РАИ. Оп. 7. Карт. 24. П. 7. Л. 7. Судя по датам, первым откликом на «Русскую идею» была не развернутая рецензия знакомого Иванова по «Muscagetu» Э.К. Метнера, а гораздо более краткая рецензия католика Ф. Мукермана: *Muckermann F.* Auf der Gralwarte // *Der Gral*. 1930. Vol. 24/6. S. 808, для которого центральной темой русской идеи было заблуждение «русского духа», вставшего в большевистский соблазн. По свидетельству Р. Бёрда, «статья возбудила умеренно оживленную реакцию, в основном в среде католической интеллигенции. Краткий обзор статьи за подписью “W. L.” (*Василий Леонтьев?*) лишь пересказывает аргумент Иванова в общих чертах без критической оценки» (*Бёрд Р.* Указ соч. С. 93, 95).
- ⁹ РАИ. Оп. 5. Карт. 12. П. 2. Л. 1–2 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.v-ivanov.it/archiv/op5-k12.htm> (Дата обращения: 07.03.2017).
- ¹⁰ *Иванов В.* Русская идея. I. Знамение времени // *Символ*. 2008. С. 97.
- ¹¹ *Иванов В.* Русская идея. III. Полярность русской культуры // *Символ*. 2008. С. 120.
- ¹² *Medtner E. W.* Iwanows Wesenschau des Russentums // *Neue Zurcher Zeitung*, 1930. 28 November. No. 2305; 29 November. No. 2313. Сам Иванов оценил рецензию Метнера на свою брошюру чрезвычайно высоко, назвав лучшей критической статьей о «Русской идее».
- ¹³ Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией / Публ., вступ. ст. и коммент. Фр. Лессур // *Символ*. 2008. С. 599. Это письмо от 29 марта 1930 г. из Павии в Рим от Иванова к Л.В. Ивановой и О.А. Шор. Гуссерля Шор ценил значительно выше Хайдеггера: «Гуссерль сейчас единственный немецкий философ с интернациональным именем...» (РАИ. Оп. 7. Карт. 24. П. 9. Л. 6). Это письмо начала 1932 г.
- ¹⁴ *Михайловский А.В.* Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера // *Платоновский сборник–II. Приложение к Вестнику Русской Христианской гуманитарной академии* / Ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. Т. 14. 2013. СПб., 2013. С. 414, 418.

- ¹⁵ Михайловский А.В. Указ. соч. С. 421–422.
- ¹⁶ Видимо, речь идет о «Бытии и времени» (1927).
- ¹⁷ РАИ. Оп. 7. Карт. 24. П. 10. Л. 5.
- ¹⁸ В письме к О. Зибеку, приводимом выше.
- ¹⁹ Янцен В.В. Эпизод из истории... С. 548–549. Современное библиографическое описание этого источника: *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit: [Brief 1 – 12] // Östliches Christentum: Documente / Hrsg. von N. Bubnoff, H. Ehrenberg. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1925. [Bd.] 2. Philosophie. S. 28–193, – что соответствует описанию Шора.*
- ²⁰ Т. е. год начала чтения курса «О сущности [существо] истины».
- ²¹ Кто эта женщина – остается только гадать.
- ²² РАИ. Оп. 7. Карт. 24. П. 10. Л. 5. Письмо Е.Д. Шора к О.А. Шор от 18 февраля 1933 г. Разрядка автора письма. Я осознанно отказалась от реального комментария к тексту, поскольку это потребовало бы значительных времени и сил и само по себе является темой отдельного исследования; и еще раз выражаю благодарность А.Б. Шишкину за возможность процитировать, хоть и не полностью, это письмо.
- ²³ Михайловский А.В. Указ. соч. С. 412–414. В целом проблеме истины / *αλήθεια* как у Хайдеггера, так и у Флоренского посвящена значительная литература вопроса, однако далеко не вся она равнозначна. Назовем лишь наиболее серьезные исследования. О Хайдеггере: *Courtine J.-F. Heidegger et la phénoménologie. P.: Vrin, 1990; Gawny P. Adyton: Heideggers esoterische Philosophie. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.* С Флоренским и *αλήθεια* дело обстоит куда интересней. После шквала разнообразнейших рецензий на «Столп и утверждение истины», где затрагивался, в частности, и этот вопрос (самые яркие из них, и список далеко не полон: *Трубецкой Е.Н.* Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П.А. Флоренского «Столп и утверждение истины») // *Русская мысль. 1914. Кн. V. Отд. 2. С. 25–54; Яковенко П. [Б.В.].* Философия отчаяния (О книге свящ. П. Флоренского «Столп и утверждение истины») // *Северные записки (Пг.). 1915. Март. С. 166–177; Иванов Вяч.И.* Живое предание. Ответ на статью Н. Бердяева «Эпигоны савянофильства» // *Биржевые ведомости. 1915. 15 февр.; Розанов В.В.* Густая книга // *Новое время. 1914. 12 (25) февр. № 13622. С. 5–6; 22 февр. (7 марта). № 13631. С. 14* и мн. др., я могу – помимо тезисов в провинциальных сборниках и диссертации шестнадцатилетней давности (*Михалев С.В.* Учение об истине в философии П.А. Флоренского: дис. ... канд. филос. наук. Москва, 2001. 134 с.) – назвать лишь две заслуживающие внимания работы последних лет, хотя бы косвенно затрагивающие эту тему: *Визгин В.П.* Платонизм Флоренского как экзистенциальный опыт // *Философия, богословие и наука как опыт цельного знания: Сборник статей по итогам юбилейной конференции, посвященной П.А. Флоренскому (1882–1937), МГУ–МДА, 2007 / Под ред. О.М. Седых. М.: МАКС Пресс, 2012. С. 77–85; Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М., 2015.
- ²⁴ См.: *Флоренский П.А., свящ.* Из истории античной философии / Под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева); подг. текста и статья О.Т. Ермишина; комм. О.Т. Ермишина, А.В. Ахутина. М., 2015. С. 365.

- ²⁵ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины: (Письма к Другу) // Вопросы религии. 1908. Вып. 2. С. 226–384; *Флоренский П.А.*, свящ. О Духовной Истине: Опыт православной теодицеи. Вып 1–2. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1913 [указ. 1912]; *Флоренский П.А.*, свящ. О духовной Истине. Дисс. ... на соискание ученой степени магистра богословия. Сергиев Посад, 1913 (в этот вариант не вошли главы «София», «Дружба», «Ревность» и все разъяснительные разделы) и, наконец, *Флоренский П.А.*, свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М.: Путь, 1913 [указ. 1914] – книга, ставшая, пусть ненадолго, лидером продаж книгоиздательства «Путь».
- ²⁶ Вполне, заметим, в духе неоплатонической традиции, мистики и метафизики света (перевод немецкого термина – А.В. Михайловского).
- ²⁷ Судя по датировке письма Шора Зибеку, 6 декабря, от начала курса, 27 октября, прошло чуть больше месяца, а лекцию 1930 г. Шор вряд ли слышал из-за идиосинкразии к Хайдеггеру, о которой пишет сестре.
- ²⁸ *Флоренский П.А.*, свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (I) / Вступ. статья С.С. Хоружего, историографический очерк игум. Андроника (Трубачева). М., 1990. С. 11. (Письмо Первое. Два мира.)
- ²⁹ *Флоренский П.А.*, свящ. Указ. соч. С. 15. (Письмо Второе. Сомнение.)
- ³⁰ Там же. С. 15–16.
- ³¹ Там же. С. 16.
- ³² Там же. С. 17–18.
- ³³ Ср.: «...у нас незаглушимо требование того, что *не* забвенно, что *не* забываемо, что “пробывает, μένει” в текущем времени. Эта незабвенность и есть истина, в понимании элина, есть ἀλήθεια, т. е. нечто способное пребывать в потоке забвения, в летейских струях чувственного мира, – нечто преодолевающее время, нечто стоящее и не текущее, нечто вечно памятуемое. Истина есть *вечная память* какого-то Сознания; истина есть ценность, достойная вечного памятования и способная к нему. <...> Следовательно, н е з а б в е н н о е с у щ е е, которого ищет сознание, эта ἀληθεία есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихорь бытия. (Там же. С. 18–19). «Немецкий» и «семитический» этимологические разборы понятия *истина* (далее Флоренский не пользуется интересующим нас термином ἀλήθεια) не столь интересны для нас, поскольку сам мыслитель считает их относящимися к социологии, а не к философии (см., напр., *Флоренский П.А.* Указ. соч. С. 20–23).
- ³⁴ Здесь и далее я буду опираться на текст лекций Хайдеггера 1931/1932 г., опубликованный в: *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Hölengleichnis und Theätet // Gesamtausgabe. Bd. 34 / Hrsg. von H. Mörchen. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1988. Все точные («закавыченные») переводы с немецкого принадлежат А.В. Михайловскому, за что я еще раз, пользуясь случаем, выражаю ему свою благодарность.
- ³⁵ *Heidegger M.* Ibid. § 1. С. 6.
- ³⁶ *Heidegger M.* Ibid. § 2. С. 11–12.
- ³⁷ И даже Гераклит для Хайдеггера – не автор идеи движения (как, скажем, для Флоренского), а как выразитель основополагающего, базового греческого опыта истины как непотаенности (см.: Ibid. S 13–14).

- ³⁸ Я бы перевела этот термин как «подобие» или «сходство» – впрочем, подобное значение термина в русском его изводе учитывает и Флоренский.
- ³⁹ *Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit. § 2. S. 10.*
- ⁴⁰ *Флоренский П.А., свящ.* Указ. соч. С. 19.
- ⁴¹ *Раевский С. [Дурылин С.Н.]* В своем углу. Вступление 1942 г. // Резниченко А.И. О смыслах имен. М., 2012. С. 377. Впрочем, Дурылин – абсолютно точно – лекций Хайдеггера 1931/1932 г. не слушал. Зато Флоренского – абсолютно точно – читал.
- ⁴² *Лосев А.Ф.* Миф – развернутое Магическое Имя // Лосев А.Ф. Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 135. Лосевский текст – 1929 года, совсем перед хайдеггеровскими лекциями «О существе [сущности] истины».
- ⁴³ *Heidegger M. Ibid. § 2. С. 10.* Курсив Хайдеггера.

Категории «божественное» и «священное» в сущностной феноменологии религии М. Шелера

В статье анализируется роль категорий «божественное» и «священное» в проекте сущностной феноменологии религии, предложенной Шелером в сборнике «О вечном в человеке». Во-первых, показывается связь оригинальной программы изучения религии с классической феноменологией религии (основным представителем которой является Р. Отто) и с феноменологической философией. Во-вторых, уделяется внимание особенностям феноменологии религии Шелера: описанию постулирующего религиозное измерение феномена божественного и учению о религиозном акте. В итоге оказывается возможным предположить, что категория «священного» имеет ключевое значение для мысли Шелера периода «Форма в этике» и «О вечном в человеке».

Ключевые слова: священное, феноменология религии, религиозный акт.

1. О проекте сущностной феноменологии религии

В 1921 г. был опубликован сборник работ Шелера по философии религии «О вечном в человеке»¹, ставший итоговым для «католического» периода его творчества. Большую часть сборника занимает работа «Проблема религии (к религиозному обновлению)»², в которой предлагается религиозно-философская концепция сущностной феноменологии религии.

Исходным убеждением Шелера является утверждение сущностного отличия религии от философии: рассмотренные как два познавательных процесса, они оказываются независимыми друг от друга, более того, ни один из них не может претендовать на поглощение другого³. Различен также характер их результатов: положения метафизики⁴ с необходимостью остаются лишь вероятностными суждениями, в то время как всякое религиозное познание

бесспорно⁵. К этому утверждению философ будет возвращаться и в дальнейшем, указывая на несправедливость отождествления естественной теологии с метафизикой и настаивая на том, что обнаруживаемый в религиозном акте Абсолют не имеет ничего общего с метафизическим абсолютом⁶.

Противоположность религии и философии объясняется тем, что они имеют дело с разными интенциональными предметами (абсолютным благом и истиной соответственно)⁷. Тогда философия религии возможна именно как рациональная рефлексия, целью которой является не непосредственное богопознание, а уяснение сущности религии, достигаемое через анализ 1) предмета религиозной интенции и 2) религиозного акта⁸. Именно таковы задачи сущностной феноменологии религии, которая призвана стать своего рода «эйдологией», выявляющей основополагающие аспекты всякого религиозного явления, и тем самым определить сущностное ядро религии. По мысли Шелера, такой анализ станет отправной точкой любого дальнейшего изучения сферы религиозного – его результаты смогут фундировать не только философские, но также все богословские и религиозноведческие дисциплины⁹.

Необходимо обратить внимание на утверждение ряда исследователей¹⁰ о том, что философские построения Шелера нередко направляются его религиозными интуициями. Г. Шпигельберг даже пытается продемонстрировать то, как теистические результаты феноменологии религии вступают в противоречие с отдельными идеями, высказанными философом¹¹, – вследствие чего приходится заключить, что верность католическому вероучению была для мыслителя важнее рациональной последовательности. Так или иначе, представляется справедливым указать, что в рассуждениях о различии между религией и философией появляется объяснимое только богословской увлеченностью замечание о том, что за различными интенциональными предметами религии и философии стоит один и тот же субъект, наделяемый в том и другом случае разными предикатами, – «истинный Бог»¹².

Заслуживает внимания вопрос об отношении рассматриваемого проекта к классической феноменологии религии, связанной с именами Р. Отто, Ф. Хайлера, Г. ван дер Леу и др. По меньшей мере два обстоятельства позволяют утверждать близость этих концепций: во-первых, внимание к категории «священное» (в дальнейшем будет продемонстрировано основополагающее значение этого понятия для мысли Шелера), во-вторых, установленное исследователями совмещение интереса авторов ко всем дискурсам, в которых возможна речь о священном (то есть одновременная вовлеченность в философские, богословские и религиозноведческие исследования);

кроме того, об общности концепций свидетельствуют убежденность в том, что рассуждение о святом доступно только верующему сознанию¹³, принцип антиредукционизма¹⁴ и представление о том, что религиозность является сущностной чертой человеческой природы (т. н. учение о “*homo religiosus*”)¹⁵.

Особенно очевидна связь феноменологии религии Шелера со «Священным» Отто. В первую очередь обращают на себя внимание терминологические параллели: религиозный опыт описывается как явление *suī generis*¹⁶, а важнейшей характеристикой раскрываемого в религиозном переживании предмета становится эпитет “*ganz andere*”¹⁷. И при том, что в нескольких местах можно встретить прямую полемику с идеями Отто (главным образом связанную с неудовлетворенностью кантианским «метафизическим агностицизмом», вследствие которого нуминозное становилось не более чем субъективной категорией восприятия, из чего следовала невозможность говорить об объективных религиозных благах)¹⁸, Шелер признает ценность и адекватность описания религиозного опыта, предложенного в известных нуминозных «моментах философии»¹⁹.

В заключение следует упомянуть о том, что философ дистанцируется от «конкретной феноменологии религии»²⁰ – так определяются исследования, задачи которых сводятся к интерпретации отдельных историко-культурных явлений (здесь угадывается указание на голландскую традицию, представленную главным образом именами П. Шантепи де ла Соссе и В. Кристенсена)²¹. Тем не менее будет ошибочным полностью отрицать наличие религиозно-философской составляющей в рассуждениях Шелера. Помимо напоминания о том, что сущностная феноменология призвана стать основой позитивных наук о религии, нужно указать на то, что в некоторых построениях философ будет опираться на конкретные исторические факты, и это будет продемонстрировано в параграфе, посвященном значению святого для исторического мышления Шелера.

2. Феноменологическая методология М. Шелера

Известно, что интерес к феноменологии в особенной мере был присущ Шелеру-католику, когда он разрабатывал материальную этику ценностей и теистическую философию религии (в том числе в работах, вошедших в сборник «О вечном в человеке»). В данный период творчества философ примкнул к феноменологическому движению, вдохновителем и основоположником которого был Э. Гуссерль, и принимал деятельное участие как в институциональном становлении сообщества последователей отца феноменологии,

так и в теоретической разработке его идей. В исследовательской литературе неоднократно предлагались реконструкции шелеровского понимания феноменологического метода, и нет причины сомневаться в том, что он (как и всякий участник обозначенного движения) руководствовался собственными представлениями об исследовательских процедурах и не был безукоризненным продолжателем гуссерлевского подхода²². Несмотря на довольно подробную освещенность вопроса, позволим себе проследить те методологические принципы, которые были положены в основу сущностной феноменологии религии, с тем чтобы иметь возможность уяснить те познавательные принципы, которые делали для Шелера возможным рассуждение о священном.

По-видимому, именно влиянием Гуссерля объясняется представление о фундирующей роли исследования сущности религиозного²³: как известно, основоположник феноменологии имел своей целью предложить новые базовые принципы научного знания, которые могли бы стать исходными для любой специальной области изучения (в нашем случае речь идет о религиозоведении, теологии и философии религии). Наряду с этим Шелер заимствует у Гуссерля основной терминологический аппарат, когда говорит о религиозной интенции и коррелирующем с ней предмете, а также об обнаружении эйдоса как исследовательском результате²⁴.

Понятие этоса как исторического преломления ценностной иерархии позволяет Шелеру допустить вариативность религиозного опыта и вследствие этого говорить об исторических этапах богопознания. Подобное рассуждение, обращающееся к историческим фактам, представляется примером дескриптивного уровня феноменологического исследования. Философ убежден, что наряду с сущностными аспектами предмета религиозной интенции в каждой исторической религии можно выделить отдельные атрибуты, вменяемые божеству в соответствии с теми интенциями, носителями которых являются представители данного сообщества²⁵. Результатом такого рассмотрения становится выделение двух, по мнению Шелера, принципиально важных категорий, открываемых в теистической религиозности: духовность Бога и тварность мира²⁶. Эти описательно-феноменологические процедуры проанализированы Г. Шпигельбергом²⁷, однако к его анализу следует добавить, что для Шелера подобные конкретно-исторические импликации являются вторичными по отношению к усмотрению сущностных аспектов. А это, в свою очередь, требует более глубокого уяснения гносеологических принципов, и на этом уровне рассматриваемая концепция может быть сопоставлена с трансцендентальной феноменологией Гуссерля.

Необходимо пояснить, что в «Проблеме религии» продолжается полемика с эпистемологией Канта, и это проявляется в переосмыслении понятия априорности. Для Шелера априорные категории не являются субъективными условиями восприятия – наоборот, они возникают в процессе воззрения на предмет. То, что кантианство разделяет на заключенное в субъекте априорное и связанное с объектом апостериорное, феноменолог сводит к данным восприятия. Априорными становятся те принципы, которые задают категории признакам каждого конкретного предмета; в этом смысле выделенные в «Критике чистого разума» категории трансцендентальной апперцепции становятся частным случаем априори, обусловленным присущей культуре Нового времени интенциональностью²⁸.

Специфический метод – феноменологическую редукцию – Шелер понимает как отделение в предмете рассмотрения его априорных характеристик (*Sosein*) от полноты данности конкретного сущего (*Dasein*). В свою очередь, вычленение априорных категорий освобождает от принципа индуктивности познания: однажды усмотренные, эти категории усваиваются культурной группой и определяют ее интенциональность²⁹. Более того, речь идет об историческом преемстве: наряду с тем, что любая культура открывает особые априорные аспекты, возможна передача однажды усмотренных категорий следующим поколениям (признаемся, механизм такой передачи представляется непроясненным, если только не признать феноменологическую редукцию универсальным эпистемологическим принципом, известным всякому представителю человеческого рода); также справедливо представление о познавательном прогрессе, поскольку однажды осознанные фрагменты реальности открывают доступ к новым аспектам, тем самым обеспечивая все более глубокое постижение сущего. В предельном обобщении, Шелер видит принципиальное отличие своей гносеологии от кантовой в том, что речь идет не о трансцендентальном синтезе разрозненных впечатлений (когда причиной целостности восприятия становится человек), но о постепенном постижении все новых граней единого мироздания³⁰.

Поддерживаемое рядом исследователей³¹ мнение о том, что заинтересованность Шелера в феноменологии главным образом объясняется стремлением оправдать принцип интуитивизма, проясняет мотивы рассмотренного учения об априори. В этой связи важно понимать, что разум представляется философу способностью к усмотрению сущностей (*Wesenseinsicht*)³², а реальность предмета воззрения не требует своего доказательства, будучи обнаруживаемой в акте интенциональной корреляции³³. Таким

образом, феноменологическая редукция служит оправданием генерализации отдельных интуиций, претендующих на установление сущностных признаков предмета.

3. Феномен божественного

В основном разделе «Проблемы религии» – «Сущностная феноменология религии» – Шелер последовательно решает три задачи: 1) рассматривает феномен божественного (как сущностное ядро всякого религиозного познания), 2) предлагает феноменологическое исследование откровения и 3) описывает религиозный акт, как форму постижения божественного и восприятия откровения³⁴. По нашему мнению, вопрос об откровении является значимым для философской теологии Шелера и, кроме того, исследование форм откровения демонстрирует дескриптивный уровень феноменологического анализа; тем не менее, этот аспект философии религии не имеет прямого отношения к интересующему нас проекту феноменологии священного. Поэтому настоящее рассмотрение будет сосредоточено на первой и третьей из перечисленных задач.

Содержание феномена божественного раскрывается философем дwoяко: через описание его атрибутов и указание на аксиологическое значение³⁵. Во втором случае эксплицитно говорится о «священном» со ссылкой на более раннюю работу Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей». В этой связи необходимо указать на исследования (в первую очередь, на статью М. Габеля «Священное в системе иерархии ценностей Шелера»³⁶), где продемонстрирована роль святого как этической категории: как известно, именно религиозные ценности мыслятся вершиной иерархии ценностей и в то же время обеспечивают ее общезначимость. В «Проблеме религии» поясняется, что представление об иерархичности, известное уже метафизике и в этом смысле выводимое строго спекулятивно, в данном случае является следствием интуитивного постижения в пространстве религиозного акта. Таким образом, речь идет о религиозном опыте как особой форме познания, когда распознаваемая ценность становится самосвидетельством собственной абсолютности (поскольку познается как иная по отношению ко всем прочим ценностям)³⁷. Более того, этическая интуиция, направленная на священное как ценность высшего порядка, становится априорным прозрением, раскрывающим принципиально новую предметную область, в которой обнаруживается феномен божественного³⁸.

Указанный переход от эксплицитного рассуждения о «святом» (“heilig”) к феномену божественного (“göttlich”)³⁹ подтверждает мнение о том, что «божественное» Шелера следует понимать как понятие, синонимичное оттовскому «священному»⁴⁰. Такое прочтение представляется справедливым несмотря на то, что отсылка к марбургскому феноменологу встречается в контексте разграничения двух понятий. Дело в том, что, излагая концепцию Отто, философ противопоставляет божественное как рационализированный концепт до-рациональному феномену священного и соглашается с тем, что моменты нуминозного могут служить адекватной характеристикой ценностной категории святого (постижение которой, как было показано, предшествует обнаружению божественного)⁴¹. Это высказывание может спровоцировать читателя отождествить понимание «божественного» у двух авторов, однако такое отождествление будет неправомерным, поскольку Шелер в отличие от Отто усматривает сущностные черты религиозного сознания не только в священном, но и в некоторых атрибутах божественного.

Дело в том, что среди прочих характеристик божественного, выявляемых религиозным сознанием, выделяются две важнейшие, неизменно присущие интенциональному объекту всякой исторической религии⁴². Они являются следствиями определенных переживаний и таким образом постигаются интуитивно изнутри религиозного акта, как и ценность священного⁴³. Первым сущностным атрибутом божественного является абсолютность бытия (что можно назвать самосушим, *Ens a se*, с оговоркой, что это не является метафизическим концептом), которая познается через переживание человеком неполноты его собственного бытия. Этот момент связан с тем свойством религиозного акта, что усмотрению трансцендентного божественного абсолюта должно предшествовать постижение собственной имманентности миру⁴⁴. В свою очередь, самоотождествление человека с миром определяет вторую сущностную черту интенционального предмета религии – его всемогущество. Этот аспект можно охарактеризовать как «динамический» и в то же время «каузальный», поскольку он раскрывается в чувстве причинно-следственной зависимости мира от *Ens a se* и постижении бесконечной творческой мощи Абсолюта.

Чтобы еще раз подтвердить правомерность отождествления божественного со священным классической феноменологии религии заметим, что сущностные признаки религиозного феномена демонстрируются Шелером через описание соответствующих переживаний, а это напоминает (не только в содержательном, но

еще и в методологическом отношении) то, как Отто осуществляет феноменологический анализ священного, в частности указывая на «чувство тварности» и аспект «majestas» нуминозного.

4. Учение о религиозном акте

Вероятно, наиболее оригинальным вкладом Шелера в феноменологию религии является предложенный им анализ религиозного акта как формы коммуникации религиозного сознания со священным. В этом смысле ближайшей параллелью «сущностной феноменологии религии» будет работа Ф. Хайлера «Молитва», в которой также демонстрируется попытка феноменологического изучения сущностного своеобразия религиозного переживания⁴⁵. Однако в отличие от Хайлера Шелер меньше всего интересуется конкретными примерами культа и сосредоточивает свое внимание на принципиально обобщенном понимании религиозного акта, основываясь исключительно на трансцендентально-феноменологическом рассуждении о религиозном сознании. Такая процедура представляется философу первичным уровнем, обеспечивающим основу для дальнейшего позитивного изучения исторических религий и, в частности, их культового аспекта⁴⁶ (здесь уместно вспомнить об упомянутой выше претензии феноменологии на поиск первооснов научного знания).

Во-первых, оригинальным оказывается эпистемологическое значение религиозного акта как источника знания о священном. Поскольку Шелер полемизирует с Кантом и Отто в вопросах гносеологии, его понимание априорности категории «священное» не подразумевает субъективно-трансцендентального аспекта. Иными словами, эта категория, как и всякая другая, не имманентна субъекту религиозного чувства, но узнается вследствие опыта встречи с особым рода реальностью⁴⁷.

Во-вторых, общий для всех классиков феноменологии религии принцип антиредукционизма, присваивающий божественному особый статус феномена “*sui generis*”, побуждает Шелера утверждать уникальность религиозного познания. В силу этого религиозная интенция не сводится к совокупности «профанных» психических актов (то есть направленных на предметы мира, в том числе на человека, интенций). В свою очередь, уникальность религиозного познания связана с тем, что религиозный акт не может быть объяснен с точки зрения психологических законов или причинно-следственной очевидности, но имеет свои, особые закономерности (“*Selbstgesetzlichkeit*”). Это позволяет философу сформулировать

известные сущностные черты религиозного акта: 1) трансцендирование интенционального предмета религии по отношению к миру, 2) осуществимость только через «божественное», 3) самораскрытие божественного сущего (Dasein) в религиозном акте⁴⁸.

Следующей особенностью, о которой стоит сказать, является уникальный характер коммуникации со священным. Поскольку религиозный акт конституирует субъективное познание, а не наоборот, необходимо утверждать совпадение его предмета и причины в божественном. Отсюда следует, что религиозное переживание не может оставаться замкнутым на человеке: «В отличие от всех прочих познавательных актов, в том числе метафизических, религиозный акт требует ответа, противоположного встречного действия со стороны своего предмета»⁴⁹. По Шелеру, любую другую деятельность (не только достижение благ низшего уровня, но и, к примеру, научное познание или восхищение эстетически прекрасным) человек может осуществлять «для себя самого», но религиозная деятельность необходимо требует динамической вовлеченности во взаимодействие с божественным. Из такого опыта вовлеченности, очевидного в интуитивной данности трансцендентного сущего, выводится тезис о предметном существовании божественного, что становится для Шелера вариантом онтологического доказательства бытия Бога⁵⁰.

Наконец, нужно указать на то, что автономность религиозного познания является в некотором смысле односторонней. Дело в том, что наряду с утверждением его несводимости к прочим психическим актам, Шелер говорит о доступности результатов религиозного опыта прочим познавательным уровням, для которых они становятся уже данной «материей»⁵¹.

Общим итогом рассмотрения феноменологии религии Шелера является заключение о том, что характеристика религиозного сознания оказывается возможной именно благодаря осмыслению феномена божественного. При этом в изучаемой концепции выявляются содержательные моменты, приближающие ее к немецкой классической феноменологии религии. В то же время, последовательное осуществление феноменологических процедур (интуитивное усмотрение сущности, анализ религиозной интенциональности и др.) позволяет утверждать философскую состоятельность интересующего нас проекта. В этом смысле уместно и необходимо указать на то, что категория «священное» фундирует прочие разрабатываемые Шелером философские проблемы, как-то: антропологию, этику и гносеологию.

- ¹ *Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen. Leipzig: Verlag der neue Geist; Dr. Peter Reinhold, 1921. Фрагмент сборника издан в русском переводе: Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. С. 134–161.
- ² *Ibid.* S. 279–723.
- ³ *Ibid.* S. 323–334.
- ⁴ Представляется, что термин «метафизика» у Шелера следует понимать как синоним философии в целом, как отличной от позитивных наук, религии или искусства формы познания. См. напр.: *Ibid.* S. 354–356; *Lützel H.* Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1947. S. 17 f.; *Henckmann W.* Max Scheler. München: Verlag C.H. Beck, 1998. S. 50–51.
- ⁵ *Scheler.* Op. cit. S. 357–359.
- ⁶ *Ibid.* S. 535, 381–382, 386–388 u.a.
- ⁷ *Ibid.* S. 327, 336.
- ⁸ *Ibid.* S. 347, 364.
- ⁹ *Ibid.* S. 320.
- ¹⁰ *Kelly E.* Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997. P. 157; *Pfleiderer G.* Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Tübingen: Mohr, 1992. S. 212–213 u.a.; *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011. С. 8.
- ¹¹ *Шнугельберг Г.* Феноменологическое движение. М.: Логос, 2002. С. 259–260.
- ¹² *Scheler M.* Op. cit. S. 336–337. Ср. дальше: «Истинный Бог не такой пустой и остолбеневший, как Бог метафизики. Истинный Бог не такой узкий и живой, как Бог непосредственной веры». S. 342.
- ¹³ *Ibid.* S. 371.
- ¹⁴ Ср. замечания Шелера о несводимости религии к прочим видам деятельности и о самостоятельности религиозной интенции (*Ibid.* S. 398, 523).
- ¹⁵ *Ibid.* S. 559.
- ¹⁶ *Ibid.* S. 561.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 534.
- ¹⁸ См.: *Ibid.* S. 347, 363–364, 391–393.
- ¹⁹ *Ibid.* S. 391.
- ²⁰ *Ibid.* S. 373–374.
- ²¹ Если наша атрибуция верна, то в связи с подобной характеристикой хочется отметить проницательность Шелера: указание на интерпретацию как основную задачу феноменологии религии в ее голландском изводе, как кажется, не являлось «общим местом» для религиоведов его времени. Более подробно о голландской школе см.: *Waardenburg J.* Religion between Reality and Idea: A century of phenomenology of religion in the Netherlands // *Numen.* 1972. Vol. 19, Fasc. 2/3, Aug.-Dec., P. 128–203.
- ²² См. указанные ранее специальные исследования, напр.: *Kelly E.* Op. cit.; *Шнугельберг Г.* Указ. соч.

- ²³ Согласие Гуссерля и Шелера в представлении о феноменологии как первооснове наук рассмотрено уже Й. Гейсером в 1924 г. См.: *Geysen J.* Max Schelers Phänomenologie der Religion: nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt. Freiburg: Herder & Co. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1924. S. 16.
- ²⁴ *Scheler M.* Op. cit. S. 320, 336–337.
- ²⁵ Ibid. S. 409–411.
- ²⁶ Ibid. S. 413 f., 427–429.
- ²⁷ *Штугельберг Г.* Указ. соч. С. 266–267.
- ²⁸ *Scheler M.* Op. cit. S. 442–447.
- ²⁹ Ibid. S. 444.
- ³⁰ Ibid. S. 465–467.
- ³¹ *Штугельберг Г.* Указ. соч. С. 257–258.
- ³² *Scheler M.* Op. cit. S. 495.
- ³³ Ibid. S. 543–544.
- ³⁴ См.: Ibid. S. 376.
- ³⁵ Ibid. S. 388.
- ³⁶ *Gabel M.* Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangsordnung // Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Bonn: Bouvier Verlag, 1997. S. 113–128.
- ³⁷ *Scheler M.* Op. cit. S. 388–390.
- ³⁸ Ibid. S. 554–555.
- ³⁹ Ради терминологической строгости следует оговориться, что понятия «святого» и «божественного» встречаются в тексте Шелера как в субстантивированной форме (*Scheler M.* Op. cit. S. 376, 389, 629), так и в качестве прилагательных (как эпитеты – см. Ibid. S. 389, 401), причем грамматическая разница не имеет принципиальной смысловой значимости.
- ⁴⁰ См. об этом: *Kreppel F.* Die Religionsphilosophie Max Schelers. München: Chr. Kaiser Verlag, 1926. S. 42.
- ⁴¹ *Scheler M.* Op. cit. S. 391.
- ⁴² Ibid. S. 396.
- ⁴³ Ibid. S. 385. Дальнейшее рассмотрение сущностных атрибутов божественного основано на соответствующей части раздела «Божественное» (Ibid. S. 380–385). Подробно этот вопрос изучен Н.В. Бойчук (см.: *Бойчук Н.В.* Філософія релігії Макса Шелера: феноменологічний контекст. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Чернівці, 2013. С. 128–130).
- ⁴⁴ *Scheler M.* Op. cit. S. 529–530.
- ⁴⁵ Изложение и анализ концепции Хайлера см.: *Пылаев М.А.* Указ. соч. С. 77–79.
- ⁴⁶ *Scheler M.* Op. cit. S. 564.
- ⁴⁷ Ibid. S. 279–382.
- ⁴⁸ Ibid. S. 521–529.
- ⁴⁹ Ibid. S. 535.
- ⁵⁰ Ibid. S. 547–550, 557–558. Об онтологическом доказательстве см.: *Штугельберг Г.* Указ. соч. С. 282–283.
- ⁵¹ *Scheler M.* Op. cit. S. 526, 553–554.

Д.М. Дорохина

По ту сторону правого и левого:
реконструкция политического события
(С.Л. Франк, Х. Фрайер)

Статья посвящена сравнительному анализу политических сочинений русского философа Семена Людвиговича Франка и немецкого философа и социолога Ханса Фрайера, написанных ими в период с 1918 по 1931 гг. XX в. В центре внимания двух авторов – вопросы о природе противостояний правой и левой идеологии, о политическом утопизме, структурных особенностях революции, о возможности и необходимости реконструкции политического события. Отдельные фрагменты посвящены оценке роли интеллигенции в революционном событии.

Ключевые слова: С.Л. Франк, Х. Фрайер, традиционализм, революционное событие, идеология, интеллигенция.

1

Одним из отправных пунктов политической философии XX в. является категорическое разочарование в политической утопии. Можно ли создать такой общественный проект, который не впадал бы в крайности утопизма, но по-прежнему ориентировался на идею всеобщего блага?

Среди сочинений русского философа С.Л. Франка мы находим несколько работ, посвященных политическому вопросу, в частности его раннюю работу «Крушение кумиров». Она представляет собой расширенный текст речи, произнесенной в 1923 г. в Берлине перед участниками Русского студенческого христианского движения. Франк произносит свою речь в тот момент, когда, по его собственному убеждению, он «всецело уходит в сферу духовной жизни и духовных интересов – в дело внутренней проверки и углубления духовных основ собственного мирозерцания»¹. Но, как часто бывает, именно в тот момент, когда мыслитель стремится уйти от разрешения публичных вопросов в область частного созерцания, эти вопросы выходят в его мышлении на передний план.

Франк был вынужден покинуть Россию: он уехал в эмиграцию, но, вопреки физическому разрыву с родной страной, ментально все глубже погружался в пучину политических противоречий и послереволюционных преобразований. Он оценивает русскую революцию не иначе, как «религиозный переворот»². И нам представляется не только интересным, но и принципиально важным, прежде всего с точки зрения социальной философии, рассмотреть аргументацию автора, позволившую ему именно в таком образе увидеть русскую революцию. Мы надеемся найти точку, в которой сойдутся онтологический и политический векторы его размышлений; точку, в которой появляется своеобразная политическая онтология Семена Франка.

Франк признается, он никогда не ставил политический вопрос в центр своих исследований, но занимался им, поскольку к тому обязывал актуальный контекст, в котором тогда приходилось жить всем³. В начале XX в. вопросы о природе политических событий сложно было обойти стороной. Политическое напряжение дореволюционной России, катастрофизм и разочарование, захлестнувшее интеллигенцию после революции – эти элементы составили «плоть» франковского текста. Знаменательно, что Франк, оказавшись в эмиграции, попадает именно в Веймарскую Республику – государство, которому суждено стать символом крушения европейской политической утопии. Именно в веймарском Берлине Франк создает текст «Крушение кумиров», ровно за десять лет до крушения самой Веймарской Республики, политического образования, фундированного событием революции-которой-не-было.

Итак, событие революции – это не просто момент политического переворота, это та точка, с которой начинается совершенно иной отсчёт времени. Это событие, которое в своей проекции подчинило и порядок общественной, и порядок внутренней жизни. Это событие, в проекции которого намертво совпали «нравственный идеал с идеалом политической свободы»⁴. Именно поэтому гибель одного компонента (политического идеала) неминуемо повлекла за собой гибель другого (нравственного идеала).

Революция всегда своеобразна и случайна. Кажется, не существует двух похожих революций. Но все возможные, осуществленные и неосуществленные, революции сходятся в одном – они надолго вперёд определяют судьбу политического взаимодействия. За Великой русской революцией последовало великое крушение революционной утопии, а затем – «крушение всего политического фанатизма»⁵. Но как возможно Политическое вне жёсткого противостояния, вне яростной борьбы, доходящей до фанатизма? Что происходит с политическим взаимодействием в государстве побе-

дившей революции? Что происходит с политическим сознанием революционера на следующий день после победы? Франк ставит эти вопросы в тот момент, когда они отнюдь не кажутся тривиальными, напротив – являют нерв времени. Тождественно ли крушение политики отрицанию государства и политической жизни? По мнению Франка, не тождественно – здесь имеет место путаница между частным, обобщённым и Целым.

Крушение кумира революции для Франка – не только следствие ошибочной реализации навязанной политической утопии, это крушение революционного проекта, инспирированного «интеллигентским сознанием»⁶. «Кумира» можно создать из любой абстракции, механизм создания всегда один. Франк буквально называет этот процесс «тиранией идей»⁷. Например, в некоторый момент европейское сознание приходит к необходимости видеть великое и ценное лишь в прошлом. Одновременно с гордостью за пережитое европейский человек обретает острое желание воплощать бывшее великое сейчас. Так возникает общий корень, из которого расходятся затем и традиционалистское, и радикально левое мировоззрение. Традиционалистская парадигма доводит до распада идею «мирового духа», а революционная парадигма приводит к кризису провиденциализма. После каждой попытки воплощения утопии, условно говоря, на следующий день, европейский человек понимал – никакой утопии не наступило. И нет никакого заранее предусмотренного пути.

Кумир нравственного идеала тесно связан с кумиром политического блага. Когда человек оценивается как политический солдат, по идейной убежденности, он вынужден, ломая себя, симулировать общественную заинтересованность. Франк обращает внимание на «имманентную ложь, внутреннюю неправду в обычной структуре морального нормирования жизни»⁸, после обнаружения которой так сложно не прийти к «правде аморализма»⁹.

Невозможно нормировать публичную сферу, вовсе не воздвигая никаких ориентиров. Даже внутри «правды аморализма» есть свой политический регламент. Даже внутри полной опустошенности, после сокрушения всех кумиров, политическое событие сохраняет свою потенцию. Франк утверждает способ, каким можно вернуть к жизни политическое событие. Способ этот сложно понимаем с точки зрения политической теории, но хорошо понятен с точки зрения «христианского реализма» (а именно так Франк впоследствии определял свои общественно-религиозные воззрения)¹⁰. Реконструкция политического события – это и есть «встреча с живым Богом»¹¹.

2

В 1931 году, на закате Веймарской республики, немецкий социолог и философ Ханс Фрайер выпускает работу «Революция справа». Веймарская республика всю недолгую историю своего существования была охвачена фантазмом революции, и автору в полной мере удалось разработать этот фантазм. Фрайер словно старается на совершенно новых основаниях «пересобрать» революцию, на которую уже ни у кого нет надежды. По сути, Фрайер и предпринимает попытку реконструкции революционного события.

Немецкая консервативная революция, в посвященных этому явлению исследованиях, интерпретируется как реакция тогдашней немецкой интеллигенции на возникновение Веймарской республики, неудачный исход Первой мировой войны и череду политических неудач¹². Немецкие интеллигенты изобретают Консервативную революцию как метод для преобразования изменившейся реальности. Франк в тот же период ищет ключ к новой реальности, в которой оказалось «интеллигентское сознание». Интеллигенцию Франк считает повинной в русской революции и последующей «катастрофе» социальной жизни ничуть не меньше, чем самих боевиков-революционеров.

Чтобы найти ключ к постреволюционной реальности, нужно вскрыть основную интенцию революции как таковой. Фрайер указывает на противопоставление двух способов политического действия, двух способов эмансипации: первый – через вхождение в присущую этому обществу конвенцию; второй – через обретение принципиально иной общественной конвенции: «Итак, речь идет не о том, чтобы освободить человека от старых правовых связей, но о том, чтобы с помощью нового права очеловечить новое положение, созданное общественным развитием»¹³.

Для Фрайера прежняя, известная европейскому миру, революция, по своей сути, возможна только внутри того мира, которому она принадлежит. Левая революция – плоть от плоти индустриального мира. Немецкий социолог вводит различие, которое затем позволит ему провести реконструкцию революции. Он различает между революцией техники и социальной революцией, которые часто пересекаются, но не совпадают¹⁴. «Лишь беспощадная ясность относительно самой себя предохранит ее [революцию – Д. Д.] и от того, чтобы перепутать себя с самой собой, т. е. окончательно отождествиться с какой-либо из волн, которые она вызвала на поверхности современности»¹⁵.

Левая революция всегда предполагает наличие особого «слова освобождения *par excellence*»¹⁶, представителя прав и притя-

заний самого общества. Как правило, «сословием освобождения» провозглашает себя именно интеллигенция. Но одной интеллигенции мало, для полноценного события необходимо и сословие «порабощения и социального преступления»¹⁷. А если в реальности его нет, полагается его вообразить. «Сословие освобождения» ведёт поиск «носителя революции», своего рода «козла отпущения». Интересно сравнить соображения Фрайера с тем, как Франк в статье «По ту сторону “правого” и “левого”» оценивает революционные притязания интеллигенции и феномен народа, который не подошёл революции: «Согласно этому объяснению, “народ” в силу своей невежественности и государственной невоспитанности, в которых повинен в последнем счете тот же “старый режим”, оказался не в состоянии усвоить и осуществить прекрасные, задуманные революционной интеллигенцией реформы и своим грубым, неумелым поведением погубил “страну и революцию”».

Революция (событие) приближается, когда внутри существующего общества зарождается новая структура существенно больше неё самой, когда существующий порядок сам перестает верить в свою собственную ложь о себе. Когда целое приобретает свойства бессмыслицы и путаницы, а всё единичное становится чрезвычайно важно, вместо общего сводясь к обобщению. Революция начинается, когда есть кому воплощать (буквально на собственной плоти выносить) критику современности. «Когда свободные силы, которые не поглощены современностью, не только добросовестно выносят приговор времени, но в своем бытии репрезентируют историческое изменение эпохи»¹⁸.

Когда Фрайер говорит о двух способах действия – внутри конвенции и за рамками конвенции, он говорит о селекции двух реальностей, о радикальном противопоставлении «всё/ничто». Революционер всегда действует с «изнанки» мира; революция, какой бы характер она ни носила, невозможна изнутри социального. Революция немислима изнутри индустриального общества, и все эмансипаторские притязания социального оказываются ничтожными¹⁹. Здесь уместно обратиться к мысли Франка о том, что революционер обладает одним особенным качеством, которое, единственное, отличает его от кого бы то ни было ещё: у революционера никогда нет точного плана на первый день после революции²⁰. Франк утверждает, что революция всегда идёт из «политически-бездейственной народной души»²¹.

Социальное, проделав путь от христианского милосердия до *mediūta*, впало в тавтологию, превратилось в красочное пространство между сделками. Лозунг об эмансипации стал призраком – так XIX век «ликвидировал сам себя»²². Революция не может

идти в ногу с прогрессом. У революции больше нет плана. Чтобы совершить революцию, социально необходимо вывернуться наизнанку.

Фрайер констатирует крушение внутреннего принципа революции, который подразумевал – «Ничто современности» заменит «Всё будущего». Индустриальный мир же воспроизводит обещания в режиме настоящего времени, революционеру больше нечего предложить. Но он в силах задать центральный вопрос, один из важнейших экзистенциальных вопросов, в котором дихотомия «всё или ничто» сменяется на реконструированную античную дихотомию «рок или смысл»: «Положен ли смысл этого мира эпохой его возникновения или свободно определяем?»²³

Революция с изнанки, она же революция справа, по Фрайеру, есть специфическое напряжение времени, а не прогресс, не движение и не развитие. Политическая воля этого времени сможет возникнуть только в безвольном. Только там сможет возникнуть политическое мышление, для которого народ не есть тело, но «силовое поле», а государство – «не кожа, но интеграция силового поля в политическую историю»²⁴.

Как мы знаем из истории, попытки Фрайера и его единомышленников переиграть «судьбу» успехом не увенчались. В 1933 г. Веймарская Республика прекратила свое существование, к власти пришла НСДАП. В XX веке мир действительно окажется вывернут наизнанку.

3

В политических статьях 1920-х годов Франк связывает возникающие теоретические затруднения с цепью логических ошибок и ложных противопоставлений, которые достаточно крепко укоренились в практической политике. В частности, ложным является противопоставление «настоящей революции» и «смуты». Каждая революция – всегда «бесмыслица»²⁵. И Великая французская революция, и Великая русская революция включают общее сущностное ядро – бессмыслицу. Как показал Фрайер, это и есть основной движущий центр революции. Но одновременно с бессмыслицей, всегда в сопряжении с ней, действуют иные, творческие, силы.

Смутное время в России, исторически понимаемое как процесс гибели старого боярства и продвижения поместного дворянства, было в той же степени «настоящей» революцией, что и Великая французская революция, которую принято брать за образец. Смута, как и революция, есть результат «перенапряжения и болезненного

раздражения подземных творческих сил»²⁶. Если пытаться подойти к революции строго рационально, то очевидно, что революция убыточна по своим последствиям. Но, если подходить к пониманию смысла революции с точки зрения «глубоких стихийно-телеологических сил истории»²⁷, мы можем иначе оценить её безальтернативность. Революционер не знает, что делать на следующий день после революции, но это должен знать инспиратор революции – интеллигент. Франк говорит о «действенном внутреннем овладении глубинами революции»²⁸, которое должно перенаправить её силы – вывернуть революцию наизнанку. Ведь нигилизм и русского народа, и русской интеллигенции соседствует с глубокой религиозной верой. И нигилизм этот не зависит от политического содержания – здесь Франк находит точку внеидеологического совпадения правого и левого. Отсюда, из этой точки, вся постановка вопроса о правом и левом политическом мировоззрении кажется неуместной и неловкой. Вопрос об антагонизме перестал быть существенным, формы ответов устарели, пришло время для новой теоретической перегруппировки. «Но когда этот переворот уже совершился, когда господство принадлежит “левым”, то роли, очевидно, меняются: “левые” становятся охранителями существующего – а при длительности установившегося порядка даже приверженцами – “старого” и “традиционного”, тогда как “правые” при этих условиях вынуждены взять на себя роль реформаторов и даже революционеров»²⁹.

В такой постановке политического вопроса Франк видит логическую ошибку. А разрешить эту ошибку можно через своеобразное примирение, через сочетание обеих тенденций. В чем своеобразие этого примирения? И нет ли здесь противоречия: Франк, последовательно опровергающий «идеологизм» и политическую утопию, призывает к сочетанию правого и левого? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо разобраться, что именно он понимает под политическим противостоянием. Франк показывает фиктивность устоявшегося различия между традиционализмом и радикализмом, явившегося следствием череды чисто логических ошибок в рассуждениях. Он выделяет три измерения, в которых происходит различение данных понятий – философское, политическое и социальное. В каждом измерении понятия левого и правого имеют никак не связанные друг с другом признаки, ситуативно совпадавшие в определённые исторические периоды. Риторические совпадения повлияли на всю последующую историю данных понятий, постепенно уничтожив их автономное использование.

Наконец, уже совершенно очевидно, что первая пара признаков (традиционализм и радикализм) только случайно исторически

в нашу эпоху сплелась с третьей парой (господство высших классов и восстание низших) и не имеет с последней никакой связи по существу. Рационализм и просветительство, стремление переделать жизнь по отвлеченно-намеченным планам, по требованиям «разума», естественно составляет особенность слоев образованных, привыкших к работе мысли, тогда как народные массы, по общему правилу, более склонны к традиционализму, к вере и жизни по примеру отцов³⁰.

Не левое против правого, но всегда левое против «левого», и правое против «правого» (особенно красочно это противостояние передает пример «белого» движения и черносотенства, где противоречие фиксируется уже на уровне базового антагонизма – белое против черного). Всегда традиция против «традиции». Для прояснения, конечно, нужно иметь в виду тот «вертикальный» порядок организации мира и общества, которого придерживается Франк и который он изложил в сочинениях «Смысл жизни» (1926) и «Духовные основы общества» (1930). В рамках данной статьи мы не имеем цели подробно останавливаться на описании этого порядка. Отметим в заключение момент, представляющийся нам особенно интересным и важным для возможных последующих рассуждений на данную тему. Франк, раз за разом, обращаясь к примерам взаимоотношения власти и общества, на разном историческом материале, будь то Смутное время, Советская Россия или Российская империя, обнаруживает, что противостояние традиционализма с «традиционализмом» всегда обслуживает матрицу «напряжённейшего антагонизма между властью и населением, изнемогающим от деспотизма этой власти»³¹.

Мы должны отметить, что рассуждения Фрайера и Франка близки не только на уровне общей постановки вопросов о природе революции, о следующем дне после революции, о крушении утопии. Они близки на интуитивно-понятийном уровне: «путаница», «бессмыслица», «изнанка», «консервативная революция» и «творческий консерватизм»; несубстанциальное понимание народа и государства – всё это указывает на близость восприятия исторического контекста, на общее чувство времени, на схожую оптику. Оба автора ведут поиск ответа на вопрос, как жить после революции. Что делать, если все-таки удастся установить единственно верный общественный порядок? Как и в какой форме обеспечить его воспроизводство – это «вечный» вопрос политической теории, впервые поставленный ещё Платоном в «Государстве». Есть ли у революционера какой-либо иной путь, кроме как стать «охранителем»? – спрашивает читателя Франк в «По ту сторону “правого” и “левого”». А перед Фрайером тот же вопрос ставит безжалостная реальность.

- ¹ Цит. по: *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 574.
- ² *Франк С.Л.* Крушение кумиров // *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 114.
- ³ *Франк С.Л.* По ту сторону «правого» и «левого» // *Числа.* 1930–1931. № 4. С. 128–142.
- ⁴ *Франк С.Л.* Крушение кумиров. С. 117.
- ⁵ Там же. С. 126.
- ⁶ См.: *Франк С.Л.* Этика нигилизма // *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 77–113.
- ⁷ *Франк С.Л.* Крушение кумиров. С. 128.
- ⁸ Там же. С. 156.
- ⁹ Там же. С. 149.
- ¹⁰ *Франк С.Л.* Семен Франк. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология / Посмертная ред. В.С. Франка. Washington; N. Y.: Inter-language literary assoc., 1965. С. 265.
- ¹¹ *Франк С.Л.* Крушение кумиров. С. 161.
- ¹² См., например: *Руткевич А.М.* Идеи 1914 года. М., 2012; *Молер А.* Консервативная революция в Германии, 1918–1932 // *Неприкосновенный запас.* 2010. № 1 (69). С. 65–74.
- ¹³ *Фрайер Х.* Революция справа / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца; предисл. А.Ф. Филиппова. М.: Праксис, 2008. С. 40.
- ¹⁴ Там же. С. 55.
- ¹⁵ Там же. С. 9.
- ¹⁶ Там же. С. 17.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С. 20.
- ¹⁹ Там же. С. 27.
- ²⁰ См.: *Франк С.Л.* «De profundis» // Из глубины. Р.: YMCA-Press, 1967. С. 311–330.
- ²¹ Там же. С. 316.
- ²² *Фрайер Х.* Указ. соч. С. 55.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же. С. 87.
- ²⁵ См.: *Франк С.Л.* Из размышлений о Русской революции [Электронный ресурс] // Персональный сайт А. Бугаева. URL: <http://a-bugaev.chat.ru/frank/revolution.html> (дата обращения: 26.12.2016).
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ *Франк С.Л.* По ту сторону «правого» и «левого» [Электронный ресурс] // Персональный сайт А. Бугаева. URL: http://a-bugaev.chat.ru/frank/right_left.html (дата обращения: 26.12.2016).
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же.

И.Б. Дмитриев

История различения *открытое/закрытое*
в современной теории:
Никлас Луман
versus спекулятивный реализм

В статье исследуется эволюция смысла различения открытое/закрытое в современной теории, начиная с введения понятия открытой системы, через концептуальное новшество Н. Лумана касательно оперативно-закрытых систем, вплоть до современных дискуссий в связи с декларациями движения спекулятивного реализма. Раскрывается глубокий аспект полемики спекулятивных реалистов с так называемым корреляционизмом посредством различения двух смысловых регистров, в которых функционирует различие открытого/закрытого.

Ключевые слова: Никлас Луман, Грэм Харман, теория систем, открытые системы, оперативно-закрытые системы, спекулятивный реализм, объектно-ориентированная философия, корреляционизм, конструктивизм.

Теоретическая работа на основе гипотезы *системности*, несмотря на попытки некоторых выдающихся исследователей учредить ее в дисциплинарно оформленном, унифицированном виде, на сегодняшний день ведется скорее в пределах подвижной области или направления, роднящего различные исследовательские проекты и теоретические разработки, оперирующие понятием системности¹ как несводимого (эмерджентного) качества идентичности-целостности некоторых образований, чья редукция (в терминологии Грэма Хармана – «подрыв») к составляющим элементам и конституирующим причинам влечет коллапс теоретической продуктивности, девальвацию смысла.

Однако несмотря на размытость границ и вариацию дисциплинарно-методологических образцов, *история* системного теоретизирования поддается усвоению в своих основных тенденциях. В данной статье мы предлагаем проследить траекторию эволюции смысла системности, связанную с изысканиями Никласа Лумана и касающуюся различения *закрытых* и *открытых* систем.

Со времени Л. фон Берталанфи концепт открытой системы является важнейшей опорой системного мышления, служа теоретическому усвоению явлений, не вписывающихся в рамки классической энергетической картины мира, отсылающей ко второму закону термодинамики и чреватой гипотезой «тепловой смерти вселенной». Системы, демонстрирующие поведение, идущее вразрез с глобальной тенденцией роста энтропии, получают характеристику в связи с фундаментальным качеством открытости (напомним, что второй закон термодинамики сформулирован именно для закрытых систем), предполагающим обмен содержаниями (веществом, энергией) между системой и окружающей средой.

Заявившая о себе позже проблематичность, недостаточность концепта открытой системы (потребовавшая парадоксального восполнения на терминологическом уровне *оперативной закрытости*) связана, с нашей точки зрения, прежде всего с тем, что сама форма открытости, обеспечивающая соответствующие системные эффекты, отнюдь не предполагает простой противоположности представлению о закрытой, то есть изолированной от своей среды системе (как четкого замкнутого гештальта на некотором фоне), но предполагает особые условия, особые формы преобразующих обменов со средой, одновременно являющиеся условиями поддержания идентичности и целостности системы². Именно поэтому в рамках концептуального аппарата системной теории на первоначальном этапе ее становления понятие открытой системы нуждалось в дополнении со стороны таких концептов, как *гомеостаз*, *вход/выход*, *обратная связь*, наконец, *самоорганизация*.

Дело дополнительно усложнялось тем, что важнейшее понятие, воспринятое системными теоретиками из кибернетики – понятие *информации* – при всей колоссальной продуктивности обнаружило свою проблематичность с точки зрения общего, укорененного в естественнонаучной классике представления об *обмене* и *сохранении*. Однако поначалу эта проблематичность сказывалась лишь подспудно, пока в конце XX в. социолог Никлас Луман, недвусмысленно заявивший о себе как о системном теоретике, не настоял на необходимости переработки понятия самоорганизации в терминах аутопойезиса и оперативной закрытости (замкнутости). Информация, заявил Луман, в отличие от вещества, не обменивается между системой и средой, но – производится самой системой, «для» системы и «внутри» системы.

То, что в классическом системном представлении заявляло о себе как о структурах поддержания гомеостаза в условиях открытости обмену веществом и энергией со средой, в лумановской теории аутопойетических (самовоспроизводящих) систем терми-

нологически учреждается в качестве момента оперативной закрытости. Данный терминологический ход ни в коей мере не означает отказа от аргумента открытости, сформулированного классиками системного мышления. Для уяснения позиции Лумана принципиально важно провести корректное различие между аспектами смысла, в которых функционирует различие открытости/закрытости, с одной стороны, в системной классике, с другой стороны, в теории оперативно-замкнутых систем.

Комментируя свое решение, Луман говорит: «На первый взгляд это выглядит так, как будто теория открытых систем деградировала, и ученые снова вернулись к началу. Но это не так. Речь здесь идет о том, чтобы рассматривать закрытость, оперативную рекурсивность, самореференцию и циркулярность как условия открытости, т. е. задавать более конкретный вопрос: как система ссылается на саму себя? Как она может различать саму себя и окружающий мир, так чтобы посредством этого различения ее собственные операции могли соединяться друг с другом?»³.

Итак, условием самоорганизации, по Луману, является способность системы относиться к себе «вторым порядком», то есть в какой-то степени располагать доступом к феноменологии собственного отличия от среды. Начало функционирования различения система/среда в самой системе (на ее *внутренней стороне* – термин Дж. Спенсера-Брауна⁴), таким образом, совпадает с реализацией различения открытое/закрытое в пользу его второго члена. Радикальный тезис Лумана о том, что самопроизводящая система ничего не получает из окружающего мира и ничего в него не поставляет, следует, в согласии с авторами термина «аутопойезис» Ф. Варелой и У. Матураной⁵, интерпретировать в связи с четким различием между феноменологически фиксируемым качеством собственно системной определенности, связанной со способом упорядочивания протекающих в ней процессов (операций), и той «элементарной» определенностью на уровне физико-химических закономерностей, которая составляет общую материальную базу системы и ее среды. На втором уровне как раз и сказывается открытый характер системы в полном согласии с системной классикой, на первом же уровне речь идет о строгом различении того, что принадлежит системе в качестве ее собственных оперативных структур, и того, что принадлежит к порядку определенности окружающего мира. В этом смысле никакие содержания не поступают в систему извне (и соответственно не выводятся из нее), но – вырабатываются в самой системе в соответствии с имманентной логикой подсоединения состояний системы друг к другу.

«На уровне собственных операций невозможен никакой прорыв в окружающий мир, и столь же невероятной является возможность того, чтобы системы окружающего мира соучаствовали бы в аутопойетических процессах оперативно замкнутой системы. Это сохраняет свою силу даже в том случае – и именно в том случае (и на эту трудную мысль, противоречащую всей теоретико-познавательной традиции, мы должны указать со всей категоричностью), – *если в этих операциях речь идет о наблюдениях или о таких операциях, аутопойезис которых требует самонаблюдения.* Наблюдения могут воздействовать только на наблюдения, они способны лишь на то, чтобы одни различения трансформировались в другие различения...»⁶. – Данное положение в силу своего специфического общепhilosophического пафоса обуславливает совершенно особое место лумановской теоретической инициативы в рамках системного подхода, позволяя с полным основанием отнести ее к *конструктивистской* традиции в философии науки. Отсылка от наблюдаемого факта к «производственным» характеристикам наблюдающей инстанции составляет характерную черту, своего рода сквозной мотив исследовательских практик во второй половине XX – начале XXI вв. И именно эта черта становится объектом принципиальной критики со стороны представителей философского движения *спекулятивного реализма*, привлечшего внимание интеллектуалов в конце 2000-х – начале 2010-х гг. XXI в.

Виртуальную полемику между новыми реалистами и так называемыми *корреляционистами* мы и предлагаем рассмотреть в перспективе того, что мы опознаем в качестве второго этапа истории функционирования различения открытого/закрытого в современной теории. На этом этапе нам снова предстоит провести нетривиальное различение между различными смысловыми регистрами данного различения, на этот раз в новой плоскости.

Современная реалистическая тенденция в философии заявила о себе в формате движения спекулятивного реализма в 2007 г. При всем нескрываемом разнообразии концепций и достаточно стремительно раскрывшемся потенциале взаимной критики участников, их общим источником вдохновения стала книга француза Квентина Мейясу «После конечности», вышедшая годом ранее. Позиция, показательно выведенная Мейясу под маркером «корреляционизма», стала пунктом объединения от обратного для таких разных мыслителей, как Грэм Харман, Йен Гамильтон Грант, Рэй Брасье, Мануэль ДеЛанда, Реза Негарестани и др. Всех их объединило убеждение в том, что так или иначе организованная речь о «вещи в себе», об «объекте как таковом», о «великом внешнем» должна прийти на смену «философии доступа» (концептуально

возводимой к Канту), определяющей лицо современной континентальной мысли.

Корреляционизм в качестве кардинальной общей черты современной философии не только франко-германского, но и во многом англосаксонского «ареалов» нашел свое компактное определение в форме тезиса о том, что сущее не может быть непротиворечиво положено вне собственной определяющей связи с тем способом, которым оно представлено. Иными словами: «не существует X без данности самого X »⁷.

В рамках данной статьи мы не будем останавливаться на тех концептуальных средствах, которыми распоряжаются неореалисты во исполнение «доступа без доступа» – спекулятивного соприкосновения с реальностью помимо корреляции. Гораздо важнее обратить внимание на специфический «освободительный» пафос, которым заряжена вся неореалистическая мысль, пафос, в соответствии с которым корреляционизм и, прежде всего, эпистемологический конструктивизм трактуются в пейоративных терминах изоляции, тавтологии, порочного круга и замкнутости, собственно *закрытости*. По мнению неореалистов, корреляционистская спекулятивная манера несовместима не только с естественнонаучной установкой на познание истины бытия реальности (позиция Мейасу), но и с общегуманитарным пафосом ирредукционизма, плюрализма и «позволения-быть» (позиция Хармана).

Под принципиальное философское подозрение попадает именно фундаментальный теоретико-методологический жест редукции, сведения смысла бытия реальных объектов к «собственным значениям» (термин, позаимствованный Луманом у Х. фон Ферстера) системных операций, отсылка от наблюдения к инстанции наблюдателя и соответствующая трактовка мира как продукта системы. На основе таких первых сближений теория оперативно-закрытых систем как будто сама спешит предстать показательно корреляционистской. Однако мы намерены аргументировать, что такой угол зрения является плодом однобокой и в конечном итоге ошибочной интерпретации лумановской онтоэпистемологической позиции.

Важнейшей, хотя, возможно, недостаточно разработанной частью лумановского учения является тема *структурных сопряжений*, определяющих уровень именно что отношений системы с ненаблюдаемым ее собственными средствами миром и образующих уровень аутопойетически невозпроизводимых условий аутопойезиса. В лумановских терминах *наблюдения* тематизация структурных сопряжений той или иной системы оказывается возможной во многом лишь за пределами смысла, производимого системой в порядке аутопойезиса, и соответственно отсылает к наблюдателю второго

порядка. Тот факт, что в рамках данной тематизации наблюдатель второго порядка лишь презентирован, но не репрезентирован, актуализирован, но не тематизирован, указывает на тот самый пункт разрыва «порочного» круга бесконечной корреляции, который актуально не может быть отмечен иначе как в форме онтологического суждения о существовании, то есть – реалистического тезиса. Именно эта базовая тетическая форма рефлексивно сказывается в фундаментальном положении лумановской теории – *системы существуют* (или, более узко: существуют аутопойетические системы), которое как таковое именно в качестве принципиального пункта теоретической сборки не подлежит редукции через отсылку к судящей инстанции (хотя и является несомненным то, что наблюдателем здесь выступает само *общество общества* – лумановская теоретическая коммуникация о коммуникации)⁸.

Такой специфически неоднородный, «параллаксный» характер лумановского способа теоретического производства (опирающийся на две фазы дискурса – фазу аутопойезиса и фазу структурных сопряжений, которые друг в друга не переводятся, но, как и в рамках, собственно, наблюдающего самопроизводства систем, скачкообразно сменяют друг друга аналогично самим инореферентному и самореферентному оперативным режимам) указывает на необходимость ограничения смысла неореалистических притязаний – ограничения, которое мы и намерены произвести путем нового различения двух смыслов различения открытого/закрытого, один из которых мы назовем методическим, а другой, за неимением лучшего термина – «установочным».

Удобную возможность подступиться к смыслу данного различения двух различений предоставляет нам сам Грэм Харман, который указывает на принципиальную важность такого по преимуществу корреляционистского начинания, как феноменология с точки зрения его собственного становления в качестве объектно-ориентированного мыслителя.

«Хотя феноменология и призывает вернуться “к самим вещам”, как Гуссерлю, так и Хайдеггеру предъявлялись обвинения в идеализме. Последнее не столь далеко от истины, ведь оба мыслителя, кажется, пытались свести все вещи к сфере их доступности человеческим существам; а внешний людям мир играет незначительную роль в их мышлении. И все же у феноменологии имеется неоспоримый реалистический *флер* <...> В трудах Гуссерля мы обнаруживаем описания дроздов, кентавров и почтовых ящичков. Хайдеггер уделяет много внимания объектам вроде молотков или чаш <...> Из чего следует, что темы объектов и реализма не пересекаются полностью, поскольку Гуссерль и Хайдеггер исподволь сохраняют

верность объектам, несмотря на отсутствие у них полноценного реализма»⁹.

Здесь Харман с почти логической точностью указывает именно на тот пункт, в котором сказывается интересующее нас различие. То, о чем он говорит как о «полноценном» в отношении реалистической позиции, совпадает с методическим смыслом различения открытого/закрытого. В то же время дань внимания по отношению к суверенной реальности объектов феноменолог выплачивает на том самом уровне, который мы назвали «установочным». Эти два смысла различения открытого/закрытого могут быть рассмотрены как по-разному комбинирующиеся в рамках различных теоретических инициатив. Если феноменология – это методический идеализм (закрытое) плюс установочный реализм (открытое), то, например, физикализм, в соответствии со смыслом хармановского термина «подрыв» (один из характерных способов редукции, сводящий реальность объектов к реальности составляющих их материальных моментов – частиц и сил) – это методический реализм плюс установочный идеализм. Сам Харман, разумеется, стоит на том, что является реалистом в обоих смыслах, однако вовсе не очевидно, что вкратце охарактеризованный нами пафос объектной ориентации требует для своей реализации методического подкрепления.

Движение философской и общегуманитарной мысли во второй половине XX в. разворачивается в зачатку не тематизированной (однако четко прописанной у «пионеров» этого движения) области приоритетного внимания к Другому, к многообразию, к несводимому и не усваиваемому множественному. Это движение имеет как ярко выраженное политическое измерение (постколониализм, осмысление Холокоста, мультикультурализм), так и «чисто» спекулятивное (объектно-ориентированная онтология, постсоциальные исследования, «ингуманистическое просвещение»). Для всего этого движения принципиальной является установка на открытость в том смысле, которым оперирует Карл Поппер, характеризуя *открытое общество*. Одним из важнейших отличий этого смысла от смысла методического является континуальный характер функционирования интересующего нас различения. Общество, сознание, коммуникация – могут быть более или менее открытыми, внимательными, бережными в отношении того, что на их территории (внутри системы) заявляет о себе как об ином в отношении внутрисистемной определенности и к ней принципиально несводимом.

Методический же смысл функционирования различения открытого/закрытого предполагает, как представляется, его

дискретный характер (грубо говоря, мы либо интендируем объект, либо интендируем собственную интенцию объекта, третьего не дано). Хотя теоретический опыт, в частности, опыт Бруно Латура¹⁰ в области построения акторно-сетевой теории, указывает на то, что и здесь возможно дальнейшее уточнение на основе критики традиционного функционирования различения внутреннего/внешнего. Однако эта тема уже выводит нас за рамки данной статьи.

Именно дефицит строгости различения в отношении двух указанных регистров функционирования различения открытого/закрытого, как нам представляется, заставляет современных реалистов настаивать на необходимости реалистической методологии в качестве интеллектуального средства против «засилья вездесущего субъекта». Экспликация же данного различения позволяет нам продуктивно ограничить притязания спекулятивного реализма на исключительную новизну и жесткое размежевание с предшествующей эпистемологической традицией.

Итак, социальная система Лумана является открытой в классическом смысле различения открытого/закрытого, закрытой в оперативном, собственно, лумановском смысле и, наконец, она может быть более или менее открытой в выделенном нами третьем, «установочном» смысле. Разумеется, мера этой открытости определена исключительно средствами системных операций, что, с нашей точки зрения, указывает не столько на ущемление «великого внешнего» (Мейасу), сколько на не-идентичность себе самого «внутреннего», ту самую не-идентичность, которая уже была схвачена феноменологами в концепте интенциональности (как отношения к иному, чем инстанция отношения), а также принята Луманом в рамках его определения системы как границы между системой и миром¹¹ – определения, в котором логически двойится не только система, но и мир – на мир как продукт системы и как условие ее самовоспроизводства.

Примечания

¹ «Используя это выражение “общая системная теория”, мы сильно приукрашиваем факты. Собственно говоря, общей системной теории не существует. Правда, в социологической литературе на системную теорию всегда ссылались, как будто речь шла о чем-то, что существует в единственном числе, однако если приглядеться повнимательнее <...> то сложно найти соответствующий объект, соответствующую теорию». (Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Логос, 2007. С. 42).

- ² «На уровне общего понятия системы теория открытых систем не дает ответа на вопрос о том, какого рода отношения существуют между системой и окружающим миром» (Там же. С. 47).
- ³ Там же. С. 59–60.
- ⁴ См.: Там же. С. 68–93.
- ⁵ См.: Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М., 2001. 224 с.
- ⁶ Луман Н. Общество как социальная система // Луман Н. Общество Общества: В 2 т. Т. 1. Общество как социальная система. Медиакommunikation. Эволюция. М.: Логос, 2011. С. 97.
- ⁷ «Под “корреляцией” мы имеем в виду идею, согласно которой мы всегда имеем доступ к корреляции между мышлением и бытием, и никогда к тому или другому по отдельности. В дальнейшем мы будем называть “корреляционизмом” любой способ мысли, утверждающий непреодолимый характер так определяемой корреляции» (Meillassoux Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. L.: Continuum, 2008. P. 13).
- ⁸ Справедливости ради стоит отметить, что некоторые приверженцы неореалистического тренда относятся к этому важному пункту теоретической инициативы Лумана с должным вниманием, в частности, объектно-ориентированный философ Леви Брайант привлекает инструментарий Лумана в качестве опоры для собственных рассуждений.
- ⁹ Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 30.
- ¹⁰ Его идея «парламента вещей» является прекрасной иллюстрацией того, что политический и спекулятивный смысл различения открытого/закрытого идут рука об руку.
- ¹¹ «Само понятие *системы* обозначает различие между системой и окружающим миром» (Луман Н. Дифференциация // Луман Н. Общество общества: В 2 т. Т. 2. Дифференциация. Самоописание. М.: Логос, 2011. С. 24).

Г.В. Демидов

Трактовка религиозных феноменов в отечественной философии начала XX века как ответ на вызовы современности

Статья посвящена рассмотрению основных феноменологических идей в русской религиозной философии начала XX в. Статья предлагает опыт предварительного феноменологического осмысления указанных идей, важных для понимания места религии в современном обществе в контексте концепций «постсекулярности», «множественных современностей».

Ключевые слова: антиномия, соборность, религия, постсекулярность, «множественные современности», трансрациональность.

Предмет данной статьи – место религии в современном мире, с учетом двух точек зрения: концепции «множественных современностей» и отечественных феноменологических подходов к изучению религии. Рассмотрение опыта православия в контексте одного из проектов современности имеет свои сильные и слабые стороны. В этом смысле попытка обоснования еще одной альтернативной модели «постсовременности» ничего не добавит к существующему порядку вещей и вряд ли обновит тот мир, в котором господствует единая секулярная парадигма. Но на уровне дискуссии выход из тупиковой, по отношению к религии, конструкции модерна дает понятие «постсекулярности». Этот термин, впервые введенный Ю. Хабермасом, активно обсуждаемый в последние десятилетия, по крайней мере, предполагает альтернативные подходы к изучению религии, в частности, в рамках концепции «множественных современностей» (Ш. Эйзенштадт).

Уже сам контекст разговора об изменении общественного места и значения религии как некоем альтернативном проекте современности несет на себе отпечаток современного, проектного мышления, уже предполагает наличие магистральной оси, вокруг которой выстраиваются все другие дискурсы. Однако, по мнению ряда исследователей, даже внутри современной доминанты с обязательной секулярной составляющей уже нет прежнего единства

и единообразия в оценке перспектив развития общества и места религии в нем. Многообразные интеграционные процессы по новому перераспределяют социальные роли, трансформируют рамки и перенаправляют векторы развития. Религиозная феноменология – один из подходов, который дает такую возможность выхода из сферы каузального, даже в рамках уже существующей современной доминанты, и секулярного дискурса.

Постсекулярный подход внутри парадигмы множественных современностей намечает траекторию преодоления религиозно-секулярного противостояния, открывает возможность для ведения научной дискуссии, перевода религиозного опыта, православного наследия на язык модерна вне традиционной полемики с секуляризацией на языке секуляризации, или на ином языке, допустимом, принятом в данном контексте. Такой подход позволяет привлекать научный инструментарий, методы феноменологической дескрипции и при этом не оставлять за рамками диалога то, что, собственно, и делает религию религией. В этом смысле термин «постсекулярность» как минимум «открывает новую перспективу для дискуссии и задает новую исследовательскую повестку»¹.

В целом изменения контекста диалога, критериев научности, отступление от фиксированных позитивистских подходов в «постсекулярном» пространстве – это уже начало разговора о возможных вариантах участия религии в диалоге «множественных современностей». Если не рассматривать секуляризацию как всеобъемлющую и целостную тенденцию модерна, то и внутри модерна и секуляризации можно найти то зерно, которое позволяет считать религию полностью нерастворимой, более того – генерирующей новые «постсекулярные» смыслы и перманентные изменения внутри секулярного домена.

Отечественная религиозная феноменология в этом отношении во многом сходна с феноменологической традицией Запада, что позволяет подходить к рассмотрению религии со сходных позиций, применять методы *редукции*, *дескрипции*, *описания религиозного сознания с учетом его интенциональности*. И в этом смысле нельзя не согласиться с тем, что «Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе»².

При последовательном рассмотрении религиозных феноменов каждый из них добавляет нечто сущностно важное к общему пониманию явления в целом, после феноменологической дескрипции, работы с фактическим материалом, остается структура смыслов, которые в свою очередь позволяют увидеть предмет в его целостности, без изменения его масштаба и экзистенциальных свойств. Чтобы перейти от эмпирического наблюдения за религией, прежде

всего необходимо обратиться к исходным характеристикам религиозной жизни.

С точки зрения исследователей русской религиозной философии, «русская религиозная традиция – это не неизменная, закрытая субкультура, не гетто и не традиционный анклав в рамках остального общества, совершающего импульсивный, но неизбежный переход к Современности. <...> Русская религиозная традиция пережила несколько этапов перемен, которые можно рассматривать как процесс, параллельный модернизации, как движение в ногу с обществом в целом»³. Во многом современный разговор о постсекулярности – это продолжение той же дискуссии. Однако этот уникальный, пусть и неоднозначный опыт одновременно предпосылочно необходим для понимания пост- и контрсекулярности в буквальном, временном смысле, а также и в более глубоком, структурном, когда происходит возврат к религии, осуществляются попытки инкорпорировать религию в разнообразные общественные проекты, ангажировать к решению тех или иных задач. Их тематика свидетельствует об изменившихся ролях и соотношении сил, отсутствии идеологической монополии.

«Православная религия вписывается в представление о Европе множественных современностей, и русское православие можно рассматривать как один из соответствующих этому представлению примеров; но именно этот пример обнаруживает трудность говорить о православно-христианской Европе как единой цивилизации», – так характеризует отношение к православию в Западной Европе К. Штекль⁴.

В начале XX в. были сформулированы вопросы, были заданы направления развития религиозной феноменологии. Сегодня они звучат как вызов и невыполненный наказ будущим поколениям. Серебряный век отечественной философии одновременно был итогом тысячелетнего периода религиозной жизни, религиозно-философская проблематика была сформулирована в логических терминах и универсальных понятиях.

Если перевести на язык современности содержание опыта прошлого, то «цель данных движений заключается в том, чтобы подхватить программу современности, исходя из собственных цивилизационных предпосылок, которые были бы укоренены в основополагающих – пусть и сильно переосмысленных – образах и символах цивилизационной и религиозной идентичности»⁵. Искусственным выглядит разделение, выделение культуры логической мысли из религиозного контекста, или сепарация религии из пространства научного диалога. Понятия или характеристики, с которыми отечественные философы подходили к изучению рели-

гиозных феноменов, не являются догматами в качестве правил веры или обязанностей поведения. В этих концептах сфокусирована активная познающая позиция исследователя. Они являются отправными точками, фокусом приближения религиозных феноменов к определенной человеческой позиции. Эти пограничные понятия носят логический характер, сами являясь квинтэссенцией человеческой интеллекции применительно к познанию религии. Эти логические понятия позволяют вплотную подойти к эйдосу религии, той внутренней области, где приоткрывается завеса над непознаваемым и необъяснимым.

Одна из установок отечественной феноменологии религии заключается в том, что все наше сознание не только омывается океаном непознаваемого, но и пронизано им изнутри. Смысл и созерцание, рациональное и иррациональное образуют единство, выраженное в понятиях, выработанных для описания религиозных феноменов в контексте отечественной феноменологии: антиномичность, софийность, соборность, литургийность, евхаристичность, всеединство, богооткровенность, трансрациональность, апофатизм, догматизм. Несмотря на очевидную несводимость концепций отечественной феноменологии к единому знаменателю и, как следствие, недостижимость согласования понятий в единой типологии в этой области, происходит встреча религиозного и секулярного. При этом понятия взаимосвязаны, предполагают взаимное существование, области их значения частично перекрывают друг друга, свидетельствуя о том, что за ними стоит единая реальность, целостное пространство, которое находит свое проявление в различных формах, доступных человеческому восприятию, одинаково заступая в область религии и секулярного. Тем самым намечаются перспективы постсекулярности в ее современном развитии. Очевидно, что представленные понятия служат отправными пунктами для дальнейшей разработки феноменологии религии, исходя из ее собственных принципов. Посредством рассмотрения религиозных феноменов происходит возвращение к исходным смыслам, они обретают новую жизнь, религия – актуальность и точку опоры в опыте «постсекулярного».

Соответственно поиск точек соприкосновения русской религиозной мысли с феноменологической традицией Запада, а также в контексте множественных современностей с пространством «постсекулярного» предполагает акцентуацию (выделение) ключевых понятий, когда речь идет о сознании и его религиозных аспектах.

Рассмотрению этих аспектов и их интерпретации в рамках отечественной феноменологии религии посвящена следующая часть данной статьи.

Антиномичность – одно из ключевых и неоднозначных понятий русской религиозной философии начала XX века. Если для священника П.А. Флоренского это исходный пункт правильного восприятия всех явлений религиозного порядка, то для Е.Н. Трубецкого – свидетельство разделенности и поврежденности человеческого сознания, от которого необходимо освободиться для понимания истинной сути религии. Именно антиномичность – исходный пункт других проявлений религии: сверхлогичности, непознаваемости, трансрациональности и т. д. Так или иначе, в разных контекстах о ней пишут практически все отечественные религиозные философы. Более того, именно антиномия является свидетельством истинности в понимании религиозных феноменов. Там, где нет антиномии, где все уместается в обычную человеческую логику – нет религиозной жизни, нет веры и нет истинного познания. Антиномичность в понимании большинства отечественных религиозных философов выступает как необходимая составляющая научного поиска и феноменологического подхода к тому, что скрыто, что не поддается прямому интеллектуальному рассмотрению, но лишь отчасти являет себя. Универсальность понятия «антиномии» в приложении к феноменологии религии подчеркивает логическую структуру религиозных феноменов на границе со сверхлогическим и иррациональным.

Включение данного понятия в контекст обсуждения религиозных феноменов позволяет в рамках научной дискуссии «осуществить прыжок веры», т. е. с соблюдением правил логического мышления отступить от позитивистской, секулярной трактовки религии, отдельных понятий и формулировок. В выходе за логические рамки найти объединяющее начало, которое само не подчинено обычным законам и причинам. Таким образом, привлечение понятия «антиномичности» для рассмотрения религиозных феноменов позволило найти ключ к целой области явлений, находящихся на границе познаваемого и непознаваемого, рационального и иррационального, выступить за границы позитивистского понимания религии и ее феноменов.

Софийность – среда, в которой, по мнению отечественных философов, укоренены религиозные феномены. Именно софийность отвечает за существование логического начала в недрах иррациональности, обеспечивает познаваемость непознаваемого. И если антиномия – это характеристика взгляда на «Священное» с позиции человеческого познания, то софийность – это ожидаемый ответ с «Той стороны», структура мира, его познаваемость и возможность адекватного познания. Если антиномия – «остров рационального» в «океане иррационального», то

софийность – логическая, познаваемая основа непознаваемого и иррационального, то, как открывает себя «Божественная красота и Премудрость» навстречу поиску премудрости и истины со стороны человеческого разума. Протоиерей С. Булгаков рассматривает софийность как высшую из идей, лишь отчасти доступную человеческому восприятию: «Метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя»⁶.

Софийность задает логическую структуру религиозных феноменов, возможность их присутствия в области реального и материального, того, что может открыться и быть воспринято человеческим разумом, что в свою очередь питает и наполняет человеческий ум новыми смыслами, а человеческое существование – внутренней логикой. Именно с этой позиции подходит к пониманию софийности Е.Н. Трубецкой: «София живет в мировом движении как неосознанная цель всеобщего стремления, как сила, вся приводящая в движение. Ибо мир стремится к всеединству; а всеединство действительное, осуществленное, есть София»⁷. Таким образом, софийность, как и антиномичность, предполагаются в качестве необходимой предпосылки для изучения религии, как области одновременно рациональной и иррациональной, познаваемой и непознаваемой, где все взаимосвязано и одновременно отсутствуют привычные причинно-следственные связи.

Соборность характеризует специфику интерпретации религиозных феноменов. Главное утверждение, связанное с «соборностью» – полнота истины не дается индивидуальному поиску, но открывается только соборному разуму, живущему и черпающему силы, энергию, информацию в традиции и общении веры. Это и эпистемологический и онтологический критерий нашего сознания. Из этого убеждения исходят очень многие отечественные мыслители. Непротиворечивость традиции, ее развитие и углубление – негласный принцип, определивший направление исследования в трудах Н.О. Лосского, Е.Н. и С.Н. Трубецких, священника П.А. Флоренского, С.Л. Франка. Соборность – главный критерий церковного сознания, принимающего или отвергающего то или иное правило или установление, норму жизни, на протяжении многих веков является основой религиозной жизни. Их общую позицию, пожалуй, можно выразить следующими словами: «Совершенство Богопознание дается не изолированному индивиду. Оно возможно лишь через приобщение отдельного человека к коллективному духовному опыту человечества, собранного в Боге.

<...> Соответственно с этим и тот духовный опыт, который должен лежать в основе истинного Богопознания, не есть только индивидуальный, а коллективный, соборный опыт»⁸.

В трудах отечественных философов «соборность» как характеристика сознания трактуется как метод познания, удержания и сохранения религиозного, духовного, интеллектуального опыта. Софийность и соборность вместе свидетельствуют о наличии идеального, объективного смысла, лежащего в основе коллективного восприятия и толкования религиозных феноменов. Божественная красота и гармония есть «соборное творчество»⁹. Этот принцип дает возможность говорить о специфике православной философской традиции, имеющей свои характерные черты и одновременно общие методологические подходы с западноевропейской феноменологией.

Литургийность, евхаристичность – центральная часть православной религиозной традиции. Все русские философы, так или иначе, касаются этой темы. Несмотря на то что в современном миропонимании все, что относится к сфере культа, вынесено в сферу частных интересов и выходит за рамки философского дискурса, соборность и литургийность – две практически неразделимые составляющие религиозной жизни, которые находятся в эпицентре церковного творчества. Культурноцентричность религиозной жизни наиболее полно нашла отражение в творчестве одного из наиболее оригинальных и самобытных русских философов начала XX века – священника П.А. Флоренского. Как пишет о нем современный исследователь отечественной феноменологической традиции К.М. Антонов: «Мы найдем у него и сочетание феноменологии и метафизики, и применение феноменологических методов и приемов исследования, и концепции интенциональности и интерсубъективности и, наконец, идею святого, рассматриваемого в контексте религиозной традиции, центральным элементом которой Флоренский признает культ»¹⁰.

По мнению философа, культурноцентричностью обеспечивается и проверяется преемство философской и богословской традиции, определяется стратегия движения мысли в восприятии религии, определяется особое место и значение религии в жизни человечества. Православное богослужение одновременно составляет и центр религии, ее иррациональное и смыслообразующее начало, генерирующее философские концепции.

Несмотря на консерватизм и постоянство культовых форм, именно в них наиболее полно проявляется внутренняя жизненная сила религии, ее логическое и сверхлогическое, символическое содержание. Причем символ и символизируемый предмет в таком

понимании в культе становятся неразделимы. Вполне закономерно, что наибольшая концентрация «священных» феноменов присутствует именно в богослужении. Таким образом, феноменология религии – это в значительной мере феноменология культа. Именно в культе, в особенностях богослужения наиболее ярко проявляются как общая основа религии, так и ее отдельные, наиболее яркие стороны.

Всеединство, как философское понятие, вошло в употребление после глубокого и всестороннего анализа этого термина В.С. Соловьевым («Оправдание добра»). Оно часто служит ответом на остро ощущаемое разобщение, предчувствие грядущих или переживание случившихся катастроф. Однако, несмотря на историческую обусловленность, наличие эсхатологических оттенков, понятие «всеединства» сохраняет и неизменные философские корреляции в рамках религиозной традиции: «Внешнее утверждение закона всеединства, которому все подчиняется – лишь низшая, начальная ступень, а не завершение. Та высшая ступень, которая с христианской точки зрения составляет подлинный конец мира, его цель, есть царство благодати. Основное принципиальное отличие между тем и другим именно в том и заключается, что закон всеединства выражает собою безусловное и неограниченное господство Бога над всем, тогда как благодать есть тот акт, коим Бог сообщает Себя всему, акт органического, внутреннего объединения между Богом и тварью»¹¹.

Всеединство допускает наличие разделений внутри религии как суммы явлений, существующих внутри времени, наполняющих пространство. Но оно также необходимо предполагает в качестве перспективы согласование противоречий и преодоление антиномий в идеальном и реальном будущем. Наряду с «софийностью» «всеединство» не имеет однозначной церковной рецепции и нуждается в соответствующей интерпретации, исходя из бытийного контекста. Однако без понимания этих философских концептов невозможно определение границ, траектории философского поиска отечественной феноменологии начала XX в.

Богооткровенность – еще одна необходимая характерная черта, в которой проявляются сущностные свойства религии. Откровение в смысле истинности отправителя и адресата, обращения и ответа соответствуют внутренней логике соотносительности религиозных феноменов. Каждый из них по-своему свидетельствует о наличии особой, общей сверхрациональной истины, о ее различных проявлениях. В сочинениях отечественных философов, даже если речь не идет непосредственно об Откровении, оно выступает необходимым подтекстом или фоном для раскрытия религиозных феноменов, сущностным контекстом. Для большинства авторов именно

наличие сверхлогического, иррационального фактора явленности чего-то большего служит стимулом для интеллектуальных и духовных поисков, обуславливает наличие тех или иных приоритетов в области философского поиска. Богооткровенность – универсальная, вселенская характеристика, на которую претендует абсолютное большинство религий, тем не менее сохраняет свою эксклюзивность в контексте каждой из них в отдельности. Особенно это относится к Христианству, для которого Богооткровенность выступает в качестве первоосновы, определяющей любые изыскания в религиозном поле. С.Л. Франк пишет по этому поводу: «Философ должен с полным смирением признать, что во всех конкретных формах религиозного опыта, когда Бог сам овладевает нами и дает нам живое откровение Себя, Непостижимое становится на совсем иной лад зримым, осязаемым, близким, чем в самом глубоком философском умозрении»¹².

Богооткровенность проявляется во всей совокупности свойств религии. В свою очередь, каждый из религиозных феноменов по своему свидетельствует о главном – богооткровенности и истинности: «Истина есть всеединое, т. е. божественное сознание: поэтому, – что бы человек ни познавал, – во всякой познаваемой им истине открывается ум Божий. Стало быть, всякое познание есть откровение в широком значении слова»¹³. Таким образом, богооткровенность религии – это многомерный феномен, комплекс качеств, выражающих диалогическую основу богочеловеческого общения.

Трансрациональность неразрывно связана с логикой и рациональным началом в религии. С другой стороны, трансрациональность является проявлением еще одного качества религиозной реальности – невозможностью вписать без остатка религиозные феномены в четкую рациональную схему. В то же время трансрациональность религии как антиномия – это, по мысли русских религиозных философов, не нарушение законов логики, а их преодоление через преобразование человеческого естества и материального мира. По сути, все религиозные феномены металогичны и трансрациональны. То есть, конечно, в основе познаваемости мира лежит объективная логика, которая в свою очередь преодолевается металогическим началом, превосходящим обычную логику по информационной насыщенности и энергийной интенсивности. Всякое логическое начало в религии предполагает наличие металогических феноменов, всякое рациональное неизменно уравновешивается иррациональным. Во взаимном сопряжении и противодвижении рационального и иррационального начал в религии возникает гармоническое, динамическое единство, диалектика

преобразования религиозных феноменов. «...Рациональность, направленная сама на себя, – философия! – необходимо вскрывает и трансрациональность самой себя, и ту трансрациональность бытия, в силу которой оно есть нераздельное единство рациональности с иррациональностью», – пишет С.Л. Франк¹⁴. Таким образом, русская религиозная философия начала прошлого века предлагает еще одно важное для понимания постсекулярности определение религии как области трансрационального – сочетания рационального и иррационального через превосходящие логику понятия или их отсутствие.

Апофатизм, как одна из форм проявления религиозных феноменов, частично совпадает с областью металогического и иррационального. Следует сразу оговорить то, что данное понятие, несмотря на сходство с богословским термином в словаре отечественных философов прошлого века, часто использовалось с иным значением, в качестве характеризующего область религиозных феноменов. Иррациональное – невыразимо в логических схемах и в рациональных понятиях апофатично, невыразимое – иррационально по своей природе. В области религиозных понятий апофатический метод косвенно указывает на феномены и одновременно свидетельствует об их адекватной невыразимости в рациональных категориях. Наиболее емко это выражено в словах С.Л. Франка: «Если мы хотим адекватно определить Божество как нечто “совсем иное, чем все остальное”, то сама “инаковость” должна при этом быть совсем иной, чем обычная»¹⁵. Наука и религия, философия и богословие методологически очень близко соотносятся в области апофатического. Философская мысль останавливается, или, лучше сказать, делает паузу там, где начинается область невыразимого, но также как иррациональное служит необходимым фоном для явления рационального, так и область апофатичного, невыразимого сущностно необходима для явленности религиозных феноменов. Такое сочетание безупречной логики мышления с признанием исходной невыразимости сути религии оставляет неисчерпаемый задел для возвращения к предложенным концепциям в процессе десекуляризации.

Догматизм, догматы (в отличие от современной интерпретации в качестве неизменных постулатов) в ряде случаев рассматриваются русскими философами как непреложные критерии истины, лежащие в основании творческой активности человеческого духа. В историческом контексте догмат – как ответ на попытку искажения внутренней логики религиозного учения, запечатленный в точных формулировках, как бы выбитых в камне. На самом деле, догматична не только религия, но и любая область научного поз-

нения имеет свою директивную область, принимаемую априори. Утверждение догмата, по мысли отечественных философов, есть своего рода интенциональность в утверждении истинности того или иного явления. «Атеизм, – пишет А.Ф. Лосев, – есть вид догматического богословия и является предметом истории религии. <...> Нужно веровать в веру, надеяться на веру и любить веру, а не просто знать веру, – чтобы быть настоящим религиозным человеком»¹⁶. Догматичность лежит в основе религиозных феноменов не только по форме, но и изнутри пронизывает религиозное сознание и является его важнейшей характеристикой. Для понимания религии необходимо принять догматичность как положительное качество, дать возможность проявиться догмату «подвижного покоя», почувствовать в догматах богооткровенный смысл, внутренний ритм религии. Как содержание догматов, так и сама абсолютная форма выражения религиозных истин требует веры, интенциональности, доверия в отношениях субъекта и объекта, познающего и познаваемого. Кроме того, познание в области религиозных явлений и, соответственно, в сфере догматов, выступает также как акт веры, доверия, субъект-субъектных отношений. В этом контексте будет уместно привести слова священника П.А. Флоренского о том, что «познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью»¹⁷. Можно сказать, что догмат, его приятие есть условие взаимного узнавания, познания. Именно догматика вводит человека в круг религиозных понятий, открывает перспективу свободы, границы поиска и личного опыта.

В заключение статьи хотелось бы отметить, что сложившиеся в отечественной философской традиции подходы к изучению религиозных феноменов позволяют говорить о ее своеобразии и самобытности, не оторванной при этом от ключевых направлений западноевропейской философии. В настоящее время такие тенденции, как широкое распространение в науке антипозитивистских настроений, популярность концепции «постсекулярного», рост влияния феноменологии, в том числе в сфере изучения религии, обозначают общие как для отечественной, так и для западной философии способы осмысления религиозного. Более того, возрождение интереса к различным аспектам религиозной жизни, ее представленность в публичной сфере, области научного дискурса позволяют видеть в этом один из важных элементов десекуляризации, т. е. преодоления мировоззренческой монополии, отход от прямолинейных редукционистских методов интерпретации

религии. Однако представляется преждевременным, основываясь на данных наблюдениях, провозглашать наступление эпохи возрождения религии.

Важно обратить внимание на тот факт, что наряду с существенным конфессиональным влиянием на религиозный и философский опыт современные религии испытывают совершенно иные, чем прежде, вызовы современности и сами, внутри себя, вынуждены искать ресурсы, генерировать изменения, чтобы наряду с сохранением самобытности и собственной стилистики давать адекватные ответы на запросы «множественных современностей». Активная общественная полемика вокруг многочисленных церковно-государственных и церковно-общественных проектов является всего лишь подтверждением данной гипотезы. В поддержку ее можно привести высказывание К. Штекль относительно современной ситуации в религиозном мире Европы и происходящих трансформаций: «Европейская интеграция, преодоление идеологических разделений и создание общих институтов – это процесс определения общего основания для множественных современностей Европы, процесс, предполагающий также и выяснение места, которое занимает религия»¹⁸.

Если речь идет о современном месте православия среди других проектов современности, то вполне уместно использование тех концептов и дефиниций, которые были разработаны, и введены в основание феноменологического изучения религии в начале прошлого века. К этому нас могут подвести, по крайней мере, два соображения: первое – в русской философии первой половины XX в. развитие феноменологических подходов к изучению религии шло по пути, очень близкому к западной феноменологии, несмотря на то что эти подходы возникли на исходно иной конфессиональной почве, и второе – они практически не получили развития в последующие десятилетия.

В сочинениях отечественных философов начала XX в. в наследство нам осталась матрица философского изучения религиозного опыта православия, до сего дня, по сути, не разработанная. Один из упрощенных подходов – попытка привести любой религиозный опыт к общему знаменателю – закрывает путь к пониманию религиозного разнообразия, религиозной эмпирики, реальному восприятию множественности проектов современности.

Однако «постсекулярность» как процесс внутри реальности «секулярного века» может рассматриваться как тенденция, стимулирующая новые духовные потребности, иницилирующая общественные изменения. Плодотворность данного направления, его отличие от унифицирующей мощи модерна заключаются в акценте

на разнообразие и погружение в специфику религиозных феноменов, – их собственный мир со всеми культурными и историческими особенностями. В этом смысле иное значение обретают такие понятия, как «догмат», «откровение», «соборность» и т. д. Сегодня, в условиях пересечения границ и взаимопроникновения культур, традиционный религиозный опыт перестает быть традиционным в привычном смысле слова. Философия жизни, религиозная герменевтика, феноменология каждая по-своему открывают, вводят человека в круг реальности, отличной от позитивистского измерения. И кажется, к этому выходу за рамки секулярного мира есть не только предпосылки, но и определенная потребность.

Примечания

- ¹ *Агаджанян А.С.* Множественные «современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1 (30). С. 107.
- ² *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1990. С. 160.
- ³ *Агаджанян А.С.* Указ. соч. С. 100.
- ⁴ *Штекль К.* Указ. соч. С. 70.
- ⁵ *Эйзенштадт Ш.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1 (30). С. 52.
- ⁶ *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. СПб.: Азбука, 2017. С. 348.
- ⁷ *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 2010. С. 428.
- ⁸ *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 509–510.
- ⁹ *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Основы теодицеи. Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. С. 840.
- ¹⁰ *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века // Пылаев М.А., Антонов К.М. Феномен «священного» в русской философии и западная феноменология религии. М., 2011. С. 178.
- ¹¹ *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 388.
- ¹² *Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 481–482.
- ¹³ *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 514.
- ¹⁴ *Франк С.Л.* Указ. соч.
- ¹⁵ *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 462–463.
- ¹⁶ *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 430.
- ¹⁷ *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. С. 74.
- ¹⁸ *Штекль К.* Указ. соч. С. 80.

Публикации

В.И. Кейдан

Итальянская рецепция русской философской системы: Джузеппе Ло Верде о тринитарной онтологии протоиерея Сергия Булгакова

В публикации впервые вводится в научный оборот неизвестная русскому читателю обзорная статья итальянского философа-правоведа Джузеппе Ло Верде «Философия троичности Сергия Булгакова» (*La filosofia della Trinità di S. Bulgakow*), посвященная сложнейшему разделу философии отечественного мыслителя, прот. Сергия Булгакова – его тринитарной онтологии. Если к 1938 г. философия прот. С. Булгакова, несмотря на весь его авторитет, оказалась, вследствие т. н. «спора о Софии», фактически не понятой его русскими современниками, то для европейского читателя тринитарная онтология русского философа оказывается весьма актуальной: Булгаков – единственный русский мыслитель, удостоенный отдельной аналитической статьи на страницах философского итальянского международного журнала с богатой традицией.

Ключевые слова: Giuseppe Lo Verde, «Logos», прот. С. Булгаков, тринитарная онтология, онтологическое суждение, Декарт, Кант, Фихте, Ницше.

Джузеппе Ло Верде (Giuseppe Lo Verde) (не позднее 1890 – не ранее 1942) – итальянский философ-правовед, профессор кафедры гражданского и конституционного права университета г. Камерино (обл. Марке) опубликовал в итальянской версии международного ежеквартального философского журнала «Logos» (Roma, 1938, Luglio–Settembre. Anno XXI, II della Nuova Serie. Fascicolo 3. P. 414–427) статью под названием «La filosofia della Trinità di S. Bulgakow» (в том же году она вышла отдельной брошюрой под тем же названием); в статье сделан подробный критический разбор религиозно-философских идей С.Н. Булгакова на основании работ, опубликованных к тому времени на немецком языке.

Итальянский философ помещает концепцию С.Н. Булгакова о троичности явлений физического и психического миров, а также мира идей и суждений, восходящей к своему первообразу, к тайне Божественной Троицы, в контекст всемирной истории философии от античности до первой трети XX в. К сожалению, Дж. Ло Верде не знал русского языка, чем можно объяснить возможные неточности трактовки вследствие двойного перевода цитат, не выделенных в итальянском тексте кавычками и не снабженных сносками к оригинальным текстам. Для того чтобы предотвратить перенос этой небрежности в наш перевод, мы в рамках настоящей публикации постарались восстановить неявные цитаты из работ Булгакова по оригинальным текстам, ссылки на которые приводим в концевых сносках; особенность внутритекстовых ссылок на различные издания, принятые в итальянской философской практике, мы оставляем без изменений.

Иноязычные цитаты в сносках итальянского текста даются без перевода в постраничных примечаниях, их переводы и комментарии публикатора помещены в конце статьи; переводы же отдельных значимых терминов и названий текстов, преимущественно с латыни, приводятся непосредственно в тексте в круглых скобках – чтобы не усложнять примечания. Цитаты из писаний древних церковных авторов даются по: *J.-P. Migne. Patrologia Latina* (корпус создан в 1844–1855 гг.) и *Patrologia Graeca* (1857–1866); с указанием автора, названия текста, тома и колонки. Немногочисленные публикации по теме булгаковской тринитарной онтологии отмечены в краткой библиографии².

Благодарю за помощь в переводе французской цитаты о. Владимира Зелинского (Брешия, Италия) и Ф.А. Докучаева (Москва–Париж).

Примечания

¹ Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt: O. Reich, 1927, 1.–3. Aufl.; Was ist das Wort? / Festschrift Th.G. Masaryk zum 80. Bonn: F. Cohen, 1930. S. 25–46 [«Что такое слово?», эта работа является первой частью «Философии имени», изданной посмертно в 1953 г.]; Zur Frage der Weisheit Gottes [«К вопросу о Премудрости Божией»; перевод на нем.] // *Kyrios* I/2. 1936. S. 92–101; синтетическое резюме в переводе на немецкий R. Stupperich лекции Булгакова о софиологии, прочитанной в Англии на православно-англиканской экуменической конференции 28 апреля 1936 г.

- ² См.: *Булгаков С.Н.* Трагедия философии / Вступ. статья, подг. текста, прим. С.С. Хоружего // *Булгаков С.Н. Соч.:* В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 331–518; *Булгаков С.Н., прот.* Философия имени. Париж, 1953 [переизд.: *Булгаков С.Н., прот.* Первообраз и образ: В 2 т. Т. 2 / Сост., подгот. текста, вводная заметка И.Б. Роднянской. М., 1999]; *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности // Исследования по истории русской мысли. Т. 6 / Сост., подг. текста, примеч. А. Резниченко. М.: ОГИ, 2001; *Monsegú B. Sergio Bulgakof y sus teorías trinitarias* // *Revista Española de Teología.* Madrid, 1957; *Резниченко А.И.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012; Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: Сб. науч. ст. по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013, и др.

Приложение

Джузеппе Ло Верде

Философия троичности С. Булгакова

В нашей собственной сущности
заключается бесконечность, след,
прямой образ всезнания
и всемогущества Бога.
*Г.В. Лейбниц*¹

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт. 1: 26). Эта фраза, в частности, множественное число, которое напоминает образ Бога-Троицы, вновь и вновь привлекали внимание церковных писателей. Образ Божий есть образ человека, поэтому образ Троицы должен обнаружить себя в той или иной особенности человеческого характера.

Мы могли бы процитировать здесь все источники, из которых возникли различные учения по этому вопросу, но будем вынуждены ограничиться некоторыми именами и некоторыми ссылками.

Между 180 и 200 гг. в Смирне проповедовал Ноэт, который в противостоянии греческим апологетам утверждал, что Бог един. Его учение называли *патрипассианское монархианство* (он учил, что Сам Отец страдал в лице Иисуса Христа). Это учение отличалось от других форм монархианства, которые объединялись общей целью сохранить единство Божества, пренебрегая различием между Ипостасями, поскольку Ноэт и его последователи сосредотачивались, в частности, на страданиях, перенесенных Христом, которые в силу исходного предположения, что он был, несомненно, един с Отцом, присваивались Отцу (патрипассионизм). Ересь Ноэта проповедовалась в Риме его учеником Эпигоном, но Тертуллиан в одном из своих поздних писаний ок. 213 г. упоминает другого последователя Ноэта, который даже побудил Папу отнестись положительно к патрипассионизму. В этом сочинении, известном под названием «*Adversus Praxeam*» («Против Праксея»), Тертуллиан защищает монтеизм.

© Кейдан В.И., перевод на русский язык, 2017

© Кейдан В.И., Резниченко А.И., примечания, 2017

Теперь мы знаем, что Тертуллиан не был типичным представителем монотаннизма, но он приближался к этому реакционному движению лишь только в своей икономической концепции Троицы. В упомянутом выше писании Тертуллиан лишь защищал свою точку зрения против монархианства Праксея. Он верил в постепенное разворачивание божественного в мире, от сотворения мира до Искупления, – и к конечной цели человечества, утверждал божественное единство как множественность ипостасей. Каждая из этих ипостасей соответствует состоянию в религиозной эволюции человечества.

Эта троица Лиц, утверждал Тертуллиан, не отрицает единства божественной сущности и приводит (С. VIII) для сравнения солнце, луч солнечный и свет, которые образуют единство, будучи в то же время различными². В остальном Тертуллиан являет себя индивидуалистом, защитником наивной народной веры, сторонником свободного пророческого вдохновения, врагом аллегорической экзегезы, утонченного гностического мистицизма, и даже излишне регулярной и единообразной иерархии внутри Церкви.

Далее термины *ипостась* и *сущность/субстанция* используются Тертуллианом впервые с юридической точностью как этимологически эквивалентные. Первый из этих двух использовался с эпохи неоплатонизма, и он всегда употреблялся у христианских теологов, чтобы выразить концепцию существующей и независимой реальности в ее индивидуальном существовании, а именно, понятие *сущность / essentia* (οὐσία). Различение термина *ипостась* среди других употребляемых эквивалентных терминов для этого понятия происходило именно в тринитарной полемике.

Три Божественных Лица оставались единосущными (ὁμοούσιος), но каждое из них было признано ипостасью. Термин «ипостазировать / гипостазировать» стал таким образом обозначать процесс, посредством которого возвышаются до уровня объективного существования концептуальные или идеальные лица, которые могут быть возведены только путем абстракции.

Около 260 г. Дионисию Александрийскому пришлось вести борьбу с движением, исповедующим тринитарный модализм (савеллианство), проповедуемым еретиком Савелием.

После 355 г. св. Афанасий, епископ Александрийский, писал в четырех посланиях «Против ариан» из своего третьего изгнания в пустыню (где он укрывался от осуждения на двух соборах в Арле в 353 г. и Милане в 355–356 гг., созданных по воле императора Констанция), в последнем из которых формирует образ: корень, ствол и плод дерева, которые образуют единое целое, будучи разными.

Святой Григорий Богослов, один из трех святых Каппадокийских, также высказывает нечто подобное. В своем «Пятом слове», в двух инвективах против Юлиана Отступника, он употребляет образ источника, воды и ручья, которые едины и в то же время вполне различимы. Это сравнение повторяется им в «Слове XXXI», на пятом из пяти теологических дискурсов, проходивших в Константинополе³.

Затем св. Григорий Нисский, в самом глубоком из его догматических произведений, написанном, вероятно, в 383 г., в книге «Против Евномия» («Contra Eunomium») говорит о трех свечах, которые по-разному изливают единый свет⁴.

Естественно, в контексте этих дискуссий очень интересно мнение святого Августина. Уже в речи, произнесенной перед архиепископской хиротонией в Иппоне на соборе епископов и впоследствии опубликованной под названием «О вере и символах» («De Fide et symbolo»), провозглашается Троица в единстве, которая состоит из огня, отражения огня и тепла. Затем Августин составил труд, посвященный догмату Троицы, в 15-ти книгах, «De Trinitate» («О Троице»), где в восьми последних книгах изучаются именно те случаи, в которых мистерия Троицы дает нам человеческую душу с ее собственными способностями и ее собственной деятельностью. Каждая человеческая душа имеет три способности: разум, волю и память, или совесть, знание и волю. Перечень «аспектов» Троицы у св. Августина можно долго продолжать: *mensura* («мера»), *numerus* («число»), *pondus* («вес, масса») – *unitas* («единство»), *species* («вид, разновидность»), *ordo* («порядок») – *esse* («сущность/бытие»), *forma* («форма»), *manentia* («неизменность, постоянство») – *modus* («способ»), *species* («вид, разновидность»), *ordo* («порядок») – *quo res constat, quo discernitur, quo congruit* («то что есть < на самом деле >, что различно, что совпадает») – в трех частях философии, физики, логики, этики отображаются три божественных совершенства: *causa subsistendi, ratio inteiligendi, ordo vivendi* («причина существования, способ мышления и порядок жизни») – в человеке выявляется троица: *cogitatio*, мышление включает чувственную память, внутреннее видение и волю, их соединяющую)¹¹.

Н. Schmaus в своей работе «Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus». Münster, 1927. P. 190–194) (Психологическое тринитарное учение св. Августина) также вспоминает об аналогии: *fons, fluvius, potio* («источник, вода, ручей»).

Св. Бонаventura провозгласил (в «Itinerarium mentis in Deum» II, 7)¹², что единение субъекта и объекта, и в то же время их различение – тайна Воплощения – раскрывается как аналог тайны Троицы. Форма являет нам объект, как Сын являет Отца.

Объект воспринимается органами чувств, поскольку Бог стал человеком в Воплощении.

См. также «Проповеди в честь св. Франциска Ассизского» (Ediz. Giuseppe Stracca, Roma 1882 p. 74 ss.). Sermo VIII... Dico, quod primo creatus est ad imaginem Divinitatis propter quamdam conformitatem, quam habuit cum Divinitate, quae consistit in tribus personis¹³.

1. Conformitatem enim habuit cum Patre, sive cum persona Patris in potentia; quia Patri appropriatur quae consistit in duobus, videlicet in praesidendo et in oberando...

2. Item conformis fuit Filio in sapientia, quae consistit in duobus, scilicet in scientia occultorum et in praescientia futurorum...¹⁴

Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum...¹⁵

3. Item habuit conformitatem cum Spiritu Sancto in bonitate. Bonitas enim consistit in charitate, Rom. 5: «Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis»¹⁶.

Папа Иннокентий III в своем «Трактате о презрении к миру» говорит: «Их червь трижды разъедает; память [их] поражает, тоска [их] терзает, запоздалое покаяние [их] мучает»¹⁷. Страдания отверженных в аду тоже происходят тремя различными способами. (Ср. с: *F. Foberti*. Nuovi chiarimenti sulla concezione trinitaria di Giachino da Flore, in *Civiltà Moderna* gennaio, febbraio 1938 p. 59–70, с указанием литературы, а также: *J. Pizyluski*. Les trois hypostases, in *Melanges Franz Cumont Bruxelles*. Vol. IV.)

Подобные доводы были особенно усвоены православной Церковью в XVIII в. Димитрий Ростовский, последователь Киевской богословской школы, в полемическом труде «Розыск о раскольнической брынской веры» различает три человеческие способности: память, разум и волю. В первой человек подобен Богу Отцу, во второй – Богу Сыну, в третьей – Святому Духу.

Мистическое направление, которое уже с большой силой заявило о себе в русской интеллектуальной среде перед революцией, теперь достигло полного развития у русских эмигрантских мыслителей, в частности у тех из них, что сгруппировались вокруг Православного богословского института в Париже. Здесь говорят о некой «новой богословской школе». Несколько раз эти мыслители сами применяли для мистического направления, ими представленного, термин *неогнозис* или *православный гнозис*. На самом деле речь не идет о разрыве с православной Церковью, но о расширении ее догматического учения, посредством приспособления к нему концепций, которые хотят представить как составную часть наследия, хотя и несправедливо оставленную официальной Церковью в пренебрежении. И именно во имя этого наследия о. Сергей Булгаков,

стоящий во главе Богословского института в Париже, формулирует некое учение, называемое софиологическим и основанное на понятии Премудрости Божьей как ипостаси, идее (в платоновском смысле) творения, со-вечной Творцу. Булгаков заявляет, что позволил себе только *теологумены*, открытые для последующей дискуссии, но в любом случае согласующиеся с традициями Восточной Церкви; он отвергает обвинение в гностицизме, указывая, что его учение свободно от дуализма, присущего древнему гнозису, и, следовательно, не может считаться происходящим от гностических систем, осужденных Церковью¹⁸. Рассмотрим ряд произведений Сергия Булгакова, стоящего во главе этого движения, на русском языке и его труд, написанный на немецком языке: *Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt 1927, come pure: Zur Frage der Weisheit Gottes* (синтетическое резюме в немецком переводе лекции Булгакова в Mirfield в Англии 28 апреля 1936 г.)¹⁹.

Суть этой доктрины состоит в следующем: «так же, как в Святой Троице есть три лица, а не три Бога, но один Бог, также человеческая душа, хотя и имеет три способности, они не суть три души, но одна душа. К этим подобиям, без сомнения, можно присовокупить и несколько других из мира физического и мира духовного: так, в мире физическом всякое тело непременно имеет три измерения: широту, долготу и глубину; пространство, в котором тела находятся, имеет те же самые измерения; время, в котором тела развиваются или изменяются, слагается также из трех частей: прошедшего, настоящего, будущего; в мире духовном всякая истина непременно заключает в себе три условия: представление, предмет представления и согласие представления с предметом; всякая добродетель тоже три: свободное действие, закон и согласие свободного действия с законом»²⁰. Правовая наука разделяет правовые явления на правонарушения, наказания и нормативные требования. И мы пренебрегаем другими различиями, такими, как в настоящее время выдвигает Х.С. Чемберлен, утверждая, что жизнь представляет собой третью категорию, несводимую к материи и энергии (*Immanuel Kant. München 1905*), или категориями тела, души и духа, выдвигаемых Клагесом.

Если некоторые отцы церкви справедливо умаляют ценность подобий или сравнений, приискиваемых разумом для постижения троичности, то это, разумеется, не относится к подобию, вложенному самим Богом в человеческий дух. Оно все резче и глубже отпечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем. Троица природа человеческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице; равным образом откровение о Ней, церковный догмат,

есть единственно удовлетворяющий мысль постулат для постижения человеческого духа.

Вместо постепенного раскрытия божественного в мире, о котором говорил Тертуллиан, Булгаков выдвигает тезис о том, что «Богopodobие все резче и глубже отпечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем». С другой стороны, он не заботится о философских доказательствах, на самом деле пытаясь понять Троицу, как, например, это делал Розмини.

Поскольку «троичная» природа человека быть единственным постулатом, который удовлетворяет мысль в понимании человеческого духа? Постольку человек не только думает в суждениях, но в некотором смысле он сам является суждением: «жизнь человеческого духа есть непрестанно развивающееся и осуществляющееся суждение: *я емь нечто; я емь некое А*. Точнее надо выразить порядок суждения так: *я нечто емь, Я – А емь*, причем эмпирические формы суждения могут быть всегда восполнены и раскрыты в трехчленную формулу: 1) *Я емь* означает, в сущности, неопределенность сказуемого: *я емь нечто* или же *я емь* (потенциальное) *все*, 2) *Я – А, я* – явным образом означает, что *Я* в этом *А* осуществляет свое бытие, *Я* есть это нечто. Подобный же смысл по существу, а не по форме только, имеют и безличные предложения: *светает, темнеет, скучно, досадно и т. п.*; они подразумевают себе подлежащее-субъект, относительно которого они являются сказуемым: *для меня светает, я наблюдаю рассвет, мне скучно, я емь скучающий*» и т. п.

Будучи типом суждения, к которому в своем онтологическом происхождении возводятся все суждения: *я некая вещь, – вещь, как существительное, не отражает я, местоимения первого лица, поэтому каждое частное суждение не является вариацией исходного типа онтологического суждения: я емь нечто*. Только начиная с этого оригинального онтологического суждения частное суждение может быть понято и к нему всегда должно быть возведено.

Что же касается далее самого онтологического суждения, оно, конечно, не может служить для определения *я* раз и навсегда. *Я* как ядро человеческого духа есть на самом деле нечто, которое действительно есть, но не та вещь, которая существует. *Я* не есть для себя самого, но оно становится существующим, становится чем-то через что-то другое, которое становится его предикатом, и которое не идентично *я*. Определение *я*, следовательно, происходит через непрерывные определения, вся жизнь человека есть не что иное, как это определение.

Было сказано, что *я* не существует, но оно принадлежит к сфере бытия. Поскольку несуществующее не может даже быть выражено,

постольку понятие есть символ существования, есть уловление существования.

Тем не менее слово «я» для любого человека есть «*verstaendliche wortmystische Geste*»²¹, слово, которое представляет собой понятный мистический жест и восходит к глубине того, что не выражается непосредственно тем, что выразимо. Если мы сами не *я*, если через опыт и жизнь мы не знаем непосредственно, что такое *я*, все слова были бы бесполезны для того, чтобы выразить его, чтобы показать его или доказать его, и описать его, поскольку *я* трансцендентно и абсолютно. Но поскольку у нас самих есть *я*, не требуется никакой нарочитой интроспекции для его познания²².

Настоящая трудность познания *я* не задана первоначальным самосознанием *я*, но различием разных слоев, которыми оно окружено.

1. *Я* как субъект является субъектом каждого предиката, какой бы он ни был, но есть большая разница между сферой окружающего нас мира и нашей субъективностью или жизнью физической и умственной. Мы отождествляем с нашим *я* физическую и умственную жизнь, в то время как все остальное рассматривается нами как *не-я*. Тем не менее *я* – это психический субъект, постоянно меняющееся море, движение психических ситуаций, переживаемого, волнений и страстей – предикат в той же степени, как и весь внешний мир есть предикат ноуменального ипостасного *я*²³.

2. Как комплекс всех форм и категорий познания, гносеологическое *я* является предикатом по отношению к *я* ноуменальному, и Булгаков упрекает Канта за то, что тот недостаточно признал эту истину. В трансцендентальной эстетике, содержащейся в «Критике чистого разума», Кант аккуратно разграничивает синтетическое единство апперцепции и внутренний смысл, другими словами, *я* гносеологическое и *я* психологическое. Но для того, чтобы осуществить это различие, Канту важнейшим инструментом служит различие априорных форм чувственности, то есть пространства и времени²⁴. В то же время он должен добавить в «Общих примечаниях к трансцендентальной эстетике» (§ 8) «*Я мыслю* выражает акт определения моего бытия. Следовательно, этим самым мое бытие уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе принадлежащее к нему многообразное, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого лежит а priori данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого»²⁵.

Здесь для Булгакова нашлось бы основание, чтобы признать проблематичным «существование» *я*, как гипотезы, введенной каузально, без каких-либо объяснений, в то время как она на самом

деле открывает брешь в системе. Кант не может в данном пункте поддержать в полноте свой гносеологический формализм, потому что *я* является пунктом абсолютно онтологическим.

3. Воля представляет собой внешний слой, оболочку *я*, видимость в сущности, поскольку сильная самостоятельная воля (своеволие), введенная метафизикой волюнтаризма Шопенгауэра, есть не что иное, как гипостазированный психологизм. Воление есть только в тех, кто волит, а не наоборот; тот, кто волит, есть прежде всякого воления. Воля без субъекта или даже предшествующая субъекту есть не что иное, как призрак философии пессимизма²⁶.

4. Наше тело, несмотря на всю свою интимность для нас, не есть *я*, как известные *я* психологическое, *я* гносеологическое и *я* волевое. Тело является единой психофизической организацией и носителем чувств, комплексом органов, с помощью которых мы контактируем со всем миром. Это последнее является в то же время нашим периферийным и потенциальным телом. Тело, которое Булгаков рефлекторно называет космическим *я*, по отношению к *я* является реальным и витальным предикатом, в котором и с которым это *я* живет, то есть осуществляет свою непрерывную предикативность.

Поэтому *я* есть нечто, полностью находящееся в самом себе, словом, оно никогда не может, даже на мгновение, аннулировать, поскольку неразрывно связано со своим предикатом и в нем, через него, с ним *я* входит в бытие. С другой стороны, *я*, будучи уникальным и в этом смысле абсолютно индивидуальным, есть в то же время род (*genus*). Здесь начинается изложение проблемы многоединства *я*, центральной проблемы философии Булгакова.

Все же, будучи уникальным, *я* в то же время является родом, потому что настолько же, как *я*, нам также дано *ты* и *мы*, и сознание *я* является также частью сознания бытия члена *мы*. Логически и гносеологически не существует никакого пути, который ведет от *я* к *ты* и к *мы*. Каждое *я* замкнуто в себе и уникально. Это не похоже на монаду без окон Лейбница. Но само это *я* не знает не-*я*, в котором Фихте полагал возможность исчерпывания и ограничения того, что *я* знает, но только другое *я*, то есть *ты* и *мы*. Следовательно, *я* осознает и себя самое, как *ты* и как *мы*, и потому осознает в себе чужое *я*²⁷.

У этого не-*я* Фихте могут быть разные значения для двойного порядка идей: для разных значений «не» и для специфического характера конструкции «не-*я*». Сводя – что, впрочем, и сделал Фихте, – уравнивание не-*я* к одному исключаящему: *я* это всё, и вне *я* нет ничего, поскольку *я*, как гипостась, является абсолютным; это всё, а не-*я* в этом смысле трансцендентно мысли, сознанию, и снова сводит уравнивание не-*я* к другому логическому

противоречию содержания мысли, другими словами, к эквивалентности отрицательного суждения, которое существует как антитеза в диалектике мысли, и поскольку *я* не позволяет подвергать себя самой любой диалектике, как и не допускает никакого отрицания и никакого ограничения, то остаются еще другие, следующие значения не-*я*.

Не-*я* может быть модусом *я*, это может быть $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \nu\ \alpha$. Это может быть *я*, которое становится (находится в становлении), которое рождается в природе и от природы. Тогда мы оказываемся перед различными формам натурализма и эволюционизма, от материалистов до Шеллинга. Она также может быть «инобытием духа» (*l'Anderssein des Geistes*), то есть другим бытием духа, бессилием этого. Между этими двумя значениями колеблется философия Фихте, которая ради пути вводит $\mu\eta$ природу – по мнению Булгакова, контрабандой. Не-*я* оказывается у него, с одной стороны, бессознательным творчеством *я*, актом, о котором *я* не помнит, а только может о нем умозаключать, постигая, что все вещи вне *я* на самом деле есть его собственное порождение, есть в *я*. Таким образом, в *я* на нижнем уровне проявляется неисчерпаемое богатство, созданное замечательной способностью продуктивного воображения. Но, с другой стороны, не-*я* положено в *я*, как предел, как стимул, как зеркало, в котором *я* обязательно нуждается. Наконец, Фихте приходит к *я* в себе самом. Таким образом, он также рассматривает вещи вокруг нас. Здесь используется «универсальное полагание»: *я* в первую очередь испытывает самое себя. Это возможно, потому что природа *я* есть самосознание и испытание самого себя. В этом Фихте хорошо интерпретировал Декарта: положение *я* и бытие одно и то же. Но масштаб того, что вы можете полагать, ограничивается этим бытием *я*, которое всегда твердо удерживает свое место²⁸ (см. интересные аргументы: *A. Gelen. Zur Theorie der Setzung und der setzungshaften Wissens. Leipzig, 1927*).

Фихте, напротив, заставляет полагать также не-*я* со стороны *я*, в то время как, напротив, *я* есть в истинном не-*я*, то есть в своей природе, в своем предикате. *Я* живет, являет себя в своем предикате, но не полагается посредством себя самого.

Поместив не-*я* в *я*, Фихте должен был также установить одно в отношении с другим. Не имея другого фундаментального принципа системы *Я*, для него остался единственный путь – рассматривать не-*я* как количество *я*. Для того чтобы иметь возможность измерить это количество, должен быть больший круг: *Я* абсолютное. В нем они образуют два переменных один относительно другого круга: *я* и не-*я*. Но что представляет собой это *Я*? Является ли оно на самом деле абсолютным, которое, однако, здесь все-таки

присутствовало бы в каждом новом *я*, или это «божественность», как несколько раз повторяет Фихте? Но сколько абсолютных *Я* этого рода, сколько существует божественностей, и каким образом они могут продолжать существовать в своей уникальности и многообразии? Эта критика, ранее высказанная И. Ильиным по отношению к философии Фихте в статье «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-старшего» («Вопросы философии и психологии»): «Между первым действенным актом “самополагания” и вторым актом “инополагания” такое же расстояние, как между Богом до сотворения конечного мира и Богом после его создания... Вся проблема наукоучения возникает из того, что наряду с Абсолютным “*Я*” появляется другое “*Я*”, *не абсолютное*, и задача всего построения лежит в том, чтобы конструировать такое отношение между “*Я*” Абсолютным и “*Я*” относительным, которое могло бы представить оба “*Я*” как известное *единство*. В самом деле, вспомним, что Абсолютному “*Я*” не может быть ничего равнопоставлено или противопоставлено; а между тем, “Не-*Я*” возникает как противопоставленное “*Я*”. Ясно, что оно противостоит *не тому же самому “Я”*, которым оно впервые и первоначально “положено”». (Далее вопрос о делимости *я* и об определении отношения между “*я*” и “не-*я*”, т. е. между субъектом и предикатом, фальшив в основе и есть и абсурд, и протон *ψευδος* у Фихте, но об этом ниже)²⁹. Эта критика подтолкнула Булгакова на путь, по которому мы здесь следуем: это новое *я*, которое является единственным реальным *я*, нам известным, не имеет ничего общего с абсолютным *Я*, в котором рождаются столько *я*, сколько не-*я*. Сам Фихте говорит: «В то же самое время, как *Я* противопоставляется некоторое “Не-*Я*”, оно ему и приравнивается, но только не в более высоком *понятии* (которое их обоих заключало бы в себе и предполагало бы некоторый высший синтез или по крайней мере тезис), как то бывает во всех остальных сравнениях, а в более низком *понятии*. Для того чтобы быть уравнено с Не-*я*, *Я* само должно быть низведено до более низкого *понятия*, *понятия делимости*; здесь имеет место не *возведение*, а *низведение*. *Я* и Не-*я*, поскольку они уравниваются и противопологаются чрез *понятие взаимной ограниченности*, сами суть нечто (акциденции) в *Я* как делимой субстанции, они положены *Я* как абсолютным, не допускающим ограничения субъектом, которому ничто не равно и ничто не противопологается» (Наукоучение. С. 95–96; 119)^{30*}.

* В «Наукоучении» Фихте сказано: «Es wird dem Ich ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich, indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem höheren Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen

Мы сталкиваемся здесь с логическим скачком/переходом или с недопустимым чудом в «абсолютной» системе. Поэтому Булгаков ищет другое значение не-я, которое бы не позиционировалось в я, но которое было бы чужим я, *ты*.

«Наукоучение» не располагает какими-либо средствами, чтобы постичь *ты*, потому что абсолютное Я, которое является единственным источником реальности, позволяет только полагать не-я и я, в то время как полагать *мы*, то есть чужое я, которое в то же время было бы собственным не-я, невозможно и противоречиво. В практической философии Фихте, особенно в философии права, многоипостасность я является необходимым условием, но в «Наукоучении» этот момент не находит места. Особенность *ты*, как я и не-я одновременно, требует преодоления я, попросту говоря, не-я, потому что *ты* таким же образом находится в чужом я, каким оно полагает я. *Ты* не имеет места в философии я, лишенной природы, философии, для которой мир является лишь не-я и пределом.

В том же акте, в котором я становится познающим самое себя, в котором оно «полагается», говоря языком Фихте, как уникальное я, оно осознается и полагается как генетическое, соипостасное я. Эдмон Гобло^{31**} также различает три я. Таким образом, гипотеза

Vergleichungen verhält, sondern in einem niederen. Das Ich wird selbst in einem niederen Begriff, den der Teilbarkeit herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne, ... Hier ist also gar kein Heraufsteigen, sondern ein Herabsteigen. Ich und Nicht-Ich sowie sie den Begriff der gegenwärtigen Einschränkung gleich-und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Akzidenzen) im Ich, als teil-antinomiabarer Substanz; gesetzt durch das Ich als absolutes, unbeschränkbares Subjekt, dem nichts gleich ist und nichts entgegen gesetzt ist» (95–96; 119). (Прим. Дж. Ло Верде.)

** «Cependant ces trois êtres ne font qu'un, car le premier et le dernier ne sont moi qu'autant, qu'ils s'identifient a ma personne psychologique. Ainsi l'individu organique n'est moi qu'autant que je sens par lui et que j'agis par lui. Ma personnalité sociale, qui réside dans les consciences dans lesquelles je suis représenté et qui peut me survivre, n'est moi que par ma valeur que je lui attribui et les soins que je prends d'elle. Chacune de ces trois personnalités a pourtant ses joies et ses peines, ses biens et ses maux ses tendances et ses répugnances, ses besoins et ses dangers, ses vertus et ses vices, son amour-propre surtout»... «Rien n'empêche de donner a cette conception de la nature humaine à la fois une et triple le nom de trinité humaine. Mais cette trinité n'a rien de mystique, ni même de métaphysique, car ni ces trois personnes, ni la personne unique en qui elles se résolvent ne sont des substances». *Edmond Goblot*. (La logique des jugements de valeur. Paris, 1927, p. 83–84. (Прим. Дж. Ло Верде.)

единственна и не единственна одновременно. Такая антиномия не может быть преобразована в простое гегелевское противоречие.

Выясняется, продолжает Булгаков, что то, что есть в нас и является для нас столь неоспоримым, то, во что Декарт верил как в твердое основание посреди всех сомнений, безопасный и понятный принцип, содержит в себе разверстую бездну. До этого места существует определенная параллель между критикой Булгакова и критикой Ницше.

Аргументация Декарта: я думаю, следовательно, есть нечто, что думает, значит, возможно считать нашу веру в идею субстанции уже априори истинной («Воля к власти», т. 1. № 484). Однако Ницше сразу устанавливает другой порядок идей: «Субъект – это терминология нашей веры в единство всех различных моментов высшего чувства реальности <...> “Субъект” есть фикция, будто многие наши *одинаковые* состояния являлись бы действиями одного субстрата: но *мы* сами же изначально *создали* “одинаковость” этих состояний; *на деле* одинаковость нам не дана, а мы сами предполагаем эти состояния равными и приспосабливаем их друг к другу. Знание работает как инструмент власти» (там же, № 485). И потом: «Смысл “познания”: нужно брать понятие в строго и узко антропоцентрическом и биологическом смысле. Для того, чтобы определенная порода могла удержаться и расти в силе, она должна внести в свою концепцию реальности столько пребывающего себе равным и доступного учету, чтобы на этом можно было построить схему своего поведения» (там же, № 480)³².

Здесь осознана абсолютная новизна ницшеанской теории познания, потому что для Ницше речь идет только о психологической проблеме (сегодня мы скажем «антропологической»), эта проблема, которая для Ницше возникает в историческом процессе жизни, а не в философии. См. также: *Hermann Tausend. Das Problem der Wissenschaft bei Nietzsche. Münster 1936. P. 18.*

Доктрина Булгакова также антропоцентрична. По существу, эта точка зрения характеризуется убеждением, что фундаментальная предпосылка всякой философии лежит в идее человека, которая для нас актуальна в каждый момент времени. Эти антропологические течения приняли очень всерьез четвертый из четырех вопросов, к которым для Канта была сведена философия в его универсальной концепции: что я могу знать; что мне делать; на что я могу надеяться; что есть человек. Благодаря трудам и принесенным жертвам великих, одиноких и непонятых мыслителей XIX в. эти антропоцентрические течения смогли утвердить себя в качестве решающей силы в философии. Но почти всегда они выходили за пределы самого теоретического поля и взяли в качестве точки

отсчета философствование над жизнью, прожитой человеком, считая мертвой всякую философию, которая не содержала в себе, по крайней мере потенциально, силы, ведущей к созиданию жизни (Фейербах, Кьеркегор, Ницше, Барт, Гогартен, Ясперс, Хайдеггер, Бердяев, Юнг).

Однако антропологизм Булгакова был разбужен убежденностью, укорененной в душах веками, что антропоцентрические периоды в истории являются философскими симптомами декадентства. Булгаков оставляет поле теории, не заблудившись в рассмотрении реального человека, и пути, который ведет его через борьбу, страдания, удовольствия, изменения и кризисы к преодолению. Он остается в прямом противоречии с философскими течениями, которые действуют в соответствии со строго натуралистическими принципами – и от материализма к позитивизму, и к естественным психологическим течениям, – потому что все они игнорируют концепцию *я*. У Фихте мы находим наибольшее утверждение философии *я*, характерное для немецкого идеализма, но противоречие между ним и Булгаковым совершенно иного рода. Булгаков разрабатывает разновидность процесса редукции *я* в самом широком смысле, в самых интимных слоях, как это делали ранее Риккерт и Липпс. Телесное *я*, органическое *я*, телесно-душевное *я*, *я* идентичное со всем сознанием, *я* истинное и собственное.

Теперь *я*, в котором Декарт полагал, что он нашел точку опоры посреди всех сомнений и на которого ссылается Булгаков, является содержанием сознания: «Что же я такое? Мыслящая вещь. Что это? Нечто, которое сомневается, понимает, утверждает, отрицает, хочет, не хочет, а также воображает и чувствует» («Медитация вторая»). Этот отрывок показывает, что даже для Декарта то, что здесь выражено и есть, то, чем *я* обладает – все это не совсем так. (*Wilhelm Burkamp*. *Das denkende Ich Descartes'*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Agosto, 1937). Как бы то ни было, Декарт не остановился на концепции, которую он выразил в своей второй медитации. Лишь много позже было сформировано мнение, к которому примыкает и Булгаков, что чувство является требованием к *я* и что воля является непосредственным и первичным актом *я*, с которым связано любое другое действие как вторичное и обусловленное. Кроме того, в недавних исследованиях, опубликованных на Картезианском конгрессе в Париже, анализ декартова *cogito* вновь привел к различению между ним и современными проблемами. В то время как Декарт в этом, несомненно, наследуя св. Августина, исходит не из корреляции между мышлением и бытием, но из пережитой разницы между этими двумя терминами, современные мыслители, как, например, Ганс Хейзе, утверждают расхождение между идеей

и существованием, ибо перед ними открылась пропасть между ценностями и жизнью. Но у этой проблематики, которую мы сейчас назвали современной, есть также глубокие исторические корни, прежде всего в древней философии. Согласие между мышлением и существованием, которое Декарт принимает в качестве отправной точки, не «экзистенциально», оно равносильно бегству от реальности. Допуская, напротив, противоречие, которое философия считала преодоленным (часто посредством простых ухищрений, таких, как демонстрирует та же философия Декарта), теперешняя экзистенциальная философия, будь то неотомизм Маритена, мистика Бердяева и онтология Лавелло, просто отсылает к дохристианской мысли.

Действительно, что все то, что мы полагали доступным «малому разуму» (Ницше), однажды «лишилось своего маленького убежища, самосознания *я*, и оказалось таинственным и непонятным. Трагедия разума исполнена, он раздран и заклан на острие антиномии. Но здесь начинается уже катарсис. Во глубине ада в огненном испытании раскрываются человеку его собственные черты, их смысл, он предстает пред собою в образе троичности. Формула церковного догмата, звучавшая для разума доселе чуждой и мертвой, парадоксальной и нелепой, предстает перед ним как единственный ответ на его недоумение, как *правда* об его собственной природе, и как молния прорезает тьму, так догмат все исполняет смыслом»³³.

Поэтому проблема человеческого сознания для Булгакова находит свое уникальное объяснение в Первообразе, «в Троичности триипостасной Божественности». Троичность образа Бога понятна и близка нам через нашу собственную природу и ее тринитарную сущность. Тайна непостижимости абсолютной сущности основана не на Троичности, а на «триипостасности» и, следовательно, на ипостасировании трех моментов неделимой сущности, на формировании трех ипостасей через порождение и исхождение (вспомним, что для православного богословия Святой Дух не исходит от Сына).

Но на это у нас также есть отклик в природе нашей собственной ипостаси, потому что наше *я*, созная свою неделимую сущность, и в то же время несомненный момент *мы*, впоследствии осознает себя как нечто не моноипостасное. Эта не моноипостасная сущность нашего *я* – пока мы не можем ничего сказать более точно об этой чудесной черте нашего духа – есть *мы*. Эту черту в природе нашего *я* мы не можем понять исходя из *я*, но только выталкивая себя за пределы *мы* к первообразу. Каждый из *я* трех ипостасей, которое нераздельно связано с *я* двух других ипостасей, и потому одновременно это *мы*, образуют таинственное единство многих, то есть трех.

Сущность поэтому есть живое суждение, которое содержит в себе как субъект, так и предикат и связку. Философия идентичности, напротив, характеризуется устранением фундаментального различия между ипостасью и сущностью, лицом и природой, субъектом и предикатом, рассматривает их как модусы сущностной силы, которая не является ни одним, ни другим, и «полагает» для себя и в себе по мере явления одного и другого. В этом смысле, поскольку философия идентичности в своем рационализме и монизме хочет снова привести все к рационально унитарному началу, которое соединяет все и которое свободно от антиномии, заложенной в основу бытия, в этом смысле такая система является христианской ересью.

Философия Троичности уже нашла приложение в правовой науке в работе С.А. Emge, философа права Берлинского университета и, безусловно, подлежит дальнейшему развитию.

(С.А. Emge. *Der Philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik Prolegomena zu einer wahren Theologie*. München, 1929).

Перевод с итальянского и публикация В.И. Кейдана

Примечания

- ¹ *Leibniz G.W. Von der wahren Theologia mystica // Leibniz G.W. Deutsche Schriften: In 2 bd. Bd. 1. / Hrsg. von G.E. Guhrauer. Berlin, 1838. S. 10–13. Фрагмент 13. Пер. с нем. С. Секунданта.*
- ² Ср. булгаковскую версию этого текста: *Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Глава первая. «Философский смысл Троичности» // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 389, сноска 1.*
- ³ Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 390–391, сноска 1.*
- ⁴ Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 389, сноска 1.*
- ⁵ См.: *Augustinus St. De Trinitate [О Троице]. XI. 8, 11. V. 42. Col. 998.*
- ⁶ См.: *Augustinus St. De vera religione [Об истинной религии]. VII. 13, V. 34. Col. 129.*
- ⁷ См.: *Augustinus St. Epistolae [Послания]. 11, 3. Vol. 33. Col. 76.*
- ⁸ *Augustinus St. De natura boni contra Manichaeos. III. Vol. 42. Col. 553. Классический русский перевод: Августин. О природе блага против манихеев. Против ниспровергателей Закона и Пророков. Против послания манихея по имени Фундамент. / Пер. О.Е. Несеровой. Об учителе. / Пер. В.В. Библихина (Памятники средневековой латинской литературы IV–VII в.). М., 1998. С. 147–208.*
- ⁹ *Augustinus St. De Diversis Quaestionibus [О разнообразных вопросах]. 83, XVIII. Vol. 40. Col. 15.*
- ¹⁰ *Augustinus St. De Civitas Dei [О Граде Божием]. XI, 25. Vol. 41. Col. 338–339.*

- ¹¹ *Augustinus St. De Trinitate. XI. 3, 6. V. 42. Col. 988.*
- ¹² *Itinerarium mentis in Deum.* – Традиционный русский перевод основного сочинения монаха-францисканца, «серафического доктора» и Учителя церкви Бонавентуры «*Itinerarium mentis in Deum*» (Путеводитель *ума* (курсив мой. – *А.Р.*) к Богу) – Путеводитель души «Путеводитель *души* к Богу».
- ¹³ *Sermo VIII ~ personis (лат.).* – Проповедь VIII: «Говорю я, что сначала был создан по образу Божества и некоему подобию, которое имел с Божеством, которое [Божество] состоит из трех лиц».
- ¹⁴ *Conformitatem ~ futurorum...* (лат.) – 1. Ведь подобие с Отцом, то есть с лицом Отца, имел [он] по мощи/силе/власти; ибо Отцу свойственна сила/власть в двух [видах], а именно: преставлять и нести [на себе]. 2. Также, подобен был Сыну по мудрости, которая состоит из двух [частей], а именно: знание скрытого и предзнание будущего, как говорится [в Писании].
- ¹⁵ «*Oculi Domini ~ hominum...*» (лат.) – «Очи Господни – и во тьме ярче солнца, взирают на все пути человеческие» (цитата из: «Поучение Исихии, пресвиера Иерусалимского. Из Изборника 1076 г.»). В статье дана неправильная ссылка на несуществующую главу кн. Экклезиаста.
- ¹⁶ *3. Item habuit ~ nobis (лат.).* – 3. Также, подобен был Духу Святому по милости/доброте; Милость же состоит в любви [к ближнему], «потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». (Римл. 5:5.)
- ¹⁷ «*His vermis tripliciter lacerans; affliget memoria, torquetur angustia, sera turbabit poenitentia*» (лат.).
- ¹⁸ Параграф заимствован из труда: *Danzas J. Les reminiscences gnostiques dans la philosophic religieuse russe moderne // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. 1936. T. 25. P. 658–685.* В русском переводе: *Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии // Символ. 1998. № 39 / Пер. с фр. С. Стратоновского; под ред. А. Мосина. С. 121–149.*
- ¹⁹ См. предисловие к публикации.
- ²⁰ См.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 389, сноска 1.* Булгаков цитирует здесь: Макарий (Митрополит Московский и Коломенский). Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1849. С. 208–209.
- ²¹ *verstaendliche wortmystische Geste.* (нем.) – Словесно-мистический жест: выражение самого Булгакова.
- ²² Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 391–392.*
- ²³ Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 393.*
- ²⁴ Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 393–394.*
- ²⁵ *Я мыслю ~ определяемого.* – Ошибка Дж. Ло Верде. Цитируемый фрагмент содержится не в § 8 «Трансцендентальной эстетики», а в примечании к п. 10 § 25 «Трансцендентальной аналитики» (цит. по: *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. Т. 2. Ч. 1. Критика чистого разума / Подг. Н. Мотрошиловой, Т. Длугач, Б. Тушлингом, У. Фогелем. М.: Наука, 2006. С. 233.*
- ²⁶ Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 393.*
- ²⁷ Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 394–395; Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Глава первая. «Философский смысл*

- Троичности». Экскурсы. Учение Канта о бытии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 408–409.
- ²⁸ Ср.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Экскурсы. III Экскурсы о Фихте. II. К критике учения Фихте. 2. Не-я и природа // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 512.
- ²⁹ Ср.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Экскурсы. III Экскурсы о Фихте. I. Изложение идей Наукоучения // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 495–496. Ло Верде, вслед за Булгаковым, цитирует известную статью И.А. Ильина «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего» (Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. I (111). I Отд. С. 59–97; Кн. II (112). I Отд. С. 162–344). Подпись: *Ив. Ильин*.
- ³⁰ Ср.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Экскурсы. III Экскурсы о Фихте. I. Изложение идей Наукоучения // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 496. Эта же цитата в классическом для начала – середины XX в. в России перевода «Основ общего наукоучения (на правах рукописи для слушателей)» 1794 г., выполненного под редакцией кн. Е.Н. Трубецкого для книгоиздательства «Путь» в 1916 г. (с. 95–96, фрагмент 119): «В то же самое время, как ему противопоставляется некоторое Не-я, оно ему и приравнивается, но только не в более высоком понятии (которое бы их обоих заключало в себе и предполагало бы некоторый более высокий синтез или по меньшей мере тезис), как то бывает при всех остальных сравнениях, а в более низком понятии. Для того чтобы быть уравнено с не-Я, Я само должно быть опущено до более низкого понятия, понятия делимости; но в этом же понятии оно противопоставляется понятию не-Я. Здесь имеет место, стало быть, не *восхождение*, как бывает в иных случаях при каждом синтезе, а *нисхождение*. Я и Не-я, поскольку они уравниваются и противопоставляются через понятие взаимной ограниченности, сами суть нечто (акциденции) в Я, как делимой субстанции; они положены Я, как абсолютным, не допускающим ограничения субъектом, которому ничто не равно и ничто не противопоставляется». Какой версией «Основ общего наукоучения» 1794 г. пользовался при составлении своего обзора Дж. Ло Верде, достоверно выяснить не удалось.
- ³¹ *Cependant ~ des substances* (франц.) – «Он также различает три я: я органическое и индивидуальное, я психологическое и личное и я помещенное в общество вне двух предшествующих и проявляющееся внутренним образом в ощущениях других. Он продолжает: однако эти три сущности (êtres) составляют одно, поскольку первое и последнее не есть собственно я (moi), до тех пор пока они отождествляются с я психологической личностью (personne). Итак, органический индивид не является я до тех пор, пока я (je) не чувствует через него и не действует (je) через него. Я социальная сторона личности (personnalité sociale), которая коренится в сознаниях/убеждениях (les consciences), в которых я (je) репрезентирован, и который может я пережить, есть я лишь в силу того значения, которое я (je) ему придает и я (je) заботится о нем. Каждая из этих трех сторон личности (personnalités) тем не менее имеет свои горести и радости, свои счастья и несчастья, свои симпатии и антипатии, свои нужды и свои угрозы, свои доблести и пороки, свою любовь – в особенности».... «Ничто не

мешает назвать эту концепцию человеческой природы, одновременно единой и тройной, человеческой троичностью. Но эта троичность не имеет ничего общего с мистической и даже с метафизической, поскольку ни эти три лица (*personnes*), ни единое лицо (*personne*), в которое они обращаются, не являются субстанциями». *Эдмон Гобло* (Edmond Goblot (1858–1935) – французский философ, логик и социолог; профессор университетов городов Лиона и Кан (Саен)).

³² ...*схему своего поведения*. – Каким конкретно немецким или итальянским изданием «Воли к власти» пользовался автор обзора, достоверно установить не удалось, но совершенно очевидно, что не общеизвестным русским: первый *русский* перевод «Воли к власти» был выполнен Е. Соловьевой со *второго* немецкого издания 1906 г., подготовленного Е. Ферстер-Ницше и Петером Гастом, с комментариями Отто Вейсса, вошел – не полностью: 715 афоризмов из 1067 – в IX том Полного собрания сочинений Ницше (1910 г., ред. тома Г.А. Рачинский и Я.А. Берман) и послужил единственной основой для всех последующих переизданий (см. об этом: *Каплун В.* Комментарии [*Паоло д'Иорио*. Все эти «Воли к власти»] // Ницше и современная западная мысль. СПб.; М., 2003. С. 497, 502–503).

³³ *Булгаков С.Н.* Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Глава первая. «Философский смысл Троичности». Экскурс. Учение Канта о бытии. С. 409.

Рецензии и хроника

Т.Н. Резвых

Отец Павел Флоренский как персоналист
(рецензия на книгу: *С.М. Половинкин*
Христианский персонализм
священника Павла Флоренского.
М.: РГГУ, 2015. 362 с.)

В статье разбирается интерпретация творчества о. П. Флоренского, осуществленная С.М. Половинкиным, исследуется специфика позиции исследователя, дан анализ структуры книги, сделан вывод о значении данного труда для нынешнего этапа развития истории русской философии.

Ключевые слова: личность, монада, антиномия, персонализм, лейбницанство.

С.М. Половинкин – крупнейший в России исследователь русской философии, как и целый ряд других ныне значительных специалистов в этой области, много лет назад пришедший в нее из точных наук. Окончив механико-математический факультет МГУ в 1959 году, свою кандидатскую диссертацию он защитил фактически по истории философии – «Значение точных наук для обоснования философского знания (до Канта)» (1974). Сергей Михайлович – автор книг: «Сергей Александрович Нилус (1862–1929). Жизнеописание» (М., 1995), «Всё (опыт философской апологетики)» (М., 2004), «Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь» (2010) и др., многолетний исследователь наследия о. Павла Флоренского, участник первого и второго (ныне выходящего) сбораний его сочинений, публикатор писем Флоренского (С.Н. Булгакову, М.А. Новоселову, В.А. Кожевникову, В.В. Розанову, детям¹), автор большого количества статей о нем, участник большинства конференций, посвященных творчеству о. Павла, уникальный знаток его философии и жизни. Между его первой монографией о Флоренском «Логос против хаоса» (М., 1989) и нынешней прошло более 25 лет, и книгу, вышедшую в издательстве РГГУ, можно считать итоговой для ученого, отдавшего Флоренскому долгие годы работы.

Отметим, что С.М. Половинкин уже обращался к теме персонализма Флоренского. Так, в текст монографии целиком вошла статья пятилетней давности «Душа-субстанция в персонализме священника Павла Флоренского», где автор прямо заявил о существовании и специфике русского персонализма: «Русский персонализм понимал личность как единицу, созданную Богом по собственному образу и подобию, т. е. обладающую богоподобной творческой свободой по отношению к самому себе, к миру и обществу»². В другой статье С.М. Половинкин писал о значении истории в концепции отца Павла: «для Флоренского история, в подлинном значении этого слова, конкретна, персоналистична; такая история не подчинена общим законам, в ней совершается творчество нового небывалого <...> История для Флоренского живое и продолжающее жить; и человеку следует познать энтелехийную перспективу истории, чтобы сообразовать с ней свою личную жизнь и направление своей творческой деятельности»³.

Представленная в книге трактовка наследия Флоренского призвана преодолеть сложившийся взгляд на Флоренского как на мыслителя, в системе которого нет места ни личности, ни истории, заданный в свое время работами Н.А. Бердяева и о. Георгия Флоровского. Она радикально отличается и от версии С.С. Хоружего, которая, в сущности, лишь детально развивает взгляды Бердяева, изложенные в его статье «Стилизованное православие. Отец Павел Флоренский»⁴. В книге «После перерыва. Пути русской философии» (1994) Хоружий рассматривает творчество Флоренского в контексте мифологемы Эдема: бытие и познание рассматриваются с точки зрения уровней воплощения (и самой возможности) в нем утраченной (но обретаемой) идеальной (следовательно, неподвижной, статичной) реальности утраченного земного рая. Поэтому Флоренский – прежде всего символист, занятый поисками образов рая и выстроивший систему в соответствии со следами и знаками этого рая. С мифологемой Эдема Хоружий связывает и конкретность метафизики Флоренского. Убеждение Флоренского, что всякое эмпирическое явление зримо обнаруживает свою духовную сущность, а всякий духовный предмет конкретен, демонстрирует именно эту идею. Бытие Флоренского – платонова пещера, из которой узники могут выйти и найти мир, наводненный конкретными явлениями сияющего солнца. Но если все бытие есть конкретное выражение реальности Эдема, в нем нет места истории и личности.

Эта версия трактовки понимания творчества Флоренского предлагается и в известной монографии И.И. Евлампиева, где Флоренскому не только отказано в наличии идей личности, развития, динамизма, истории и времени, но категорически утверждает-

ся, что даже и статичный сам по себе платонизм Флоренский довел до абсурда: «в своем стремлении восстановить платонизм в качестве незыблемой основы церковно-догматического мировоззрения Флоренский доходит до очевидных нелепостей, <...> в варианте Флоренского платонизм приобретает почти гротескный вид: вся реальность описывается здесь с помощью абсолютно статичной модели двух “миров” – мира божественно-духовного и мира вещно-телесного, из которых второй является “испорченной” копией первого (“испорченной” в результате грехопадения)»⁵. С этими взглядами на творчество Флоренского аргументированно полемизирует автор монографии. Для Половинкина Флоренский – представитель русского христианского персонализма (характерно, что в книге символу, о котором пишут больше всего, посвящена только одна «статья»).

Книга разбита не на обычные части, главы и параграфы, а состоит из 59 «статей», озаглавленных в соответствии с главными понятиями философии Флоренского: «Аритмология», «Организмизм», «Личность», «Усия и ипостась», «Свобода», «Вера», «Род», «София», «Космос», «Чудо» и т. д., названия которых восходят к заголовкам писем «Столпа». Перед читателем разворачивается своеобразная энциклопедия, сумма взглядов, описанная по преимуществу языком самого философа: каждое понятие есть монада-личность в концепции Флоренского. Исследователь стремится не прибегать к «измам», ограничить компаративный ряд очень немногими необходимыми моделями (как, например, Московская философско-математическая школа, Кьеркегор), стремясь, прежде всего, к имманентному анализу наследия. Уже в предисловии Половинкин выдвигает ряд принципиальных (и неочевидных) положений: 1) Флоренский не был представителем философии всеединства (в отличие от Соловьева); 2) главным источником умозрения для Флоренского было Священное Писание (а не, предположим, Платон, Кант и Шеллинг); 3) Флоренский – принципиально антисистемен.

Книга претендует, однако, не только на изложение суммы взглядов Флоренского, но на постановку и попытку решения проблемы «русского персонализма», в рамках которого, по мнению исследователя, философское творчество Флоренского занимает одно из центральных мест. Представляется, что взгляд на персонализм сложился у Половинкина именно под влиянием изучения творчества Флоренского. Принципиально важной частью книги является предисловие, в котором автор изложил свое представление о «русском персонализме», главной особенностью которого автор считает «полагание мира аритмологически расчлененным – счетным, зер-

нистым, состоящим из отдельных единиц-монад»⁶. Исследователь фиксирует радикальное отличие «русского персонализма» от его немецкого оригинала: лейбницевским монадам не нужна разомкнутость, поскольку каждая монада уже внутри себя представляет весь универсум, каждая субстанция есть особый мир, независимый от всего другого, кроме Бога; все, что происходит с нами, суть следствия нашего существа. Ни одна отдельная субстанция не действует на другую. По Лейбницу, все, что происходит с каждой субстанцией, есть лишь следствия ее идеи или полного понятия, так как эта идея заключает в себе все ее предикаты; все, что может с ней произойти, и выражает весь универсум. С точки зрения Половинкина, именно разомкнутость монад позволяет им собираться в сложные монады и образовывать «соборное единство». Именно это автор считает воплощением «христианского персонализма»: монады сотворены Богом и образуют град Божий.

Далее исследователь показывает, что именно любовь друг к другу и к Богу выводит монады из самозамкнутости, из духовного сна. Кроме того, автор считает «русский персонализм» метафизикой постклассического типа, «экзистенциальной метафизикой»: в личности на равных сосуществуют эссенциальный и экзистенциальный уровни. Еще одна особенность «русского персонализма» заключается в том, что русская монадология аритмологична и является своеобразным неопифагорейством (с. 8, 14). В связи с понятием аритмологичности в книге предпринимается анализ интуиции прерывности бытия, с развития которой собственно и началось философское творчество Флоренского. Прерывность означает, прежде всего, что бытие состоит из конкретных целостных форм-идей-монад-личностей-атомов-чисел, каждое из которых сохраняет свою индивидуальность, несводимо на другое, уникально. Свою идею прерывности, аналог которой Флоренский нашел в теории групп Г. Кантора, Флоренский рассматривает в качестве противовеса эволюционизму, историзму, имманентизму и редукционизму XIX в. Половинкин показывает продуктивность этой идеи для метафизики вообще. Анализируя различные аспекты прерывности, исследователь, в частности, отмечает: «эмпирическую жизнь расчленяет то, что не есть эмпирическая жизнь, – трансцендентное, но вступающее в связь с трансцендентальным» (с. 38). Следовательно, эмпирическое не только *пронизано* ноуменальным, но и *расчленено* им. Это значит, что трансцендентное *вторгается* в дольний мир как нечто принципиально иное ему. Как представляется, гипотеза непрерывности косвенно обосновывает идею тварности мира, в неразвитости которой, в размытости границ между Богом и тварью так часто упрекают русскую философию. Прерывность объяс-

няет иерархичность мира, зернистость, трещины в мире, образуемые грехом, вторжение вечности во время – и праздника в течение обыденной жизни, свободу Творца и свободу твари, и многое другое в эмпирическом мире. Пожалуй, нигде в литературе о Флоренском мы не найдем столь подробного анализа понятия прерывности. Исследователь делает важный вывод, что «перспектива аритмологического строения мироздания – не континуальное всеединство, но соборное единение разделенных самостоятельных частей» (с. 42). Антиномизм Флоренского, согласно Половинкину, означает соединение принципа «или-или» и принципа дополнительности (требующего одновременности взаимоисключающих определений); множество не исключает единства, свобода не исключает связь. Тем самым антиномизм, как и прерывность, обосновывает идею свободы.

Книга Половинкина стремится преодолеть представление о Флоренском как о мыслителе, у которого в системе отсутствуют свобода и творчество, поэтому в этих целях исследователь подчеркивает, что у Флоренского «личность не есть атрибут и модус Божества» (с. 111), что «личность нравственно свободна при любых влияниях рода, наследственности и имени» (с. 115), отмечая, что, в своем основании восходящую к Канту, антиномию предопределения и свободы Флоренский творчески переводит в иную плоскость: «гармония и равновесие» предопределения (природы) и свободы может осуществляться только в церковном организме, именно поэтому свобода и творчество проявляются в высшей степени в той сфере, где их обычно не ищут: в сакральной деятельности, в культе. Автор книги убедительно доказывает: стремление к конкретности как принципиальная установка русской религиозной философии нашло одно из самых совершенных воплощений в философии культа отца Павла. В культе для человека открывается возможность для личности соединить образ и подобие Божие, из сырой природы вновь стать той вершиной творения, которая была сотворена Богом для соединения творения с Самим Собой.

Персоналистические мотивы автор книги видит там, где их обычно не замечают, хотя каждый, открывший первые страницы «Философии культа» бывает поражен образом Личности-Креста («Крест – живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них»⁷), и далее в тексте лекций Флоренский настойчиво повторяет, что все культовые вещи – личностны, что «правое» и «левое» может характеризовать только живое существо: «Это правило реальных, а не субъективных сторон вещей-существ распространяется на всю область культа», человек «живет в среде полновесной и вязкой,

потому что он имеет дело с существами живыми»⁸. И если Флоренский в «Общечеловеческих корнях идеализма» говорит о том, что из каждой твари истекают живые силы, которые связывают ее с другими тварями, о том, что каждая былинка – особый мир, что «все вещи взирают друг на друга, тысяче-кратно отражают друг друга»⁹, не есть ли это, в самом деле, – особый персонализм, где различия между одушевленностью былинки, животного, человека, ангела – только в градации, в степени, в уровне, но не в качестве? Одушевленность природы, считающаяся признаком мифологического мышления, Флоренский потенцирует до христианского персонализма, подлинной персонификации всего живого. Речь идет о понимании идеи как живого существа, личности, а личности как идеи, как максимально воплощенного понятия; о предельном сближении абстрактного и конкретного. Предшественником Флоренского был В.С. Соловьев, подробно развивший эту мысль в «Чтениях о Богочеловечестве»: каждый элемент Богочеловеческого организма есть 1) нечто единичное (атом), 2) нечто живое, действующая сила (монада), 3) некое качество, содержание, т. е. идея; органический характер придает бытию именно идеальное содержание, полная действительность принадлежит существованию идеальным, идея – не понятие, а живое существо, более того, только идея и есть живое существо¹⁰. Первым русским «неолейбницеанцем-персоналистом» Половинкин считает именно Соловьева, тем самым намекая специфику того, что он называет «русским персонализмом» – концепцию взаимодействующих, взаимоотражающих друг друга монад, объединение их в «соборное единство» (с. 11). Следовательно, «русский персонализм», в понимании автора – это представление о бытии как об иерархическом организме монад, в том числе и бессловесных тварей, конкретных и идеальных, а вовсе не представление об уникальности человеческой личности и противопоставленности ее всему остальному бытию. В рамках такого персонализма получает свое место и идея рода, поэтому можно говорить о «родовой персонологии» (с. 163). Персонализм тем самым не противоречит идее рода. История личностная, но всякая личность принадлежит к роду, имеет происхождение, «ничто не рождается само из себя, но имеет своих родителей» (с. 163), и поэтому «история, в глубоком смысле этого слова, есть познание отцов сыновьями» (там же), т. е. потомком-личностей своих отцов-личностей, но и те и другие личности относятся к определенному роду. Единство рода и личности, усийного и ипостасийного аналогично по своему характеру единству общего и особенного, идеального и реального, антиномическому взаимопроникновению начал, которое только и делает богочеловеческий организм насквозь личностным,

а личность – проникнутой, тесно связанной с этим вселенским организмом.

Важная особенность книги – в том, что автор не стремится нивелировать и сглаживать противоречия в концепции Флоренского. Так, для Половинкина в тесной связи с персонализмом стоит и антиномизм Флоренского. В самом деле, учение об антиномиях призвано разделять, фиксировать непримиримые различия, а не стремиться их сгладить, приуменьшить. Антиномизм Флоренского представляется Половинкину надежным оружием против примирительного характера философии всеединства, и, тем не менее, исследователь признает, что антиномизм вовсе не уберегает Флоренского от склонности к идее всеобщего спасения. Так, например, он честно признает, что не нашел в «Столпе» ответа на вопросы: все ли человеческие самости (эмпирический характер человека, в противовес умопостигаемому характеру (Я)) греховны, и, в связи с этим, сгорает ли в огне геенны только греховная самость или вся человеческая самость (эмпирический характер человека)? На эти вопросы, наверно, пока не нашел ответа ни один читатель Восьмого письма «Столпа».

Применительно к изучению русской философии часто используются широкие термины, под которые подверстывается творчество того или иного мыслителя, или даже целый этап в русской мысли; термины эти получили уже характер штампов, но отказаться от них довольно трудно. Говорят о «метафизике всеединства», «историсофичности», «космоцентризме», «антропологизме» как генеральных идеях, особенностях или соблазнах русской мысли. Персонализм как генеральное понятие для исследования берется гораздо реже и применяется, как правило, к традиции лейбницеанства (А.А. Козлов, Л.М. Лопатин, С.А. Аскольдов, Н.О. Лосский). Можно спорить о возможности самого разговора о специфическом «русском персонализме» (при учете, что его основоположником автор объявляет Лейбница), но тем не менее книга Сергея Михайловича Половинкина, где это понятие не только заявлено, но и рассмотрено на большом материале источников, представляет собой важный этап не только в изучении творчества Флоренского, но и всей русской философии.

-
- ¹ *Флоренский П.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Сост. игум. Андроник (Трубачев), М.С. Трубачева, Т.В. Флоренская, П.В. Флоренский; предисл., коммент. игум. Андроника (Трубачева). М., 1992.
 - ² *Половинкин С.М.* Душа-субстанция в персонализме священника Павла Флоренского // Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Loseва». 2010. Вып. 11. С. 71.
 - ³ *Половинкин С.М.* Философия истории о Павла Флоренского // Энтелехия. Вестник Костромского Государственного университета им. Н.А. Некрасова. Серия «Гуманитарные науки». 2008. № 14. С. 79.
 - ⁴ См.: *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. Январь. Кн. 1. Отд. 2. С. 109–125.
 - ⁵ *Евлатиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках: В 2 т. Т. 2. СПб., 2000. С. 396–397.
 - ⁶ *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. С. 8. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
 - ⁷ *Флоренский П., свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игум. Андроник (Трубачев); подг. текста игум. Андроника (Трубачева), С.М. Половинкина, А.Н. Харьковского, О.Т. Ермишина. М., 2004. С. 40.
 - ⁸ Там же. С. 257.
 - ⁹ *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. М., 2000. Т. 3 (2). С. 151.
 - ¹⁰ *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч.: В 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 53–58.

А.А. Шиян

Отчет о международной конференции
«Алёшинские чтения – 2016»
Философия и наука: проблемы соотношения»
Москва, РГГУ, философский факультет,
7–9 декабря 2016 г.

Обзор посвящен Международной конференции «Вторые Алёшинские чтения. Философия и наука: проблемы соотношения», которая состоялась 7–9 декабря 2016 г. на философском факультете РГГУ. В центре обсуждения на конференции стояли проблемы соотношения философии и науки в историческом, социальном, культурном, эпистемологическом и других аспектах. В отчете отражены основные линии обсуждения данной проблематики и представлены ведущие доклады.

Ключевые слова: философия, наука, методология, философия науки, феноменология.

7–9 декабря 2016 г. на философском факультете РГГУ при поддержке Благотворительного фонда Центрального федерального округа «Поддержка детей и семей в трудной жизненной ситуации» (по договору пожертвования № 25п от 28 апреля 2016 г.) состоялась Международная конференция «Вторые Алёшинские чтения. Философия и наука: проблемы соотношения». Конференция «Алёшинские чтения–2016» является двадцать второй в ряду ежегодных декабрьских конференций философского факультета РГГУ, посвященных обсуждению общетеоретических и методологических проблем историко-философских исследований, инициатором проведения и организатором большей части которых был проф. А.И. Алёшин. В центре обсуждения конференции – тема соотношения философии и науки в историческом, социальном, культурном, эпистемологическом и др. аспектах. В докладах участников конференции рассматривались как общие стратегии решения данной проблемы, так и конкретные историко-философские и историко-научные кейсы, проливающие свет на долгую историю непростых и многоплановых отношений философии и науки. Актуальность

темы конференции определяется, с одной стороны, тем, что онтологические, генетические, функциональные, гносеологические, эпистемологические и другие аспекты соотношения философии и науки до сих пор являются предметом споров и решаются в разных школах философии, истории науки, логики, методологии, философии науки – по-разному. С другой же стороны, вопросы соотношения философии и науки в последнее десятилетие вышли на первый план в связи с заменой кандидатского экзамена по философии экзаменом по истории и философии науки, в силу чего проблематика соотношения философии и науки получила помимо чисто теоретической еще и прикладную значимость. Попытки удержать изложенные моменты в одном дискурсе породили бурные дискуссии на заседаниях и в кулуарах конференции, которые, как надеются организаторы конференции, найдут свое продолжение в дальнейших научных исследованиях.

В конференции приняли участие ведущие философы науки из РГГУ, МГУ, Университета Франкфурта-на-Майне им. Иоганна Вольфганга Гёте, Высшей школы экономики, СПбГУ, а также вузов Красноярска, Воронежа. Симферополя, Ростова-на-Дону, Екатеринбурга, Кирова. Особо хотелось бы отметить участие в конференции в качестве докладчиков лучших аспирантов, магистров и бакалавров философского факультета РГГУ.

Конференцию открыли доклады Тараса Александровича Шияна, Федора Николаевича Блюхера и Владимира Игоревича Пржиленского. В докладе «Философия и наука: проблема институциональной демаркации» *Т.А. Шиян* рассмотрел институциональные критерии демаркации философии и науки, привлекая датировки институционального формирования науки и ее выделения из структуры философии. В докладе *Ф.Н. Блюхера* «Два источника современной философии науки» была раскрыта специфика гуманитарного научного познания и намечены пути преодоления методологических проблем современной философии науки. *В.И. Пржиленский* в сообщении «Новоевропейская наука и ее самописание: философия науки versus эпистемология» проанализировал и подверг критике идею рассмотрения философии науки и эпистемологии как близких в методологическом и предметном отношении дисциплин, между которыми нет и не может быть существенных различий.

Огромный интерес вызвал доклад *Зинаиды Александровны Сокулер* (Москва, МГУ) «О влиянии науки на философию», в котором обосновывался тезис о неизбежности влияния естественно-научного образа мышления на философское мировоззрение. Фундаментальные проблемы научных исследований, требу-

ющие философского осмысления, были представлены в докладах *А.В. Чусова* (Москва, МГУ) «Об относительной самостоятельности методологических регулятивов в составе методологического отношения», *Т.А. Вархотова* (Москва, МГУ) «Трансгрессия и воображение в воспроизводстве научного знания» и *Е.И. Шашловой* (Ростов-на-Дону, ЮФУ) «Французская историческая эпистемология и ее влияние на историко-философскую методологию».

Взаимоотношения философии и науки в истории философии были рассмотрены в сообщениях *Б.В. Подороги* (Москва, Пунктум) «Кант и Гердер. Спор об истории: метафизика и критика» и *С.Л. Катречко* (Москва, НИУ ВШЭ) «Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта/познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота)», *Ш. Хессбрюггена-Вальтер* (Москва, НИУ ВШЭ) «Достоверность познания природы в немецко-нидерландской философии на рубеже XVII–XVIII вв.» и *О.Д. Наумова* (Красноярск, КГАУ) «Анализ феномена науки в творчестве Г.Г. Шпета как путь к новой рациональности. От методологии науки к антропологии культуры».

На конференции был ярко представлен феноменологический проект обоснования науки; его основания и проблемы. В этой связи хотелось бы отметить выступления *Т.И. Шемонаева* (Екатеринбург, УГГУ) «Однозначность понятия в классической онтологии и игровая динамика значения во вневременном сознании. К вопросу о феноменологических основаниях преодоления интеллектуальных стратегий Просвещения», *А.Ю. Вязьмина* (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Зачем нужны математические модели феноменологии восприятия?», *И.С. Куриловича* (Москва, РГГУ) «Койре и феноменология Райнаха – Гуссерля – Гегеля», *А.В. Мануцаровой* (Москва) «Феноменологическая схема тела и лингвистический образ тела», *Н.Г. Помогаева* (Москва, РГГУ) «Строгая наука и мирозерцательная философия», *П. Колки* (Фракфурт-на-Майне, Германия, Народный университет Франкфурта-на-Майне) «Является ли философия служанкой позитивных наук?», *Ю.Ю. Черноскутова* (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Содержательная логика в работах Э. Гуссерля 1887–1991 гг.». Проблематика обоснования современной науки в опыте жизненного мира рассматривалась в докладах *А.А. Шиян* (Москва, РГГУ) «Феноменология Гуссерля и философия науки XX века» и *М.А. Белоусова* (Москва, РАНХиГС, РГГУ) «Жизненный мир и наука: иерархия очевидностей или иерархия проблем?».

Особое внимание на конференции было приковано к современной ситуации функционирования философского знания, к особенностям и проблемам отечественной философии науки, вызовам,

которые перед ней поставила современность. Речь идет о докладах *О.В. Заратина*, *О.А. Шапиро* (Симферополь, КФУ) «Форматы современной философской коммуникации», *Л.В. Шаповаловой* (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Откуда исходит угроза философскому исследованию науки в современности», *О.В. Поляковой* (Москва, Интеллект-Центр плюс) «Трансгуманистическое движение в России и его роль в развитии квазинаучной деятельности», *О.В. Кильдюшова* (Москва, НИУ ВШЭ) «Философия как автономная и самореферентная культурная практика: к критике квантифицирующей научно-административной оптики», *Н.О. Бороздиной* (Москва, РГГУ) «Современный университет в философском дискурсе», *Ю.М. Коротченко*, *Л.Т. Рыскельдиевой* (Симферополь, КФУ) «Текстовая культура как предмет философского интереса». Общий контекст функционирования как философии, так и науки неизбежно задается современным общественным строем, социальным укладом и идеологией, в скрытом или явном виде господствующей в обществе. И неслучайно на конференции прозвучали доклады, посвященные прояснению философских оснований различного понимания современной социально-политической ситуации. Речь идет прежде всего о докладах *А.В. Логинова* (Москва, РГГУ) «Посткапитализм: возможные социальные последствия» и *В.В. Устиненко* (Москва, РГГУ) «Ричард Рорти, Аласдер Макинтайр и “постмодернистский буржуазный либерализм”».

Важнейший аспект современной философии науки – аналитическая философия науки – также был детально рассмотрен на конференции. К таким докладам относятся выступления *Д.Н. Дроздовой* (Москва, НИУ ВШЭ) «Экспериментальная философия 2.0: новое вино в старых мехах?» и *А.Ю. Жулитовой* (Москва, РГГУ) «Проблема несводимости эстетических феноменов к языковому выражению в работах Л. Витгенштейна». Одной из центральных проблем аналитической философии науки является обоснование мысленного эксперимента. Эта тема поднималась в докладах *М.А. Беляева* (Воронеж, ВГУ) «Мысленный эксперимент с точки зрения эпистемической нормативности» и *С.В. Балданова* (Москва, РГГУ) «Интуитивистский подход к проблеме мысленных экспериментов».

Одним из вопросов, который постоянно звучал на конференции, был вопрос о возможности и степени интеграции философии и науки. Различные ответы на этот вопрос были представлены в докладах *О.П. Маврина* (Москва, РГГУ) «“Междисциплинарная интеграция”: проблемы дисциплинарности и междисциплинарности науки», *Е.А. Счастливцевой* (Киров, ВГГУ) «Философия или наука (о метафизике синтеза)» и *А.А. Мёдовой* (Красноярск, СГАУ) «Как возможна интегральная философия?».

Большой успех имели доклады *Т.В. Литвин* (Санкт-Петербург, РХГА) «Наука и религия: вопрос о методе в современных богословских исследованиях», *Д.Э. Гаспарян* (Москва, НИУ ВШЭ) «Проблема значений и субъективный опыт в свете научных и философских подходов в современной философии сознания», *Я.Г. Бражниковой* (Москва, РГГУ) «Наука аффекта и фантазматическое преподавание Ролана Барта», *А.П. Беляева* (Москва, РГГУ) «Рецепция отдельных европейских философских взглядов в Японии XX века (Хайдеггер, Деррида, Барт, Лакан)», *Е.М. Дмитриевского* (Москва, РГГУ) «О категориях истины, добра и красоты в концепции Э.В. Ильенкова», *Л.Е. Яковлевой* (Москва, МГУДиТ), *А.Е. Коломейцева* (Москва, МПГУ) «Педагогика как наука: функции представления и понимания в развитии интеллекта», *И.Н. Кругловой* (Красноярск, КГАУ) «Операциональная концепция природы и специфики философии», *С.А. Коначевой*. (Москва, РГГУ) «От теопозитики к космо-теопозитике: “религиозный материализм” в теологии события» и *А.В. Панарина* (Москва, РГГУ) «Проблема соотношения научной и философской концепций смерти».

В заключение обзора хотелось бы отметить, что все участники конференции выразили единодушное пожелание о продолжении традиционных Декабрьских конференций философского факультета РГГУ, основанных Альбертом Ивановичем Алёшиным и носящих теперь его имя.

Abstracts

G. Demidov

Interpretation of religious phenomena in Russian philosophy in the beginning of 20th century as a response to the modernity challenges

The article is dedicated to the consideration of major phenomenological ideas in Russian religious philosophy in the beginning of 20th century. The article presents an experience of phenomenological premeditation of the idea, important for understanding the place of religion in modern society, in context of conceptions “postsecularity” and “multiple modernities”.

Key words: antinomy, conciliarity, religion, postsecularity, multiple modernities, transrationality.

I. Dmitriev

The history of distinction between the *openness/closure* in contemporary theory.
Niklas Luhmann versus speculative realism

The article is devoted to a study of sense of distinction between the openness and closure in contemporary theory starting with setting the concept of open system, through conceptual innovation of N. Luhmann concerning operationally closed systems, up to contemporary discussions on declarations of the movement of speculative realism. It reveals the significant aspect of the polemic of speculative realists against so called correlationism with the help of distinction between two conceptual registers in which the distinction between the openness and closure is functioning

Key words: Niklas Luhmann, Graham Harman, system theory, open systems, operationally closed systems, speculative realism, object-oriented philosophy, correlationism, constructivism.

D. Dorokhina

Beyond the Right and Left. A reconstruction of the political events (S.L. Frank, H. Freyer)

The research compares political writings of Russian philosopher S. Frank with those of German sociologist H. Freyer. The focus is on texts written in the period from 1918 to 1931. Both authors study issues on the nature of the right and left-wing opposition, the political Utopia, main features of the revolution, the possibility and necessity of political reconstruction. The authors also view the political responsibility of intellectuals.

Key words: S.L. Frank, H. Freyer, traditionalism, revolution, ideology, intelligentsia.

V. Keidan

Italian reception of Russian philosophy.
Giuseppe Lo Verde on archpriest Serge Bulgakov's
Trinitarian Ontology.

Supplement. Giuseppe Lo Verde. The Philosophy
of the Trinity by Serge Bulgakov / Transl. from Italian
and publ. by V.I. Keidan

This paper introduces Russian readers and scholars to a review article by the Italian Law scholar Giuseppe lo Verde, titled “The Philosophy of the Trinity by Serge Bulgakov” (La filosofia della Trinità di S. Bulgakov). Lo Verde discusses a very complex and important topic in Bulgakov’s thought – his view of Trinitarian Ontology. If by 1938 the philosophy of Arch. S. Bulgakov, in spite of all his authority, was actually not understood by his Russian contemporaries, because of the so called “controversy about Sophia” (Sophiology), then for European reader the Trinitarian Ontology of Russian philosopher turned out to prove relevant. Bulgakov is the only Russian thinker discussed in a separate article in an Italian Philosophical publication of a long-standing tradition and broad international renown.

Key words: Giuseppe Lo Verde, “Logos”, Arch. Serge Bulgakov, Trinitarian Ontology, Ontological Argument, Descartes, Kant, Fichte, Nietzsche.

A. Koltsov

Categories “the divine” and “the holy” in M. Scheler’s project of essential phenomenology of religion

The paper examines significance of categories “the divine” and “the holy” for Scheler’s project of essential phenomenology of religion which he presented in the collection “On the eternal in man”. Firstly relations of the original programm to the study of classical phenomenology of religion (R. Otto above all other representatives) and to the phenomenological philosophy are demonstrated. Secondly an attention is paid to specific aspects of Scheler’s phenomenology of religion: the description of the phenomenon of the “divine”, which founds the religious, and the theory of religious act. As a result it becomes possible to suggest, that the category of “the holy” is of a main significance for the thought of the author of “Formalismus in der Ethik” and “Vom Ewigenim Menschen”.

Key words: the Holy, phenomenology of religion, religious act.

A. Michailovsky

Heidegger and Aristoteles on *techne* and *physis*. Part two. “The Genuine technology”

The paper focuses on Heidegger’s own concept of “genuine technology” (*echte Technik*) as closely related to his interpretation of the Aristotelian distinction between *physis* and *techne*. The proposed hypothesis is that three complex concepts “care – work – *techne/technology*” can be considered as crystallization points of Heidegger’s thought of the late 1920 and early 1930’s, the points interconnected by a systematic line.

Key words: Heidegger, Aristoteles, *physis*, *techne*, modern technology.

S. Polovinkin

“Critical individualism” by Evgeny A. Bobrov

The article shows how scantily studied Russian thinker E.A. Bobrov (1867–1933) tried to combine the critical epistemology which believes in the cosmological ideas of the category of the knowing subject, and metaphysics, and metaphysics, which accepts only the individual substances. Bobrov identified substance with individuals and called them monads. Monad has a free activity of creatures. You and He – are

analogues of I. The hierarchy of monads corresponds the distinctness of their submissions. To Teichmüller three types of existence – ideological, real and substantial – Bobrov added the coordinative Being. He proclaimed the slogan “Back to Leibniz!” instead of the slogan “Back to Kant!” He believed that it would be in Russia, where the personalism is to be developed.

Key words: critical individualism, being-substance-monad, mental atom, I-You-He, soul – body, being coordinative, the Monad of monads, Leibniz, Teichmüller.

A. Reznichenko

Florensky and Heidegger about αλήθεια.
Oblivion and/or Hiding?

Heidegger knew about the existence of Florensky as a philosopher from his listener, Evsei Davidovich Shor (1891–1974) and used his ideas in his “Lectures 1931/1932”. This version, which until recently existed as an unproven hypothesis, received additional confirmation in one of the letters of E.D. Shor to his cousin, Olga Alexandrovna Shor (Dechartes). That was about a philosophical category, equally important for both Florensky and Heidegger: the category αλήθεια. However, Florensky and Heidegger had different interpretations of the concept, obviously inspired by the Greek philosophical culture. The present article is devoted to finding those links, dependencies, differences and similarities.

Key words: Heidegger, Florensky, V. Ivanov, E.D. Shore, “Russian idea”, truth, αλήθεια, oblivion, hiding.

T. Rezykh

Father Paul Florensky as a personalist
(review of the book: *S.M. Polovinkin*. Christian personalism by priest Paul Florensky. Moscow: RSUH, 2015. 362 p.).

There is an interpretation of priest P. Florensky work, made by S.M. Polovinkin; the specific position of the researcher and the analysis of the structure of the book are studied, the conclusion about the value of this work for the current stage in the history of Russian philosophy development is drawn.

Key words: personality, monad, antinomy, personalism, leibnizianism.

A. Shiyan

Report on the International “Aleshin Scientific Conference – 2016. Philosophy and science: problems of correlation”. Moscow, Russian State University for the Humanities, Faculty of Philosophy, 7–9 December, 2016

The article is a report of the “Aleshin Scientific Conference 2016. Philosophy and science: problems of correlation”, which took place on 7–9 of last December at the philosophical faculty of RSUH. The focus of discussion at the conference were problems of correlation of philosophy and science in historical, social, cultural, epistemic and other aspects. The report reflects main lines of discussion of that agenda.

Key words: Philosophy, science, methodology, philosophy of science, phenomenology.

K. Zenin

On categories of need and purity of heart
in works by S. Kierkegaard

The article is devoted to clarification of the categories of need and purity of heart in philosophical and theological works by S. Kierkegaard and their relations to other key categories, such as faith, love, despair and fear.

Key words: God, love, need, purity of heart, faith, despair, fear.

Сведения об авторах

Демидов Герман Васильевич – кандидат богословия, заведующий сектором Основ православной культуры Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, petrovka28@gmail.com

Дорохина Дарья Михайловна – магистр философии, аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, dadorohina@gmail.com

Дмитриев Илья Борисович – магистр философии, аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, dmitriev40@gmail.com

Зенин Кирилл Владимирович – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, zenin-kirill@yandex.ru

Кейдан Владимир Исидорович – независимый исследователь (Урбинский университет им. К. Бо, Италия), v.keidan@gmail.com

Кольцов Александр Валерьевич – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ; преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, avk-23@yandex.ru

Михайловский Александр Владиславович – кандидат философских наук, доцент факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, amichailowski@hse.ru

Резвых Татьяна Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, hamster-70@mail.ru

Резниченко Анна Игоревна – доктор философских наук, профессор кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, annarezn@yandex.ru

Половинкин Сергей Михайлович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, s.m.pol@mail.ru

Шиян Анна Александровна – кандидат философских наук, доцент Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, annasamoikina@yandex.ru

General data about the authors

Demidov German V. – Ph.D. in Theology, head of Sector of Basic Orthodox Culture, Sinodal Department of Religious Education and Catechization, Russian Orthodox Church, petrovka28@gmail.com

Dorokhina Daria M. – MA in Philosophy, postgraduate student, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, dadorohina@gmail.com

Dmitriev Ilya B. – MA in Philosophy, postgraduate student, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, dmitriev40@gmail.com

Zenin Kirill V. – postgraduate student, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, zenin-kirill@yandex.ru

Keidan Vladimir I. – independent researcher (The University of Urbino “Carlo Bo”, Italy), v.keidan@gmail.com

Koltsov Alexander V. – postgraduate student, Department of Modern Philosophical Problems, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities; lecturer, Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St.-Tikhon’s Orthodox University, avk-23@yandex.ru

Michailovsky Alexander V. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics”, amichailowski@hse.ru

Rezvyykh Tatyana N. – Ph.D. in Philosophy, associate Professor, Department of Advanced Further Education, St.Tikhon’s Orthodox University, hamster-70@mail.ru

Reznichenko Anna I. – Dr. in Philosophy, professor, Department of History of National Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University of the Humanities, annarezn@yandex.ru

Polovinkin Sergey M. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Department of History of National Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University of the Humanities, s.m.pol@mail.ru

Shiyana Anna A. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University of the Humanities, annasamoikina@yandex.ru

Художник *В.В. Сурков*

Корректор *О.К. Юрьев*

Компьютерная верстка *М.Е. Заболотникова*

Подписано в печать 24.03.2017.

Формат 60×90¹/₁₆.

Усл. печ. л. 9,4. Уч.-изд. л. 9,8.

Тираж 1050 экз. Заказ № 71

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru

Журнал «Вестник РГГУ»
Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»
выходит 4 раза в год.
Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений.
Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»
ОАО Агентства «Роспечать» – 71126
Не забудьте своевременно подписаться
на наш журнал!