

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 3 (5)

Academic Journal

Series:
Philosophy. Social Studies. Art Studies

Moscow
2016

ВЕСТНИК РГГУ
№ 3 (5)

Научный журнал

Серия
«Философия. Социология. Искусствоведение»

Москва
2016

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 Вупперталя, 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. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаклина, 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

Ж.Т. Тощенко, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Л.Н. Вдовиченко, зам. гл. ред., д-р социол. н., проф. (РГГУ), В.А. Колотаев, зам. гл. ред., д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.И. Резниченко, зам. гл. ред., д-р филос. н. (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 искусствovedения, 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 Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония)

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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи и исследования

<i>В.Д. Губин</i> Два условия памяти	9
<i>Д.Г. Рындин</i> Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили	19
<i>А.С. Боброва</i> Почему логика изучает рассуждения? Взгляд Ч.С. Пирса	28
<i>А.В. Михайловский</i> Хайдеггер и Аристотель о <i>techne</i> и <i>physis</i> . Статья первая. Герменевтическое значение Аристотеля для формирования хайдеггеровской мысли о технике	37
<i>А.А. Шиян</i> К проблеме возникновения феноменологии в ходе столкновения исследовательских программ	52
<i>А.П. Соловьев</i> Эйдос по учению архиепископа Никанора (Бровковича) и монада по учению Г.В. Лейбница	65
<i>Т.Н. Резвых</i> Время и культ в книге «Звезда спасения» Франца Розенцвейга	74
<i>М.И. Переславцев</i> Рецепция взглядов Эмиля Дюркгейма в современной философии: Чарльз Тейлор, Джон Милбанк, Талал Асад	88

Публикации

<i>Н.А. Дмитриева</i> На перепутье традиций: неокантианская антроподицея Якова Гордина. Часть вторая	99
<i>Приложение. Я.И. Гордин. Антроподицея («только доклад»)</i>	115

Хроника

Т.А. Шиян

История философии: история или философия?

Обзор международной конференции

«Алешинские чтения – 2015» (10–11 декабря 2015 г.) 147

Я.Г. Бражникова, А.Б. Росляков, А.В. Логинов

«Советский человек» по ту сторону «тоталитаризма».

О конференции памяти Н.Н. Козловой (30 марта 2016 г.) 149

Д.Е. Орлов

Гуманитарное образование в ценностном и коммуникативном

измерении: рефлексия, инвентаризация проблем,

перспективы исследований. *По итогам Круглого стола*

(31 марта 2016 г.) 153

А.И. Резниченко

Сад расходящихся троп: Розанов, Флоренский, Олсуфьев et cetera...

Обзор Всероссийской научной конференции (28 мая 2016 г.) 156

Abstracts 159

Сведения об авторах 164

CONTENTS

Articles and studies

<i>Gubin V.</i> Two conditions of the memory	9
<i>Ryndin D.</i> Mamardashvili's interpretation of the issue of the event and inner word	19
<i>Bobrova A.</i> Why logic studies reasoning? C.S. Peirce's view	28
<i>Mikhailovskiy A.</i> Heidegger and Aristotle on <i>techne</i> and <i>physis</i> . Part one. The hermeneutical significance of Aristotle for the formation of Heidegger's idea of technics	37
<i>Shiyan A.</i> On the issue of phenomenology emergence in the course of research programs collisions	52
<i>Soloviev A.</i> Eidos in the Philosophy of Archbishop Nicanor (Brovkovich) and Monad in the Philosophy of G.V. Leibniz	65
<i>Rezvikh T.</i> The time and cult in the book "The Star of Redemption" by Franz Rosenzweiga	74
<i>Pereslavitsev M.</i> Emile Durkheim views perception in modern philosophy. Charles Taylor, John Milbank, Talal Asad	88

Publication

<i>Dmitrieva N.</i> On the cross-road of traditions. The neo-kantian anthropodicy of Jacob Gordin. Part two	99
<i>Supplement.</i> J. Gordin. Anthropodicy ("only lecture")	115

Chronicles and reviews

<i>Shiyan T.</i> History of philosophy. History or philosophy? <i>Review of the international conference</i> “Aleshin scientific conference 2015” (December 10–11, 2015)	147
<i>Brazhnikova Ya., Roslyakov A., Loginov A.</i> “Soviet man” beyond the “totalitarianism”. <i>About the conference</i> <i>of N.N. Kozlova memory</i> (March 30, 2016)	149
<i>Orlov D.</i> Axiological and communicational aspects of the humanities in the system of education. The reflection, issues inventory and prospects of the research. <i>The Round table</i> (March 31, 2016)	153
<i>Reznichenko A.</i> The Garden of Forking Paths: Rozanov, Florensky, Olsufiev et cetera... <i>Review of the Scientific Conference</i> (May 28, 2016)	156
Abstracts	159
General data about the authors	164

Два условия памяти

Память означает изначально вовсе не способность запоминать, память – это целое духа в смысле постоянной внутренней собранности. Никакой памяти, независимой от моих специфических усилий, нет. Мы ничего не помним, если понимать память как склад, механическую совокупность событий, знаний, открытых истин, которые лежат, подобно картофелинам в мешке, и ждут, когда то или иное событие осветит их, вызовет к жизни. Память виртуальна и только через мое участие, через усилия моего воображения может стать актуальной. Память – это совокупность переживаний, когда наша мысль, наша фантазия воссоздает полный смысл случившегося, делает их «чистыми», являет его «в блеске и истине», которых на самом деле не было.

Ключевые слова: память, виртуальность и актуальность, забвение, переживание, любовь, непостижимое воспоминание, остановленное мгновение, дух.

Человек – существо виртуальное, поскольку он никогда не реализуется полностью, поскольку его существование никогда не совпадает с сущностью, поскольку он действует в настоящем, а существует в прошлом. Это же относится к его памяти – ее нет в том смысле, в каком есть любая существующая вещь, и в то же время она *есть* в подлинном смысле этого слова, она проявление духа в нас. Истинной бытийностью, онтологией обладает только дух. Если дух – это некая реальность, то именно здесь, по мнению Бергсона, в явлениях памяти, мы сможем его коснуться экспериментально. Ни одно животное не обладает памятью такого рода, и это наше главное отличие от остальных живых существ. Тупой, совершенно не развитый ни интеллектуально, ни эмоционально человек, которого даже человеком назвать трудно, тем не менее недостижимо велик в сравнении с высшими, яркими представителями животного мира, поскольку он имеет память и в силу этого является

духовным существом. Память – величайший подарок богов человеку, только она делает возможным мышление, воображение, язык. Память – мать муз, считалась главным источником, началом всех искусств. Из чрева Мнемозины вышли поэзия, драма, танец, наука о прошлом – история, наука о небе – астрономия. Именно Мнемозина считалась всезнающей богиней, связующей земное и небесное, ведающей прошлым, настоящим и будущим, аллегорией исконного первоисточника жизни и творчества¹. Память – это совокупность таких переживаний, когда наше сознание воссоздает полный смысл случившегося, делает их яркими, объемными, расцвеченными, живыми, наполняющими нас чистой радостью или невыносимым горем.

Вспомнутое гораздо важнее, чем переживаемое в настоящий момент. По-моему, главная задача и литературы и философии – вернуть прошлое, оживить его, растопить его застывшие очертания, пережить снова, воскресить. Потому что только прошлое и есть, потому что настоящее еще не есть, оно совершается, оно не закончено, Бог знает, что еще может случиться. А прошлое уже не изменится, оно есть и не может быть другим. Нужно не просто вспомнить совокупность фактов из прошлой жизни, а что-то из виртуального сделать реальным. То есть, погружаясь в прошлое, мы начинаем жить подлинной жизнью. А настоящее – это еще не жизнь, вернее, это жизнь не пережитая, не осмысленная. Еще не было времени осмысливать и переживать. Только воскресшее, восстановленное силой воображения является истинным. Иначе оно просто нависает над нами огромной тенью и постоянно увеличивается, закрывая все возможные горизонты.

Все надо воскрешать. Воссоздавать заново. Ничего не длится автоматически, все забывается. Если мы не пытаемся воскресить, восстановить наше прошлое, то мы мертвы. Воскресение – это возвращение живого прошлого. Помнить – значит быть живым.

Далее мы хотели бы рассмотреть два условия функционирования памяти, учитывая которые мы можем лучше понять ее природу.

Я помню всё

Мы должны жить и думать так, как если бы мы помнили всё. И не только то, что мы пережили в своей жизни, но даже и то, что в рамки нашей жизни не вошло. Иногда, в особом состоянии духа, нам кажется, что еще минута, и мы вспомним самое важное, то, что составляет существо всей нашей жизни: кто мы такие, откуда при-

шли, почему страдания составляют большую часть нашей жизни, в чем смысл нашего существования. К. Ясперс пишет о том, что человек как экзистенция живет в сознании «непостижимого воспоминания», как будто он ведает о творении, или может вспомнить, что он созерцал до бытия мира². Разумеется, ничего «самого важного» вспомнить в конкретном образе нельзя, но попытка удержаться в «сознании непостижимого воспоминания» создает внутренний строй души, которой доступны свобода и творчество. Как будто вся смысловая конфигурация мира замыкается на мне, не будь меня, хотя бы потенциально, и в этом месте цепь прервется и в место разрыва ринется пустота и бессмысленность. Если я не буду помнить, то все будет забыто. Я своей памятью в каком-то смысле спасаю мир. Спасаю от проклятия неизбежного забвенья. Я должен все помнить, и я помню, вспоминаю и вспоминаю, пока хватает сил. И возможно, в этом мое главное предназначение. Как и каждого человека.

Помнить все, уметь восстанавливать все прошлые переживания – важнейший, может быть, самый главный момент творчества. Марсель Пруст писал:

А можно ли считать воспоминанием то, что нельзя восстановить в памяти? Допустим, мы не можем вызвать в памяти события за последние тридцать лет, но ведь они все равно омывают нас со всех сторон; зачем же тогда останавливаться на тридцати годах, почему не продлить минувшую жизнь до того времени, когда нас еще не было на свете? Раз от меня скрыто множество воспоминаний о том, что было до меня, раз я их не вижу, раз я не могу к ним воззвать, то кто мне докажет, что в этой «тьме тем», остающейся для меня загадкой, нет таких воспоминаний, которые находятся далеко за пределами моей жизни в образе человека?³

Можно долго рассуждать о невозможности такой памяти у человека, приводя рациональные аргументы, но для творца это постулат, это как бы нравственный императив: я должен жить так, как будто я все помню. Без этого я не мог бы писать, не мог бы чувствовать, не мог бы остановить мгновение и увидеть воплощенные в нем прошлые времена. Все мое творчество было бы без такой памяти выдумкой, мои слова не звучали бы достоверно и искренне. Это не просто память о случившихся событиях или состоявшихся переживаниях, это память как вечно длящееся состояние. Я был всегда, если не актуально, то виртуально, иначе жизнь моя была бы крошечным отрезком, мгновением, за которое ничего нельзя ни почувствовать, ни осмыслить. Без этой памяти невозможно

оценить значимость и бездонную глубину любого предмета, любого чувства, загадочность и неисчерпаемость мира, а жизнь представлялась бы бесконечной тягомотиной похожих друг на друга дней, изредка скрашиваемой мелкими радостями. Каждый человек, обладающий такой памятью, является поэтом, хотя он может и не создавать никаких произведений. Каждый такой человек – это прорыв в устойчивом, необходимом, фундаментально обоснованном, расколдованном мире.

...что это за люди? Те, которых называют поэтами, художниками? Чем они должны обладать? Способностью особенно сильно чувствовать не только свое время, но и чужое, прошлое, не только свою страну, свое племя, но и другие, чужие, не только самого себя, но и прочих, – то есть, как принято говорить, способностью перевоплощения и, кроме того, особенно живой и особенно образной (чувственной) Памятью. А для того, чтобы быть одним из таких людей, надо быть особью, прошедшей в цепи своих предков очень долгий путь существований и вдруг явившей в себе особенно полный образ своего дикого пращура со всей свежестью его ощущений, со всей образностью его мышления и с его огромной подосознательностью, а вместе с тем особью, безмерно обогащенной за свой долгий путь и уже с огромной сознательностью⁴.

В такого рода «полной памяти», т. е. памяти обо всем, нет прошлого, как отдельного недавно или давно окончившегося периода. Прошлое есть сейчас, оно заполняет все пустоты и разрывы в настоящем восприятии (а последнее всегда разорвано на отдельные мгновения) и обеспечивает глубину и насыщенность являющегося мира⁵.

Если человек не помнит все, то он не вспомнит ничего конкретного, он вообще не может помнить. Человеческая память есть нечто среднее между памятью вообще и памятью конкретной о чем-то определенном, или, скорее, между *помнить всё* и *не помнить ничего*. Помнить все – это некоторым образом пытаться объяснить парадокс Сократа–Платона: «Чтобы нечто узнать, надо его уже знать». Чтобы что-нибудь вспомнить, я должен уже это помнить.

Вероятно, корни этого сверх-сознания, сверх-памяти находятся в религиозной метафизике, в том смысле, что всякая религия и есть метафизика: религиозное переживание – это «ощущение целого», «переживание бесконечности», страх и трепет встречи с Абсолютом. Если я не силюсь помнить все, находиться в «полной памяти», то совершаю грех, забываю (выхожу за бытие), лишаюсь

актуального напряженного существования, при котором только и можно держаться в состоянии веры.

И это дилемма: с одной стороны, память вечная, которую обещает человеку религия, а с другой – тот факт, что все неизбежно будет забыто. Конечно, великих людей помнят долго, иногда очень долго, по крайней мере, до тех пор, пока не погаснет Солнце и не прекратится земная жизнь. Других забывают через несколько десятков лет, когда умирают последние родственники. Может быть, моя главная цель прожить как можно дольше, вспоминая и тем продлевая существование моих умерших близких. Может быть, в этом заключается главная цель всех людей. Спасая умерших от забвения, они спасаются и сами.

Но если мы не помним тех, кто были до нас, не помним «всё», то пользуемся только рудиментами памяти, выпали из цепи поколений, не помним родства. И наоборот, стремление помнить все, чувствовать, что прошлое никуда не исчезает, а продолжает присутствовать сегодня, преобразует, одухотворяет жизнь. Так чувствует чеховский студент:

Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого. И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой. ...Думал о том, что правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там, в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле...⁶

С точки зрения здравого смысла все помнить невозможно, слишком много событий происходит в любой человеческой жизни. Бывают люди с такими странностями психики, которые помнят все: какая была погода четвертого сентября 1996 г., или какого цвета платье было на жене премьер-министра при посещении ими Большой оперы в позапрошлом году. Известен рассказ Хорхе Луиса Борхеса «Память длиною в жизнь: история Фунеса, человека, который помнил все». Некий юноша Фунес, после падения с лошади и травмы головы, обрел удивительные способности к запоминанию. Он не забывал ничего из того, что видел или слышал. Такая обретенная способность, с одной стороны, радовала его, он легко мог выучить несколько языков, а с другой – тяготила. Он считал свою память «сточной канавой».

...Фунес видел все лозы, листья и ягоды на виноградном кусте. Он знал формы южных облаков на рассвете тридцатого апреля тысяча

восемьсот восемьдесят второго года и мог мысленно сравнить их с прожилками на книжных листах из испанской бумажной массы, на которые взглянул один раз, и с узором пены под веслом на Рио-Негро в канун сражения под Кебрачо. Воспоминания эти были непростыми – каждый зрительный образ сопровождался ощущениями: мускульными, тепловыми и т. п. Он мог восстановить все свои сны, все дремотные видения.

<...>

В действительности Фунес помнил не только каждый лист на каждом дереве в каждом лесу, но помнил также каждый раз, когда он этот лист видел или вообразил⁷.

Неспособность к забвению делает подобную память избыточной, она тяжелым грузом лежит на человеке, предопределяет все его поступки и мысли, превращая сознательную жизнь в хаос. Этот хаос часто принимается за особую одухотворенность, некую чрезвычайную развитую духовность. Часто похожим образом очень образованные люди обладают огромными знаниями, но мало что могут сделать в творческом плане.

Но к воспоминаниям относятся не любые события прошлого, случившиеся со мной, а переживания, которые воссоздают полный смысл случившегося, которые восстанавливают прошлое в его живой целостности. Только такая память делает нас живыми, мыслящими и чувствующими людьми.

Я ничего не помню

Память – не только способность помнить. Это еще и способность забывать. Забвение дано нам в трех разновидностях.

1. Когда нам хочется обязательно что-то забыть, поскольку этот случай или событие лежит тяжелым грузом на нашей душе, мы постоянно помним о нем и это превращает нашу жизнь в ад. Или нам стыдно за то, что случилось по нашей вине, или наши переживания столь тяжелы, что лучше стереть их из памяти. Невозможно постоянно жить в мире, который волнует, обжигает, ужасает. Иногда память нужно убить, иначе она убьет тебя.

У меня сегодня много дела:
Надо память до конца убить,
Надо, чтоб душа окаменела,
Надо снова научиться жить.

(А. Ахматова)

Нам постоянно нужно что-то забывать: вычистить из памяти тот мусор, которым нас каждый день потчуют государственные и частные СМИ, всевозможные партийные фюреры, бойкая, навязчивая реклама и т. д. Если от всего этого не избавляться, то мы вскоре будем подобны юноше Фунесу. Единственное, что утешает – воспоминания нам не принадлежат, хотя и – приходят, а можно неделю вспоминать «лошадиную фамилию» и так и не вспомнить. Но забвение чаще всего в нашей власти. «Запомни меня!» – кричит все, что связано с метафизическими переживаниями, что меня глубоко затронуло, взволновало. На всем остальном будто написано: «Забудь меня! Это тебя не касается! Взгляни – и мимо». И основная масса сведений и случаев быстро забывается. «В будущие дни все будет забыто, – говорил Экклезиаст. – Нет памяти о прежних людях. И любовь их, и ненависть, и ревность давно исчезли, и уже нет им участия ни в чем, что делается под солнцем». Печально, правда, в этих рассуждениях то, что они относятся и ко мне.

2. Когда очень многое хотелось бы удержать в памяти, но не получается. Тонут во тьме прошлого месяцы и годы жизни, и иногда, глядя на неожиданно найденную фотографию, думаешь с недоумением: о чем это я говорил, чему улыбался. Самое обидное – это, конечно, забвение детских лет. Они, правда, забываются позже всего. Чем дольше человек живет, тем меньше помнит непосредственно прошедшие годы, а память детских и юношеских дней проступает все более ярко и подробно. Я, например, плохо помню, в каком году была в Москве страшная жара, когда гарь горящих в Подмоскovie лесов заволокла сизым туманом весь город – то ли в семидесятых, то ли в восьмидесятых, в каком году Хрущев стучал ботинком в ООН; но зато отчетливо помню, мне было пять лет, как мы, играя в прятки, спустились по веревке в глубокий засохший колодец. Помню ярко-зеленые водоросли, которыми обросли выложенные кольцами камни, гладкие и длинные как волосы, они свисали вниз, и верилось, что это волосы русалок, замурованных в этих камнях. И помню ту торжественную тишину, отдающую гулом в ушах. Эта картинка живет с тех пор во мне и является прообразом многих моих мыслей и настроений. Но когда и детские воспоминания тускнеют и расплываются, то жизнь превращается в монотонное и унылое повторение долго тянувшихся дней и месяцев.

Целые куски памяти отваливаются от сознания и, как корабли, ушедшие в плавание, растворяются в тумане. Забвение – неизбежный спутник памяти. Память без него, возможно, и не была бы памятью.

3. Когда нам хочется и забыть и помнить одновременно. Вернее, так забыть, чтобы помнить, чтобы забытое существовало как некий фон, на котором разворачиваются актуальные воспоминания, как атмосфера, которую мы не замечаем, но без которой не сможем дышать. Память часто предопределяет наше понимание, подсовывая готовые рецепты и схемы наших объяснений. О чем бы мы ни думали, над какой бы проблемой ни бились, наша память услужливо подсовывает нам готовые схему и стандартные решения, подобно тому, как поисковик компьютерной программы по первому слогу выкидывает десять вариантов разных слов. Мы хотим все помнить и одновременно мучаемся избыточностью и ненужностью многого из того, что накопила наша память.

Я должен пытаться настроить себя и жить так, как будто до меня ничего не было. Должен попытаться увидеть мир как будто впервые и поразиться увиденному. Ведь и действительно ничего не было, а то, что было – это не мое, мое – только принципиальная возможность вспомнить, в которой нет никаких рецептов и схем. Жить таким образом значит в известных пределах жить «неисторически».

Нужно, как писал М. Пруст, увидеть что-либо в «первом свете». Вся проблема состоит в том, что это увиденное в первом свете, мелькнув на какое-то мгновение, как разряд молнии, уходит, покрывается другими вещами, то есть срабатывает закон: «всегда уже поздно». Всегда уже поздно, всегда есть культура – совокупность ценностей и готовых решений, только оглянешься – и уже застыл в банальном облике с банальными мыслями. Оглянулся – и застыл, как жена Лота. И нужно быть очень живым и постоянно живым, чтобы успеть втиснуться в этот промежуток, пока есть свет, увидеть первым светом. В первом свете все живое. И все новое. «Еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет», – говорится в Евангелии от Иоанна.

Увидеть мир первым светом – значит открыть его для себя, породить заново. Мир не длится автоматически, он должен каждый раз снова и снова кем-либо порождаться. Устойчиво только то, что порождено заново. Мир воспроизводится и длится, потому что воссоздается каждый раз в каждой точке. Но поскольку каждый раз мир творится заново, то это предполагает определенный метафизический закон – еще ничего не случилось, нет никакого «было», а есть только «есть».

Правда, благодаря способности использовать прошедшее для жизни и бывшее вновь превращать в историю, писал Ф. Ницше, человек делается человеком, но в избытке истории человек снова перестает быть человеком, а без упомянутой оболочки внеистори-

ческого он никогда бы не отважился начать человеческое существование.

Так, влюбленный чувствует себя слепым, все чужое кажется ему глухим шумом, лишенным всякого значения; многое он не может больше ценить и почти совсем не ощущает его: он спрашивает себя, неужели он так долго был рабом чужих слов, чужих мнений. Это самое несправедливое на свете состояние, ограниченное, неблагодарное к прошлому, слепое к опасностям, глухое к предупреждениям, маленький живой водоворот в мертвом море ночи и забвения; и все-таки это состояние, будучи глубоко неисторическим и антиисторическим, является лоном, порождающим всякое великое деяние, и ни один художник никогда не напишет своей картины, ни один полководец не одержит победы, ни один народ не завоеует свободы, если они в подобном внеисторическом состоянии предварительно не жаждали этой цели и не стремились к ней⁸.

Задача творческого человека – научиться забывать, не отвергать прошлое и себя, каковым был в прошлом, но забывать его. Без забывания невозможно никакое действие, немислима никакая жизнь; всякая органическая жизнь, считал Ницше, нуждается не только в свете, но и в темноте.

Таким образом, жить почти без воспоминаний, и даже счастливо жить без них, вполне возможно, как показывает пример животного; но совершенно и безусловно немислимо *жить* без возможности забвения вообще⁹.

Наука забывать предполагает предшествующую способность помнить, которая свойственна одному только человеку. Забвение очищает человеческую память, превращая ее из склада разных сведений, знаний, приемов, установок в постоянную внутреннюю собранность, принципиальную готовность адекватно реагировать на все, что происходит, случается с человеком.

Примечания

¹ Стародубцева Л. Мнемозина и Лета: Память и забвение в истории культуры. Харьков, 2003. С. 10.

² См.: Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 427.

- ³ *Пруст М.* Содом и Гоморра. М., 1993. С. 349.
- ⁴ *Бунин И.А.* Ночь // Бунин И.А. Собр. соч.: В 13 т. Т. 4. М., 2006. С. 112.
- ⁵ «Вот десятки лет отделяют меня от моего младенчества, детства. Бесконечная данность! Но стоит мне лишь немного подумать, как время начинает таять. Не раз испытал я нечто чудесное. Не раз случалось: вот я возвратился в те поля, где я был некогда ребенком, юношей, – и вдруг, взглянув кругом, чувствую, что долгих и многих лет, прожитых мной с тех пор, точно не было. Это совсем, совсем не воспоминание: нет, просто я опять прежний, совершенно прежний. Я опять в том же самом отношении к этим полям, к этому полевому воздуху, к этому русскому небу, в том же самом восприятии всего мира, какое было у меня вот здесь, на этом проселке, в дни моего детства, отрочества!» (Там же. С. 116.)
- ⁶ *Чехов А.П.* Студент // Чехов А.П. Собр. соч.: В 30 т. Т. 8. М., 1977. С. 309.
- ⁷ *Борхес Х.Л.* Память длиною в жизнь. [Электронный ресурс] URL: http://www.psyoffice.ru/8/psychology/book_о525_page_11.html (дата обращения: 12.10.2015).
- ⁸ См.: *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 165.
- ⁹ Там же. С. 162–163. «Забывание также является человеческой силой, присущей только человеку. Зверь не *волен забывать*, он просто довольствуется состоянием временного бессознательного. Человек же, напротив, и забывает, и помнит, и эта дихотомия является уникальной, человеческой; человеческое забывание отличается от животного, поскольку оно требует стереть следы памяти, которые разрешают человеку бесплодно тратить время, оставаясь в собственном прошлом» (*Уайт Х.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002. С. 401).

Проблема события
и внутреннее слово в интерпретации
М.К. Мамардашвили

Статья посвящена проблеме феноменологии события в философии М.К. Мамардашвили. Особое внимание уделяется понятию «внутреннее слово», которое рассматривается в качестве точки пересечения принципов поэтики философской речи Мамардашвили, разрабатываемой им онтологии события и историко-философских аспектов его мысли.

Ключевые слова: Мамардашвили, событие, феноменология, внутреннее слово, Библер, Августин.

В интервью «Как я понимаю философию» 1989 г. Мераб Константинович Мамардашвили определяет свою задачу как философа в том, чтобы описать условия возможности события мысли¹, вкладывая в слово «мысль» очень широкий смысл некоторого качественного изменения в сторону обогащения и усложнения, что также характеризуется как «такое состояние, в котором мы... чувствуем и знаем себя живыми»². Живое, в свою очередь, по определению М.К., есть то, что всегда может стать другим. Речь, таким образом, идет об изменении, становлении иным в смысле «возвышения над самим собой»³. Такого рода события принадлежат, по Мамардашвили, области «реальной философии»⁴, где понятие «философия» также получает расширительное толкование, выходя за пределы значения академической дисциплины и осмысляясь в качестве неотъемлемого элемента жизни каждого человека как человека, в качестве осуществляемых им актов внутреннего различения живого и мертвого, истины и лжи, таких актов, которые предполагают самоизменение субъекта.

В силу определенных онтологических предпосылок, которые в целом можно охарактеризовать как неклассические, М.К. утверждает необходимость мыслить акт различения событийно и в целом в мышлении эпистемологических, онтологических, этических и эстетических проблем исходит из логики событийности. Это,

помимо прочего, подразумевает постоянное удержание в мысли непредзаданности, непредсказуемости, сингулярности актов внутреннего различения (то есть актов мысли в вышеуказанном смысле этого слова). Такие требования, предъявляемые мышлению событийности, вызывают вопрос: каким образом в таком случае можно выявить условия возможности события, если само оно в силу своей сингулярности не может быть представлено для описания? Ответ заключается в изменении самого способа говорения о событии, в устройстве речи, исключаяющей формализующее теоретизирование о своем предмете и предполагающей использование приемов индукции, наведения на мысль, приемов, близких к сократической майевтике. Условия возможности события можно описать только создав эти условия, создав пространство, «чреватое» событием.

Решение этих задач, на наш взгляд, обуславливает особенности устной философской речи Мамардашвили 70–80-х годов. Можно сказать, что в лекционных курсах Мамардашвили 80-х годов выстраивается нечто наподобие феноменологии события – в том отношении, что стратегия мысли Мамардашвили включает в себя по крайней мере три элемента, присущие феноменологическому дискурсу. Это, во-первых, установка не на построение теории, а на дескрипцию определенного опыта. Ведь событие есть опыт *par excellence*, есть то, что с нами случается, а не то, что можно вызывать волепроизвольным усилием. Источником качественного изменения является именно опыт, а не дедукция из первопонятия. Это и имеет в виду Мамардашвили в статье с говорящим названием «Феноменология – сопутствующий момент всякой философии»:

...если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли. ... Если мы можем бытийные определения получать из мышления, из понятий, то эти бытийные определения будут определениями и представлениями одного-единственного мира. Причем такого, в котором будет отрицаться как раз сам факт существования моего живого восприятия меня как мыслящего существа, стремящегося к тому, чтобы осуществить когитальный акт...⁵

Мысль же должна иметь в виду самого мыслящего в качестве способного эту мысль помыслить. Мамардашвили высказывает ту же мысль следующим образом: «...мы в принципе не можем понять такой мир, который не порождает нас в качестве понимающих этот мир»⁶. Мы *должны* – этически и логически – допустить такой мир, в котором возможно событие свободной мысли.

Во-вторых, Мамардашвили имеет дело с феноменом. Однако, чтобы отличить понимание последнего от понятия «феномен»

у Гуссерля, мы заменим его понятием *эпифания*. При выборе именно этого понятия мы руководствуемся прежде всего употреблением этого понятия самим Мамардашвили в «Картезианских размышлениях». Как определяет эпифанию Мамардашвили? Эпифания – это «феномен явленности истины, или реальности, в прозрачном чувственном теле, непосредственно являющемся и пониманием», или «выделенные привилегированные явления мира»⁷. Явленность истины тут *событийна*, и в этом смысле совершенно независима от воли субъекта; это то, что с ним *случается*. Событийность здесь также должна пониматься как совместность, со-бытие: это и не вещь, и не субъект, а нечто *между* тем и другим, *встреча*, случайная встреча.

Что представляет собой эпифания? Это некое чувственно, эмпирически *явленное* тело, которое, однако, вместе с тем, по непонятным для субъекта причинам, выделяется и отличается некоторым образом от *всего*, заключая в себе что-то *другое* помимо только чувственно данного. Это *другое* и есть истина, или реальность. Истина у Мамардашвили, в полном соответствии с необходимостью всегда удерживать зазор между мышлением и бытием, определяется исключительно апофатически, как *всегда другое*, а сознание есть у него «сознание иного». В вышеприведенной характеристике эпифании как тела, «непосредственно являющегося и пониманием», понимание, на наш взгляд, следует трактовать и негативно – как непонимание, продуктивное непонимание, тайна. Эпифания явлена с очевидностью, радостью узнавания, но эта очевидность *непонятная*, неопределенная, она взывает к определению, к артикуляции формой. Эпифания – феномен интериоризирующий, переводящий экстенсивное в интенсивное; то избыточное, что явлено в нем, явлено индивидуально, необъективно, оно вступает в сообщение с собственной темнотой индивида, собственным незнанием, которое не может быть коммуницируемо (Мамардашвили использует образ тени: тень всегда только моя, она неотчуждаема и создается моим телом, моей плотностью, непроницаемостью, и светом, который всегда позади; мы не можем видеть источник света, но наша тень свидетельствует о нем). Эпифания индивидуальна, сингулярна.

И наконец, третий элемент феноменологического подхода в мысли Мамардашвили заключается в том, что для доступа к вышеупомянутому опыту, свободному от заслоняющих его «объяснений», необходимо осуществление редукции и феноменологического эпохэ (которое М.К. предпочитает обозначать понятием Фурье l'ecart absolu⁸). Эту редукцию можно обозначить как редукцию к событию, т. е. как отказ мыслить что-либо в качестве готового и завершеного, а также как отказ от предпосылки

интерпретации явлений в терминах предметности и времени как последовательности. Взамен этого классического понимания темпоральности вводится событийная темпоральность, или темпоральность «тогда, когда»; иными словами, «событийные» явления рассматриваются как существующие только в момент, когда они мыслятся как таковые. Мышление о событии – всегда мышление «ангажированное», участвующее в свершении события, мышление «изнутри» события. Поэтому и речь о событии сама должна быть событийной.

Поэтика «событийной» речи о событии может быть осмыслена через концепцию философского текста как «внутренней речи открытым текстом», разработанную Владимиром Соломоновичем Библером на основе идей Льва Семеновича Выготского о внутренней речи⁹. Специфика собственно философской речи заключается, по Библеру, в ее, с одной стороны, предельной развернутости и артикулированности, и с другой – предельной свернутости в понятие (поскольку она подвижна понятием, имеет в виду понятие, которое невыразимо, во-первых, в смысле необходимости совершения акта понимания, что обусловлено, во-вторых, онтологическим различием мысли и слова), что создает поле напряжения, в котором осуществляется движение от внешнего к внутреннему, от слова к мысли, и наоборот. Таким образом, философская речь самой своей формой являет, показывает, делает видимым движение свершения мысли. По выражению Выготского, «мысль не выражается в слове, но *свершается* (курсив мой. – Д. Р.) в слове»¹⁰.

Центральным понятием будет выступать в данном случае понятие «внутреннего слова» как единицы внутренней речи. Слово внутренней речи – «невербальное» слово, т. е. слово, лишенное своей звучащей стороны и представляющее собой сжатый в пучок ступок значений, предикатов, свернутое в предельной понятности и одновременно неопределенности, непонятности, понятие, которое затем разворачивается во внешнюю речь. Библер высветил философский оборот проблемы внутренней речи как того места, где речь и мысль соприкасаются в своем радикальном, онтологическом отличии друг от друга. Ведь речь – это уже не мысль, она внеположна мысли как предмет, как нечто (в потенции) звучащее или видимое, слышимое или читаемое. И тем не менее речь подвижна мыслью, а мысль движет речь. Каким образом? Библер указывает, что логический субъект внутренней речи, то о чем идет речь, двойственен: с одной стороны, он умалчивается, поскольку уже известен и уже-понятен, с другой стороны, в этом умалчивании он остается неопределенным, невыраженным и непонятным. Эта двойственность и создает движение мысли-речи, необходимость

высказать *нечто* о предмете с тем, чтобы определить, выразить его, и следующим шагом, свершающимся одновременно, – вернуть предмет в его несводимости к высказанному о нем в «инобытие мысли»¹¹.

Возвращаясь к поэтике философской речи Мамардашвили, внутреннее слово представляет собой организующий принцип «событийной» речи, а именно ее умалчиваемый субъект, подлежащее, невыразимое и одновременно удерживаемое в своей невыразимости. Речь, выстраиваемая «вокруг» этого невысказываемого подлежащего, образует как бы пустое пространство, постоянно удерживаемый зазор несовпадения между тем, что говорится, и тем, о чем говорится. Тем самым в речи, полной готовых и предзаданных значений и смыслов, освобождается место для непредзаданного, для рождения новых не-пред-сказуемых смыслов. Как речь превращается в речь обращающую, речь, индуцирующую рождение? Так, что внутрь этой формы помещается разрыв, пустота, зазор тайны и непонимания. Это такая со-держательная форма, которая подразумевает включение себя самого (в смысле своей темноты, своего незнания) в содержание. В речь вносится разрыв, несомый самим говорящим, *имеющим себя в виду* в своей историчности и конечности, разрыв, превращающий речь в речь обращающую, в орган усмотрения того, что к ней несводимо, указывающую на *всегда иное себе*.

Помимо того что внутреннее слово является принципом поэтики философской речи Мамардашвили, оно также может быть рассмотрено как точка пересечения поэтики Мамардашвили с его феноменологией. Внутреннее слово – память об эпифании, запечатленный и удерживаемый опыт *иного*. Это то умалчиваемое, невысказываемое, непонятное и таинственное, которое тем не менее как-то *явилось*, было дано, как-то все целиком понято; предельная понятость и непонятость, сжатая в одну точку. Внутреннее слово заключает в себе двойственность эпифании: эпифания явлена с ощущением очевидности, ясности, радости, но эта очевидность и ясность непонятны, неопределенны, таинственны для меня самого. Здесь и амбивалентность события как уже свершившегося и как должного еще быть свершенным.

Интересно, что, с одной стороны, упомянутая редукция к событию, осуществляемая Мамардашвили, и попытка описания универсальных условий возможности события ведут к признанию существования некоторых первичных формальных структур, в которых стираются все различия между разными событиями; тогда возникают такие утверждения М.К., как «все наше мышление есть один человек, мыслящий вечно и непрерывно»¹², или в ответ на вопрос о различиях между событиями философии и событиями

художественного произведения, что различие есть, но его невозможно провести «на уровне события»¹³. Эта же установка позволяет Библеру утверждать, что для Мамардашвили «всякое средневековое, античное бытие и мышление проваливаются до исходных, абсолютных, одинаковых, обобщенных начал, характерных для *любого* мышления. Поэтому в его философских построениях нет возможности всерьез понять *новое*, то, что я не знал и не понимал...»¹⁴. Тем самым событие, понятие по определению имеющее отношение к историчности, становится чем-то а-историчным, вечно повторяющимся и воспроизводящим себя. Однако, с другой стороны, истоки логики события исторически локализируются Мамардашвили в европейской культуре и привязываются к Возрождению в знаменитом выступлении «Европейская ответственность». Можно сказать, что здесь мы имеем дело с тем, что Мамардашвили называет «метафизическое апостериори»: структура события *есть*, потому что *случилось* событие Возрождения. В описании этой локализации мы неожиданно вновь встречаем понятие «внутреннее слово» (а точнее, «внутренний голос, или речь»¹⁵, что в данном контексте является синонимичным «внутреннему слову»), на этот раз в качестве характеристики христианского элемента Возрождения.

Возрождение у Мамардашвили характеризуется как длящееся событие вечного рождения Европы. При этом в Возрождении парадоксальным образом сосуществуют два начала: греко-римский мир и Евангелие¹⁶. Первое характеризуется идеей формы, прежде всего гражданско-правовой, второе – тем самым «внутренним словом». Возникает серьезный вопрос: как уживаются вместе эти два начала, за которыми стоят радикально различные онто-логики (если воспользоваться терминологией Библера), как в событии Возрождения, по мысли Мамардашвили, удерживается одновременно два иных друг другу мира, мир Афин и мир Иерусалима? Несмотря на то что сам М.К., по видимости, не видит в этом соседстве проблемы, она обнаруживается как раз в указанной двойственности события: с одной стороны, в понятии события заложена идея «чреватости» новым, небывалым, революционным, т. е. собственно идея историчности, берущая свое начало с возникновением христианства, с другой же – событие у М.К. являет себя как вечное возвращение того же самого, платоновский анамнезис.

Решение, возможно, заключается в том, как Мамардашвили мыслит соотношение формы и внутреннего слова. Природа этого соотношения угадывается еще по ранней работе «Формы и содержания мышления», в которой отчетливо проступают две темы, лейтмотивом проходящие через все творчество М.К.

1. Тема вещей-органов, исторически возникающих в результате человеческой деятельности особых форм, которые, с одной стороны, являются эмпирически воспринимаемыми вещами, с другой же – они тем или иным образом организуют и собирают наше мышление и видение так, что мы *посредством них* понимаем и видим тем, а не иным образом. Эти вещи образуют область «второй природы», второго, искусственно созданного тела человека, совокупность органов нашего ориентирования в мире. Однако сами по себе эти формы мертвы, пусты, предстают как нечто готовое, ставшее, завершенное, – а живое, как мы помним, есть то, что всегда может стать *иным*. В качестве ставших формы могут быть диалектически расчленены и анализируемы, однако в них не содержится никакой жизни, становления, изменения, для их оживления необходим дополнительный, второй элемент, а именно...

2. ...«Продуктивная деятельность мышления, постоянно трансцендирующая культуру, любые свои отложения и кристаллизации в ней»¹⁷. Свободная деятельность преобразует формы и рождает новые, что не позволяет отождествить формы с самим бытием, между тем и другим всегда должен оставаться зазор, который дает место свободному акту, рождающему иное, непредрасчетное и непредзаданное. «Существование этого “зазора” – условие развития познания»¹⁸. И – можно добавить – условие бытия мышления.

Форма есть эргон, продукт, отложение, кристаллизация деятельности, ставшая ей инородной. Задача свободного исторического действия – в разрушении кристаллизации и возобновлении живой деятельности, ее породившей, что в свою очередь рождает новые кристаллизации, и т. д. Свободное историческое действие же движимо внутренним словом как тем, что актуализирует структуру событийности. Внутреннее слово есть то, что скрывается за словом внешним, т. е. внешней формой. Событие, как мы уже знаем, неуловимо формой, т. е. прежде всего словом, событие не есть форма, форма всегда возникает *после* события. Слово – всегда *след* уже свершившегося события. Но это значит, что искомое событие уже с нами произошло, раз у нас уже есть слово. В слове заключен тот разлом, о котором говорилось выше, разлом в самом говорящем – между мной встретившим и мной упустившим. Этот разлом и есть то, что Мамардашвили обозначает как «внутреннее слово». Событие, как мы помним, возможно только в зазоре, в темноте и пустоте непонимания, которое образует пустое место, место, в котором может случиться или не случиться событие. Этот зазор *провоцирует* речь, вызывает стремление высказать, воплотить в слове и тем самым обрести предмет стремления. И каждый раз, в силу различия между внутренним и внешним словом, эта попытка

артикуляции, воплощения предмета стремления – иная, что и позволяет совместить Платоновскую идею воспоминания, то есть возврата и повторения, и христианскую идею «нового неба и новой земли», то есть возникновения нового, ранее не бывшего.

Эту неизбежную инаковость понимания великолепно выразил Ганс-Георг Гадамер: “Man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*”¹⁹ (если вообще понимается, то понимается иначе). Что касается понимания слова, Гадамер также указывает на различие, введенное Августином между *das äußere Wort*, «внешним словом», и «словом внутренним», словом сердца – *verbum cordis*. Внешнее, звучащее слово не указывает на свое истинное бытие²⁰. Истинное же слово, *verbum cordis*, не может быть озвучено и является отражением и образом Слова Божьего. Последнее и есть то, что нужно понять: «Так зовешь ты нас к пониманию Слова-Бога, пребывающего с Богом» (XI; VII)²¹. Возможно, эта глубинная связь понятия «внутреннего слова» с христианской мыслью может пролить свет на загадочную дневниковую запись Мамардашвили 1980-х годов: «При ближайшем рассмотрении оказывается, что событие имеет структуру откровения»²².

Примечания

- ¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 17.
- ² Мамардашвили М.К. Метафизика Арто // Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М., 2015. С. 725.
- ³ Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 148.
- ⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 23.
- ⁵ Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 104.
- ⁶ Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М., 2008. С. 109.
- ⁷ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 2001. С. 113.
- ⁸ Фурье Ш. Теория четырех движений и общих судеб. Проспект и анонс открытия // Фурье Ш. Избр. соч.: В 3 т. Т. 1. Л., 1938. С. 36.
- ⁹ Библер В.С. Понимание Л.С. Выготским внутренней речи и логика диалога // Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997.
- ¹⁰ Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 2012. С. 294.
- ¹¹ Там же. С. 235.
- ¹² Мамардашвили М.К. Идея преемственности и философская традиция // Мамардашвили М.К. Интервью с Ю. Сенокосовым. [Электронный ресурс] URL:

- <http://www.mamardashvili.com/archive/interviews/continuity.html> (дата обращения: 26.12.2015).
- ¹³ *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. С. 23.
- ¹⁴ *Библер В.С.* «Метафизические размышления» Декарта // Библер В.С. Замыслы: В 2 кн. Кн. 2. М., 2002. С. 909.
- ¹⁵ *Мамардашвили М.К.* Европейская ответственность // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. СПб., 2011. С. 29.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Мамардашвили М.К.* Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания // Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. СПб., 2011. С. 124.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 2010. S. 302.
- ²⁰ *Ibid.* S. 424.
- ²¹ *Августин А.* Исповедь. М., 2003. С. 213.
- ²² *Мамардашвили М.К.* Философские наблюдения и заметки. Записи в ежедневнике (начало и середина 80-х) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. М., 1996. С. 190.

Почему логика изучает рассуждения?*

Взгляд Ч.С. Пирса

Статья посвящена поискам ответа на вопрос: «Почему логика изучает рассуждения?» (позиция Ч.С. Пирса). Хотя американский исследователь трактовал основной предмет логики по-разному, каждое его определение касается рассуждений. Чтобы понять природу рассуждений, он анализирует этот прием познавательной деятельности средствами семиотики, методами диаграмматической теории, то есть теории экзистенциальных графов. Пирс полагает, что изучение рассуждений приближает нас к пониманию процесса прироста нового знания в целом.

Ключевые слова: Пирс, рассуждения, логика, экзистенциальные графы, диаграммы.

1. Введение

Сегодня логику можно назвать вполне самостоятельной дисциплиной: она перестала выполнять функцию методологии познания (как это было, например, во времена И. Канта), а занялась непосредственным изучением логических связей и выводимостей. В результате далеко не всякий логик в наши дни согласится трактовать ее как науку о рассуждениях. С одной стороны, такой поворот, безусловно, продвинул логику далеко вперед. С другой стороны, он вернул на повестку дня вопрос о ее предмете.

В статье я предлагаю взглянуть на логику глазами американского философа Ч.С. Пирса, который, следуя линии И. Канта, видел в ней науку, способную прояснить формальную сторону процесса прироста нового знания. Получается, исследователь, которого по праву считают одним из основателей современной логики, не только не отходит от существовавшей в его время традиции, а, наоборот, пытается наполнить ее новыми смыслами. Стремясь проникнуть в структуру познания, Пирс объявляет рассуждения основной

© Боброва А.С., 2016

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 13–33–01009 а1.

единицей логики. А желание понять их природу (хотя и не только оно) подталкивает философа к изучению семиотики, к разработке теории отношений и к представлению последней в виде диаграмм.

Чтобы это показать, во второй части работы рассматриваются вопросы: «Что есть рассуждение?», «Что служит их триггером?», а также «Что для понимания рассуждения дает теория знаков?» В третьей – рассуждения рассматриваются через призму теории экзистенциальных графов. Стремясь к максимально точному изложению позиции Пирса, я опираюсь на ряд его довольно поздних работ. Одна из них, написанная в 1902 г., – «Заметки о логике» (*Minute logic*)¹ – представляет собой неоконченный (по финансовым соображениям) и до сих пор не очень хорошо известный российской аудитории итоговый трактат, в котором резюмируются основные результаты многолетних исследований философа в области логики. Другие – рукописи, впервые опубликованные в прошлом году в журнале «Синтез» (*Synthese*)², являются, скорее всего, записью выступлений американского исследователя перед Национальной академией наук (1906 и 1911 гг.).

Несколько в стороне остается обзор научно-исследовательской литературы, посвященной особенностям понимания логики Пирсом. В целом все работы можно разделить на два класса: работы, в которых этот вопрос рассматривается в рамках его общей философской доктрины (К. Хуквей (С. Hookway)³, Н. Хаузер (N. Houser)⁴ и др.), а также труды, где общее понимание логики рассматривается через призму отдельных логических теорий, например, теории экзистенциальных графов (Я. Хинтиikka (J. Hintikka)⁵, Дж. Зиман (J. Zeman)⁶, Д. Робертс (D. Roberts)⁷, А.-В. Пиетаринен (A.-V. Pietarinen)⁸ и др.).

2. Основа рассуждений

По признанию Пирса, логика была его страстью, которая зародилась в тот момент, как у него в руках оказалась книга Р. Уотли (R. Whately), т. е. в возрасте семи лет. И хотя исследователь признавал, что эта наука «еще не определилась со своим предметом» [CP 2.203], он был уверен, что самой большой ее ценностью является способность исследовать рассуждения. Вполне в духе времени американский исследователь практически не разделяет рассуждение и вывод. «Слово “рассуждение”, – пишет он, – может использоваться как имя для умственного действия или умственного занятия. В последнем смысле – это занятие ума, в ходе которого некто обдумывает аргументы, предъявляет их и выводит из них

заключение. В первом – синоним термина “вывод” или перехода от аргумента к заключению» [MS⁹ 852, 2].

Пирс вырабатывает целую классификацию рассуждений: несколько видов дедукции и индукции, абдукцию. И хотя они различаются по своей структуре, задачам и степени обоснованности, их объединяет печать рационального одобрения, лежащая в основе каждого рассуждения: рассуждения должны быть осознаваемы. Как рациональные процедуры они образуют основу рационального общения, которое, в свою очередь, оказывается единственным способом получения нового знания [CP 2.142]. Знание для Пирса представляло огромную ценность, ведь оно позволяет обмениваться опытом, предсказывать дальнейшие шаги исследований [CP 2.142], что дарит человеку ощущение полноценности и насыщенности. Но будучи вещью коллективной, знание всегда является результатом общения (коллективные галлюцинации – вещь редкая), а не результатом революций или катаклизмов [CP 2.157].

Взгляд на рассуждения как на основу рациональной коммуникации вынуждает Пирса принять во внимание основную ее принцип: коммуникация не существует вне знаков. Знак – единственная возможность для оратора донести свою мысль до слушателя, ибо он является посредником между двумя умами (minds). Изучение знаков приводит философа к важным заключениям. Во-первых, теория знаков изменяет его представление о логике: теория рассуждений превращается в ее узкое понимание, а в широком смысле эта наука становится лишь «иным названием для семиотики» [CP 2.227]. Семиотика состоит из трех разделов, каждый из которых смотрит на знаки с разных позиций: «первый – с точки зрения общих условий их осмысленности [“of their having any meaning”. – А. Б.], что есть “Grammatica Speculativa” Дунса Скота, второй – с точки зрения условий их истинности, что есть Логика, и третий – с точки зрения условий передачи ими смысла другим знакам»¹⁰, т. е. Методевтика. Во-вторых, выделение различных видов знаков делает для исследователя очевидным нетождественность процедур произнесения и восприятия мысли. А это оказывается аргументом в пользу диалоговой или коммуникативной основы рассуждений. Наконец, анализ процесса функционирования знаков (семиозиса) позволяет уточнить процедуру порождения нового знания, в результате чего рассуждения окончательно превращаются в диалоговые структуры, которые имеют дело не только с передачей мыслей, т. е. с переходом от одной мысли к другой, но и с их порождением.

Рассуждения строятся из знаков, ибо знаки – это единственный способ фиксации мысли. Мысль же обладает одной важной особенностью: она не может выстраиваться из чего-то, что не является

мыслью, то есть каждая часть мысли есть мысль. Но раз знаки передают мысль, то они вынуждены подчиняться ее правилам, а именно, каждую часть знака следует также считать знаком. Отсюда высказывание как знак, образующий рассуждения, не может состоять из чего-то кардинально отличного от самого себя, или, другими словами, любая часть высказывания в той или иной мере является высказыванием. Работая с отношениями, Пирс отказывается от субъектно-предикативного способа представления высказываний и несколько иначе смотрит на понятия. Но главное – такое понимание высказывания демонстрирует порождающую функцию рассуждений: рассуждая, мы приходим к новой мысли, трансформируя исходную. Продемонстрировать этот процесс философу удастся в рамках теории экзистенциальных графов, о которой пойдет речь в следующем разделе. Но прежде чем мы к нему перейдем, стоит ответить еще на один вопрос: что обеспечивает рациональность рассуждения?

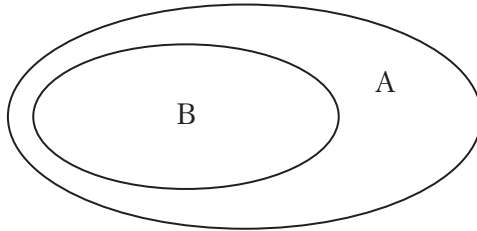
За рациональную основу рассуждения ответственны привычки вывода (*habits of reasoning*), то есть привычки рассуждать определенным образом. Они не только указывают нам, как рассуждать, но и гарантируют, что выбранное правило не изменится в силу каких-либо внешних обстоятельств [CP 2.160]. В вопросе происхождения привычек Пирс склоняется к немецкой традиции, согласно которой «все, что нас окружает, исходит из сознания» [CP 2.155]. Привычка не может появиться вне рассуждающего. Философ стремится уйти от британского поиска рациональности во внешнем мире. Ощущение рациональности – свойство субъекта. Значит, именно субъект объявляет нечто рациональным, хотя это объявление, признаться, не гарантирует, что в реальности дело обстоит именно так. Откуда же у рассуждающего появляется рациональность? Кажется, приписывая ее субъекту, мы вынуждены принять, что она опирается на инстинктивные ощущения. Но это означает, что мы должны согласиться допускать истинность тех или иных положений исходя из донаучных, ничем не подкрепляемых, а потому непонятных установок. Тогда нет ясности в обосновании сложных случаев, когда предположение о резонности базируется на размышлениях о том, что лишь *могло бы* произойти. Пирс предлагает срединное решение. Объединяя немецкую и британскую традиции, он говорит о том, что в основе привычки лежит накопленный опыт: «мы воображаем случаи, размещаем перед глазами сознания ментальные диаграммы и увеличиваем количество этих случаев до тех пор, пока не выработается привычка ожидания, что полученный результат будет» (CP 2.170) именно таким. Итак, мы опять возвращаемся к диаграммам, то есть к теории экзистенциальных графов.

3. Рассуждения в графах

Теория экзистенциальных графов или теория графов стала не просто последним полномасштабным проектом Пирса в области логики, но и его, по собственному признанию, наивысшим достижением. В этой теории американский исследователь не только наглядно представил логические отношения, но и ответил на многие волновавшие его философские вопросы. В графах нашли свое отражение и основные особенности рассуждений: коммуникативная основа и способность порождать, а не только передавать мысли. Однако, чтобы это увидеть, стоит несколько слов сказать о теории и самом графе.

В теории принято выделять три раздела: альфа, бета, гамма. Первые два представляют собой относительно законченные фрагменты, которые по своим выразительным возможностям могут быть сопоставлены с классическим исчислением высказываний и первопорядковым исчислением соответственно. Раздел гамма погружает нас в область модальностей (например, Зиман сопоставляет его с модальными исчислениями S_4 и S_5 ¹¹) и теорий высоких порядков, однако в силу его незавершенности найти однозначное соответствие в этом случае не так просто.

Основной единицей теории является граф, имеющий, например, такой вид:



Эта диаграмма представляет собой альфа-граф, который может быть прочитан: «Если А, то В». Внешне конструкция напоминает популярные в общих курсах логики схемы Эйлера. Однако его прочтение указывает на то, что такими схемами графы не являются. Здесь мы не просто устанавливаем отношения, а утверждаем их существование (отсюда характеристика «экзистенциальные»). Вначале перед нами оказывается пространство пустого листа (учет пространства позволяет философу работать с интенциональностью). Буква, размещенная на нем, есть граф, констатирующий высказывание; два графа, размещенные на плоскости, соответствуют конъюнктивному высказыванию, а овал читается как отрицание. Таким

образом, наш пример передает мысль о невозможности (большой овал) сосуществования в пространстве А и не-В (маленький овал)¹². Если графам соответствуют высказывания, то процедура их трансформации, определяемая правилами (стирание, размещение, дублирование и т. д.), передает рассуждение. За эту особенность Пирс поэтично называл графы «кинофильмами мысли» или «двигающимися картинками мысли» (*moving pictures of thought*).

Каким образом средствами этой теории уточняются отмеченные выше особенности рассуждений? Прежде всего графы демонстрируют в динамике коммуникативный дисбаланс, существующий между произнесением мысли и ее восприятием. Итак, перед нами пустой лист пространства, который задает начало коммуникации, открывает просторы для рассуждений. Работа с графами на этом листе предполагает два этапа: их размещение на плоскости и дальнейшее прочтение. Размещая структуру на плоскости, оратор или графист (*utterer or graphist*) наделяет ее какой-то семантикой и прагматикой. Но эти семантико-прагматические особенности вовсе не обязательно должны быть схвачены интерпретатором или графистом (*interpreter or grapheus*), читающим диаграмму. Граф – синтаксическая структура, а значит, его прочтение всегда определяется прагматическим аспектом, привносимым извне (отсюда и возникает вариативность прочтения одного и того же графа). Такая ситуация неизбежно побуждает к диалогу. И этот диалог оказывается конструктивным. Будучи основой коммуникации, рассуждение подчиняется и другому его правилу: рассуждение немислимо без общего основания. И такое основание обеспечивает синтаксическое постоянство графов, а также правил их преобразования: все участники работают в одних (заданных графом) условиях, по изначально заданным правилам (определенных правилами его преобразования). Сегодня графы вполне заслуженно называют предшественниками теоретико-игровых семантик. Сам Пирс о таких семантиках, безусловно, не пишет. Эту идею развивает Я. Хинтика¹³.

Процедура преобразования графов позволяет увидеть и процедуру трансформации мысли, о которой выше речь также шла. Граф есть знак, отражающий мысль. А раз так, мы должны принять его однородность: практически любая часть графа есть граф. Размещая граф на плоскости, мы размещаем на ней все его части. Но при этом мы размещаем граф, который не разваливается на составные части. Не распадается он и в процессе преобразования. Целостность обеспечивает исходное предположение о сосуществовании этих самых частей в пространстве. Получается, что мы всегда работаем с графом: наблюдаем его, интерпретируем, преобразовываем.

Но раз преобразование графа есть рассуждение или диаграмматическое преобразование мысли, значит, рассуждая, мы не только переходим от одной мысли к другой, но и видоизменяем или трансформируем исходную мысль, порождая новую. Хотя трансформация, как и переход, подчиняется ряду правил, которые задаются еще на этапе построения теории, от этого перехода она все же отличается. Во-первых, трансформация не предполагает жесткой последовательности в применении правил, а во-вторых, она не требует прописывать промежуточные результаты. Такое преобразование позволяет говорить о рассуждениях в терминах процедур, отдаленно напоминающих топологические (в строгом смысле к топологии теория графов отношения не имеет).

4. Рассуждение и наша способность рассуждать (вместо заключения)

Итак, перед логикой Пирс ставит эпистемологическую задачу – максимально приблизиться к пониманию процедур, лежащих в основе процесса прироста нового знания. По этой причине в центре ее внимания оказываются рассуждения. Американский философ занимался не только изучением видов рассуждений, их структурных особенностей, степеней обоснованности и задач, но и пытался проникнуть в их суть. Ему удалось показать коммуникативную основу рассуждений, а также представить их как процесс трансформации мысли.

Пирс постоянно подчеркивает необходимость изучения рассуждений. Однако при этом, реанимируя средневековую дихотомию *Logica Utens* и *Logica Docens*, он настаивает, что, строго говоря, занятие логикой возможно только на уровне *Logica Docens*¹⁴. Изучение же *Logica Utens*, которую следует трактовать как практическую логику, область обыденного знания, вряд ли возможно: «У каждого рассуждающего человека есть общее представление о том, что есть хорошее рассуждение» [СР 2.186]. Логика не улучшает имеющиеся у нас навыки рассуждать. Подобный взгляд характерен для традиционной логики, «на глупые, по большей части, максимы которой ссылаются... на рыночных площадях как на признанное знание» [СР 2.201].

Однако Пирс не отрицает возможности практического применения логики. Он признает: среди логиков много тех, кто изучает логику именно потому, что обнаруживает свое неумение хорошо рассуждать. Но в любом случае занятия теорией должны предпочитаться практическим курсам. Только серьезное исследование

абстрактных логических теорий, а не знакомство с практическими способами эффективных рассуждений делает «изучение логики необходимым» [CP 2.202], показывая, «что на практике у нее может быть больше применений, чем у других дисциплин» [CP 2.7]. Только длительные занятия *Logica Docens* позволяют «большому количеству людей рассуждать на порядок лучше, чем они это делали до этого» [CP 2.201].

В завершение стоит внести еще одно уточнение. Регулярное использование слова «мысль» может породить ошибочное мнение о принадлежности Пирса к сонму психологистов. В споре психологистов и антипсихологистов философ встает на сторону последних, так как психологическое обоснование логики невероятным образом поставило бы психологию выше логической критики. Логика занимается мыслями (*thoughts*) и «не имеет ничего общего с мышлением (*thinking*), ей все равно, какие операции протекают в голове, она лишь сравнивает посылки с заключениями» [MS 498]. Занимаясь рассуждениями, она изучает то, какими они должны быть, а не то, какими мы их видим. Пирс отмечает: «Логика появляется ради резонности, а не резонность ради логики. И эту истину не стоит терять из виду» [CP 2.195]. Существует лишь несколько наук, из которых она способна черпать свои принципы: математика, феноменология, этика и эстетика [CP 2.120]. Все это объясняет место логики, которая в классификации исследователя оказывается в ряду философских или сеноскопических (*senoscopy*) наук, а психология – в ряду специальных или идеоскопических (*idioscopy*).

Примечания

- ¹ *Peirce C.S. Collected papers. Vols. 1–2. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1958; Peirce C.S. Collected papers. Vols. 1–8. Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1931–1958.* Здесь и далее используются общепринятые сокращения издания: «CP X.Y» = *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, X (номер тома), Y (номер параграфа)*.
- ² *Pietarinen A.-V. Two papers on existential graphs by Charles Peirce // Synthese. 2015. № 192 (4). P. 881–922.*
- ³ *Hookway C. The Pragmatic Maxim: Essays on Peirce and pragmatism. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.*
- ⁴ *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce / N. Houser, D. Roberts, J. Van Evra (eds.). Indiana Univ. Press, 1997.*
- ⁵ *Hintikka J. Modality as referential multiplicity // Ajatus. 1957. № 20. P. 49–64.*

- ⁶ *Zeman J.* The Graphical Logic of C.S. Peirce: dissertation. University of Chicago. 1964. Online edition [2002]. URL: web.clas.ufl.edu/users/jzeman/ (дата обращения: 01.12.2015).
- ⁷ *Roberts D.* The Existential Graphs of Charles S. Peirce. The Hague: Mouton, 1973.
- ⁸ *Pietarinen A.-V.* Signs of logic. Peircean themes on the philosophy of language, games, and communication. Dordrecht: Springer, 2006.
- ⁹ MS – принятая аббревиатура для обозначения фрагмента рукописей (manuscripts).
- ¹⁰ *Пирс Ч.С.* Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года / Науч. ред. Д.Г. Лахути, В.К. Финн. М.: РГГУ, 2005. С. 174.
- ¹¹ *Zeman J.* Op. cit.
- ¹² Подробнее см.: *Боброва А.С.* Несколько слов об экзистенциальных графах // Логико-философские штудии: Ежегодник Ассоциации логиков Санкт-Петербурга. Вып. 12. СПб.: СПбГУ, 2014. С. 33–38.
- ¹³ См., напр.: *Hilpinen R.* On C.S. Peirce's theory of the proposition: Peirce as a precursor of game-theoretical semantics // *The Monist*. 1982. № 65. P. 182–188; *Hintikka J.* Op. cit. P. 49–64; *Sowa J.* Peirce's contributions to the 21st century // H. Scherfe, P. Hitler, and P. Øhrstrøm (eds.). ICCS 2006. Lecture Notes in Artificial Intelligence 4068. Berlin and Heidelberg: Springer, 2006. P. 54–69.
- ¹⁴ В России о важности изучения именно *Logica Docens*, вдохновившись идеями Пирса, пишет Е.Г. Драгалина-Черная. См., напр.: *Драгалина-Черная Е.Г.* *Logica utens vs. logica docens* // Проблеми викладання логіки та дисциплін логічного циклу. V Міжнародна науково-практична конференція. Матеріали доповідей і виступів. Київ: Київський ун-т, 2012. С. 57–59.

А.В. Михайловский

Хайдеггер и Аристотель о *techné* и *physis*

Статья первая

Герменевтическое значение Аристотеля для формирования хайдеггеровской мысли о технике¹

Исследование посвящено вопросу об эволюции взглядов Мартина Хайдеггера на технику в связи с его феноменологическим прочтением аристотелевского трактата «Физика» (В, 1). В статье показывается, что интерпретация отношения между понятиями *physis* и *techné* лежит в основе той концептуальной модели, которая ассоциируется с поздней мыслью Хайдеггера о современной технике, т. е. с концепцией двойственного характера техники как «величайшей опасности» забвения бытия, с одной стороны, и «спасительной силы», позволяющей нам вернуться к подлинному способу бытия – с другой.

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

1. Начала хайдеггеровской мысли о технике

В фокусе внимания большинства исследований, посвященных философии техники Мартина Хайдеггера, находится доклад 1953 г. «Вопрос о технике»². Это объясняется тем, что до 1936 г. – начала работы над эзотерическим трактатом «К философии (О событии)» и уверенного философского размежевания с национал-социализмом – Хайдеггер, по-видимому, проявляет «индифферентность» к комплексу вопросов, связанных с ключевыми словами критики метафизики – «*Technik*», «*Machenschaft*», «*Gestell*»³. Точнее говоря, понятие «*Ge-stell*» употребляется им в «Истоке художественного творения» (1935/36)⁴, но используется, причем без всяких подозрений, для объяснения произведения искусства (*Kunstwerk*), которое «поставляет» сущее в «форму». В своем позднем докладе Хайдеггер сам выстраивает мост между искусством и техникой как двумя разновидностями *techné* как «выведения в непотаен-

ность»⁵, но вопрос о предыстории обращения к теме *techne/Tech-nik* остается открытым и может быть решен, конечно, не только с помощью «текстуально-исторического» анализа⁶. В частности, Ф.-В. фон Херрманн считает, что философское вопрошание о технике и искусстве можно объяснить систематически, т. е. исходя из «фундаментально-онтологически обоснованной метонтологии экзистенции»⁷. Иначе говоря, вопрос о бытии, изначально сформулированный в фундаментально-онтологическом ключе, должен пониматься в широком смысле и охватывать все регионы бытия, включая в себя вопросы о сущности политики, техники и искусства. В целом эту точку зрения разделяет и российский философ А.Н. Павленко, предлагающий начинать рассмотрение техники у позднего Хайдеггера с анализа ее «онтологических основ»⁸.

Попытку систематического анализа эволюции взглядов Хайдеггера на технику предпринимает А. Розалес-Родригес, выделяя две основные фазы в толковании техники у Хайдеггера⁹. Первый этап начинается с различения «подручного» и «наличного» в «Бытии и времени», затем продолжается рассмотрением искусства как *poiesis*'а в его отношении к истине-непотанности в «Истоке...» и завершается отождествлением техники и «завершенной метафизики» в лекциях о Ницше. Второй – послевоенный – этап стоит под знаком толкования техники как «*Gestell*» («Зачем поэт?» (1946), Бременские доклады (1949), включая «Опасность» и «Поворот»), дополняет рассмотрение техники в «Вопросе о технике» критикой естественных наук в докладе «Наука и осмысление» (1953) и завершается интервью «Шпигелю» (1969) и семинарами в Ле Горе и Церингене (1969, 1973). Таким образом, мы видим экспозицию вопроса о технике на фоне масштабной панорамы, включающей в себя практически все основные этапы мысли Хайдеггера. Тем не менее я не могу согласиться с основной гипотезой автора о различии «метафизики *techne*» (находящей выражение в критике картезианства и новоевропейской философии в целом) и «метафизики *physis*» (находящей выражение в философии искусства)¹⁰. Такое различие «физиоморфной» и «техноморфной» моделей представляется мне надуманным, потому что в философии Хайдеггера никогда не идет речь о каких-то параллельно существующих типах метафизики, но только о единой истории бытия. Она не развивается линейно, в ней то проявляются, то затухают отдельные элементы или, говоря словами самого Хайдеггера, равнозначально действуют «сущностные силы бытия». Такими элементами являются, в частности, техника и природа. Рассмотрение этого вопроса осложняется тем фактом, что у самого Хайдеггера отсутствует систематическая философия техники. Именно по этой причине

я отдаю предпочтение герменевтическому подходу, позволяющему истолковать отдельные высказывания Хайдеггера о технике в широком контексте его лекционных курсов, выступлений и трактатов 1930-х гг. Так я надеюсь устранить те мнимые несогласованности, которые вынуждают вводить искусственные членения и мешают увидеть философию техники Хайдеггера в ее живом развитии.

Как известно, свои размышления в «Вопросе о технике» Хайдеггер выстраивает на основе экзегезы аристотелевского учения о четырех причинах, которая позволяет ему в дальнейшем определить технику как «некий способ раскрытия» (*eine Weise des Entbergens*) и тем самым указать на место этого феномена в онтологическом взаимоотношении *physis* и *poiesis*. Как во многих других работах, опубликованных после войны в составе книг «Лесные тропы» (1950) или «Доклады и статьи» (1954), концептуальные контуры «Вопроса о технике» восходят к лекциям и трактатам 1930-х. Отдельные мысли и формулировки, имевшие несомненное актуально-политическое звучание в годы Третьего рейха, были сглажены или затушеваны, некоторые же прорисованы более четко и даже усилены в своем цивилизационно-критическом потенциале. Однако основные экзегетические ходы, многократно опробованные на лекционном материале, а также общий бытийно-исторический подход остались неизменными. В этой статье я сосредоточусь на анализе трактата «О существе и понятии φύσις: Аристотель. Физика В, 1» (1939) с целью детально разобрать сложное отношение между *techne* и *physis*, которое образует исходную точку поздней теории техники Хайдеггера, определяющей сущность техники как «постав» (*Gestell*)¹¹. В этом смысле я постараюсь избежать широко распространенной исследовательской схемы «Хайдеггер I» и «Хайдеггер II», «до поворота» и «после поворота». Более того, одна из моих приоритетных задач заключается в том, чтобы продемонстрировать следующее: мы не сможем в полной мере оценить и понять хайдеггеровскую герменевтику греков и, в частности, Аристотеля, если мы не будем принимать во внимание политический контекст его лекций и выступлений в ключевой для мыслителя период – период ректорства. К тому времени у Хайдеггера уже сложилось убеждение о превосходстве греков над современностью, а потому Платону и Аристотелю, взятым вкупе с «досократиками» Гераклитом или Парменидом, отводилась настоящая роль философских менторов, которые наконец дождались своего часа и теперь вызывают из глубин истории бытия к революционно настроенному немецкому народу. Как формировалась философия техники Хайдеггера, чья ситуативно настроенная онтологическая герменевтика занималась поиском в изречениях и трактатах «древних» ответов

на вызовы позднего модерна и, в частности, ускоренного технического развития, а значит, была призвана реализовать ницшеанский проект «переоценки ценностей» под знаком консервативной революции – этим намерением руководствуется настоящая статья.

Бросается в глаза гетерогенность – как жанровая, так и содержательная – хайдеггеровских работ этого периода. Исследователь имеет дело с курсами лекций, докладами, публичными выступлениями, наконец, эзотерическими записями «Черных тетрадей». Я вполне разделяю «интегральный подход» к творчеству Хайдеггера Д. Тома, который считает, что «если относиться к философии Хайдеггера как целому, то нужно рассматривать его нацистский активизм в тесной связи как с “Бытием и временем”, так и с поздними работами. Речь не идет о простой непрерывности – прокладываемые Хайдеггером пути могут быть очень извилистыми»¹². И все же благодаря такому прочтению у односторонних апологетов мыслителя, равно как и у желающих во что бы то ни стало скомпрометировать его, заведомо выбивается почва из-под ног. То же самое касается и попытки свести все сочинения Хайдеггера к одному мотиву – «ненависти к модерну»¹³. Как будет показано в дальнейшем, ранние приближения Хайдеггера к теме техники не дают оснований однозначно записывать его в «антимодернисты».

Начиная с 1930-х гг. чтение Аристотеля используется Хайдеггером для прояснения изначального греческого смысла *techne* в ее тесной связи с *physis*, толкуемой как обнаружение и раскрытие сущего. В противоположность новоевропейскому пониманию техники, которая начиная с 1935/36 гг. обозначается им как *Machenschaft*¹⁴, т. е. распоряжение сущим через производство и репрезентацию, Хайдеггер пытается нащупать и развить реакционно-модернистскую концепцию «подлинной техники» (*echte Technik*), которая могла бы служить германскому народу и обеспечивать его будущее. Аристотель же оказывается тем философом, который дает германскому мыслителю инструменты, необходимые для защиты от угрозы новоевропейской планетарной техники.

В ходе исследования будет показано, что интерпретация отношения между понятиями *physis* и *techne* во второй книге «Физики» лежит в основе той концептуальной модели, которая ассоциируется с поздней мыслью Хайдеггера о технике, а именно мыслью о *двойственном характере техники* как «величайшей опасности» забвения бытия, с одной стороны, и «спасительной силы», позволяющей нам вернуться к подлинному способу бытия – с другой.

2. Феноменологические интерпретации Аристотеля

В хайдеггероведении уже устоялось мнение, что творчество Аристотеля явилось одним из главных источников формирования собственного философского подхода Хайдеггера. Сам философ говорит о значении Аристотеля в эссе «Мой путь в феноменологию» так:

Чем больше я упражнялся в феноменологическом зрении и плодотворно толковал в этом ключе сочинения Аристотеля, тем сильнее я привязывался к нему и другим греческим мыслителям. Правда, тогда я еще не мог предвидеть, к каким серьезным последствиям приведет это новое открытие Аристотеля¹⁵.

Opus magnum Хайдеггера «Бытие и время» вышло в 1927 г. В течение предшествующих лет он преподавал во Фрайбурге и Марбурге и во многих курсах обращался к Аристотелю. Например, в 1922 г. молодой доцент читал лекции под названием «Феноменологические интерпретации Аристотеля: онтология и логика»¹⁶, а в 1924 г. прочел курс «Основные понятия аристотелевской философии»¹⁷. Вслед за этими лекциями, посвященными в основном «Никомаховой этике» и «Риторике», Хайдеггер предложил интерпретацию «Софиста» Платона, чтение которого в значительной мере перемежалось анализом 6-й книги «Никомаховой этики» (с особым акцентом на понятии *phronesis*'а) и 1-й книги «Метафизики»¹⁸. Одновременно он вел семинары по другим трактатам Аристотеля, в частности «О душе» и «Метафизика». Занятия Аристотелем продолжаются и в конце 1920-х – начале 1930-х гг.: Хайдеггер, уже профессор, разбирает «Риторику», «Метафизику», «Физику», уделяя особое внимание логике и, в частности, вопросу об истине.

Частые обращения к трактатам Аристотеля (прежде всего, «Никомаховой этике» и «Метафизике») в 1920-е гг. свидетельствуют о фундаментальном значении Аристотеля для проекта «феноменологической деструкции», т. е. «расшатывания окостеневшей традиции» или критической разборки ведущих понятий западноевропейской метафизики для определения и выявления ее позитивных возможностей. Аристотель вошел в историю онтологии как мыслитель, который, основываясь на эмпирических наблюдениях и интерпретируя их в смысле подручного существования (*zuhanden*), создал понятие бытия *qua* сущность (*ousia*), определившее судьбу западноевропейской метафизики. Хайдеггер также отмечает¹⁹, что основопонятия греческой онтологии являлись производными от

категорий ремесленного производства, и в согласии с Аристотелем рассматривает *techne* как разновидность *poiesis* – слово, переводимое им на немецкий язык субстантивированными глаголами *Herstellen* («из-готовление») и *Her-vor-bringen* («про-из-ведение»).

В 1930-е гг. выделяются две работы Хайдеггера об Аристотеле – во-первых, курс о «Метафизике Θ 1–3» (1931) и, во-вторых, трактат 1939 г. «О существе и понятии $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: Аристотель, Физика В, 1»²⁰. Несмотря на то что между этим этапом и курсами об Аристотеле 1920-х гг. прослеживается систематическая связь, факт нового обращения к пониманию природы у Аристотеля имеет другие ситуативно-герменевтические предпосылки: в частности, во второй половине 1930-х гг. Хайдеггер интенсивно читает немецкого романтика Гёльдерлина, для которого природа (*Natur*) во многих отношениях была источником для преодоления метафизики в поэтическом ключе. Как отмечает Ф. Вольпи²¹, в 1930-е гг. Хайдеггер продолжает высоко ценить Аристотеля, как будто желает оградить его от своих поздних интерпретаций истории метафизики как истории «забвения бытия». Он подчеркивает не столько отношение Аристотеля к метафизике, сколько отголоски дометафизической открытости, ведь только для досократической мысли был по-настоящему доступен цельный смысл *physis*, т. е. изначальной, забытой позднейшей западной метафизикой полноты бытия как устойчивого роста. Аристотель является для Хайдеггера некой точкой бифуркации в истории бытия²². Красноречивое тому свидетельство – трактат «О существе и понятии $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ »²³. Эта работа показывает значение Аристотеля для Хайдеггера, хотя контекст (в отличие от 1920-х гг.) уже совсем иной. В аристотелевском различении «сущего-по-природе» (*physei onta*) и артефактов (*apo technes onta*) – того, что имеет начало движения в самом себе, и того, что не имеет начала движения в самом себе – Хайдеггер усматривает досократический смысл *physis*, т. е. бытия. Если учитывать, какое значение для хайдеггеровского диагноза современности имеет отношение между природой и техникой, можно легко понять место, отводимое здесь Аристотелю.

В этом трактате Хайдеггер воспроизводит аристотелевскую теорию *physis*, обнаруживая в его онтологии изначальный греческий, т. е. феноменологический смысл бытия. А именно, Хайдеггер утверждает, что в «Физике В 1» мы находим «такое понимание *physis*, которое служит основой и путеводной нитью для всех последующих интерпретаций сущности “природы”»²⁴. Говоря о «*physis*», Аристотель имел в виду оригинально-греческое наименование бытия как роста, присутствия, постоянства, соответственно, полагает Хайдеггер, это позволяет восстановить примат «природы» над «техникой».

Таким образом, если обращение к Аристотелю в 1920-е гг. было продиктовано стремлением дать ответ на вопрос, как возможна феноменология жизни, то в 1930-е гг. Хайдеггер ставит другой вопрос – как можно помыслить технику в согласии с природой. В герменевтическом плане этому соответствует постепенное смещение герменевтического интереса от «Никомаховой этики» к «Физике», а в концептуальном плане – переход от понятия «забота» – центрального для периода «Бытия и времени» – к центральному понятию текстов нацистского периода «работа».

3. Вопрос об отношении между *physis* и *techne* в философии Аристотеля

В самом начале трактата Хайдеггер делает отсылку к современной ситуации, тревожно отмечая черты планетарной технической революции. Предваряющая ремарка выдержана в традиционной для немецкой критики культуры тональности, которую можно считать вообще типичной для Хайдеггера²⁵: в результате масштабного планирования новоевропейского человека привычный наш мир, весь «круг земли», трещит по швам (если он вообще был скреплен): «Denn der Erdkreis geht aus den Fugen, gesetzt daß er je in solchen war; und die Frage erhebt sich, ob die Planung des neu-zeitlichen Menschen – und sei sie planetarisch – je ein Welt-gefüge zu schaffen vermag»²⁶. На смену идеи взаимозависимости человеческого существа и природы приходит идея миро-устройства (*Welt-gefüge*). Технологическое распоряжение сущим приводит к забвению бытия. За представление о мире как миро-устройстве отвечает, по мысли Хайдеггера, субъект-центричная метафизика Нового времени, в которой природа (*natura*) определяется исходя из «духа»²⁷. Стремление духа к господству над миром – метафизический источник современной техники – Хайдеггер связывает с искажением аристотелевского понимания природы, причинности (*aitia*) и движения (*kinesis*). Распад «круга земли» – общечеловеческая плата за трансформацию смысла ключевых терминов европейской метафизики, определяющих отношение человека к сущему. Подмена древнегреческой *physis* новоевропейской *natura*, подмена имманентного природе развития и роста глобальным планированием не является «всего лишь» историко-философским эпизодом «Begriffsgeschichte», но говорит о серьезнейшей опасности для всего человечества.

Новая постановка вопроса о существе *physis* и взаимоотношении между *physis* и *techne* в философии Аристотеля не продиктована каким-то философским любопытством, но напрямую связана

с решениями относительно истины сущего, а значит, заключает в себе ответ на угрозу. Говоря о природе как «начале движения» (*arche tes kineseos*), Аристотель обнаруживает исконно греческое понимание, согласно которому движение как способ бытия имеет характер «выхождения в присутствие» (*Herkommen in die Anwesenung*), в открытость (*das Offene*). Хайдеггер не хочет сказать, что это природное «про-из-ведение» скопирует с модели технического производства, как это, например, происходит у Канта²⁸. Наоборот, он заостряет противоположность между *physis* и *techne*, что имеет основания в «Физике» (199 b 18–33)²⁹ и «Метафизике» (1070 a 7–11)³⁰. «Сущее от *techne*», т. е. вещи, созданные рукой мастера, и природное сущее про-из-водятся различными способами, но общим для них является выведение в присутствие. Хайдеггер обращает внимание на тот факт, что, проясняя онтологическую структуру сущего, Аристотель исходит не из искусственных, а из природных вещей. В «Физике», как «сокрытой и потому никогда достаточно не продуманной главной книге западноевропейской философии»³¹, Хайдеггер видит прежде всего онтологическое исследование движущегося сущего и движения как способа бытия природных вещей. Итак, Аристотель различает две области сущего – природное (*phusei onta*) и искусственное (*apo technes onta*). Они характеризуются двумя различными способами бытия, которые отличаются разным отношением к движению. Природные вещи – растения, животные – происходят из самих себя, имеют начало движения в самих себе (*arche* означает одновременно начало и властное распоряжение)³². Искусственные же вещи имеют источник движения вне самих себя, и их причиной как раз является *techne*.

В области *techne*, в отличие от природы, где все четыре причины совмещены воедино, человек берет на себя функцию движущей причины. Таким образом, в плане становления структура *poiesis*'а одна и та же, «потому что семя так же порождает (*poieit*) живое, как умение – изделия» (Метафизика 1034 a 34)³³. Хайдеггер показывает, что греческая *techne* не тождественна ни технологии как способу изготовления, ни искусству как умению мастера³⁴. Но, позволяя какой-то вещи проявиться в качестве такой-то и такой-то, в качестве дома или кровати, *techne оказывается способом раскрытия, выведения в открытость*. *Poiesis* – это та сфера, где четыре способа причинения – как природного сущего, так и технического сущего – приходят к явленности. Ведь и *physis* и *techne* производят определенную *morphe* в сущем, которая отвечает за то, как будет выглядеть вещь (*Aussehen*), присутствуя «на виду» в бытии. Семя нацелено на то, чтобы произвести такое же по виду сущее, в случае же техники принцип, позволяющий проявиться форме, заключен

не в природе, а в производящем. Открытость (*Offenheit*), учреждаемая в истине-*aletheia*, есть открытость для присутствия (*Anwesenheit*). Как точно замечает Т. Садлер, «с точки зрения Хайдеггера, *physis* и *techne* различаются у Аристотеля как различные модусы присутствия»³⁵, т. е. онтологический приоритет *physei onta* состоит в том, что принцип присутствия природных вещей заключается в них самих, они приходят в действие сами (*self-actualizing*), в то время как изделия мастера не являются само-стоятельными.

Несколькими годами раньше, в «Истоке художественного творчества», Хайдеггер писал, что слово *techne* первоначально означало «способ знания» (*Weise des Wissens*): сущность знания для греческого мышления заключалась в *aletheia*, т. е. раскрытии сущего³⁶. Отсюда следует, что если *techne* изначально не является изготовлением артефактов, то ответ на вопрос о настоящей причине движения заключается не в самих действиях художника, но в способе раскрытия сущего, лежащего в основе этих действий. Поэтому Хайдеггер переводит *techne* как «*Sichauskennen*», «умение разбираться в каком-то деле»³⁷ – например, в том, как происходит и каким результатом должно завершиться изготовление кровати. Следует отметить, что на страницах книги «Вехи» («*Wegmarken*») *techne* методично сближается с понятием *sophia*, что должно подчеркнуть ее когнитивный характер («*techne ist ein Erkenntnisbegriff*»³⁸). А именно, Хайдеггер переводит *sophia* также словом «*Sichauskennen*»: в работе «Учение Платона об истине» под «софией» понимается знание того, что «присутствует как непотаенное»³⁹ – знание (*Wissen*), которым направляется всякое «выведение на свет»⁴⁰.

Тем не менее знание и умение представляют собой два разных отношения к сущему. В «Никомаховой этике» (VI, 3–4) Аристотель различает пять «способов, какими душа достигает истины» – по-гречески *aletheuein* или, в терминологии Хайдеггера, пять способов раскрытия: *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*, и *nous* (1139 b 15–19)⁴¹. Если, согласно разделению Аристотеля, *episteme*, *nous*, *sophia* относятся к «теоретико-познавательной» (*epistemonikon*) части души и вращаются в сфере вечных и неизменных принципов, то «рассчитывающая» часть (*logistikon*) включает в себя *techne* и *phronesis* и имеет дело с привходящими обстоятельствами и многообразными человеческими делами, предполагая творческую деятельность и поступки. При этом *techne* – сфера творения, тогда как *phronesis* – сфера действия. Компетентность мастера, владеющего *techne*, включает в себя знание того, как изготовить нечто, могущее существовать и не существовать в действительности. *Arche* таких вещей соответственно сам творец, а не производимое им изделие: «ведь *techne* не относится ни к тому, что существует

или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно, поскольку подобные вещи имеют движущее начало в самих себе» (Никомахова этика, 1140 а 10–14)⁴². *Techné*, согласно Аристотелю, – «это некий причастный истинному рассуждению склад души (*hexis tis meta logou alethous*)», т. е. рефлексорирующее поведение, нацеленное на произведение (1140а 21–22)⁴³. Это позволяет Хайдеггеру подчеркнуть специфику *techné* как близкого к *episteme* способа обнаружения истины, раскрытия, только не в смысле *theoria*, а в смысле *poiesis*'а, произведения⁴⁴. *Logos* позволяет мастеру привести процесс становления в движение, «собрать» причины для изготовления вещей, «которые могут быть и не быть» и чье начало – в творце.

В предшествующем «Понятию и существу *physis*» тексте «Учение Платона об истине» Хайдеггер излагает свою концепцию греческой истины-*aletheia* как «непотаянности», которую он отличает от латинской истины-*veritas*, понимаемой в смысле корреспондентной теории. Ростки теории истины как «соответствия» или «правильности идеи» Хайдеггер находит у Платона (в мифе о пещере из «Государства» происходит изменение существа истины – основной тезис вышеназванного трактата Хайдеггера), но в то же время в мышлении и Платона, и Аристотеля сохраняются отзвуки более ранней интуиции истины. Хайдеггер подчеркивает исходное отрицание в слове *aletheia*: *α-privativum* говорит о необходимости вырвать истину из сокрытости, потаянности. В этой перспективе техника оказывается, конечно, не просто средством для достижения цели, но *способом раскрытия* внутри жизненного мира – именно это хочет донести до своего читателя Хайдеггер, настаивая на том, что техника имеет непосредственное отношение к «решению о существе истины»⁴⁵.

Episteme, говорит Аристотель в «Метафизике», обнаруживает сущее в его бытии, ибо знающий ищет знания ради «понимания (*eidenai*), а не ради какой-нибудь пользы» (Метафизика 982 b 20)⁴⁶, тогда как *techné* обнаруживает сущее относительно его пользы для человека, но при этом изготовление сущего руководствуется знаниями. Человеку необходимо получить средства для жизни, которых у него нет в распоряжении, для чего требуется создать определенные инструменты. «Это стремление, – поясняет ученик Хайдеггера Карл Ульмер, – становится особым способом обнаружения вещей, которое руководствуется перспективой получения необходимых средств для жизни и попутно обнаруживает условия их получения»⁴⁷. Таким образом в *techné* «устанавливается герменевтическое отношение между человеком и сущим»⁴⁸. Ведь чтобы выделить какой-то предмет (наличное, *vorhanden*) из естественно-

го окружения (например, найденную глину, которой будет придана форма горшка), необходимо уже увидеть его в качестве полезного в конкретной ситуации и представлять себе назначение будущего изделия (интенциональное отношение). Далее, это предполагает оценивание пригодности материала для этой цели и знакомство с указаниями к изготовлению, которые в свою очередь отсылают к системе действий внутри жизненного мира. Следующая за этой первичной ориентацией обработка материала с помощью методических операций превращает наличный предмет в подручный (*zuhanden*)⁴⁹.

В самом конце «Второй аналитики» (II.19) Аристотель говорит, что и умение, и знание возникают из опыта (Вторая аналитика, 100 а 4–9), т. е. в основе обеих способностей души лежит эмпирия, а дальнейшее развитие происходит по пути обобщения. Аристотель рассматривает здесь, каким образом мы получаем знание об *archai*. Он говорит, что «от восприятия происходит память», а «из воспоминаний об одной и той же вещи, которые происходили неоднократно, рождается опыт (*empeiria*) – многие воспоминания образуют единственный опыт. А из опыта, или из общего [...] происходит начало искусства (*techne*) и знания (*episteme*): начало искусства, поскольку оно имеет дело со становлением (*genesis*), и начало знания, поскольку оно имеет дело с сущим»⁵⁰. То же демонстрирует и пример из «Метафизики»: искусный врач определяет, что такое-то лекарство помогло исцелиться от одной и той же болезни Каллию, Сократу и многим другим (Метафизика 981 а 8–10). Если развить этот пример дальше, то общим здесь будет связь между болезнью и лекарством, которая постигается лишь при условии ясного понимания существа болезни. Врач есть источник движения, он знает цель – здоровье пациента – и принимает необходимые меры для того, чтобы ее достичь. Последний элемент в цепочке врачевания – это лекарство, которое вводится в больной орган и, вступая в контакт с пациентом, таким образом дает ему то, чего ему не хватает.

В хайдеггеровской интерпретации происходит своеобразная «интерференция» двух различных смыслов *techne*, которые мы находим в трактатах Аристотеля. Согласно первому, «метафизическому» значению в «Физике», *techne* есть *aitia*, третья причина, которая «запускает» процесс становления. В другом, когнитивном смысле, этот термин используется во «Второй аналитике» и «Никомаховой этике» (*techne* – «некий, причастный истинному рассуждению склад души»). В 4-й главе книги Z «Никомаховой этики» (1140 а 9–10) Аристотель утверждает, что искусство – это способность творить с помощью истинного рассуждения. Кроме того, *techne* имеет дело с вещами, которые «могут быть, а могут

не быть» (1140 а 12–13), и именно поэтому могут быть сотворены. (В отличие от «Второй Аналитики», где, как мы только что видели, усвоенное эмпирически искусство связывается со становлением вещей, *genesis*, в «Этике» Аристотель говорит главным образом о производстве, *poiesis*.) И *techne*, и *episteme* узнаются одним и тем же способом, через опыт. Однако если вторая есть знание неизменных причин вещей, то первая – знание причин происхождения вещей, которые подвластны случаю.

Techne невозможна без отчетливого представления о том, что должно быть в конечном счете произведено (*entelecheia* в смысле полноты и осуществленности вещи), равно как и без предварительного понимания того, каким образом оно будет произведено; отношение *techne* к истине как непотаенности, таким образом, означает ясность и осведомленность относительно того, как *становятся* вещи и как должно происходить творение. В «Метафизике» Аристотель замечает, что «ведущие мастера» мудрее простых ремесленников не потому, что они умеют что-то делать, но потому что обладают понятием (*logos*) и знанием о причинах (Метафизика 981 б 6–7). Подобно тому, как *episteme* и *techne* оказываются близки – они руководствуются разумом, видят целое и в качестве таковых суть способы *aletheia*, – так и для *physis* и *techne*, несмотря на описанную выше противоположность, свойственно существенное сходство: обе являются способами обнаружения, благодаря которому вещи являют себя такими, какие они суть, и обе имеют дело с вещами, способ бытия которых – *kinesis*.

Подведем промежуточные итоги. 1. В трактате «О существе и понятии *physis*» Хайдеггер переводит *techne* как «умение ориентироваться в деле», что позволяет сделать предположение о любопытном герменевтическом эффекте: исключительно метафизический анализ *physis* и *techne* во второй книге «Физики» нагружается Хайдеггером когнитивным значением, т. е. читается сквозь призму той трактовки термина, которая имеет место во «Второй аналитике» и главным образом в «Никомаховой этике». 2. Хайдеггер выделяет особый характер греческого понятия *techne*, тесно связанного с *episteme* как способом выведения в непотаенность. В качестве способа «истинствования» *techne* предполагает понимание *physis* как раскрытия сущего. Если мастер желает определить, что может быть произведено, он должен полагаться на опыт, почерпнутый им в своем жизненном мире. Иными словами, техника может рассматриваться как «*know how*», *условие произведения вещей внутри знакомого человеку мира*. 3. И *physis*, и *techne* суть способы раскрытия. Аристотель проясняет онтологическую структуру сущего на примере природных вещей. Существо *physis* заключается в способнос-

ти производить вещи (*dynamis*), приводя их к явленности. По аналогии Аристотель рассматривает и возникновение вещей (*genesis*) в производственной деятельности мастера, чей творческий склад основан на априорной осведомленности относительно *physis* как бытия сущего. Для Хайдеггера важно подчеркнуть не только то, что *techne* не может заменить собою *physis*, но и то, что *techne* может и, вероятно, должна действовать в согласии с *physis*⁵¹. Это последнее наблюдение уже позволяет сделать следующий шаг по направлению к понятию «подлинной техники».

Примечания

- 1 Эта статья написана на основе доклада, сделанного на конференции по Аристотелю в Сорбонне (Париж–IV) в октябре 2012 г. Продолжение работы над темой стало возможным благодаря гранту Немецкой академической службы обменов (DAAD) в 2015/16 г.
- 2 В качестве наиболее ярких примеров можно привести авторитетные исследования Г. Зойбольда (*Seubold G. Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik. Freiburg; München: Alber, 1986*) и Э. Якоба (*Jacob E. Martin Heidegger und Hand Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation. Tübingen; Basel: Francke Verlag, 1996. S. 79–111*).
- 3 *Thomä D. Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1990. S. 726 ff.*
- 4 *Heidegger M. Holzwege. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. GA 5. Frankfurt a/M., 1977. S. 52.*
- 5 *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. GA 7. Frankfurt a/M., 2000. S. 13.*
- 6 *Thomä D. Op. cit. S. 731.*
- 7 *Herrmann F.-W. von. Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst // Kunst, Politik, Technik: Martin Heidegger. Hrsg. von Ch. Jamme und K. Harries. München: Fink, 1992. S. 244.*
- 8 *Павленко А.Н. Возможность техники: Взгляд из Лавры и голос из Марбурга // Историко-философский ежегодник – 2002. М.: Наука, 2003. С. 398–399.*
- 9 *Rosales-Rodríguez A. Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihrer systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme: Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie (Dr. phil). Dortmund, 1994.*
- 10 *Ibid. S. 216.*
- 11 Многозначность взаимоотношения техники и природы (также в связи с Аристотелем) рассматривалась в работах: *Ulmer K. Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles: Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik. Tübingen, 1953; Beier B. Die Frage nach der Technik bei Arnold Gehlen und Martin Heidegger: Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines*

- Doktors der Philosophie. RWTH Aachen, 1978. S. 102–148; *Ihde D.* *Technics and Praxis*. Dodrecht; Boston; L.: Reidel, 1979. P. 103–129; *Brogan W.A.* *Heidegger and Aristotle: The twofoldness of Being*. Albany: State Univ. of New York Press, 2005. P. 38–46. Настоящая статья учитывает результаты этих исследований, но фокусируется скорее на частном вопросе о формировании хайдеггеровских взглядов на технику в годы до, во время и после ректорства и о практическом приложении экзегезы Аристотеля.
- ¹² *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. 160.
- ¹³ См.: *Ferry L., Renault A.* *Heidegger et les Modernes*. P.: Grasset, 1988. P. 172.
- ¹⁴ *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Hrsg. von P. Jäger. GA 40. Frankfurt a/M., 1983. S. 168; *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938). Hrsg. F.-W. von Herrmann. GA 65. Frankfurt a/M., 1989. S. 130 ff.
- ¹⁵ *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. GA 14. Frankfurt a/M., 2007. S. 97–98.
- ¹⁶ См.: *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. GA 61. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1985.
- ¹⁷ См.: *Heidegger M.* Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Hrsg. von M. Michalski. GA 18. Frankfurt a/M., 2002.
- ¹⁸ См.: *Heidegger M.* Platon: Sophistes. Gesamtausgabe. Hrsg. v. I. Schüßler. GA 19. Frankfurt a/M., 1992. S. 21–188.
- ¹⁹ *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Hrsg. von G. Neumann. GA 62. Frankfurt a/M., 2005. S. 398.
- ²⁰ Обзор курсов лекций Хайдеггера об Аристотеле взят из: *Brogan W.A.* *Op. cit.* P. 22.
- ²¹ См.: *Volpi F.* Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage // *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Hrsg. von D. Thomä. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2003. S. 35.
- ²² См.: *Михайловский А.В.* Субъект или ипостась? Точки бифуркации в истории субъективности // *Философия. Теология. Наука: Материалы Первых чтений, посвященных А.Г. Чернякову / Сост. Н.А. Печерская; Под ред. Б.В. Останина*. СПб., 2011. С. 34–61; Г. Фигаль отмечает «янусоподобность» фигуры Аристотеля у Хайдеггера (*Figal G.* *Heidegger als Aristoteliker // Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch 3*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2007. S. 53–76).
- ²³ *Heidegger M.* Wegmarken. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 239–301.
- ²⁴ *Ibid.* S. 243.
- ²⁵ Ср.: *Meyer D.* Kulturkritische Aspekte bei Martin Heidegger, 1918–1932 // *Jahrbuch zu Kultur und Literatur der Weimarer Republik*. 15. 2011/2012. Ed. Text+Kritik, 2013. S. 47–69.
- ²⁶ *Heidegger M.* Wegmarken. S. 242.

- ²⁷ В близком к Хайдеггеру смысле различия между понятием *physis* в греческих космологиях и понятием *natura* в естествознании Нового времени были показаны на обширном историко-научном материале А.В. Ахутиным в книге: *Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»)*. М.: Наука, 1988.
- ²⁸ *Ibid.* S. 289.
- ²⁹ См.: *Аристотель. Физика* // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 100. Здесь и далее цитаты из Аристотеля приводятся по академическому изданию с принятым указанием пагинации.
- ³⁰ См.: Аристотель. *Метафизика* // Там же. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 302.
- ³¹ *Heidegger M. Wegmarken.* S. 242.
- ³² См.: *ibid.* S. 247.
- ³³ *Аристотель. Метафизика.* С. 203.
- ³⁴ *Heidegger M. Wegmarken.* S. 251.
- ³⁵ *Sadler T. Heidegger and Aristotle: The Question of Being.* The Athlone Press, 1996. P. 80.
- ³⁶ *Heidegger M. Holzwege.* Hrsg. von F.-W. von Herrmann. GA 5. Frankfurt a/M., 1977. S. 46.
- ³⁷ *Heidegger M. Wegmarken.* S. 250, 251.
- ³⁸ *Ibid.* S. 251.
- ³⁹ *Ibid.* S. 234.
- ⁴⁰ Ср. «Введение в метафизику» (1935): «...Мы переводим *techne* как “знание” (*Wissen*)... изначальное и постоянное выглядывание за пределы как раз наличествующего» (*Heidegger M. Einführung in die Metaphysik.* Hrsg. von P. Jäger. GA 40. Frankfurt a/M., 1983. S. 168).
- ⁴¹ См.: *Аристотель. Никомахова этика* // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 174–175.
- ⁴² Там же. С. 176.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ В «Вопросе о технике» способ раскрытия (*Entbergen*), присущий *techne*, тоже определяется через отличие от *episteme* со ссылкой на книгу Z «Никомаховой этики» (*Heidegger M. Vorträge und Aufsätze.* S. 14).
- ⁴⁵ *Heidegger M. Wegmarken.* S. 241.
- ⁴⁶ *Аристотель. Метафизика.* С. 69.
- ⁴⁷ *Ulmer K.* Op. cit. S. 52.
- ⁴⁸ *Beier B.* Op. cit. S. 106.
- ⁴⁹ Американский философ техники и исследователь Хайдеггера Д. Айди считает, что уже в «Бытии и времени» Хайдеггер обращает внимание на взаимосвязь отсылки между содержащимися в технологиях прикладными знаниями и нашей интерпретацией природы (*Ihde D. Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth.* Bloomington/Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1990. P. 34).
- ⁵⁰ *Аристотель. Вторая аналитика* // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 343–344.
- ⁵¹ Ср.: *Heidegger M. Wegmarken.* S. 257.

К проблеме возникновения феноменологии в ходе столкновения исследовательских программ

В статье защищается тезис о том, что феноменология Э. Гуссерля возникла в результате своеобразного синтеза положений и методов ряда дофеноменологических исследовательских программ: позитивизма, описательной и эмпирической психологии; сравниваются онтологические и гносеологические предпосылки феноменологии и конкурирующих с ней программ: позиция Гуссерля относительно онтологического статуса сознания и природного мира оказывается ближе всего к взглядам Т. Липпса. Для прояснения статуса априорных законов окружающего мира с точки зрения Гуссерля вводится различение онтологических статусов сущностей и сущностных суждений, формальная структура которых обусловлена закономерностями функционирования сознания.

Ключевые слова: описательная психология, Э. Гуссерль, сознание, сущностные закономерности, В. Дильтей, позитивизм.

1. Понимание сознания у Дильтея, Эббингауза, Гуссерля

Проведем сравнительный анализ базисных предпосылок описательной и эмпирической психологии, с одной стороны, и феноменологии Э. Гуссерля – с другой¹.

Феноменологическое понимание сознания пришло на смену господствовавшим в конце XIX в. программ описательной и эмпирической психологии, конкурировавшим друг с другом. Довольно близко к феноменологии сознания стояла описательная психология В. Дильтея, которую можно считать предшественницей феноменологической парадигмы исследования сознания. Свой проект описательной психологии Дильтей предлагает во многом в противовес эмпирической психологии. Он критикует эмпирическую психологию прежде всего за принятие методологии естественных наук, исходящей из небольшого числа элементов (ощущения, пред-

ставления, чувства удовольствия и неудовольствия и т. д.), из которых с помощью гипотез конструируется вся остальная психическая жизнь². В отличие от них Дильтей был убежден, что духовная жизнь дана нам совершенно иначе, чем факты внешнего мира, что все связи переживаний непосредственно представлены во внутреннем сознании. Он считал, что любая взаимосвязь, «которую видит наше восприятие и полагает наше мышление, заимствована из подлинной внутренней жизни»³. Таким образом, по Дильтею, описательная психология получает все свои принципы из непосредственно данной исследователю действительности психического.

Однако не все декларации Дильтея соответствуют его собственным способам исследования. Г. Эббингауз – один из известных эмпирических психологов того времени, – отвечая в статье «Об объясняющей и описательной психологии»⁴ на дильтеевскую критику эмпирической психологии, замечает, что описательная психология функционирует так же, как и объяснительная. У самого Дильтея, замечает Эббингауз, описание непосредственно данного является лишь прелюдией, а все усилия тратятся на описание того, что само не дано непосредственно. Некоторые связи и отношения Дильтей достраивает, используя при этом гипотезы. Эббингауз приводит следующий пример с ящерицей⁵: движения ящерицы связаны с определенными чувствами и стремлениями, которые наблюдатель приписывает ящерице на том основании, что сам может их совершить. Этот перенос собственных душевных переживаний на ящерицу, по Дильтею, является угадыванием. Но достоверность этого угадывания невозможно подтвердить.

Дальнейшее развитие этой мысли Эббингаузом весьма интересно. Он обращает внимание на то, что «недостоверность психологии начинается вовсе не с объяснений и гипотетических конструкций, но уже с простой констатации фактов»⁶. Уже само описание «непосредственно данного» дает противоречивые результаты. Это означает, что никакая психология не может претендовать на полную достоверность. Например, *что* такое внимание или волевой акт? – У разных психологических школ на эти вопросы существуют разные ответы. Даже там, где речь идет просто о регистрации и описании «непосредственно данного», невозможно избежать конструирующих гипотез, а вместе с ними и недостоверности. Здесь Эббингауз работает в полном согласии с современной философией науки, утверждающей, что любой факт наблюдения уже является теоретически нагруженным.

Как известно, проект описательной психологии не был реализован, ему на смену пришла феноменология Гуссерля. Удалось ли ей избежать «придумывания гипотез» – этого главного недо-

статка, выявленного Эббингаузом у Дильтея? На первый взгляд, кажется, – да. Против гипотез направлены «принцип беспредпосылочности» («Логические исследования»), «принцип всех принципов» («Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»), «первый методический принцип» («Картезианские медитации»), методы редукции и *эпохе*. Гуссерль, вероятно, сам не зная того, отчаянно боролся против главного возражения Эббингауза Дильтею. Гуссерль убежден, что с помощью разработанных им методологических средств ему удастся схватить «непосредственно данное» однозначно и без предпосылок.

Так ли это? Для ответа на этот вопрос обратимся к методам, которым Гуссерль реально, а не декларативно следует в своей работе. Как известно, Гуссерль не дает определения сознания, а только указывает на его основное свойство – интенциональность. Это свойство он обнаруживает, как кажется, в соответствии с принципом беспредпосылочности, т. е. в ходе рефлексии над реальным опытом сознания. Но во внутреннем опыте мы можем в качестве непосредственно данного усматривать «связь переживаний» (подобно Дильтею), «ощущения» (подобно Маху и Авенариусу), «психические феномены» (подобно Brentano) или, возможно, что-то еще. Нужно заметить, что это, видимо, понимал и сам Гуссерль. Так, в 5-м «Логическом исследовании» кроме трактовки сознания как «совокупности интенциональных переживаний» он вводит еще два понимания сознания: сознание как «переплетение психических переживаний в единстве потока переживаний» и сознание «как внутреннее обнаружение собственных психических переживаний»⁷. Но в своих программных работах и исследованиях Гуссерль исходит из того, что именно интенциональность – основное свойство сознания⁸. Выбор только одного из нескольких аспектов сознания и убежденность в абсолютной правильности такого выбора позволяют видеть в гуссерлевском подходе к сознанию определенную долю произвольности.

Упрек Эббингауза Дильтею, что тот не различает содержаний, взятых из действительности, и взаимосвязей, установленных принятием гипотез, можно отчасти отнести и к Гуссерлю. Поясним эту мысль. Согласно Гуссерлю, в опыте сознания можно выделить следующие три аспекта: акт, значение и предмет. Важно подчеркнуть, что речь идет не просто о сознании, направленном на предмет, а о тройственном различении между сознанием как актом, значением и предметом. Это можно прояснить на примере, приведенном Гуссерлем в «Логических исследованиях»: наблюдая за небом, в зависимости от ситуации мы можем сказать, что видим на небе Утреннюю звезду или Вечернюю звезду, но при этом понимаем, что

в обоих случаях речь идет об одном и том же предмете: о планете Венера. Характеристика звезды как утренней или вечерней будет в гуссерлевской терминологии значением (смыслом), а сама планета Венера – предметом. Предмет не дан нам в опыте, он нами лишь подразумевается. Это подразумевание можно назвать гипотезой, предпосылкой, свойственной нашему обыденному опыту сознания, которую Гуссерль тем не менее сам не фиксирует как предпосылку.

В ходе описания реального опыта Гуссерль порой также использует принцип переноса, за который Эббингауз критиковал Дильтея в примере с ящерицей. Так, в контексте использования апперцептивной схемы «хюле – акт схватывания», Гуссерль считает, что нашему восприятию конкретного предмета предшествует некий аморфный комплекс ощущений, на который мы направляем «оживляющий акт», в результате чего и формируется воспринимаемый нами предмет. Да, у нас может быть несколько подобный опыт, когда мы пытаемся в темноте из смутных очертаний выделить конкретные предметы. Но Гуссерль переносит этот частный случай на любое восприятие и утверждает, что именно так оно всегда и протекает.

В более поздний период Гуссерль даст другой ответ на вопрос, почему мы видим мир таким, а не иным, почему видим такие, а не иные предметы. Он считает, что наше восприятие предметов и отношений обусловлено нашим предшествующим обыденным опытом, именно в свете этого опыта мы видим окружающие нас вещи. При восприятии у нас автоматически включается механизм ассоциации вновь увиденного с тем, что мы уже знаем по прежнему опыту, и в силу этого мы видим ту ли иную вещь. Этот тезис Гуссерля также имеет характер гипотезы, причем даже трудно сказать, насколько она соответствует реальному опыту, а насколько – является чистым предположением. Я считаю, интуитивно мы можем согласиться с тем, что наш прошлый опыт обуславливает наше настоящее видение мира. Однако у нас нет возможности подтвердить на опыте гуссерлевское описание механизма пассивных синтезов.

Гуссерлевское решение проблемы интерсубъективности тоже основано на гипотезе. Согласно Гуссерлю, в основе нашего восприятия Другого лежит вчувствование: видя нечто похожее на наше, мы переносим на него наши собственные переживания, т. е. воспринимаем Другого по аналогии с собой. Никто не спорит, что иногда мы понимаем эмоции и мотивы Другого исходя из собственных переживаний. Но обычно, встречая Другого, мы сразу воспринимаем его как человека, а не сначала воспринимаем нечто и только потом понимаем, что это нечто похоже на нас, в силу чего делаем

вывод, что это – человек⁹. При восприятии Другого человека мы обычно сразу понимаем, что это – человек, а не делаем заключение по аналогии. Заключение по аналогии могут иметь место, когда мы пытаемся понять внутренний мир Другого.

Таким образом, Гуссерлю при исследовании сознания не удалось, как и представителям описательной и эмпирической психологий, избежать гипотез, которые невозможно обосновать реальным опытом.

2. Сравнение онтологических и гносеологических представлений гуссерлевской феноменологии с конкурирующими с ней программами

Итак, что обладает самостоятельным существованием для представителей данных направлений? Как мы можем познать окружающий мир? Какую роль играет сознание в онтологии и гносеологии этих школ?

Сначала обратимся к ответу, который дали представители позитивизма, эмпирической и описательной психологии на традиционный онтологический вопрос: «что существует?», – и сопоставим их взгляды с позицией Гуссерля.

Для всех позитивистов статусом самостоятельного существования обладает только материальный мир, данность которого представители второго позитивизма (старшие современники Гуссерля) пытаются свести к первичным элементам опыта. Задача философии и науки – выявить и осмыслить объективные закономерности материальной природы.

У представителей эмпирической психологии на первый план выходит сфера духовного и психического. Они считают, что психическая и духовная жизнь обусловлены материальной природой. В этом случае задача изучения психической и духовной жизни состоит в поиске их объяснения посредством сведения к материальным закономерностям. Это означает, что эмпирические психологи и в онтологическом, и в гносеологическом смысле были материалистами. Именно с таким пониманием сферы духовного Гуссерль боролся в первом томе «Логических исследований». Однако он не был первым, кто начал это противостояние, отстаивая своеобразие и самодостаточность сферы сознания.

Уже Дильтей, проводя разграничение между науками о духе и науками о природе, провозгласил невозможность сведения духовной сферы к материальной природе. Но в отношении духовной

сферы и он не избежал редукционизма. Все закономерности духа для него сводятся к закономерностям психического. Дильтей пишет в «Описательной психологии»:

Хозяйство, право, религия, искусство и наука, как и внешняя организация общества в союзы семьи, общины, церкви, государства, возникли из живой связи человеческой души, так как они не могут в конце концов быть поняты иначе, как из того же источника. Психические факты образуют их важнейшую составную часть, и потому они не могут быть рассмотрены без психического анализа¹⁰.

Дильтей поясняет свою мысль на примерах религии, юриспруденции, наук о государстве и обществе. Так, для анализа любых фактов религии необходимо обратиться к понятиям чувства, воли, зависимости, свободы, мотива, которые могут быть, согласно Дильтею, разъяснены исключительно в психологической связи. В основе ключевых понятий юриспруденции – норма, закон, вменяемость и т. д. – лежат психологические связи, требующие психологического анализа. Науки о государстве находятся во всяком общественном отношении психические связи общения, владычества и зависимости. Теория литературы не может обойтись без психологического анализа таких понятий, как прекрасное, возвышенное или смешное.

Основание для привилегированного статуса психики в области духа Дильтей видит в том, «что в душевной жизни существуют единообразие и планомерность, допускающие возможность одинакового порядка для многих жизненных единств»¹¹.

Похожей позиции в отношении наук о духе придерживался и глава Мюнхенской психологической школы Теодор Липпс. Он считал, что открываемые этими науками правила «должны быть включены в закономерную связь душевной жизни»¹². Так, например, историческая наука является для него наукой психологически объясняющей, которая подводит единичные факты под психические закономерности¹³.

Липпс признает самостоятельное существование природы, но утверждает, что она может быть изучена только с помощью закономерностей духа. Естественнно-научное объяснение представляет собой разложение природы на идеальные «кирпичики», созданные духом из эмпирического опыта. Кроме того, науки о природе предполагают использование понятий, которые могут быть прояснены только психологически. Липпс утверждает, что «в задачу психологии входит также и исследование законности притязаний на действительность как этих понятий, так и всех последующих понятий, с которыми

оперирует познание вообще. И психология делает это, сводя те понятия, о которых идет речь, к истинному их эмпирическому значению (*Erfahrungswert*)»¹⁴. Но тем не менее Липпс считает, что сущность мира самого по себе не может быть схвачена никакой теорией.

Вопрос о том, что, по Гуссерлю, обладает самостоятельным статусом существования, не является простым и очевидным. Однако попробуем в этом разобраться. При рассмотрении творчества Гуссерля в целом создается впечатление, что для него существует лишь сознание. Об этом говорит не только количество страниц, уделенных исследованию сознания, но и множество «прямых» высказываний. Так, например, в Первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль пишет об абсолютном бытии сознания, а в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» утверждает, что «по себе первое есть субъективность, и притом субъективность, обеспечивающая наивную пред-данность бытия мира, а затем его рационализирующая или, что то же самое, объективирующая»¹⁵. Однако, чтобы правильно оценить эти и подобные высказывания, нужно иметь в виду, что они имеют исключительно гносеологический (теоретико-познавательный) смысл. И в этом позиция Гуссерля близка общей установке Липпса¹⁶, хотя Гуссерль и использует другой язык. Теоретико-познавательная постановка вопроса была для Гуссерля всегда более приоритетной. Поскольку Гуссерль убежден, что только радикальное вопрошание о субъективности «может дать нам понять объективную истину и достичь последнего бытийного смысла мира»¹⁷.

Тогда что же, согласно Гуссерлю, обладает статусом самостоятельного существования? Статусом самостоятельного существования обладает мир. Существование мира можно назвать гипотезой или предпосылкой Гуссерля, которую тот выделил в качестве таковой в нашей обыденной жизни и перенес в феноменологическую установку исследования. Речь идет о мире как существующем в объективном пространстве и времени. Существующий мир Гуссерль делит на три региона: мир вещей, живых существ и социальных личностей. Правомерность этого гуссерлевского деления не обсуждается, и оно принимается как «безусловно истинное». В рамках гуссерлевской феноменологии такая безусловная истинность данного деления возможна, только если оно «схвачено» с помощью сущностной интуиции, обеспечивающей всеобщность и необходимость полученного с ее помощью опыта.

Кроме пространственно-временного мира с его регионами, по Гуссерлю, возможно существование и других типов сущего,

нередко с непроявленным статусом существования (ноэма¹⁸) или особым, например, сознание¹⁹.

Необходимо подчеркнуть, что, согласно Гуссерлю, существуют предметности разного типа, и нельзя сказать, что между ними есть отношения обусловленности. То есть сознание не лежит в основе всех других видов предметности, а лишь обеспечивает доступ к предметностям разного типа. Особенность статуса существования сознания означает, что, несмотря на неразрывную связь с телом, в основе сознания не могут лежать материальные закономерности, и, следовательно, оно не может изучаться естественно-научными методами. То же самое относится и к материальному миру. Его своеобразие не отвергается, однако Гуссерль предъявляет определенные критерии проверки результатов исследования мира, основанные на рефлексии над опытом, в котором эти результаты даны.

Сознание обладает собственными сущностными (априорными) закономерностями. Гуссерль усматривает априорные законы опыта сознания, которые весьма похожи на психические закономерности, выделенные Липпсом: закон конкуренции (каждый психический процесс имеет тенденцию присваивать себе психическую силу остальных), закон ассоциации, закон объединения, закон ассимиляции, закон монархического подчинения и т. д.

Существуют ли, по Гуссерлю, сущностные связи между вещами окружающего мира? На этот вопрос не так легко ответить однозначно. С одной стороны, в первой книге – «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» – он пишет о сущностных (априорных) закономерностях и сущностях окружающего мира, которые обуславливают все эмпирические науки о природе. Причем сущности и их априорные связи постигаются в сущностной интуиции, которую Гуссерль принципиально отличает от опыта. Однако в «трансцендентальный» период творчества Гуссерля у него можно встретить утверждения, что все онтическое априори возможно лишь в качестве коррелята неотделимого от него и единого с ним конститутивного априори²⁰, что априори жизненного мира должно быть трансцендентально прояснено на основе генетически-конститутивного априори сознания²¹.

Для ответа на вопрос о возможности априорных закономерностей природы мы бы предложили провести разделение сущностей и сущностных суждений. Любые суждения, в том числе и априорные, обусловлены конститутивной деятельностью сознания, и для их прояснения необходимо обратиться к генетическому анализу сознания. Однако в этих сущностных суждениях речь идет о реально существующих в мире взаимосвязях, например, взаимосвязях вещей. Сам Гуссерль, кажется, не занимается их установлением.

Он исходит из данности научного знания и пытается проверить его основные положения, например, о соотношенности материальности и пространственности в вещах²². Речь идет о проверке на опыте, причем не обязательно на опыте сознания. Но проверка на опыте у Гуссерля, в отличие от позитивистов, означает не то, что данная модель пригодна и может быть использована, а нечто более сильное: что данное утверждение характеризует саму реальность.

Заметим, что эти сущностные взаимосвязи устанавливаются только в рамках одного региона, а не между регионами. Например, в рамках региона «вещь». Сущность материальной вещи является путеводной нитью, в рамках которой и делаются подобные утверждения. Причем эта сущность молчаливо понимается и даже не выражается в понятиях. Эта сущность не требует проверки на опыте. То, что фактически делает Гуссерль, проясняется в работе Шелера «Феноменология и теория познания», соответствующей, как нам представляется, реальной работе Гуссерля. Шелер подчеркивает, что априорную структуру невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть²³. Наоборот, все эмпирические исследования должны принимать ее во внимание. Тогда эта сущность имеет самостоятельный и независимый от сознания статус существования.

В отличие от сущностей, априорные закономерности регионов фиксируются в суждениях, и поэтому их онтологический статус существования уже другой. В них присутствует момент конструирования и «придумывания» некоей действительности. В «Опыте и суждении» картина выглядит следующим образом²⁴. Логические законы и суждения именно таковы, потому что наше сознание работает именно так, а не иначе. На допредикативном опыте восприятия базируются предикативные суждения. Рассмотрим общую схему образования категориальных суждений на примере суждения «Стол – зеленый» (*a* есть *b*). Сначала мы воспринимаем стол, потом обращаем внимание на его особенности, например, цвет, затем совершаем так называемые синтезы совпадения, т. е. накладываем зеленый цвет на целостное восприятие стола. Эти синтезы совпадения могут остаться допредикативными, а возможно, над ними надстраивается особый акт – категориальное созерцание, в результате которого и образуется суждение «Стол – зеленый». Однако однозначный ответ на вопрос, как происходит категориальное созерцание, нельзя найти в текстах Гуссерля. В разные периоды своего творчества он склонялся к различному пониманию механизма категориального опыта в опыте восприятия. Этот вопрос тесно связан с общими принципами понимания функционирования сознания и онтологическими предпосылками. В 4-м «Логическом исследовании» Гуссерль, скорее, считал, что

категориальное суждение – это рефлексивный акт, в ходе которого мы «всматриваемся» в то, что уже дано в чувственных синтезах простого восприятия. Это означает, что категориальная идеальная предметность существует независимо от нашего сознания и дается нам уже в простом восприятии, просто мы этого не замечаем. Но проявляется она только в актах предикативного суждения, причем этот акт протекает неосознанно, не тематически.

В отличие от этого, в «Опыте и суждении» Гуссерль утверждает, что предметность категориального суждения (которую он здесь называет предметностью рассудка) принципиально отличается от предметности восприятия. То, о чем говорится в суждении – это положение дел, которое производится сознанием. В творческой спонтанности производится новый тип предметности. Это – ключевой момент для понимания гуссерлевского отношения к логическому в поздний период: в отличие от вещей, суждения о положении дел не существуют в окружающем мире, они продукт деятельности сознания. Их статус – «всевременность» (*Allzeitlichkeit*). Обратим внимание, что всевременность – это не то же самое, что истинность на все времена: суждение «Этот стол – желтый», после того как этот стол перекрашили, может стать ложным, но оно все равно останется всевременным. Интересно заметить, что положение дел, выраженное в суждении, может пониматься, по Гуссерлю, и как конструирование того, чего нет в мире. Это конструирование осуществляется в ходе категориального созерцания, в процессе которого производится и само языковое выражение.

Подход Гуссерля к трактовке логического вполне соответствует позиции Дильтея по тому же вопросу. Дильтей пишет, что существующее в душевной жизни единообразие и планомерность (процессы ассоциации, воспроизведения, сравнения, различения, измерения степеней, разделения, отвлечения одного и выделения другого) допускают возможность однородного порядка для многих жизненных единств в области права, истории, искусства²⁵. Механизм образования логических суждений протекает бессознательно, автоматически. Это в чистом виде гипотеза, за которую Эббингауз критиковал Дильтея и которая принимается также и Гуссерлем.

Такое понимание логики разделялось и Липпсом. Он считал, что нормативная сторона логики основана на закономерностях человеческого духа. «О чем бы мы ни думали, результат нашего мышления должен быть заимствован из продуктов непосредственного переживания»²⁶, – писал Липпс. Так, закон причинности может рассматриваться как результат взаимодействия ряда психических законов.

* * *

Из проведенного сопоставления исследовательских программ XIX в. можно сделать вывод, что гуссерлевские онтологическая и гносеологическая установки представляют некое комбинирование позитивизма и исходных положений психологии того времени (описательной и эмпирической). Однако в отличие от представителей психологических программ Гуссерль допускал существование пространственно-временной реальности со своими собственными закономерностями, никак не сводимыми к психическим (к сознанию). Иначе обстоит дело с логическими закономерностями. Несмотря на собственную борьбу с психологизмом, Гуссерль все же продолжает обосновывать логические суждения закономерностями функционирования сознания, хоть и придает им всеобщий и необходимый статус и не сводит к психическим особенностям, как это делал Липпс.

Что касается теории познания, то гуссерлевский принцип обоснованности результатов опытом и ведущая роль опыта сознания в исследовании мира могут рассматриваться как определенный синтез позитивистского подхода и программы описательной психологии.

Что же нового внес Гуссерль? Это новое относится не столько к пониманию мира и сознания (представление об интенциональности сознания ввел Brentano, Гуссерль же его несколько модифицировал), сколько к формированию принципов исследовательского подхода. Здесь можно выделить два момента. Во-первых, требование фиксации собственных предпосылок, исходных установок и принципов работы и отказ от тех из них, которые не укоренены в нашем реальном опыте. Именно этой цели служат эпохе и редукция. Во-вторых, в качестве средства проверки для Гуссерля выступает не только и не столько опыт, сколько рефлексия над ним. Чтобы что-то понять и в чем-то разобраться, нужно не бесконечно проверять это на опыте, но совершить рефлексии над ним, в ходе которой могут быть вскрыты новые различия и закономерности. Если речь идет об опыте сознания, то применяется особый вид феноменологической рефлексии, не использовавшейся ранее представителями эмпирической и описательной психологии. Именно это позволило феноменологии выйти за границы философии сознания и пережить описательную и эмпирическую психологии XIX в.

- ¹ Вместе с тем мы отнюдь не утверждаем, что представленное в ней понимание феноменологии единственно возможное, наоборот, мы считаем его лишь одним из вариантов толкования феноменологии Гуссерля. Этот вариант опирается в основном на материалы раннего и среднего периодов творчества Гуссерля, с позиций которых рассматриваются остальные его тексты. Картина выглядела бы по-другому, если бы мы исходили в нашем понимании из позднего этапа творчества Гуссерля, например, опирались на «Картезианские медитации» или совместный проект Гуссерля и Финка по развитию феноменологии (см. об этом: *Молчанов В.И.* Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в Картезианских медитациях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 200–224). Творчество Гуссерля не развивалось поступательно и последовательно, и, в силу этого, остановка на определенном этапе не искажает «истинной картины», постигнутой Гуссерлем в последние годы. Мы считаем, что единой, непротиворечивой картины феноменологии Гуссерля не существует. В каждый период творчества в центре его внимания оказывались те или иные идеи, он опирался на те или иные предпосылки, а другие положения – часто кардинально противоположные – не отвергались и не исчезали, а просто отходили на задний план. В силу этого вполне правомерно исходить из оснований, характерных для конкретного периода творчества Гуссерля, и с этой позиции рассматривать остальные идеи.
- ² *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1996. С. 34.
- ³ Там же. С. 98.
- ⁴ *Эббингауз Э.* Об объясняющей и описательной психологии // Логос. 2014. № 4. С. 148–186.
- ⁵ Там же. С. 172–173.
- ⁶ Там же. С. 182.
- ⁷ *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. М., 2011. С. 317.
- ⁸ Безусловно, два первых понятия сознания также присутствуют в гуссерлевских работах, однако выявление их значения в общем проекте феноменологии требует специального исследования.
- ⁹ Интересно заметить, что подобную точку зрения можно обнаружить в текстах Гуссерля, опубликованных в XIII–XV томах Гуссерлианы. Подробнее об этом см.: *Борисов Е.В.* Явление и смысл Г. Шпета в контексте развития феноменологии Э. Гуссерля // *Шпет Г.* Явление и смысл. Томск, 1996.
- ¹⁰ *Дильтей В.* Указ. соч. С. 22.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Литтс Т.* Психология, наука и жизнь: Речь, произнесенная на торжественном публичном заседании Королевской баварской академии наук в Мюнхене по случаю празднования 1420-й годовщины ее основания. М., 1901. С. 12.
- ¹³ Там же. С. 8–9.
- ¹⁴ Там же. С. 30.
- ¹⁵ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 101.

- ¹⁶ О соотношении феноменологии Гуссерля и психологии Липписа см. подробнее: *Куренной В.А.* Проблема возникновения феноменологического движения: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.
- ¹⁷ Там же. С. 101.
- ¹⁸ О непроясненности статуса ноэмы и о возможности по-разному его понимать, вплоть до отождествления ноэмы с реальным предметом, пишет, например, Бернет (см.: *Bernet R.* Husserls Begriff des Noema // *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* / Hrsg. Samuel Ijsseling. Dordrecht, 1990).
- ¹⁹ В первой книге – «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» – Гуссерль характеризует сознание как особый регион бытия. Однако слово «бытие» не несет у Гуссерля особой смысловой нагрузки (как, например, у Хайдеггера), поэтому, я считаю, корректнее – во избежание ложных коннотаций – говорить по отношению к сознанию об особом статусе существования.
- ²⁰ *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925 // *Husserliana IX.* Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968. S. 297.
- ²¹ *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // *Husserliana VI.* Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. S. 297.
- ²² См.: *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // *Husserliana IV.* Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- ²³ *Шелер М.* Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранное. М., 1994. С. 216.
- ²⁴ См. подробнее: *Шиян А.А.* Восприятие в контексте «Логических исследований» «раннего» и «позднего» Гуссерля // История философии и социокультурный контекст – II: Материалы междунар. конф.: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М., 2012. С. 282–303.
- ²⁵ *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1996. С. 24.
- ²⁶ *Липпис Т.* Психология, наука и жизнь. С. 5.

Эйдос по учению
архиепископа Никанора (Бровковича)
и монада по учению Г.В. Лейбница*

В статье рассматривается влияние Лейбница на философскую систему архиепископа Никанора (Бровковича). Одним из важнейших аспектов философии архиеп. Никанора является учение об индивидуальных субстанциях – эйдосах. Несмотря на очевидный платонический контекст, эйдосы у него во многом схожи с монадами у Лейбница. Анализируется то, каким образом архиеп. Никанор, осознавая свою зависимость от лейбницианства, проводит границу между учением об эйдосах и учением Лейбница о монадах. В итоге делается вывод о том, что в своей системе архиеп. Никанор производит такую трансформацию лейбницианства, которая оказывается характерной для всего последующего русского христианского персонализма.

Ключевые слова: Никанор (Бровкович), Лейбниц, эйдос, монада, лейбницианство.

Архиепископ Никанор (Бровкович) (1826–1890) – один из крупнейших русских религиозных философов XIX в., идеи которого можно отнести к кругу духовно-академической традиции. Его деятельность оказала влияние на распространение православного образования в России последней трети XIX в. Наиболее значительным оно было в Казани, где он был ректором Казанской духовной академии (1868–1871), в Уфе, где архиеп. Никанор руководил Уфимской епархией православной церкви (1876–1883), и в Одессе, где он стал главой Херсонско-Одесской епархии (1883–1890). Но наиболее важной стороной его деятельности стали философские труды, влияние которых можно обнаружить

© Соловьев А.П., 2016

* Исследование подготовлено при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта «Философия в Казанской духовной академии (1842–1921 гг.) в контексте истории русской мысли XIX – начала XX в.», проект № 16-03-50237а(ф).

в воззрениях В.С. Соловьева и некоторых представителей казанской духовно-академической философии (в том числе и в философии В.И. Несмелова).

Философские воззрения архиеп. Никанора редко оказывались в поле внимания исследователей¹. Однако именно его трехтомный труд «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875, 1876, 1888), первые подходы к которому у него появляются в статье 1871 г.², оказывается попыткой создания первой философской системы в России. В этом трактате, отталкиваемом от критики позитивизма и кантианства, автор стремится показать отвлеченность и неполноту современных направлений европейской философии и противопоставляет им «синтетическую» философию, способную обосновать существование сверхчувственного бытия и бессмертия души на основе христианского платонизма и лейбнизианства. При этом основные идеи своей философии архиеп. Никанор формулирует, несомненно, раньше, чем у В.С. Соловьева появляется концепция всеединства.

Постановка вопроса о сверхчувственном бытии у архиеп. Никанора предполагает вопрос о реальном вообще, в связи с чем в первом же томе своего трактата он обращается к пониманию Бога у Лейбница. Тут архиерей-философ характеризует воззрения Лейбница так:

По *Лейбницу*, Бог есть первоначальная простая субстанция, единственная первобытная монада, чистая, свободная от всякой материальности деятельность, абсолютное всевидение и всеведение, первовиновник предустановленной в мире гармонии, абсолютная причина и первообраз всей градации монад, произведений монады первобытной и образовав, из которых каждая монада имеет большее или меньшее с нею, первобытную монадою, сходство, есть *parvus in suo genere Deus*. Разница только в том, что Бог знает все совершенно ясно, между тем как всякая ограниченная монада все представляет смутно, одна более, другая менее³.

Неоднократно и вполне обоснованно обращается архиеп. Никанор к монадологии Лейбница в связи с учением об атомах у Босковича, Либиха, Томсона, Ульриции, Фехнера, для которых атом оказывается «центром сил»⁴. А это с точки зрения архиерея-философа делает так понимаемые атомы сходными с монадами Лейбница, что показывает нематериальность этих атомов, т. е. отсутствие у них протяженности. Тут, несомненно, присутствует четкое знание текстов Лейбница архиеп. Никанором, несмотря на то что в трудах архиерея нет ни одной прямой ссылки на его работы.

Кроме того, важно сразу же обратить внимание на то, что в поиске ответа на вопрос о реальном бытии архиеп. Никанор приходит в выводу о действительности и первичности именно мировой «силы» как способности действовать, воздействовать и взаимодействовать. Также под понятием «сила» архиеп. Никанор иногда подразумевает и субстанции, которые оказываются носителями тех или иных «сил». Можно предположить, что наиболее близким понятием для характеристики так понимаемой «силы» было бы понятие «кванта». Но несомненно, что для 70-х гг. XIX в. проведение такой аналогии недопустимо.

Помимо отдельных «сил» архиеп. Никанор выделяет «общемировую силу» (совокупность всех сил или абсолютное бытие) и абсолютное небытие (полное отсутствие «силы»), а также отдельные ограниченные «силы», которым он усваивает названия «форма», «идея», «εἶδος»⁵. Тут архиерей-философ буквально ссылается на Платона и Аристотеля, приказывая еще и на то, что ограниченные «силы» должны иметь разную степень ограниченности, что ведет их к разнообразию форм. А следовательно, форма-эйдос и есть то, чем являются отдельные силы:

...Когда из абсолютного бытия и небытия возникла первая мировая сила, наприм., свет, то в этой силе мы получаем не иное что, как особый «εἶδος», – определенную форму проявления, особым определенным образом действующую силу⁶.

То есть эйдос архиеп. Никанора является ограниченным бытием, которое является особенным, своеобразным проявлением единой мировой силы, а следовательно, имеет в себе нечто отличное от остальных эйдосов (ограниченность) и одновременно имеет с ними нечто общее (всеобщность). Эту характеристику эйдоса архиерей-философ прямо называет неизбежно антиномической⁷. Но именно в связи с этим единством тождества и различия в эйдосах оказывается, что они у архиеп. Никанора имеют нечто общее с монадами Лейбница, у которого мы находим утверждение и о тождестве монад, и об их ограниченности:

Отсюда видно, что Бог абсолютно совершенен, так как совершенство есть не что иное, как величина положительной реальности, взятой в строгом смысле, без тех пределов, или границ, которые заключаются в вещах, ею обладающих. И там, где нет никаких границ, т. е. в Боге, совершенство абсолютно бесконечно... Отсюда вытекает также, что творения имеют свои совершенства от воздействия Бога, но что несовершенства свои они имеют от своей

собственной природы, которая не способна быть без границ. Ибо именно этим они и отличаются от Бога⁸.

Однако этой структурной антиномичностью субстанции (которую Лейбниц пытается примирить законом «предустановленной гармонии»⁹) и исчерпывается сходство эйдосов архиеп. Никанора и монад Лейбница. Сходство это важно для архиерея-философа до такой степени, что перед ним встает задача четко показать различия между монадами и эйдосами. Такое различие он специально выделяет в качестве отдельного раздела второго тома своего философского трактата. Но прежде чем перейти к этим дистинкциям, необходимо отметить, что в связи с определением эйдоса архиеп. Никанор ставит вопрос о родовидовых отношениях этих эйдосов.

Если понимать виды, формы бытия как «силы», эти «силы» не просто должны взаимодействовать, но входить друг в друга, встраиваться в определенные иерархии. То есть одна «сила» (эйдос) может оказаться совокупностью других сил и при этом иметь собственные самостоятельные ограниченные черты, определяющие ее форму (или иначе – «индивидуальную сущность»). С этой точки зрения каждый эйдос может быть одновременно и «индивидом» (чем-то уникальным) и одновременно состоять из нескольких других эйдосов, которые являются его содержанием под руководством его формы. И одновременно этот родовой уникальный эйдос может входить в более высокое единство как его часть или содержание:

Иначе сказать, всякий род явлений есть не что иное, как индивидуализированный «εἶδος-а», как и обратно, всякий, самый малый индивид есть родовая сумма честнейших явлений, так как и всякий атом оказывается совокупностью безмерного множества мельчайших частичных явлений. В свою очередь, вся совокупность частичных явлений, индивидуальных и родовых, в итоге всех итогов, оказывается ограниченным обнаружением единого, всеобщего, универсального закона, иначе сказать, оказывается отчасти доступным, а отчасти непостижимым для нашего сознания εἶδος-а единого абсолютного бытия¹⁰.

Таким образом, более общий эйдос-сила оказывается законом, правилом деятельности тех эйдосов, которые входят в него, оказываются его содержанием: «... эти-то εἶδος-а-ы и суть основные законы бытия, суть живые субстраты, суть неизменные сущности явлений»¹¹. В этом смысле любые изменения представляют собой либо процесс объединения эйдосов, либо процесс распада их единства,

их обособление друг от друга, т. е. превращение именно в монады Лейбница (которые не соприкасаются друг с другом). И что интересно – именно это состояние обособленности архиеп. Никанор оценивает как недолжное:

Распадение всякого εἶδος-а на частные и частнейшие εἶδος-ы есть неизбежный результат его индивидуальной сущности, а включение его в высший родовой εἶδος есть неизбежный результат его сущности элементарной, индивидуальной его цельности, произошедшей из специального ограничения в нем абсолютного бытия абсолютным небытием¹².

То есть при обособлении, разложении преобладающим оказывается индивидуальный аспект существования эйдоса, который имеет своим истоком «абсолютное небытие», то есть принцип предела, ограниченности, которым абсолютное бытие ограничивает себя в акте творения отдельных эйдосов. Следовательно, обособление есть стремление к небытию. И это крайне резко разводит монадологию Лейбница и «эйдологию» архиеп. Никанора.

В приложении к основному содержанию второго тома своего трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиеп. Никанор включает четкие положения, показывающие разницу между эйдосом и монадой Лейбница. На этом разборе следует остановиться подробнее.

Первое положение, которое оспаривает архиеп. Никанор, следующее: «Монады *Лейбница* суть неделимые метафизические точки»¹³. В противоположность этому архиепископ-философ пишет: «...а наши εἶδος-ы суть индивиды, а не неделимые точки»¹⁴. Это положение демонстрирует именно то, что эйдосы могут распадаться или быть сложными, но они являются при этом уникальными, индивидуальными. Надо обратить внимание на то, что тут архиеп. Никанор уходит от буквальной синонимичности понятий «атом» и «индивидуальность».

Второе положение монадологии, которое не позволяет провести прямую аналогию между монадой и эйдосом, следующее: «Жизнь монады состоит в непрерывном ряде представлений, более или менее ясных и относящихся к состояниям как ее самой, так и всех остальных монад»¹⁵. Лейбниц дает эту характеристику монады в пункте 60 своей «Монадологии» 1710 г. Тут немецкий философ отмечал, что все монады «смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются друг от друга степенями отчетливости в восприятиях»¹⁶. Понятно, что различия между отдельными эйдосами архиеп. Никанора определяются иными

параметрами, не столько количественными, сколько качественными. Именно поэтому эйдосам, даже самым простейшим, можно «приписать разве только самонаименьшую, самую микроскопическую долю не иного чего, как только притяжимости, проявляющейся в химическом средстве с другими подобными εἶδος-ами; усвоение же им хотя бы той малейшей доли сознания или представления было бы излишеством, которое слишком мало оправдывается фактами»¹⁷. Факт прояснения или улучшения представлений можно констатировать, по мнению архиеп. Никанора, только относительно такого эйдоса, как человеческий дух.

Третий момент отличия эйдоса от монады, на котором останавливается архиеп. Никанор – это замкнутость монады и открытость эйдоса в их должном бытии. Тут деятельность монады оказывается тотально исключительной, индивидуализирующей, тогда как эйдос действует включающе: он может соединять собой частные эйдосы и сам включаться в некий родовый эйдос как его вид. Монады, по Лейбницу, не имеют окон¹⁸, тогда как эйдосы открыты для соединения с другими эйдосами:

Монады не влияют друг на друга, напротив того, каждая следует только законам ее собственного существа и действует только параллельно со всеми другими, по закону так называемой представленной гармонии. Но εἶδος-ы влияют друг на друга: в общем коренном εἶδος всегда подлежат законы развития заключающихся в нем εἶδος-ов частных, и, обратно, подробности развития частных εἶδος-ов, в данных условиях, дают направление общему течению развития εἶδος-ов видового и родового¹⁹.

Последнее отличие монадологии Лейбница от «эйдологии» архиеп. Никанора относится к пониманию Бога и души в ее отношении к телу:

По Лейбницу, душа есть самосознающая монада, а тело агрегат однородных с душою, но менее ясно сознающих, монад; даже сам Бог есть монада того же однородного порядка, только монада всевидящая. Но, по нашему воззрению, душа есть индивидуальная объединяющая сила, покоряющая своему влиянию множество низших объединяющих сил, проявляющихся в каждом органе и в каждой клеточке живого телесного организма. А Бог есть бытие абсолютно несоизмеримое с каким бы то ни было ограниченным εἶδος-ом, бытие в своем роде единственное, внешнее, беспредельно превосходящее всякую умопостигаемую меру сравнения²⁰.

В целом на этом можно было бы закрыть вопрос о том, насколько архиеп. Никанор оказывается связан с лейбницианством и насколько можно назвать его сторонником монадологии. Однако прежде чем делать выводы, надо обратить внимание, во-первых, на то, с каким сочувствием архиерей-философ обращается за поддержкой к трактату лейбницианца Р.Г. Лотце «Микрокосм»²¹ в вопросе обоснования существования абсолютного бытия²². А затем – к нему же для того, чтобы показать приемлемость понимания разнообразия отдельных мировых «сил» как проявлений единой природы с «разностью в способе пользования одним и тем же законодательством»²³.

Такие отсылки к Лотце при демонстративном отказе от солидарности с Лейбницем могут означать только то, что архиеп. Никанор все же остается в рамках лейбницианской традиции, развивает ее и одновременно чувствует потребность в том, чтобы дистанцироваться от присущей для самого Лейбница идеи непрерывной, предустановленно-гармоничной связи субстанций и сил. Это преодоление непрерывности и оказывается отличительной особенностью того варианта лейбницианства, которое получает в XIX–XX вв. наименование «аритмологии» (у Н.В. Бугаева) и связывается с теорией множеств Г. Кантора (у о. Павла Флоренского)²⁴.

Еще одним аргументом в пользу возможности отнесения онтологии архиеп. Никанора к лейбницианству оказывается близость отдельных положений его философии к идеям П.Д. Юркевича. Сам архиеп. Никанор ссылается на Юркевича как на «психолога», спорившего с Чернышевским по вопросу о соотношении души и тела²⁵. Во втором томе трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» активно используется работа Юркевича «Из науки о человеческом духе» (1860). Но в связи с Лейбницем следует обратиться к статье Юркевича «Идея» (1859), изданной в «Журнале Министерства Народного Просвещения». Вполне можно допустить, что эта работа была знакома архим. Никанору, который в то время был ректором Саратовской духовной семинарии.

По крайней мере, в этой статье Юркевича архиеп. Никанор мог обнаружить мысль о возможности сближения «идеи» с «монадой»:

Для нас замечательно решительное значение, какое дает Лейбниц идее и идеальному элементу в составе и истории мира. Идея есть метафизическая сущность вещи; вещь в своей истинной натуре идеальна; она действует по идеальному началу представления; она относится к целому миру идеально. <...> В развитии мира из его вечных основ не общее обособляет себя посредством ограничений и отрицаний, но первоначальная, индивидуальная жизнь выступает все с большей и большей духовной энергией: самое

начало ограничения и отрицания, свойственное конечной монаде, не лежит вне идеи как что-то нерациональное; напротив, оно определено вечными истинами, оно требуется целесообразным положением монады в системе мира. <...> Индивидуальная деятельность монады есть вместе выражение мировой целесообразности. Примирение общего с частным не требует уничтожения личности и особенности отдельных существ²⁶.

Заметно, что Юркевич стоит ближе к Лейбницу, чем архиеп. Никанор. Но в целом представляется возможным выдвинуть гипотезу о прямом заимствовании у Юркевича архиеп. Никанором мысли о сближении Платона с Лейбницем. И в любом случае вполне обоснованно можно утверждать, что именно в духовно-академической философии в России 1860 – начала 1870-х гг. у Юркевича и архиеп. Никанора появляются лейбницианские философские идеи, которые повлияют на монадологию ранних работ В.С. Соловьева²⁷, а затем уже, независимо от их трудов, будут воспроизводиться в системах А.А. Козлова, Н.В. Бугаева, С.А. Аскольдова, о. Павла Флоренского, Н.О. Лосского и других представителей русского христианского персонализма конца XIX – XX в.

К таким идеям, уже намеченным в трактате архиеп. Никанора, можно отнести не только общий принцип множества индивидуальных субстанций, но и открытость этих субстанций для взаимодействия, их иерархический характер (что особенно ярко проявится потом у Н.О. Лосского, который переоткроет эту характеристику в своем персонализме), деятельно-«силовой» характер индивидуальных субстанций (который позже у Флоренского будет понят как энергийный аспект монады). Здесь же у архиеп. Никанора обнаруживается и сверхсубстанциальность Бога, что получит свое самостоятельное обоснование у Лосского в его понимании соотношения субстанциальных деятелей и Бога, создающего эти субстанции. Архиеп. Никанор выделяет и антиномическую природу эйдосов, которая появляется в силу их сотворенности абсолютным бытием посредством самоограничения его абсолютным небытием. Этот антиномизм, по всей видимости, без прямого влияния архиеп. Никанора, станет позже одним из основных положений христианского персонализма о. Павла Флоренского и Н.А. Бердяева.

Таким образом, если даже констатировать факт отсутствия прямого влияния трактата архиеп. Никанора на русский религиозно-философский персонализм конца XIX – XX в., необходимо признать как генетическое родство философских систем указанных выше мыслителей с идеями архиеп. Никанора, так и его хронологическое первенство по отношению к этим философским системам.

- ¹ См. об этом: *Соловьев А.П.* «Согласить философию с православной религией»: Идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа, 2015. С. 276–297.
- ² *Никанор (Бровкович), архим.* Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного – Бога, духовной бессмертной души и т. п. // Православный собеседник. 1870. Т. 2. С. 41–145.
- ³ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие: В 3 т. Т. 1. СПб., 1875. С. 91.
- ⁴ Там же. С. 170.
- ⁵ Далее по тексту статьи принято написание «εἶδος» в русской транскрипции («эйдос») везде, кроме цитат. – *А. С.*
- ⁶ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия... Т. 2. СПб., 1876. С. 119.
- ⁷ Там же. С. 123.
- ⁸ *Лейбниц Г.В.* Монадология. 1710 // Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 420.
- ⁹ Особое внимание «примирительному» характеру философии Лейбница уделял один из малоисследованных русских лейбнищанцев – В.Н. Ильин, указывая на важнейшее значение философии для истории и будущего русской мысли (см. его статью: *Ильин В.Н.* Лейбниц и русская философия // Возрождение. 1966. № 179–180).
- ¹⁰ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Указ. соч. С. 122.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же. С. 123.
- ¹³ Там же. С. 387.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же. С. 387–388.
- ¹⁶ *Лейбниц Г.В.* Указ. соч. С. 423.
- ¹⁷ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Указ. соч. С. 388.
- ¹⁸ *Лейбниц Г.В.* Указ. соч. С. 413.
- ¹⁹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Указ. соч.
- ²⁰ Там же. С. 388–389.
- ²¹ *Лотце Р.Г.* Микрокозм. Мысли о естественной истории человечества. Опыт антропологии / Пер. К. Корш. М., 1866.
- ²² *Никанор (Бровкович), архиеп.* Указ. соч. С. 78–79.
- ²³ Там же. С. 161.
- ²⁴ См. об этом подробнее: *Половинкин С.М.* Философский контекст Московской философско-математической школы // София. Альманах. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа, 2005. С. 179–192; *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015.
- ²⁵ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Указ. соч. С. 169.
- ²⁶ *Юркевич П.Д.* Идея // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 43–44.
- ²⁷ *Половинкин С.М.* В.С. Соловьев и русское неoleyбницеанство // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 90–96.

Время и культ
в книге «Звезда спасения»
Франца Розенцвейга

В статье исследуется связь понятий времени и культа в книге Ф. Розенцвейга «Звезда спасения». Предварительно рассматривается смысловой центр темпоральной концепции Розенцвейга: время в диалоге Я и Ты, время и откровение. Далее анализируется, как идея диалога связана с идеей церкви, а также взгляд Розенцвейга на соотношение иудаизма и христианства. Иудаизм и христианство в рамках его метафизики оказываются этапами откровения, которое должно завершиться синтезом двух религий. Рассматривается связь понятий времени и церкви (общины). В связи с этим обнаруживается, что время имеет сотериологический характер и соответственно неотрывно от культа. Тем самым в статье представлена попытка, описав эту связь, показать синтетический характер времени в «Звезде спасения».

Ключевые слова: время, диалог, откровение, христианство, иудаизм, церковь, культ, спасение.

Культ как средоточие символической деятельности человека стал предметом философской рефлексии, по меньшей мере, с начала XIX в. Если трактовать философию культа как философию культуры, то к нему нужно относить и философскую герменевтику, начиная с Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера, и экзистенциализм. Но и идеи *собственно* философии культа, предполагающие онтологический анализ символических действий в богослужении, таинств и обрядов, праздников, церковной живописи и музыки, церковных одежд, с целью обоснования их важности в деле спасения человека, можно найти уже в XIX в. Так, например, Франц Баадер в своей работе «О святой Евхаристии» (“Über das heilige Abendmahl”) трактовал таинство причастия, с одной стороны, как акт, прямо противоположный вкушению человеком от древа познания добра и зла (падению), а с другой стороны, как то, что невидимо содержится в каждой трапезе. По Баадеру, люди соединяются

с Христом не только в причастии, но и при каждом вкушении пищи, для чего каждая трапеза должна быть освящена, ей должна предшествовать молитва. Точно так же он стремился философски обосновать и таинство брака:

...человек был в своем первоначале определен к тому, чтобы питаться райски и размножаться райским способом. Теперь после своего падения он вынужден воспроизводить себя, подобно животным земли. Не нужно поэтому удивляться, когда он, вспоминая свою честь и свою первоначальную славу, со стыдом и горечью, желает, чтобы время трапезы и брак были освящены¹.

Уже у Баадера проводится параллель между Евхаристией как жертвой и временем как жертвой Бога своею вечностью². История есть постоянная жертва Жертвователя, его умаление и погружение в темноту, и временное существование человека есть принятие этой жертвы. Культ же построен на воспроизведении этой жертвы.

В русской философии философское осмысление культа связано с именами В.В. Розанова и о. П. Флоренского, поставившими задачу оправдания культа как одной из областей нисхождения Бога к человеку, кенозиса. В культе происходит встреча Бога и человека: хотя в таинствах Бог спускается к человеку, но культ творится человеком, Бог дает возможность спастись, но спасается человек. Культ – не одна из многих областей соприкосновения немощного человека с Божьей правдой, чувственного с умопостигаемым, но наиболее адекватная область такого соприкосновения. Эта постоянно возобновляемая встреча двух миров дает возможность человеку оставаться человеком, поэтому Флоренский определяет философию культа как антроподицею. Рефлексия над культом неизбежно переходит в рефлексию над проблемой культового времени³, поскольку части служб и службы как целое имеют точно определенное богослужбное время, само богослужение имеет ритм, праздник – циклически повторяется. Циклы служб связаны с календарем, а календарь – с хозяйственным годом, отражающим циклы природы. Кроме того, культ является областью памяти: праздник есть воспоминание о том или ином событии. Культ выявляет, что время не есть последовательность точек, измеряемая при помощи часов, но связано со спасением как целью жизни человека и всего человечества. Культ обнажает вторжение вечности во время. Поэтому философия культа не может не быть философией времени. Скажем, у Флоренского культ обнаруживает, что время есть не только горизонтальная линия, разрезанная вертикалью – Пришествием Христа, но и круг, поскольку это есть Пришествие,

повторяемое и ежегодно (Пасха), и еженедельно (воскресенье). Подобно Флоренскому, в своих размышлениях о природе времени, пришедшему к необходимости анализа культа, Ф. Розенцвейг в своей книге «Звезда спасения» (“Der Stern der Erlösung”, 1921) также тесно связывает время и культ.

1. Время и Другой

Время для Розенцвейга не есть нечто, созерцаемое бесстрастным наблюдателем, оно является деянием человека. Эта мысль, несмотря на то что Розенцвейг стремится решительно порвать с немецким идеализмом и метафизикой «от ионийцев до Иены», роднит его с Шеллингом. Дж.Р. Бец даже полагает, что Розенцвейг мыслит свою философию именно как завершение поздней философии Шеллинга⁴. В концепции Розенцвейга легко узнаются три шеллинговские мировые эпохи, связываемые с творением, откровением и спасением. Божественное Нет, Ничто – это потенциальность Бога, его свобода. Из него Бог выступает как Да, выходит наружу божественный образ. Эта божественная сущность есть качество Бога, осуществляющееся в творении. Тематика откровения раскрывается у Розенцвейга в идее любви Бога и человека, и человека с человеком. Спасение осуществляется, когда в единство ближних связывается *весь* мир, когда каждый смотрит на другого как на ближнего и все вместе они образуют единый хор. Тем самым у Розенцвейга, как и у Шеллинга, история понимается как дело не только Бога, но и человека. И это дело человека – любовь, которая рождается в диалоге, в котором Я соединяется с Ты. Диалог этот начинается уже в творении человека. Событие диалога есть то, что именно постоянно рождается как нечто новое, как обновление. Поэтому Розенцвейг понимает его как «сбывающееся событие» (*ereignete Ereignis*), и это и есть время. Концепция времени Розенцвейга уникальна: время – это то, что происходит, сбывается между мной и Другим. При этом время как событие встречи есть обновление без убывания, умирания и гибели, в нем прошлое не уходит по мере наступления будущего, но оно и не противоположно вечности. Поэтому история, откровение, есть постоянно обновляющееся взаимодействие Бога и человека, т. е. временный процесс, в котором раскрывается Царство Божие, т. е. вечное будущее Царство:

Хотя мир в начале создан неготовым, но, по определению, должен стать готовым. Будущее его становления-готовым творится одновременно с ним в качестве будущего. Или, если говорить только о той

части мира, на которую возложено становление готовым – ибо присутствие должно лишь постоянно обновляться, не становясь готовым – Царство, оживление присутствия, прибывает с самого начала, оно всегда в прибытии. Таким образом, его рост необходим. Оно всегда будущее – но будущим оно является всегда. Оно всегда в равной мере и всегда уже наличное, и будущее. Оно раз и навсегда еще не Вот. Оно вечно приходит. Вечность – это не очень долгое время, но такое завтра, которое в равной мере могло бы быть и сегодня. Вечность – это будущее, которое, не прекращая быть будущим, остается, тем не менее, настоящим. Вечность – это Сегодня, которое, однако, признает себя большим, чем Сегодня. И если Царство прибывает вечно, то это означает, что, хотя его рост необходим, мера времени этого роста не определена, точнее: что рост вовсе не имеет отношения ко времени. Присутствие, однажды вступившее в Царство, не может из него выпасть, оно вступает в Раз-и-навсегда, оно стало вечным⁵.

Понятие Царства Божия у Розенцвейга близко к евангельскому описанию: оно и в будущем, и всегда при нас, в нас. Любовь как мгновение, как постоянно обновляемое, получает от прошлого длительность, от настоящего – само бытие в каждый момент времени, дар вечности. И именно то, что каждое мгновение может оказаться последним, делает его началом будущего Царства. Смысл времени в том, *что* происходит между Я и Ты, как между человеком и человеком и человеком и Богом. Встреча с ближним уподобляется Розенцвейгом движению от настоящего к будущему. Временной процесс и любовь для него просто совпадают. Можно сказать, что в концепции Розенцвейга человек встречает ближнего, как настоящее встречается с прошлым, а будущее встречается с настоящим. В обоих случаях рождается Царство Небесное, как то, к чему стремится история. И одновременно, как ближний всегда при нас и наша любовь к нему воспроизводится каждое мгновение, Царство Божие всегда «близ есть, при дверех». По словам Б. Каспера, «в действительности, центральное для розенцвейговского мышления понятие “опыт”, которое в нововременном понимании ограничивается, с одной стороны, пониманием опыта с точки зрения эмпиризма, а с другой, критическим кантовским пониманием, сначала должно быть освобождено от ограничения этими контекстами и поставлено в связь, с одной стороны, с феноменальностью совершающегося исторического *времени*, а с другой, с тем, что обнаруживается через средство *спасения*»⁶. Итак, Розенцвейг приходит к мысли о связи времени и спасения.

2. Христианство и иудаизм

Специфика розенцвейговского подхода ко времени в том, что время возникает там, где один разговаривает с другим, где двое стремятся установить контакт, объясниться друг с другом, понять друг друга и принять. Время не есть ни число движения, которое возможно измерять с помощью часов, ни поток, в котором живет сознание, ни индивидуальное переживание. Оно есть там, где происходит диалог, взаимопонимание, или его попытка. В самом деле, диалог как обмен словами есть последовательность, в котором рождаются смыслы, взаимопонимание; осмысленный процесс. Диалог тем самым есть нечто целестремительное, направленное к итогу. Тем самым у Розенцвейга в одной философии описано сразу рождение и времени, и языка, и нравственности. Но, кроме того, диалог объясняет природу той формы бытия, в рамках которой человек общается с Богом, т. е. церкви. Рожденная предвечно, церковь тем не менее имеет конкретные формы. Как замечает Б. Каспер, «Розенцвейг, в противоположность некоторым более поздним попыткам, мыслит другого также и как другое: как реальные отношения мира»⁷. Поэтому Розенцвейг переходит от феноменологии диалога к разговору о реальных, конкретных религиозных общинах. Представляется, что для него существуют лишь две религии, опирающиеся на подлинное откровение: иудаизм и христианство. Поэтому важнейшей темой «Звезды спасения» являются размышления о времени и спасении с точки зрения библейского опыта, приводящие философа к построению своей версии своеобразной синтетической иудео-христианской религиозной философии. Розенцвейг сравнивает христианство и иудаизм как два единственных пути к спасению, рассматривает эти религии как дополняющие друг друга, как тезис и антитезис, примирение которых произойдет в будущем синтезе.

По Розенцвейгу, чтобы стать христианином, прежде всего необходимо отказаться от своей самости (от самостной гордости язычества), и поэтому путь христианина, в трактовке философа, – постоянное преодоление самости, в том числе и национальной. Путь иудея – напротив, погружение в самость, идентификация со своим иудейством, «так как хотя он рожден как иудей, но “иудейскость” есть нечто, что он также в себе должен переживать»⁸. Розенцвейг уверен, что чем больше иудей погружается в свою самость, тем «больше» он становится иудеем, тем дальше уходит от язычества. Дело в том, что иудей погружается в *свой* мир, *своего* Бога и *своего* человека не ради себя, а ради мира, человека и Бога *вообще*. В итоге за кажущимся погружением иудея в узконациональный закон

обнаруживается движение ко всеобщему порядку. Розенцвейг вспоминает идею Шехины – Божьего присутствия, Славы Бога, а также мистическое учение Каббалы о собирании рассыпанных по всему миру божественных частиц. «Рассыпанную по всему миру на бесчисленные искры славу Божию (Gottesherrlichkeit) человек соберет из рассеяния и когда-нибудь снова вернет тому, кто был лишен славы (Herrlichkeit). Всякое его деяние, всякое исполнение закона частично осуществляет это объединение»⁹. Соблюдением закона иудей восстанавливает единство Бога, мира и человека. Путь иудаизма – путь собирания в единство онтологических начал, возвращения всего к Богу уже здесь, на земле. Путь христианства – это путь, устремленный наружу, поэтому Бог, мир и человек остаются в пределах истории отдельными точками. Еврей уже сейчас может собирать рассеянные частицы, в христианстве же, полагает философ, представление о том, что Бог будет «все во всем», во-первых, не догмат, а только теологумен, а во-вторых, оно относится только к конечному состоянию мира, к вечности, потусторонней времени. Таким образом, христианство живет целиком во времени, иудаизм – в вечности, именно поэтому христианство надеется на Царство Божие только на небе, за границами истории, а иудаизм строит Царство Бога уже здесь, на земле. Но как раз вечная жизнь еврейского народа, по мысли Розенцвейга, и дает залог спасения миру, антиципирует конец истории уже в его начале¹⁰. Вечный народ живет так, как будто весь мир уже готов к спасению, как будто он уже заранее спасен. Розенцвейг стремится показать, что именно иудаизм победил язычество, он является первой откровенной религией, и христианство поэтому неизбежно питается от шестиконечной Звезды спасения, распространяя уже ее по всему миру. Тем самым философ интерпретирует задачу христианской проповеди как дальнейшее просвещение мира. Однако, с точки зрения Розенцвейга, и христианство, и иудаизм обладают только частью истины, полная истина не принадлежит никому до тех пор, пока история не завершилась и Бог не стал «все во всем».

Очевидно, что для Розенцвейга иудаизм и христианство оказываются двумя дополняющими друг друга религиями. Для описания их взаимодействия Розенцвейг использует образ Звезды Давида.

Из пламенного ядра звезды испускаются лучи. Они ищут свой путь сквозь долгую ночь времен. Это должен быть вечный, а не временный путь, хотя он и ведет сквозь время. Он не вправе отрицать время, ведь он должен вести сквозь него. И, тем не менее, нельзя, чтобы время одолело его. И, опять-таки, он не вправе, подобно тому, как это делает постоянно зачинающий себя в самом себе вечный народ, творить себе

свое собственное время и тем самым освободиться от времени. Таким образом, ему остается одно: он должен стать господином времени¹¹.

Лучи, испускаемые Звездой – это иудаизм, из которого появляется христианство. Иудаизм – «общность (Gemeinschaft) вечной жизни», христианство – «общность вечного пути»¹². Иудаизм с внешней стороны историчен, но внутри имеет вечное, неизменное ядро. После исчезновения государства у евреев нет истории, точнее, евреи проходят сквозь историю человечества, оставаясь сами собой, не меняясь и не участвуя в событиях мировой истории. Т. е. начало спасения положено в выдвинутом из истории народе; в нем посажены семена вечной жизни. «Бог лишил еврея этой жизни, возведя до небес над потоком времени мост своего закона, под сводом которого оно теперь бессильно шумит в вечности»¹³. На смену иудаизму приходит христианство, которое уже находится не в вечности, а во времени, находится в гуще исторических событий.

Христианство в качестве вечного пути должно постоянно распространяться дальше. Голое сохранение своего состояния означало бы для него отказ от своей вечности и тем самым смерть. Христианский мир обязательно должен миссионерствовать. Для христианства это столь же необходимо, как для вечного народа – самосохранение в защите чистого источника крови от чужой примеси. Миссионерство и есть форма его самосохранения. Христианский мир размножается, распространяясь. Вечность становится вечностью пути, поскольку она постепенно делает все точки пути центрами. <...> Вместо телесного струения одной крови, которая в рожденном (gezeugten) внуке свидетельствует (bezeugt) о предке, здесь общину свидетельства должно учреждать изливание духа в беспрерывно текущем от одного к другому водном потоке крещений¹⁴.

Чтобы родиться христианином, нужно креститься. «Необходимо рождение в вифлеемском хлеву перенести в свое собственное сердце. Если бы Христос тысячу раз родился в Вифлееме, но не родился в тебе, ты все же потерян»¹⁵. Иудей же становится иудеем как представитель народа, получившего откровение на Синае. Это откровение всякий раз обновляется во всяком родившемся иудее, и его принадлежность вере и народу осуществляется в воспоминании синайского откровения, во всякий раз новом возобновлении завета с Богом, в сознании, что Бог – «наш и наших отцов». Представляется, что для Розенцвейга движение иудея в истории происходит с постоянным обращением к точке начала откровения

и потому интерпретируется как пребывание в вечности, движение христианина понимается как постоянное воспроизведение таинства Боговоплощения и потому как движение во времени. Поэтому мыслитель не раз повторяет мысль, что иудаизм вечен, а христианство временно.

Розенцвейг предпринимает детальный анализ того, что можно назвать анализом христианского понимания времени. Христианство, по мысли Розенцвейга, овладевает временем, разрезая его точками вторжения трансцендентного. Христианское время помещается между вечностью до начала истории и вечностью после конца, вмещается в границы земной жизни. Прошлое – время до Боговоплощения, настоящее – от Боговоплощения до Страшного суда, после которого наступит будущее. Однако, по Розенцвейгу, центральной точкой каждого мгновения этого потока является Христос. Христос есть центр истории, центр каждой точки, а потому он присутствует во всей истории. Это означает, что вся история свернута в этой центральной точке. История у Розенцвейга, таким образом, есть и линия, и точка, в которой отражается вечность. Следовательно, можно сказать, что благодаря тому, что каждое событие истории соотносимо с трансцендентным, есть его вторжение, оно есть, во-первых, центр истории, а во-вторых, само является вечным. Но это означает, что прошлое – *вечное* прошлое, настоящее – *вечное* настоящее, а будущее – *вечное* будущее. «И христианство шествует этим путем, на котором время его сопровождает только в качестве послушного счетчика шагов, шествует, отрешенное и уверенное в своем вечном настоящем, всегда в центре свершения (*des Geschehens*), всегда в событии (*Ereignis*), всегда в текущем (*auf dem Laufenden* – букв. “в курсе дела”, “в курсе последних событий”. – *T. P.*), всегда с властным взглядом сознания, что путь, которым оно шествует, есть вечный путь»¹⁶. Можно сделать вывод, что для Розенцвейга именно христианское понимание времени оказывается синтетичным, но нужно всегда помнить, что в основе христианства лежит иудаизм, давший миру саму идею откровения. Без этой вечной основы и само христианство существовать не может.

3. Время и культ

Свою версию иудео-христианского диалога философ применяет в анализе праздников, в циклическом времени которых в жизнь людей вторгается вечность. Время, не расчлененное событиями откровения на До и После, Раньше и Позже, не может быть действительным временем. Праздник есть, с одной стороны,

расчленение потока времени, а с другой – вторжение вечного во временную жизнь, чудесного – в обыденное. Поскольку философ стремится показать, что и иудаизм, и христианство содержат в себе начало, середину и конец, т. е. творение, откровение и спасение, он ищет отражения этих трех эпох в главных праздниках иудаизма и христианства. На первом месте стоят суббота у евреев и воскресенье у христиан – особенные, священные дни. Оба, так или иначе, указывают на творение, поскольку символизируют собой день покоя, завершающего Шестоднев:

...и пусть хранят сыны Израилевы субботу, празднуя субботу в роды свои, как завет вечный; это – знамение между Мною и сынами Израилевыми на веки, потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмой почил и покоился¹⁷.

Однако покой седьмого дня в еврейской субботе указывает на покой освободившегося из плена еврейского народа, на спасение, на *завершение*. Христианское же воскресенье Розенцвейг трактует как праздник творения, *начала* «духовного года». «Мы познали, с какой силой христианское сознание с середины пути, на котором оно стоит, рвалось к началу. Крест – всегда начало, всегда исходная точка координат мира. Как христианское летосчисление берет от него свое начало, так и вера всегда берет от него новый разбег. Христианин есть вечный начинатель; завершение – не его дело – все хорошо, что хорошо начинается. Это вечная юность христианина; каждый христианин преимущественно проживает свое христианство сегодняшним днем, как если бы он был первым»¹⁸. Воскресенье – символ вечно юного христианства.

И как для нашего духовного года характерно, что его начало непосредственно примыкает к концу праздников вечного спасения, в известной мере вырастая из этого конца как совершающееся вопреки ему, поскольку время для этой вечности еще не пришло, всякий раз новое начало, точно так же и церковный год начинается, что тоже в высшей степени характерно, с первого воскресенья Адвента как затакта праздника, которым начинается христианское откровение, – как если бы круговорот суббот начинался прежде праздника национального освобождения¹⁹.

Розенцвейг анализирует смысл трех еврейских праздников (Рош ха-Шана, Шавуот и Суккот) и трех христианских (Рождество, Пасха и Троица), стремясь вписать их в свою концепцию творения, откровения и спасения²⁰. Поскольку для Розенцвейга

христианство – это «начало», начало пути, центральным христианским праздником Розенцвейг считает Рождество Христово. Он стремится усмотреть его параллели с праздниками иудаизма. Так, философ, прежде всего, сравнивает Рождество с еврейским праздником освобождения из плена, т. е. Песахом. «Оба праздника торжествуют начало видимого движения откровения над землей»²¹. Для обоих праздников важен «рассказ»: евангельское повествование о Рождестве Христа и Пасхальная Агада, которая читается за домашней вечерней трапезой. «Благодаря центральному положению истории, зачитываемой во время праздничного торжества, Рождество оказывается среди праздников откровения повторяющимся праздником общего слушания, слушания благой вести»²². Рождество как праздник «духовного года», соединяющий в себе творение (начало) и откровение (явление Христа), а также указывающий на спасение, является одновременно и началом светского года, т. е. освящает собой гражданский год.

Рождество стоит среди воскресений как день примирения²³ среди суббот: оно, не обязательно падая на воскресенье, действительно есть воскресенье, именно как день рождения церковного года, оно есть то, чем является воскресенье для недели: новое начало; точно так же, как день примирения, как день входа в вечность, в нашем годе есть то, что суббота означает для недели: завершение²⁴.

Рождество сопоставляется с праздником Суккот: ясли, через которые пришел Спаситель, сравниваются с небом, которое обязательно должно просвечивать сквозь палатки, похожие на те, в которых ночевал народ во время путешествия через пустыню. Рождество среди воскресных дней подобно Йом-Кипуру (Судному дню) среди суббот. Поскольку христианство есть вечный путь, Розенцвейг делает акцент на первом дне христианского календаря, на начале, а так как иудейство – вечность, вечная жизнь, философ акцентирует Судный день, день конца. Йом-Кипур празднуется с вечера, и потому праздник оказывается «долгим днем», а Рождество произошло ночью, поэтому оно празднуется как «долгая ночь». «Христианин проживает такой долгий день в день начала, мы же – в день конца»²⁵. Тот день, который предвосхищает конец, есть указание *внутренней* силы самостояния еврейского народа в вере; день, обновляющий начало, является знаком наружного утверждения христианства над жизнью. За Рождеством следует Пасха, являющаяся уже собственно праздником откровения.

Только Голгофу и пустую гробницу, а не ясли Вифлеема, христианство почитает началом своего пути. <...> Также и для нас прежде всего чудо Синая, дар Торы, а не исход из Египта, означает

откровение, которое постоянно нас сопровождает; исход нам еще нужно припомнить, пусть даже так живо и наглядно, как если бы мы при нем присутствовали; Тору же нам не нужно припоминать, она присутствует в настоящем²⁶.

Спасению, по Розенцвейгу, посвящена Троица, которая должна «наглядно показывать последний акт земной жизни Христа, также как Суккот может во временном покое во время странствия напоминать о покое окончательном»²⁷. Однако в своем стремлении трактовать христианство как вечное «юное» по сравнению с вечно «древним» иудаизмом Розенцвейг утверждает, что все христианские праздники уже в свернутом виде содержатся в Рождестве, Богоявлении. В Рождестве исполняется и разрешается надежда спасения, в котором жил и живет иудаизм.

Христос еще до своего грядущего возвращения, еще только рожденный от Девы, уже называется Спасителем. Как у нас в идее творения и откровения есть стремление войти в идею спасения, ради которого только и свершилось все, что предшествовало, так в христианстве идея спасения отражается назад в творение, в откровение²⁸.

Философ не предпринимает целостного анализа культа, однако обращает внимание на отдельные элементы, из которых складывается культ. Изобразительное искусство объединяет людей в пространстве, музыка – во времени, и только поэзия может объединить людей и во времени, и в пространстве. Но для этого она должна перестать быть только текстом, она должна стать жестом, жестом, преобразующим человека в целостное бытие, что возможно только в культе. Розенцвейг упоминает, что в Талмуде описано, как в Йом-Кипур, когда в Храмовом дворе, куда, в отличие от самого храма, пускали весь народ, и потому там собиралась огромная толпа, евреи трижды падали на колени и произносили непроизносимое имя Бога, чудесным образом оказывалось, что всем пришедшим достаточно места. Этот жест коленопреклонения творил чудо. Христианские праздники часто сопровождаются крестными ходами, но в иудаизме двери храма остаются, как правило, затворенными: «У нас врата церкви могут оставаться закрытыми, ибо, когда Израиль преклоняет колена, в прежде маленьком пространстве внезапно обнаруживается место для всего человечества»²⁹. Таким истолкованием праздников Розенцвейг стремится подчеркнуть, что эмпирическая замкнутость иудаизма соединяется с его ноуменальной открытостью.

Розенцвейг противопоставляет светскую и церковную музыку. Поскольку классическая музыка имеет свое собственное музыкальное время, она уводит людей из действительного времени, прозы обыденной жизни. Однако слушатель музыки, проживающий от произведения к произведению сотни чужих жизней, не знает своей собственной жизни. Он лишает себя собственной жизни, ложным способом выводит себя из времени. Музыка разлагает действительное время и разобщает слушателей. Переход к действительному времени дает лишь «переход из концертного зала в церковь»³⁰. Церковная музыка (хорал) сопровождает таинства, поэтому она собирает разрозненных индивидов в единство общины и возвращает их в действительное время. Музыка становится необходимой одеждой для слов, именно благодаря ей слова молитвы становятся действительными. В сущности, философ делает вывод, что только культовая музыка является собственно музыкой. Более того, представляется, что для Розенцвейга всякое искусство должно иметь культовый характер.

4. Выводы

Итак, розенцвейговское время появляется в акте любви, является чем-то всегда новым. Встреча двоих всегда непредсказуема, мы не можем знать, к чему она приведет. С другой стороны, время возникает не в переживаниях индивида, а в диалоге, по крайней мере, двоих. Но поскольку этот диалог философ понимает не как разговор двух атомарных самостей, время связано с общиной, церковью. Эта мысль приводит Розенцвейга к анализу праздников, а поскольку церковный год есть навивающийся на себя круг, хотя и разворачивающийся в спираль истории, то, следовательно, к идее цикла. Образ круга, в свою очередь, демонстрирует, как вечность, вторгающаяся во время в праздниках, разворачивается во времени. Следовательно, время и линейно, и циклично. В самом деле, в церковных праздниках человек живет во времени и в вечности одновременно. Он постоянно находится во вступлении в Царство Божие, которое всегда «вот», и всегда уже есть в сердце человека. Время есть то, что предчувствует свое завершение, что в каждый миг устремлено к Божьему Царству. Но в праздниках человек вспоминает и прошлое. Поэтому он всегда уже – в творении, откровении и спасении, хотя спасение наступит только в будущем. Спасение предвосхищается в циркуляции года, в ежегодных повторениях праздников, но при этом время не перестает двигаться, потому что спасение в качестве будущего, движущей силы истории, толкает

время от настоящего к будущему. Именно в этой одновременности *все еще* прихода, приближения Царства и его *уже* прихода, кажется, и коренится та особенность религиозной позиции Розенцвейга, что Мессия еще идет, и уже пришел. Это – Христос. С другой стороны, эта одновременность «еще не» и «уже да» означает, что откровение не завершено. Будущая церковь, церковь Иоанна, не имеет конкретной формы, постоянно обновляется, с ее появлением во время действительно входит царство Божие³¹. Поскольку в рождении времени участвуют и Бог, и человек, оно направлено к концу, целестремительно, но не замкнуто, не предопределено, связано с вечностью, но не является ее зеркальным отображением. Подводя итог, можно сказать, что концепция времени у Розенцвейга синтетически сплавляет в себе диалог, язык, откровение, спасение и культ.

Примечания

-
- ¹ *Baader F., von.* Über das heilige Abendmahl // *Baader F., von. Sämtliche Werke / Hg.v. Franz Hoffmann.* Leipzig: Herrmann Bethmann, 1851. Bd. 7. S. 26.
 - ² *Baader F., von.* Elementar-begriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // *Ibid.* Bd. 14. S. 50.
 - ³ Эту мысль высказывал и Баадер (*Baader F., von.* Über den Begriff der Zeit // *Ibid.* Bd. 7. S. 78).
 - ⁴ *Betz J.R.* Schelling in Rosenzweigs Stern der Erlösung // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie.* 2003. B. 45. № 2. S. 208.
 - ⁵ *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. Freiburg im Bressgau: Universitätsbibliothek, 2002. S. 250.
 - ⁶ *Casper B.* Zeit – Erfahrung – Erloesung // *Rosenzweig F.* Der Stern der Erlösung. S. 14.
 - ⁷ *Ibid.* S. 17.
 - ⁸ *Rosenzweig F.* Op. cit. S. 454.
 - ⁹ *Ibid.* S. 456. *Herrlichkeit Gottes* в переводе Лютера передает библейский оборот, который в синодальном передается сочетанием «слава Божия».
 - ¹⁰ *Ibid.* S. 466.
 - ¹¹ *Ibid.* S. 374.
 - ¹² *Ibid.* S. 378.
 - ¹³ *Ibid.* S. 376.
 - ¹⁴ *Ibid.* S. 379.
 - ¹⁵ *Ibid.* S. 442. Второе предложение – это незакавыченное двустипие из «Херувимского странника» Ангелуса Силезиуса.
 - ¹⁶ *Ibid.* S. 378.

¹⁷ Исх. 31:16.

¹⁸ Ibid. S. 399.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Рош ха-Шана – начало гражданского года, празднуется 1–2 тишрей (седьмой месяц по счету от нисана, соответствует сентябрю–октябрю), Шавуот – праздник жатвы первого урожая, и праздник дарования Торы, празднуется 6–7 сивана (соответствует маю–июню), Суккот – праздник в память о кущах, в которых израильтяне жили во время исхода из Египта, празднуется 15–21 тишрей.

²¹ “Beide Feste feiern den Anfang des sichtbaren Ganges der Offenbarung über die Erde” (Ibid. S. 404).

²² Ibid. S. 405.

²³ Йом-Кипур.

²⁴ Ibid. S. 408.

²⁵ Ibid. S. 409.

²⁶ Ibid. S. 405–406.

²⁷ Ibid. S. 406.

²⁸ Ibid. S. 409.

²⁹ Ibid. S. 415.

³⁰ Ibid. S. 401.

³¹ Здесь Розенцвейг опирается на шеллинговскую концепцию трех церквей – Петра, Павла и Иоанна (*Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения / Пер. А.Л. Пестова: В 2 т. СПб.: Наука, 2000. Т. 2. С. 346–366*).

М.И. Переславцев

Рецепция взглядов Эмиля Дюркгейма
в современной философии:
Чарльз Тейлор, Джон Милбанк, Талал Асад

В статье рассматриваются основные положения социологии религии Эмиля Дюркгейма в контексте современных стратегий переосмысления секулярного. Цель статьи – не только обозначить критические замечания авторов в адрес теории религии Дюркгейма, но и показать, как последняя может оказаться полезной для возникновения нового понимания секулярного и религиозного, в том числе Милбанком, Асадом и Тейлором.

Ключевые слова: социология, религия, общество, современная философия, Дюркгейм, Милбанк, Асад, Тейлор, секуляризм.

Эмиль Дюркгейм (1858–1917) традиционно считается одним из главных основателей научной социологии, в том числе социологии религии. Современная социология религии относится к наследию Дюркгейма неоднозначно: с одной стороны, ее прикладные варианты, зачастую превращающиеся в строгий подсчет численности той или иной конфессии в отдельных странах и мире, имеют мало общего с теми позициями, которые занимал Дюркгейм, с другой – никто не отрицает, что социология Дюркгейма поддается самым разным интерпретациям. В социологии в целом большинство исследователей работают по стратегиям, давно оставившим позади идеи автора «Правил социологического метода»: конструктивизм, структурно-функциональный анализ, а тем более акторно-сетевая теория предоставляют куда более детальные модели функционирования общества. Кроме того, большинство авторов, придерживающихся постсекулярной парадигмы, склонны относиться к пониманию религии Дюркгеймом критически. Но действительно ли их взгляды и стратегии оказываются преодолением «устаревшей» концепции Дюркгейма? Одна из целей этой статьи – показать, как концепция Дюркгейма, считавшаяся давно устаревшей, может помочь в формировании новых исследований религии в современном мире.

Когда заходит речь о социологии Эмиля Дюркгейма, первое, что приходит на ум в качестве ассоциаций – «социальный факт» и «методологический холизм». Последнее означает характерную для французской социологической традиции установку, согласно которой общество предшествует индивиду (в противоположность Веберу, у которого общество постигается исходя из взаимодействий индивидов). Понятие методологического холизма заключается в следующем: коль скоро общество является не результатом действий индивидов, но условием самого их существования¹, то социологу следует обращать внимание в первую очередь на те явления, которые могут нам сообщить нечто о самом обществе.

Разумеется, религия понимается Дюркгеймом в соответствующем ключе: она не является делом харизмы лидера или частным опытом каждого конкретного человека (Вебер), равно как и вторичной легитимацией существующего социального порядка (Маркс). Вместо этого Дюркгейм обращает внимание на такие черты религии, как общность и неизбежность. Первое означает, что религия всегда разделяется некоторой группой людей, и более того, является ее условием, а второе связано с тождественностью социального и религиозного; отсюда самый знаменитый и, пожалуй, самый провокационный тезис Дюркгейма: «общество и есть Бог»². Будучи позитивистом и воспринимая социальные факты как явления такого же порядка, как данные естественных наук, Дюркгейм также считал религию чем-то, что может рассматриваться как некоторая целостная система, внешняя человеку и определяющая его бытие.

Однако тезис о тождестве Общества и Бога понимается Дюркгеймом довольно широко: он делает акцент на морально-этических принципах, которым следует общество с той или иной религией. Поскольку морально-этические принципы предполагают систему разрешений и запретов, а значит и классификацию, то центральным для любой религии сюжетом, по мнению Дюркгейма, будет деление всех вещей на сакральные и профанные³. Ритуалы и обряды являются практической формой реализации духа сообщества, они непосредственно связывают индивидов в общество. Отсюда следует одна очень важная черта дюркгеймовского взгляда на религию: она не может быть истинной или ложной⁴, поскольку важна не верификация верований в опыте, но их сила, которая способна придать обществу единство. Сакральное, таким образом, становится знаком общества: символ социума – тотем – является особым предметом в классификации, его, например, нельзя убивать, поскольку он содержится в каждом человеке через репрезентацию общества⁵.

Данный принцип был заимствован функционалистским направлением в социологии религии, что имело очень важные

последствия для современного взгляда на религию: функционалисты отрицали отступление религии в сферу приватного, но считали, что она принимает формы, которые отвечают ее подлинной сути и позволяют ей существовать в сложной структуре общества. В частности, такого взгляда на секуляризацию придерживался Толкотт Парсонс:

Решающим феноменом является включение не-протестантских групп в национальное сообщество, которое... все еще сохраняет свой религиозный характер священного сообщества в трансформированном смысле «нации под Богом»... Оно... расширилось на все группы населения, включая даже светских гуманистов⁶.

Подобные теории, а также исследования в области современных превращений сакрального привели к необходимости переосмыслить само деление на религиозное и секулярное и на сакральное и профанное, а значит, потребовался новый взгляд на социологию религии Дюркгейма.

Одним из авторов, внесших свой вклад в генеалогию понятия «религия» и в осмысление его значения для секулярной эпохи, является американский антрополог Талал Асад. В книге «Структуры секулярного»⁷ он кратко касается вопроса о сакральном и профанном как характеристике религии согласно Дюркгейму и его последователям. Освещая проблему с разных точек зрения, Асад не только приходит к выводу, что жесткий характер оппозиции сакральное–профанное является изобретением европейской антропологии с целью более совершенного исследования религий, но и демонстрирует долгую историю возникновения данной оппозиции в мысли самой европейской цивилизации. Так, противоречивый характер термина *sacer* обнаруживается еще в Древнем Риме: помимо предмета, находящегося в собственности божества, он также означал проклятого человека, которого мог лишиться жизни каждый – *homo sacer*⁸. Уже этот пример показывает, насколько спорным является тезис о существовании строгой границы между сакральным и профанным, от которого как от определения отталкивались Дюркгейм и его последователи. Еще сложнее обстоит дело применительно к Средним векам:

Однако если мы рассмотрим примеры, предлагаемые в словаре (применительно к понятию *сакральное*. – М. П.)... то мы не сможем вычленил из них некий единый для всех случаев акт отделения и почитания. Субъект, по отношению к которому подобные предметы, события или люди должны быть сакральными, не находится к ним в таком же отношении⁹.

То же самое верно в отношении обряда: тогда как у Дюркгейма религия, понимаемая через оппозицию сакральное–профанное, реализуется в ритуалах, а значит, ритуалы являются выражениями сакрального, Асад указывает на характер таинства по Гуго Сен-Викторскому (XII в.), которое не может быть знаком сакральной вещи, «так как различные статуи и картины, равно как и разные слова Писания, так или иначе являются знаками сакральных вещей, не будучи при этом таинствами»¹⁰. Асад следует стратегии антропологов Франца Штайнера и Франсуа Изамбера; первый критиковал нормативность понятия табу, которая «была викторианским изобретением, вызванным к жизни идеологическими и социальными веяниями самого викторианского общества»¹¹, а второй показал, как школа Дюркгейма придала понятию «сакральный» универсальное значение в академической среде. Говоря о роли сакрального в социально-политическом дискурсе, Асад указывает на довольно поздний период его актуализации: слово *sacre* получило широкое хождение во время Французской революции, «в нем начали звучать пугающие нотки секулярной власти. Так Преамбула к “Декларации прав человека” (1789) повествует о “естественных правах, неотчуждаемых и сакральных”»¹². Отныне секулярное стало частью дискурса, интегрального для функций и чаяний современного секулярного государства, в котором сакрализация индивидов и народов выражала форму натурализованной власти. По Асаду, именно таковы источники современного понимания сакрального. А поскольку Просвещение предполагало в качестве единственного легитимного источника истины, власти и прочего разум, то последний (и все, что с ним связано) и стал сакральным в европейской культуре, а все феномены не-европейских обществ, понимаемые функционально как способы общественного контроля, стали наделяться тем же статусом, однако с сохранением понимания их как предрассудков, суеверий и черной магии. Собственно, Дюркгейм, даже отрицая характерную для Просвещения стратегию понимания религии как простого обмана, тем не менее приходит к выводу, что первобытные люди, поклоняясь тотему, богам или духам, в конечном счете поклоняются социуму (себе самим), а подлинное содержание религии – мораль социума¹³.

Таким образом, Асад показывает, что Дюркгейм, несмотря на определенную проницательность в учении о религии (он не оценивает ее как предрассудок или эпифеноменальную идеологию), остается в русле секулярной традиции XVIII–XX вв. Схожего мнения придерживается другой автор – британский теолог Джон Милбанк, представитель движения «Радикальная ортодоксия». В своей книге «Теология и социальная теория»¹⁴. Милбанк дает

археологию «секулярного разума», одной из целей которой является демонстрация религиозной, мифологической природы идеологий нового и новейшего времени, претендовавших на объективность, а значит, на нормативность в отношении христианской традиции. Одной из таких традиций, наряду с либеральной политической теорией, политической экономией и марксизмом, является позитивизм, давший начало всей современной социологии. Милбанк рассматривает социологию Дюркгейма как вершину французской социологической традиции, которая, по его мнению, восходит к Конту через французских контр-просветителей де Бональда и де Местра и Николая Мальбраншу.

На первый взгляд такая «родословная» мысли Эмиля Дюркгейма может показаться довольно странной. Однако, если принять во внимание его главные тезисы в отношении природы религиозных взглядов и их связь с уровнем социального, в глаза может броситься некоторое «постоянство» религиозной функции в истории. И хотя сам Дюркгейм полагал, что религия в XIX–XX вв. теряет (и будет терять) свои позиции¹⁵, забвению может подвергнуться скорее содержание тех или иных религиозных культов, а не сама структура религии, тождественная с обществом. Данный тезис вполне уместен в консервативном дискурсе: фундаментальная логика общественного устройства лишь временно подвергается деформациям со стороны революционных сил, после всякий раз следует реставрация.

Милбанк обращает внимание на существенное отличие социологии от политических теорий XVII–XVIII столетий: если раньше (у Монтескье, Вико и других) речь шла о выявлении законов развития разных обществ или инструментальном конструировании политики (Боден, Гоббс, Локк), то уже у Конта общество является простой базовой данностью, которая ни к чему не может быть редуцирована. Подобный «примордиальный» характер социальных фактов – термин, характеризующий социологию Дюркгейма, – с точки зрения Милбанка, имеет свои истоки в мысли Жозефа де Местра, который обнаружил недостаточность либеральной политической теории в ее рациональной попытке «основать и легитимировать произвольную власть в терминах формальных дел собственности первоочередного владения и самообладания; вместо этого, вся власть в ее реальном, фактическом присутствии сама полностью основывает себя»¹⁶. А поскольку основание власти заключено в ней самой, де Местр полагает, что любая власть нуждается в религии с целью легитимации самой себя; спустя многие годы этот момент появится в социологии религии Дюркгейма, где общество на деле поклоняется самому себе, облачая это в символи-

ческий религиозный ритуал. Истолкование Дюркгеймом жертвоприношения как способа восстановления общественного единства также восходит к теории де Местра: попытка поколебать текущий режим (революция) непременно провоцирует террор.

Обращаясь к трудам другого традиционалиста, Луи де Бональда, Милбанк обращает внимание на своеобразный синтез мысли Мальбранша о том, что наши общие идеи даны нам в Боге (иначе говоря, что в нашем знании мы имеем доступ к божественному знанию) и теории естественного права, только понимаемого не индивидуалистически, через волю к самосохранению индивида, которая реализуется в единую власть суверена, а как общемировую логику «Я – Ты – Он», которая реализуется в мире, политике, семье. Таким образом, де Бональд социологизирует Мальбранша, указывая, что наиболее общие идеи даны нам в качестве откровения Богом в нашем языке, и придает суверенной власти более тотальный характер. Дюркгейм, с точки зрения Милбанка, делает примерно то же самое, когда придает «социологическое» происхождение категориям чистого разума Иммануила Канта¹⁷. Но если у традиционалистов Бог был источником наиболее общих идей в нашем восприятии в целом, то уже у Конта дело принимает противоположный характер: социальные отношения обладают подлинным бытием, тогда как религия является всего лишь их воплощением, тем более истинным, чем более она концентрируется на «социальных» сюжетах¹⁸. Позиция Дюркгейма в отношении религии практически такая же, ведь он определяет религию через ритуал, тогда как содержание последнего может быть практически любым.

Таким образом, если Талал Асад заостряет внимание на социологии религии Дюркгейма как варианте экстраполяции концепций европейской культуры на не-европейский мир (в том числе и с целью демонстрации иррациональности последнего), то Джон Милбанк стремится доказать, что позитивистская социология религии в ее классическом французском варианте (как и в немецком), вопреки претензиям на научность и независимость от философии, является по сути идеологией, дополняющей либеральный суверенитет; примером этому может служить достигшее пика в XIX в. представление о связи веры, нации и государства, или государства, религии и общества, где религия воспринимается как посредующее, по сути, идеологическое звено между остальными. При этом генеалогия «общества», как и «государства», является по сути теологической, основанной на понятии унивокации бытия конечной и бесконечной сущностей: Милбанк отмечает, что взгляд Мальбранша так же основан на номинализме, как и политическая теория суверенитета Гоббса¹⁹.

Таким образом, социологией осуществляется «надзор за возвышенным, прикрывающий светскую волю к власти»²⁰. Генеалогия позитивизма Дюркгейма в трактовке Милбанка восходит к реакционной мысли де Бональда и де Местра, в которой впервые появляется толкование религии как средства сокрытия оснований власти и развивается классификация религий: положение постпросветителей о том, что естественная религия дана в откровении, а религия откровения естественна²¹. Данное представление эволюционирует в понимание Дюркгеймом религии как морального сознания, основанного на делении вещей и понятий на сакральные и профанные, что можно обнаружить практически везде и в любую эпоху. Последнее, с точки зрения Милбанка, является пренебрежением уникальностью каждой религии, и особенно христианства.

До сих пор мы рассматривали главным образом критически настроенных по отношению к Дюркгейму авторов. Выдающийся канадский философ, автор трудов по этике и социальной философии, Чарльз Тейлор также затрагивает проблемы метода Дюркгейма в своем труде «Секулярная эпоха»²². Но, в отличие от Асада и Милбанка, он скорее использует его модель тождества общества и Бога как идеальный тип для описания эволюции отношения к религии в истории «Латинского христианства».

При описании причин секуляризации и ее этапов в истории мысли позиция Тейлора во многом близка Милбанку и Асаду: он отрицает взгляд, согласно которому секуляризация являлась затуханием религии, и подробно расписывает связь сдвигов внутри церковной политики XI–XIV веков с Реформацией и становлением современной политики, экономики и типов межличностных отношений. Важное отличие состоит в том, что он делает существенный акцент на внутренней противоречивости секулярной эпохи.

Так, реформы в католической церкви XII–XIV веков привели к усилению власти церковной иерархии и повышению «качества веры»²³, к борьбе с элементами народной религии, но воспринявшая эти тенденции Реформация рассматривала в качестве «идолопоклонства» уже само католичество с его святыми, иконами и т. д.²⁴ Акцент протестантов на личной вере привел к появлению современного понимания индивидуальности – «я мыслю» Декарта, и трансцендентальному субъекту Канта, «Левиафану» как политическому телу Гоббса и «правам человека», появившимся во время Французской революции. Такая антропология, по мнению Тейлора, является основанием современной политики, экономики и общества, которое больше не основывается напрямую на божественном порядке, но является следствием разума, которым

Бог наделил людей, а также моральных принципов, заложенных в «подлинной», естественной религии²⁵.

Но самосознание современного человека, возникшее вместе с новым моральным порядком как основой политики, экономики и т. д., начинает испытывать ограниченность такого порядка, нехватку смысла²⁶, а главное – репрессивный характер первого; это может привести как к положительному сценарию, когда порядок нужно просто «дополнить высшим смыслом» (Гегель, Маркс, Милль), так и к негативному, характерному для романтизма, стремлению к отречению от него в пользу неизведанного, глубокого и порой даже пугающего, и отношение к вере и религии в этой стадии может стать как положительным (Вордсворт, Шатобриан, Гельдерлин, Кьеркегор), так и отрицательным (Шопенгауэр, Ницше, Бодлер), или совмещать обе позиции (Арнольд, Карлейль)²⁷.

Однако коль скоро труд посвящен эпохе в целом, Тейлор не мог обойти вниманием процесс усвоения секулярного мировоззрения широкими массами. Здесь и применяется ключевая идея социологии религии Дюркгейма: религия определяется через отношение Общества и Бога. Разумеется, Тейлор не воспринимает данный тезис Дюркгейма в качестве константы: вместо этого он предлагает три идеальных типа: палео-дюркгеймовский тип, неодюркгеймовский и постдюркгеймовский тип соответственно. Весьма примечательно, что Тейлор крайне редко упоминает самого Дюркгейма, тогда как идеальные типы, названные в честь знаменитого социолога, встречаются в труде довольно часто.

Палео-дюркгеймовский тип, или «Старый порядок», характеризует эпоху, в которой социальные отношения укоренены в божественном порядке через принадлежность к церкви, сословию, общине определенного города или земли; принадлежность к такому порядку предопределена до рождения человека и ее нельзя поменять. Нео-дюркгеймовский тип, или «Эпоха мобилизации», напротив, характеризуется через понимание общества как результата сотрудничества индивидов (Тейлор называет его «обществом прямого доступа»), что и является Божьим замыслом, а принадлежность к религии, хоть и имеет политическое значение для понимания нации, служит скорее объединяющим моральным фактором, а не основанием для социального бытия в целом и тем более не может быть причиной для религиозных войн²⁸. Третья стадия – постдюркгеймовский тип, или «Эпоха подлинности». Она соответствует постепенному росту «экспрессивного индивидуализма» в широких массах: бунт против конформизма и сексуальная революция, индустрия моды и рост благосостояния – все это Тейлор считает очень существенной причиной для массовой утраты веры

среди населения европейской цивилизации. Главный принцип соотношения религии и общества теперь состоит в том, что «никто не вправе критиковать ценности другого». Это приводит к «разделению религии и духовности», а также пониманию оных (или их отсутствия, или отрицания) как личного выбора и личного пути. Размываются границы между конфессиями, обращения из одной веры/религии в другую становятся чаще; падает уровень религиозной практики в целом²⁹.

Как отмечает сам Тейлор, палеоформы не вполне соответствуют представлениям самого Дюркгейма, поскольку «отношение первого и второго фокусов перевернуто... для Дюркгейма социальное есть главный фокус, отраженный в божественном, тогда как для ультрамонтанского католицизма верно противоположное»³⁰; постдюркгеймовские формы ставят под вопрос отождествление общества с религиозным вообще, поскольку последнее ставится в зависимость от каждого индивида. Тем самым у Тейлора лучше всего представлениям самого Дюркгейма соответствуют «неоформы», возникающие в процессе формирования национальной идентичности и/или Реставрации. Данный момент говорит о том, что хотя Тейлор скорее пытается дополнить теорию секуляризации, не отвергая ее полностью, он признает – пусть даже косвенно – что Дюркгейм, в том числе как родоначальник социологии религии, создает теории, закрепляющие или определяющие положение дел, характерное для его эпохи, нежели представляет универсальный доступ к пониманию всех религий и мифологий мира. Последнее, впрочем, можно объяснить тем, что все религии уникальны по своей сути и не могут быть «приведены к общему знаменателю» в принципе.

В заключение следует сделать вывод, что хотя социологические взгляды Дюркгейма на природу религии в глазах современных исследователей во многом остаются полными иллюзий, характерных для философской мысли XIX в., его важность для понимания роли религии в современном мире, где европейская цивилизация с ее принципами остается ведущей, по-прежнему велика. Отчасти это происходит в силу специфики содержания, вкладываемого в понятие «религия» и всего, что с ним связано. Поэтому основной пафос критического анализа Дюркгейма, в частности, Асадом и Милбанком, следует воспринимать не столько как призыв отменить социологию религии в принципе, но скорее как попытку ее локализации, уточнения объяснительной силы данной теории.

В антропологии религии Талала Асада осмысление социологии Дюркгейма занимает довольно скромное место; в двух словах это можно сформулировать следующим образом: определение рели-

гии через классификацию сущего с помощью понятий сакрального и профанного является исключительно европейским пониманием последней, а значит, не может быть основой для изучения неевропейских культур (а кроме того, сама дихотомия сакральное/профанное является секулярной по сути). Джон Милбанк посвящает французской социологии – в том числе и Дюркгейму – целую главу, и его цель состоит не только в том, чтобы продемонстрировать, почему традиция позитивизма чужда сути христианской церкви. Сама стратегия разоблачения Милбанком «секулярного разума» заключается в доказательстве происхождения той или иной формы первого от не-христианских традиций (язычества, гностицизма) или от девиаций христианской теологии.

В этой связи социология Дюркгейма может показаться для задачи Милбанка крайне полезной: ведь если «общество» и «религиозное» понимаются как тождественные, то все сюжеты, маркированные более поздними социологами (например, Парсонсом) как не-религиозные, оказываются уязвимыми для разоблачения. Так, институты современной власти, которые способствуют сплочению общества через либеральную идеологию, обретают статус даже более значимый, чем в досовременную эпоху имели собственно «религиозные» институты. Иными словами, тезис «Общество = Бог» актуален не на уровне ценностей, разделяемых всеми индивидами, но на уровне их повседневных практик, которые социология ложно назвала светскими. Иными словами, не является ли «гражданская религия» в ее наиболее поздней интерпретации одним – притом не самым важным – аспектом либерализма-как-религии? Или, если брать более «красноречивый» пример, якобы «секулярная» борьба с религией левыми режимами (например, в СССР) на деле оказывается попыткой заменить одну религию на другую. Обилие символики, особые места почитания, новое понимание времени, акцент на коллективности, пантеон героев, и самое главное – мифология вождей-пророков: все эти факторы делают коммунистическую идеологию в СССР пусть светской, но религией, причем именно в интерпретации Дюркгейма.

- ¹ Дюркгейм Э. Метод социологии. М., 1995. С. 39.
- ² Durkheim E. Elementary forms of religious life. L.: Allen&Unwin, 1982. P. 206.
- ³ Ibid. P. 37–42.
- ⁴ Ibid. P. 3.
- ⁵ Ibid. P. 113, 128–129.
- ⁶ Parsons T. Action theory and human condition. N.Y.: The Free press, 1978. P. 203.
- ⁷ Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 2011. № 3 (82). С. 56–99 [Asad T. What might an anthropology of secularism look like? // Asad T. Formations of the secular. Stanford: Stanford University Press, 2003. P. 21–66].
- ⁸ Там же. С. 65.
- ⁹ Там же. С. 65–66.
- ¹⁰ Там же. С. 68.
- ¹¹ Цит. по: Асад Т. Указ. соч. С. 65.
- ¹² Там же. С. 67.
- ¹³ Durkheim E. Op. cit. P. 206–212.
- ¹⁴ Milbank J. Theology and social theory. 2 ed. Oxford: Blackwell publishing, 2006.
- ¹⁵ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1995. С. 176–178.
- ¹⁶ Milbank J. Op. cit. P. 56.
- ¹⁷ Ibid. P. 57, 64.
- ¹⁸ Ibid. P. 61.
- ¹⁹ Ibid. P. 12–14, 58.
- ²⁰ Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: Критика социологии религии // Государство, религия, церковь. 2013. № 3 (31). С. 221.
- ²¹ Milbank J. Op. cit. P. 56.
- ²² Taylor Ch. A secular age. Cambridge; L.: Belknap press of Harvard university press, 2007.
- ²³ Ibid. P. 63.
- ²⁴ Ibid. P. 76–77, 80, 87.
- ²⁵ Ibid. P. 159–211.
- ²⁶ Ibid. P. 299–321.
- ²⁷ Ibid. P. 352–399.
- ²⁸ Ibid. P. 459–471.
- ²⁹ Ibid. P. 505–515.
- ³⁰ Ibid. P. 442.

На перепутье традиций:
Неокантианская антроподицея
Якова Гордина
Часть вторая¹

Статья посвящена проблеме антроподицеи у Я.И. Гордина (1896–1947). На исследование этой проблемы Гордин был вдохновлен, очевидно, дебатами, имевшими место в начале 1920-х гг. в Вольной философской ассоциации. Гордин помещает эту проблему в широкий интеллектуальный контекст, образуемый идеями русской религиозной философии, немецкой классической философии идеализма и неокантианства, а также западно-европейской и еврейской мистикой (каббалой). Через сопоставление концепции антроподицеи у Г. Когена с концепциями русских религиозных философов в статье реконструируется философская позиция Гордина по отношению к этой проблеме. Прилагаемый к статье текст доклада Гордина «Антроподицея», прочитанный в Философском кружке при Петроградском университете в декабре 1921 г., публикуется впервые.

Ключевые слова: неокантианство, идея Бога, андрогин, творчество, культура, человекобожество, антроподицея.

© Дмитриева Н.А., 2016

* Статья и приложение к статье подготовлены при финансовой поддержке гранта Президента РФ для молодых российских ученых – докторов наук (МД–4045.2011.6) (проект 2011–2012 гг.: «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX – первой половины XX в.», а также гранта РГНФ (проект 14-03-00831а «Человек в истории и культуре: философско-антропологические и философско-исторические концепции русского неокантианства»). Я сердечно благодарю Ноэми Гордин-Сигал (Gordin-Segall) и ее мужа Ашера Сигала за всемерную помощь. Я также выражаю признательность директору библиотеки Всемирного еврейского союза (AIU) в Париже Жан-Клоду Куперминку (Kuperminc) и д-ру Жоанне Лер (Lehr) за помощь при работе с архивом Я.И. Гордина.

Короткий, но чрезвычайно плодотворный период научной деятельности Я.И. Гордина в пореволюционном Петрограде можно достаточно полно реконструировать по сохранившимся архивным материалам и русскоязычным публикациям последних лет (прежде всего В.Г. Белоуса и Е.В. Ивановой²). Центрами философского общения стали для Гордина в этот период Философский кружок при Петроградском университете и – в особенности – Вольфила. Уже один перечень его запротоколированных выступлений дает представление о горизонте его философских интересов этого периода.

Вольфила, 1921

- 10 октября: выступление в прениях по докладу В.Б. Шкловского «Герои Достоевского»³
 24 октября: выступление в прениях по докладу О.Д. Форш «Данте, Достоевский, Блок»⁴
 13 ноября: выступление в прениях по докладу Р.В. Иванова-Разумника «Достоевский, Леонтьев и идея мировой революции»⁵

Философский кружок, 1921

- 22 и 29 декабря: доклад «Антроподицея»

1922

- 23 февраля: доклад «Проблема материи в системе Вундта»⁶

Вольфила, 1922

- 26 февраля: выступление в прениях по докладу А.З. Штейнберга «Пушкин и Достоевский»⁷
 30 апреля: доклад «Максимализм и идея конца»⁸
 24 сентября: выступление на открытом заседании «Исповедь Ставрогина»⁹
 12 ноября: выступление на открытом заседании «Три года (идея и опыт Вольфила)»¹⁰
 26 ноября: доклад «Что есть современность?»¹¹
 3 декабря: один из докладов на заседании «Людвиг Фейербах (К 50-летию со дня смерти)»¹²
 10 декабря: оппонирование в беседе «О формальном методе» (докладчики: Б.В. Томашевский, Ю.Н. Тынянов, Б.М. Эйхенбаум, Л.П. Якубинский)¹³

1923

- 14 января: один из докладов на заседании «Проблема человечества»¹⁴
 11 марта (?): один из докладов на заседании «Проблема индивидуальности»¹⁵

26 марта: выступление с рефератом романа «Голем» Г. Майринка¹⁶

1 апреля: оппонирование по докладу Е.П. Иванова «Иудаизм и христианство в историко-философском изложении»¹⁷

6 мая: один из докладов в «беседе о мудрости» (другой вариант названия этого заседания: «Тема Софии-Премудрости в истории русского сознания»)¹⁸

20 мая: доклад «Проблема любви в кружке Станкевича и Белинского»¹⁹

июнь: один из докладов на заседании «Памяти Лаврова»²⁰

июль: доклад «Философия и смерть»²¹.

Публикуемый ниже доклад «Антроподицея», прочитанный в Философском кружке в декабре 1921 г.²², не только по времени, но и тематически прекрасно встраивается и в кружковый, и, в особенности, в вольфильский дискурс той «творческой лаборатории», где перекрещивались «самые различные менталитеты: светские и религиозные, оптимистические и пессимистические, наивные и академические», «различные философские векторы, смыслы минувшего и настоящего»²³. В статьях и докладах участников Вольфилы звучала и проблема антроподицеи, и целый ряд смежных с ней проблем. Так, 28 февраля 1921 г. в Вольфиле состоялся доклад члена-соревнователя П.П. Лошкарева на тему «Антроподицея (Оправдание человека) у Андрея Белого и Н. Бердяева»²⁴. Неизвестно, слышал ли этот доклад Гордин, но наверняка знал о том, что такой доклад был, и, возможно, был знаком с его основными тезисами.

Ряд уже опубликованных к тому времени статей одного из идеологов «скифства» и основателей Вольфилы Р.В. Иванова-Разумника, а также его вольфильские выступления во многом содержали идеи, вошедшие в уже написанный тогда, но дополнявшийся и дорабатывавшийся в течение многих лет и так и оставшийся неопубликованным труд «Антроподицея»²⁵. В.Г. Белоус реконструирует идейное содержание этого текста в следующих тезисах:

Оправдание человека есть оправдание свободного бытия: сможет ли человек освободиться сам, пройти необходимую часть пути – самостоятельно? Но не свобода сама по себе является воплощением преображения, а человеческое творчество. <...> Преображение – это восхождение к Святому Духу, к самосознанию. <...> «Да будет воля моя»: «скиф» восходит к Богу на равных. <...> Если человек сможет самостоятельно прийти к Святому Духу, то этот маршрут и станет его оправданием, или антроподицей²⁶.

В том или ином варианте эти идеи и сам замысел должны были быть известны Гордину.

Осенью 1921 г. в Вольфиле Гордин участвовал в прениях по целому ряду докладов, отзыв которых обнаружится потом в его кружковом выступлении. Например, в своей реплике по докладу В.Б. Шкловского «Герои Достоевского» Гордин говорил о «конкретной динамике жизни», в которой «возможны такие странности, что блудница оказывается святой», а также о том, что в подобных противоречиях, конкретизирующихся в «сфере эротического взаимоотношения лиц», «выявляется рациональное состояние личности», вскрываются «рациональные пружины жизни»²⁷. В прениях по докладу О.Д. Форш «Данте, Достоевский, Блок» (24 октября 1921 г.) Гордин в связи с воззрениями А.А. Блока, представленными докладчицей, задал вопрос, «не следует ли отождествить Софию со Святым Духом»²⁸ – вопрос, который был актуализирован на предыдущих вольфильских заседаниях в сентябре–октябре 1921 г., посвященных памяти А.А. Блока, и который он сам затем проблематизирует в своем докладе²⁹. Можно также с большой долей вероятности утверждать, что 16 и 23 октября 1921 г. Гордин слышал доклады А.З. Штейнберга «Достоевский как философ», поскольку на многие поднятые Штейнбергом проблемы Гордин как бы откликнулся в своей «Антроподицее»: это проблема «ничто», в котором заключено «всё»³⁰; это вопрос о логике (и смысле) истории³¹; это проблема сознания и самосознания³².

Выступление Гордина в Философском кружке следует рассматривать поэтому не только как реакцию на вольфильские и околовольфильские дебаты, но и как предварение собственных выступлений в Вольфиле на темы о максимализме и конце истории, о Софии-Премудрости, о проблеме индивидуальности и проблеме человечества: большинство идей своей «Антроподицеей» Гордин прямо или косвенно повторит и разовьет затем в вольфильских докладах.

Доклад Гордина «Антроподицея» – яркий образец интеллектуальной симфонии, написанной блестяще образованным молодым человеком, открытым самым разным культурным традициям и стремящимся их синтезировать, привести в гармоничное и плодотворное единство. Вместе с тем это действительно «только доклад», т. е. текст, вовсе не предназначавшийся для публикации и чтения посторонними людьми, а только для произнесения с возможностью импровизации поясняющего и проясняющего характера. Поэтому для осущестления более или менее полной и точной реконструкции философских идей Гордина «петроградского периода» требуется расшифровка и анализ не только этого доклада, но

и его других текстов того времени. И пока эта работа не завершена, придется ограничиться указанием и предварительным комментированием только некоторых доминирующих тем и мотивов, нашедших свое отражение в публикуемом ниже докладе.

Уже *эпиграфы* указывают сразу на несколько важнейших идейных источников этого текста – на неокантианскую философскую систему Г. Когена, на еврейскую и русскую религиозно-философские традиции, на западноевропейскую мистику, а также их сложные сочетания и переплетения³³.

В первом эпиграфе Гордин вольно цитирует Когена: «Теодицея должна стать антроподицей»³⁴, что *по форме* напоминает цитату из того же сочинения Когена: «Die Theologie muss Ethiko-Theologie werden» («Теология должна стать этикотеологией») ³⁵. Интересно, что последняя цитата была использована А.С. Гурляндом в качестве эпиграфа ко второй главе его книги о Когене³⁶. *Содержательно* же этим эпиграфом Гордин не только раскрывает тему своего доклада, но и как бы «забегает вперед», предвосхищая заключительный пафос выступления, где он вслед за Когеном обращается к одной из главных человеческих добродетелей – храбрости. Ведь, как это звучит при полном и точном цитировании, именно «храбрость в ее трагической силе *осуществляет теодицею в антроподицее*. Храбрость в страдании и в труде, в страдании труда разрешает трагический конфликт человеческого бытия (Menschendasein)» (курсив мой. – Н. Д.). Там же, чуть выше, Коген замечает: «... культура образует поле битвы для храбрости»³⁷. Для слушателя, хорошо знакомого с текстами Когена, уже в этом эпиграфе должны были обозначиться как основные, так и побочные темы доклада: понятие Бога и человека в истории и культуре; смысл истории; трагичность человеческого существования и возможности ее преодоления...

Первым же предложением основного текста («Антроподицея есть оправдание Человечества») Гордин демонстрирует свою вписанность не только в неокантианский философский контекст, но и в традицию русской религиозной философии, восходящую к Соловьеву³⁸. Именно у Соловьева в «Оправдании добра» речь идет не только и даже не столько об отдельном лице, единичном человеке, сколько о собирательном лице, человечестве: «Действительный субъект совершенствования, или нравственного прогресса (как и исторического вообще), есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным*, или обществом»³⁹. Это положение Соловьева, по сути, совпадает с основным тезисом Когена, согласно которому понятие «человек» трактуется как собирательное понятие, идея которого совпадает у Когена со «всеобщностью» (Allheit)⁴⁰. Однако если у Соловьева антроподицея⁴¹ является лишь

одним из этапов, или условий теодицеи, если Н.А. Бердяев заявляет, что антроподицея, «быть может, единственный путь к теодицее»⁴², то Гордин вслед за Когеном, согласно которому «оправдание Бога может находиться только в этике, только в нравственном понятии человека»⁴³, настаивает на снятии проблемы теодицеи путем ее трансформации в антроподицею. Таким образом, в понимании соотношения антроподицеи и теодицеи Гордин вместе с Когеном оказывается ближе к Соловьеву и Бердяеву, чем, например, к раннему П.А. Флоренскому, поскольку для Флоренского, несмотря на делаемое им предупреждение об антиномической сочетаемости тео- и антроподицеи, именно теодицея – условие антроподицеи, а не наоборот: «Путь *горé* (т. е. теодицея. – Н. Д.) – это по преимуществу путь *вступающего* на духовный подвиг, а путь *дóлу* (т. е. антроподицея. – Н. Д.) – путь продвинувшегося по нему»⁴⁴. Но несмотря на столь развитый контекст проблемы антроподицеи в русской религиозной философии, Гордин своим первым эпиграфом прямо указывает, на чье понятие антроподицеи он опирается, а именно – на когеновское, хотя приведенная цитата – это единственное, насколько можно судить, место в опубликованных сочинениях Когена, где встречается это понятие⁴⁵.

Однако одним этим термином не ограничивается «когеновский» словарь гординовского доклада, что лишний раз подчеркивает глубокую интеллектуальную связь Гордина с когеновской философией. Так, при рассмотрении соотношения природы и культуры в истории человечества Гордин основывается на концепции Когена и отчасти Канта, в которой «биологичной» антропологии⁴⁶ противопоставляется социально понятая антропономия: этим термином, заимствованным из «Метафизики нравов» Канта⁴⁷, Коген обозначает теоретическое учение о *средствах*, «данных нам для установления нравственных идей как в психологической природе человека, так и в человеческой культуре с ее всеобщим характером»⁴⁸, а также о *способах* применения нравственного закона относительно эмпирического человека⁴⁹. Иными словами, в антропономии речь идет об «объективно-практической реальности» нравственного закона⁵⁰, т. е. о реальности, не ограниченной только индивидуальным, или эмпирическим человеком, но охватывающей все человечество. Последнее снова наводит на мысль о некотором, хотя и весьма дальнем «родстве» (по всей вероятности, через Канта) учений о человеке Когена и Соловьева. По сути, основная мысль доклада Гордина может быть выражена в тезисе: «Антропономизм – это гуманизм».

В создаваемой в докладе картине мира и человека Гордин провозглашает примат творчества и в этом оказывается чрезвычайно близок бердяевской концепции «опыта антроподицеи через

творчество»⁵¹. Именно творчество предстает у Гордина той существенной характеристикой, которая отличает человекобожество от богочеловечества, лишённого творчества. Гордина явно не устраивает предложенное ранним Флоренским «только созерцательное» обожение человечества⁵². Мыслительный ход, в результате которого Гордин отказывается от использования понятия богочеловечества и оперирует понятием человекобожества, созвучен, как представляется, замечаниям Соловьёва, согласно которым в эпоху господства мифа («до христианства») «неподвижную основу жизни» был человек, в котором преобладала его природная составляющая, а божественный разум был «началом изменения, движения, прогресса». С началом христианства, по Соловьёву, «само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижную основу... искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т. е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом – истории, началом движения, прогресса»⁵³. Такое человечество, достигнув своей безусловной целостности, и становится, согласно Соловьёву, «человекобогом». Однако Гордин воспринимает эту концепцию Соловьёва, существенно переосмыслив ее в терминах когеновской системы: Человекобожество, по Гордину, это задача человечества, вечная и бесконечная идея, это носитель чистого сознания и одновременно онтологически первоначальное.

С.Н. Булгаков однажды заметил, что имеется «какое-то странное сходство и близость при величайшем контрасте» «Чтений о богочеловечестве» Вл. Соловьёва и «Сущности христианства» Л. Фейербаха⁵⁴, философа, прекрасно знакомого Гордину. По-видимому, идеи фейербаховского антропотеизма также составили один из источников гординовской антроподицеи. Понятие человекобожества явно используется Гординым не в том смысле, какой придает ему Ф.М. Достоевский в «Братьях Карамазовых», вкладывая это понятие в уста чёрта, и не в смысле сверхчеловека Ф. Ницше, а именно в гуманистическом смысле, вложенном в это понятие Фейербахом: *homo homini deus est*. Гордин идет на риск, утверждая вслед за Фейербахом «величайшую», по мнению Булгакова, «ложь... что человек смертен, конечен и ограничен, человечество же бессмертно и способно к безграничному усовершенствованию»⁵⁵. Но человечество, по Гордину, вечно именно как человекобожество, т. е. как единое «самозаконное, автономное... культуротворение»⁵⁶, в рамках которого каждый человек является художником, создающим самого себя в культуре и саму культуру. Видимо, Гордину для его концепции было недостаточно булгаковского понятия

человека как лишь «посредствующего между Творцом и творением» и обладающего способностью пусть «свободного и сознательного» и даже «активного» «усвоения божественного содержания», но все же только *усвоения*, а не созидания. Вместе с тем нельзя не заметить близость позиций Гордина и Булгакова (по крайней мере, доэмигрантского периода⁵⁷) в понимании человека: для Булгакова, как и для Гордина, «историческое рождение человека... не только предполагает рождение в собственном смысле... но и некое самосотворение человека». Однако это «самосотворение», это доступное человеку творчество ограничивается, по Булгакову, «осуществлением в себе своего собственного подобия», а именно – богоподобия, «выявлением своей данности – заданности»⁵⁸. Несмотря на неокантианский привкус последнего булгаковского высказывания, такая ограниченная данностью «заданность» человеческого творчества Гордина, очевидно, претит...

Подойдя вплотную к еще одной отчетливо заявленной в докладе теме – понятию человека, пришло время обратиться ко второму эпиграфу⁵⁹, прямо отсылающему слушателя к каббалистической традиции и немецкой мистике⁶⁰, а также важному для русской религиозной мысли сюжету – проблеме андрогинности. «Россия уже несколько десятилетий дышит и живет в атмосфере этой проблемы», – заявляет Гордин и предлагает свою точку зрения, в которой заметны влияния не только Филона Александрийского и еврейской каббалы⁶¹, но также немецких и русских романтиков, В.С. Соловьева и А.Н. Шмидт⁶², А. Белого и А.А. Блока⁶³, отчасти В.В. Розанова, С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева... Почему отчасти? С Бердяевым Гордин размежевывается по вопросу о соотношении Адама Кадмона и Христа: Гордин выступает против их «сближения», а по сути – отождествления, проводимого Бердяевым⁶⁴. Булгаков же для Гордина, судя по всему, идейно более близкий автор; Гордин не только прямо ссылается на него при рассмотрении проблемы андрогинизма, но и заимствует из «Тихих дум» для своего доклада примеры и остроты. Однако Гордин идет дальше Булгакова: для Гордина «Христос коррелятивен Софии», а их единство и есть Андрогин, символизирующий по сути человеческую культуру, где женское и мужское начала коррелятивны и равноправны. При этом Гордин практически не касается проблемы пола: лишь однажды у него встречается характерное словцо «урнинг», но только в составе метафоры. Напрашивающийся здесь розановский мотив проявляется у Гордина, как представляется, в другом фрагменте, а именно там, где речь идет о «втором боге». Розанов несколько раз печатно заявил о необходимости исправить «навешанную нам богословским недомыслием ошибку», ибо богов «два, Эло-гим, а не

Эло-ах (ед. число). Два Бога – *мужская* сторона Его, и сторона – *женская*»⁶⁵. В статье 1909 г. он уточнял: «переплетено все так, что есть и “два” и “одно”, “человек” и – “мужчина” и “женщина”, “Бог” (один) и в то же время “Мы” и “Наш Образ”»⁶⁶. Именно эта последняя мысль ближе к позиции Гордина, который, опираясь на Филона Александрийского⁶⁷, говорит о Логосе как «втором боге, наличием своим не нарушающем единства Бога», и именно этот «второй бог» является у него прообразом одновременно и мужчины, и женщины, причем в *каждом* из них Гордин отмечает единство активного и пассивного начал, интеллекта и воли, обозначая таким образом свое видение проблемы пола.

В целом же в трактовке религиозных учений Гордин следует за Когеном, продолжая их этизацию и демифологизацию⁶⁸ и одновременно пытаясь как бы ответить на упреки, адресованные марбургскому философу со стороны еврейских и христианских мыслителей из России. Так, А.С. Гурлянд упрекал Когена в «мифоборчестве», т. е. «в борьбе с религиозно-поэтическими “воплощениями”, образами и символами, словом – со всем “иррациональным” и сверхразумным в человеческой мысли и человеческом чувстве»⁶⁹, и противопоставлял когеновской антроподицею «идею теодицеи, преломляющейся сквозь призму “демодицеи”»⁷⁰, имея в виду еврейский народ. С.Л. Франк, приветствуя в лице Когена создателя «современной немецкой религиозной философии», «непосредственно связующего философию с богословием»⁷¹, считал, однако, «в общем вполне убедительными» соображения Гурлянда и сетовал, что предпринятое Когеном «очищение идеи Божества от мифологических представлений», «обоснование чисто этического понимания Бога как абсолютной Идеи, как путеводной звезды человеческого нравственно-общественного развития» «исторически противоречит духу ветхозаветной религии и систематически есть отрицание самой религии как таковой»⁷². Гордин же пытается при помощи аргументов о процессуальности, историчности сознания и культуры обосновать закономерность демифологизации религии и превращения мифологемы в философему.

В концепции истории у Гордина сплавляются традиции немецкого идеализма и романтизма, неокантианства и русской религиозной мысли. Что касается неокантианской линии, то следует отметить, что когеновское понятие истории связано самым непосредственным образом с понятиями сознания и культуры: сознание, по Когену, «собственно лишь иное название (Ausdrück) для истории. Подобно тому, как история развертывает всю культуру, то же делает и сознание. Сознание лишь осуществляет более узкую историю человека»⁷³. Последнее замечание следует понимать в свете

когеновского учения о континуальности истории⁷⁴: включенности мира человеческого в мир природный⁷⁵ и постепенном развертывании, «проступании» человеческого сознания из природной сознательности. Сознательность, как поясняет Гордин концепцию Когена, – это «предуготовленность» природы к возникновению сознания⁷⁶. Однако, по-видимому, Гордин здесь не ограничивается только когеновской концепцией и обращается к представителю баденского неокантианства Э. Ласку, а через него и к И.Г. Фихте. Ласк утверждал, что фихтевская концепция истории, по сути, была давно ожидавшейся попыткой дать «мировой план», “смысл” истории как некоего целого»⁷⁷. И хотя Гордин не принял на вооружение дальнейшие рассуждения Ласка об истории как развитии ценностей (Гордин предпочитает говорить не о ценностях, а о смыслах), но он явно реципировал процитированные Ласком идеи Фихте, во-первых, о синонимичности понятий истории и культуры («Культивированное человечество – это человечество истории: получить историю и получить культуру (не потерять ни один проделанный шаг) – это, собственно, одно и то же»⁷⁸), а во-вторых, об образе Бога в истории («...бесконечное содержание... свободы, нравственной задачи остается чем-то непостижимым образом Бога именно потому, что оно (т. е. бесконечное содержание. – *Н. Д.*) совершенно непостижимо и лишь может быть пережито в откровениях истории»⁷⁹). Примыкающие к последнему замечания Гордина о взаимной связи истории и бога и в особенности понятие «бог истории» прямо отсылают к сочинениям Соловьева, Булгакова⁸⁰ и Гурлянда⁸¹. Но Соловьев хотя и провозглашает, что «Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории» (и в этом с ним солидарны Булгаков и Гурлянд), тут же оговаривается, что такое понимание Божества характерно только для «еврейской и христианской религий и некоторых отдельных философских взглядов»⁸², поскольку «Бог есть Бог истории не по Божеству Своему, а по человечеству»⁸³, и далее поясняет, что «только поняв Божество как абсолютную субстанцию, как Вседержителя, можем мы почувствовать логическую необходимость связать с Ним... историческое становление»⁸⁴. Эту осторожную формулировку Соловьева («можем») Булгаков как бы не замечает и заявляет, что «высший разум... одновременно и трансцендентен и имманентен истории»⁸⁵, а история, в свою очередь, «есть раскрытие абсолюта»⁸⁶, чем сближает свою концепцию с гегелевским воззрением на историю. Гордин же делает следующий шаг в увязывании между собой Бога и истории, утверждая, что Бог по самой своей сути, или «по Божеству Своему», историчен⁸⁷. Как это возможно?

Как возможно выведение условного, или обусловленного (историей, в понятие которой у Гордина входит и естественная история) из безусловного (абсолюта, Божества) и наоборот? Это тот вопрос, которым задается Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» и которому находит ответ, указывая на «связующее звено между божественным и природным миром» – на *человека*⁸⁸. Позднее у Соловьева эта функция переходит к «истинному, чистому и полному человечеству» как «высшей и всеобъемлющей форме и живой душе природы и вселенной, вечно соединенной и во временном процессе соединяющейся с Божеством и соединяющей с Ним все, что есть» – Богочеловечеству⁸⁹. У Гордина ту же роль играет человечество, или Человекобожество, т. е. человечество в единстве природного и божественного. По-видимому, именно для обозначения истории человекобожества – истории, в которой и природная, и божественная истории мыслятся из перспективы человечества и его культуры; истории, к которой по сути сводятся и природная, и божественная истории, – Гордин вводит понятие «мета-история», которое далее, однако, часто употребляет синонимично понятию «история».

Еще одним важным вопросом оказывается у Гордина вопрос о начальности (креационизме) и завершенности (эсхатологизме) истории – и на оба вопроса он отвечает отрицательно. В своем отказе от эсхатологического мотива Гордин наследует, разумеется, Когену, которого за отказ от эсхатологии критиковал Гурлянд⁹⁰. В критике Гурлянда главным пунктом обвинения было то обстоятельство, что в когеновском «всечеловечестве» теряется не только единичная личность, с чем отчасти согласен Гордин⁹¹, но даже отдельная нация, которой якобы не остается ничего иного, как «черпа[ть] утешение в своей роли “унаваживателя всечеловеческого прогресса”»⁹². Только эсхатологическое мышление, по мнению Гурлянда, способно решить проблему и «единично-индивидуального искупления», и «национально-индивидуального»⁹³. Гордин же остается на когеновских позициях – он демифологизирует идею эсхатологизма, транспонируя ее в идею творческого созидания, в том числе и самосозидания в процессе культуры⁹⁴. Возникновение же трагического сознания в рамках такого миропонимания Гурлянд объясняет тем, что личность «мыслит и ощущает себя *космически*, т. е. в связи с чем-то, что больше, чем она и даже чем “человеческая всеобщность”»⁹⁵. Гордин же видит причину трагизма в неустраиваемой диспропорции человеческого (индивидуального) творчества с его свершенными актами и творчества человеческой же культуры как вечного и бесконечного боготворчества, в котором завершенность понимается только как задача.

Таковы лишь некоторые мотивы и тенденции, составляющие ткань философского размышления Гордина. Но ими, разумеется, не исчерпывается все идейное богатство «Антроподицеи». К дальнейшему анализу этого текста, а также к знакомству с другими сочинениями Гордина, которые, надеюсь, в скором будущем увидят свет, мне и хочется пригласить заинтересованного читателя.

Примечания

- ¹ См.: *Дмитриева Н.А.* Биографические и философские ландшафты Якова Гордина. Часть первая // Вестник РГГУ. 2015. № 5 (148). Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». С. 125–140.
- ² См.: Вольная философская ассоциация: 1919–1924 / Подгот. Е.В. Ивановой при участии Е.Г. Местергази. М., 2010; *Иванова Е.В.* Вольная философская ассоциация: Труды и дни // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома: 1992 год. СПб., 1996. С. 3–77.
- ³ *Белоус В.Г.* ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924: В 2 кн. Кн. 1: Предыстория. Заседания. М., 2005. С. 627–629.
- ⁴ Там же. С. 732.
- ⁵ Там же. С. 780–800.
- ⁶ См.: Философский кружок при Петроградском университете // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 3 (май–июнь). С. 189. Тексты обоих докладов сохранились в архиве Гордина. Доклад о Вундте (AIU France. AP 13. Voîte 4, n. CIV) готовится к публикации, «Антроподицея» публикуется в приложении к данной статье.
- ⁷ *Штейнберг А.З.* Философские сочинения / Сост., коммент., ст. В.Г. Белоуса и Л.Н. Столовича. СПб., 2011. С. 594–596.
- ⁸ *Белоус В.Г.* Указ. соч. Кн. 2: Хроника. Портреты. М., 2005. С. 359; сохранившийся в ИРЛИ фрагмент тезисов доклада опубликован: Там же. С. 723–725. Текст доклада и тезисы, сохранившиеся в парижском архиве (AIU France. AP 13. Voîte 4, n. XCIX), готовятся к печати.
- ⁹ *Белоус В.Г.* Указ. соч. Кн. 2. С. 371.
- ¹⁰ Там же. С. 375.
- ¹¹ Там же. С. 376. В архиве Гордина сохранился текст на эту тему (без названия), датированный «первой половиной января 1923 г.». Рядом в скобках приписано: «читано 23 января 1923 г. в Клубе “дома Ученых”» (AIU France. AP 13. Voîte 4, n. XCIX). Судя по состоянию рукописи, это, по всей видимости, доработанный беловой вариант текста доклада, прочитанного в Вольфиле (готовится к печати).
- ¹² *Белоус В.Г.* Указ. соч. Кн. 2. С. 379.
- ¹³ Там же. Кн. 1. С. 812, 827, 833–835.
- ¹⁴ Там же. Кн. 2. С. 386.
- ¹⁵ Там же. С. 386, 389–390.

- ¹⁶ Там же. С. 385. В другом источнике (ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 32) в качестве выступающего указан только А.А. Гизетти.
- ¹⁷ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 387. Другой вариант названия доклада Иванова: «Иудаизм и христианство в историко-философском *освещении*». См.: ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 19. Отчет о деятельности Вольной философской ассоциации с 1 января 1923 г. по 10 июня с. г. Рукопись за подписью секретаря Вольфилы Д. Пинеса.
- ¹⁸ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 387.
- ¹⁹ Там же. С. 388, 390–391. Другой вариант названия доклада Гордина: «Любовь у Белинского и Станкевича». См.: ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 19об. В архиве Гордина сохранились выписки из опубликованных писем Н.В. Станкевича, В.Г. Белинского и М.А. Бакунина, а также Вольтера, Д. Дидро, Нинон де Ланкло и Ф. Шиллера и отдельные заметки на эту тему (AIU France. AP 13. Voîte 1, n. IX). Связный текст отсутствует. Возможно, к этому же докладу были сделаны выписки из сочинения «Смысл любви» В.С. Соловьева (AIU France. AP 13. Voîte 1, n. VI).
- ²⁰ ЦГА СПб. Ф. Р-2555. Оп. 1. Д. 921. Л. 21: «В Петроградское Управление Научных Учреждений. Вольная Философская Ассоциация сообщает Вам, что в июне м-це с. г. деятельность выразилась в следующих лекциях и беседах... 5) Памяти Лаврова – Гизетти и Гордин. <...> 3 июля 1923 г.».
- ²¹ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 392. Заметки к докладу сохранились в архиве Гордина (AIU France. AP 13. Voîte D. Dossier 3. Рукопись, 6 л.) (готовятся к изданию).
- ²² AIU France. AP 13. Voîte 4, n. СП.
- ²³ Белоус В.Г. От автора // Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА. Кн. 1. С. 9.
- ²⁴ Там же. Кн. 2. С. 118, 120–121, 187.
- ²⁵ Об истории создания Ивановым-Разумником этого текста, его идейном содержании и судьбе рукописи см.: Белоус В.Г. Реконструкция «Антроподицеи», или Самооправдание Иванова-Разумника // Русская мысль. 1995. № 4102. 23–29 ноября. С. 10; № 4103. 30 ноября – 6 декабря. С. 10. Как сообщает В.Г. Белоус, «несколько раз в начале 1920-х годов выход в свет “Оправдания человека” анонсировался народническим издательством “Колос”» (Белоус В.Г. Реконструкция «Антроподицеи». № 4102. С. 10).
- ²⁶ Там же. № 4103.
- ²⁷ Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА. Кн. 1. С. 627–628.
- ²⁸ Там же. С. 732.
- ²⁹ См. примечания 97 и 98 к приложению.
- ³⁰ См.: Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА. Кн. 1. С. 651; Штейнберг А.З. Доклад «Достоевский как философ» // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 483.
- ³¹ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 1. С. 653; Штейнберг А.З. Доклад «Достоевский как философ» // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 485. В 1923 г. в Берлине вышла написанная на основании этих докладов книга Штейнберга «Система свободы Достоевского», где встречается размышление об истории, еще более созвучное пониманию истории у Гордина: «...мировая история есть непрекращающееся откровение абсолютного смысла...» (Штейнберг А.З. Система свободы Достоевского // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 147).
- ³² Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 1. С. 657–658; Штейнберг А.З. Доклад «Достоевский как философ» // Штейнберг А.З. Философские сочинения. С. 488–489.

- ³³ Далее в статье речь пойдет преимущественно о неокантианских и русских религиозно-философских сюжетах. Комментарии к другим идейным сюжетам и мотивам см. в примечаниях к приложению.
- ³⁴ См. сн. 1 приложения.
- ³⁵ См.: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (1907) // Cohen H. Werke. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv. Bd. 7: System der Philosophie. T. 2. Introd. by S.S. Schwarzschild. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Olms, 1981. S. 21.*
- ³⁶ *Гурлянд А.С.* Герман Коген и его философское обоснование еврейства: Критический очерк. Пг.: Тип. Л.Я. Гинзбурга, 1915. С. 16.
- ³⁷ *Cohen H.* Op. cit. S. 558.
- ³⁸ О том, как «взгляды марбургского профессора (т. е. Когена. – *Н. Д.*) в России сочетались с апокалиптикой Владимира Соловьева» см.: *Кацис Л.* Диалог: Юрий Живаго – Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // *Judaica Rossica: Сб. статей. Вып. 3 / Отв. ред. Л.Ф. Кацис. М.: РГГУ, 2003. С. 174–207.* О возможностях такого сочетания см. также: *Белов В.Н.* С.Н. Трубецкой и немецкое неокантианство: Проблема идеализма // *Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 2014. № 2. С. 3–15; Он же.* Русское неокантианство и русская религиозная философия: попытка компаративистского анализа // *Русская философия: единство и многообразие.* Саратов: Саратовский источник, 2010. С. 77–91.
- ³⁹ *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 485.*
- ⁴⁰ См. подробнее: *Дмитриева Н.А.* Неокантианство и Лев Толстой: От «наукоучения» к учению о человеке // *Неокантианство немецкое и русское. С. 380–385; см. также: Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. 20–36.
- ⁴¹ Данный термин у Соловьева в «Оправдании добра» не встречается, но в этом сочинении он, по сути, ведет речь и об оправдании человека.
- ⁴² *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества / *Вступ. ст., сост., прим. Л.В. Полякова. М.: Правда, 1989. С. 261.*
- ⁴³ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 21.*
- ⁴⁴ *Флоренский П.А., свящ.* Разум и диалектика. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // *Флоренский П.А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1996. С. 134.*
- ⁴⁵ Еще дважды это понятие встречается в заметках Когена, сохранившихся в архиве П. Наторпа и опубликованных относительно недавно: *Cohen H. Reflexionen und Notizen // Cohen H. Werke. Supplementa. Hg. Hermann-Cohen-Archiv. Bd. 1. Hg. H. Wiedebach. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Olms, 2003.*
- ⁴⁶ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 8; Idem.* Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte. 2. verb. und erweit. Aufl. Berlin, 1910. S. 310–311.
- ⁴⁷ Это понятие лишь однажды употребляется Кантом в «Метафизике нравов». См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 341.
- ⁴⁸ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 311.*

⁴⁹ Ibid. S. 312.

⁵⁰ Ibid. S. 369.

⁵¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 261.

⁵² Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Флоренский П.А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 551.

⁵³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Сост., подгот. текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 169.

⁵⁴ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2: Избранные статьи / Сост., подгот. текста, вступ. ст., примеч. И.Б. Роднянской. М.: Наука, 1993. С. 205.

⁵⁵ Там же. С. 214.

⁵⁶ См. заключительные абзацы приложения.

⁵⁷ Подробнее о переосмыслении Булгаковым собственных взглядов после принятия священства см., например: Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А.П. Козырев, сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев. М., 2003. С. 333–342.

⁵⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 303.

⁵⁹ См. анализ содержащихся в этом эпитафе понятий и идей в сн. 2 и 77 приложения.

⁶⁰ Ни та, ни другая традиция здесь рассматриваться не будут. Следует, однако, заметить, что проблема мэона затрагивается также в учении Г. Когена о суждении первоначала: Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis, 2. verb. Aufl. (1914) // Cohen H. Werke. Bd. 6: System der Philosophie. T. 1 / Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; N. Y.: Olms, 1997. S. 84–90, 104–106. Понятию мэона, соотношению *ничто* и *нечто* посвящен и первый отдел («Божественное Ничто») в книге С.Н. Булгакова «Свет невечерний».

⁶¹ См. сн. 77, 78, 80–88 и соответствующий текст приложения.

⁶² См. сн. 92–96 приложения.

⁶³ См. сн. 97 и 98 приложения.

⁶⁴ См. сн. 100 и соответствующий текст приложения.

⁶⁵ Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. 2-е изд. СПб.: Тип. т-ва А.С. Суворина – Новое время, 1913. С. 31.

⁶⁶ Розанов В.В. Афродита и Гермес // Розанов В.В. Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. Т. 10: Во дворе язычников / Сост. А.В. Ломоносова и А.Н. Николюкина, коммент. А.В. Ломоносова. М.: Республика, 1999. С. 400.

⁶⁷ См. сн. 78, 85–87 приложения.

⁶⁸ См., например: Коген Г. Элементы иудейской этики. Любовь и справедливость в понятиях Бог и человек // Будущности. Научно-литературный сборник. Приложение к еженедельному изданию / Под ред. С.О. Грузенберга. Т. 2. СПб., 1901. С. 198–227.

⁶⁹ Гурлянд А.С. Указ. соч. С. X.

⁷⁰ Там же. С. XVI. Ср.: Там же. С. 51.

⁷¹ Франк С.Л. Религиозная философия Когена // Русская мысль. 1915. Кн. 12. Отд.: «В России и за границей». С. 29.

⁷² Там же. С. 30–31.

- ⁷³ *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, 1919. S. 5.
- ⁷⁴ *Ibid.* S. 207.
- ⁷⁵ *Kogen Г.* Элементы иудейской этики. С. 199.
- ⁷⁶ См. первые три страницы приложения и комментарии к ним.
- ⁷⁷ *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902. S. 202.
- ⁷⁸ *Fichte J.G.* Das System der Sittenlehre (1812) // Fichte J.G. Nachgelassene Werke. Bd. III: System der Sittenlehre. Vorlesungen über der Bestimmung des Gelehrten und vermischte Aufsätze / Hrsg. von J.H. Fichte. Bonn, 1835. S. 104.
- ⁷⁹ *Fichte J.G.* Excursus zur Staatslehre. I. Über Errichtung des Vernunftreiches (1813) // Fichte J.G. Sämtliche Werke. Bd. VII. 3. Abt.: Populärphilosophische Schriften. Bd. 2 / Hrsg. von J.H. Fichte. Berlin, 1846. S. 581.
- ⁸⁰ См.: *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса (1902) // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Статьи и рецензии: 1895–1903 / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. М., 2006. С. 519.
- ⁸¹ *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. XV.
- ⁸² *Соловьев В.С.* Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38 (3). С. 409.
- ⁸³ Там же. С. 410.
- ⁸⁴ Там же. С. 411.
- ⁸⁵ *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса. С. 519. Подобной точки зрения придерживается и Н.А. Бердяев: «Мировой процесс... совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. <...> Не существует... совершенной трансцендентности Бога миру и человеку». См.: *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 258.
- ⁸⁶ *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса. С. 521.
- ⁸⁷ В своем экземпляре книги Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» Гордин в абзаце, начинающемся словами: «Если необходимо допустить три ипостасных вида во внутреннем развитии Божественной жизни...», подчеркнул «имманентное развитие Божественной жизни закончено» и приписал рядом на полях: «все-таки развитие!» (*Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 321). Двойным отчеркиванием отмечен в книге абзац, имеющий отношение к проблеме истории у Соловьева и начинающийся словами: «Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога...» (С. 368–369).
- ⁸⁸ *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве... С. 113.
- ⁸⁹ *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 577–578.
- ⁹⁰ См.: *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. XIII–XXI, 41–61.
- ⁹¹ См. абзац приложения, отмеченный сн. 76.
- ⁹² *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. 51.
- ⁹³ Там же. С. 50.
- ⁹⁴ В этом Гордин также близок Булгакову 1917 г., трактовавшему человеческую историю «как рождение и вместе творческое саморождение человечества» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 303), однако расходится с ним в понимании проблемы начала и конца истории.
- ⁹⁵ *Гурлянд А.С.* Указ. соч. С. 51.

Приложение*

Я.И. Гордин

Антроподицея («только доклад»)¹

Теодицея должна стать антроподицей.

*Коген*²

Андрогин встает из мэона.

Это значит рождение Эн-Софа³.

Антроподицея есть оправдание Человечества. Оправдание Человечества эквивалентно оправданию Культуры. Нет культуры вне человечества, но и нет Челов[ечества] как Челов[ечества] вне Культуры. Подымается сложный вопрос: что такое Культура. Всплывает хаос историко-философских ассоциаций, безграничное море цитат. Чувствуешь себя в положении персонажа недавно читанной пьесы – мыслишь только цитатами. А так как двигаться надо, то разрешите взять в качестве гипотетического, в ходе рассмотрения долженствующего быть проверенным определением следующее: Культура в ее динамическом аспекте есть сознательный процесс раскрытия смыслов, иначе – реализации смыслов.

К понятию Смысл не приложимы слова «существует или не существует». Смыслы и не существуют, и не не существуют. Вечен ли смысл? Да, вечен! Если, конечно, вечность не есть вневременность, надвременность и т[ому] п[одобное], одним словом, не есть безвременность. Вечность есть только во времени, но и время есть только в вечности. Помните Шеллинга: истинная вечность не есть вечность в противоположность времени, но есть вечность, заключающая в себе само время. И полагающая его в себе как вечное (S.W. VII, 238–239)⁴. Вечность и время понятия соотносительные – и их единство есть единство Жизни.

История человечества и история Культуры понятия однозначные, синонимы. Потому и философия культуры обычно бывает философией истории и обратно.

* Рукопись к публикации подготовлена Н.А. Дмитриевой. Примечания Н.А. Дмитриевой при участии М.В. Вогмана. Комментарии М.В. Вогмана подписаны инициалами М. В.

Также обычно различают две истории. Историю Челов[ечества] и историю естественную. История естественная есть история всего естества. Канто-Лапласовская история лишь частичный отрезок ее. Отождествление истории Челов[ечества] и истории естества – неправомерно. Это значило бы впасть в натурализм, в примитив. Но и переживание разрыва, отрыва истории человеческой и истории вообще также неправомерно. Это значило бы впасть в непримиримый дуализм. Это значило бы впасть в субъективный, беспочвенный, телеобразный идеализм, иначе – спиритуализм. Тут кстати слова Фейербаха: [...] wie der Mensch zum Wesen der Natur – dies gilt gegen den gemeinen Materialismus –, so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen – dies gilt gegen dem subjektiven Idealismus (W[esen] d[es] Ch[ristentums], 164)⁵. Различение, во-вторых, не есть разъединение. Истинное единство – всегда единство в самой различности.

История человечества – это история сознания человечества. История природы – это история сознательности природы. Я полагаю возможным отождествление понятий сознательности и бессознательности, если последнюю понять не в смысле абсолютно-бессознательного. Гартман стремится осмыслить бессознательное в конечном итоге как абсолютно-бессознательное: «der Gegensatz... ein bloß relativer, sondern [ein] contradictorischer»⁶. Такое устремление в понимании бессознательного и является основной, пожалуй, ошибкой его философствования, ошибкой, приводящей, как известно, к эсхатологизму. Я же пытаюсь мыслить бессознательное не в категории отрыва, разрыва от сознания, а как потенцию, предуготовленность к сознанию. Бессознательное мыслю я не как укон⁷ (абсолютная лишенность сознания), а как меон, limbus (термин Парацельса); Аин⁸ (термин Каббалы). Потому и предпочитаю замену «бессознательного» сознательностью. Сознательность – это, в частности, одно из понятий Когена, одно из существеннейших понятий. [С]формулировать его понимание сознательности можно было бы так: Сознательность – основа сознания, порождает сознание. Сознательность – диспозиция, предрасположенность, потенция сознания. Сознание же – акция сознательности. Цитаты: «Die Bewußtheit ist kein Inhalt; sie bedeutet⁹ nur die Tatsache, dass [es] ein Bewußtsein gebe... Die Bewußtheit besagt: ein Bewußtsein findet statt. Das Bewußtsein bedeutet: aus der Bewußtheit tritt ein Inhalt hervor (Эт[етика], 129)¹⁰. Wir nennen diese Urform des Bewußtsein[s] Fühlen (136)¹¹. So erzeugt das Fühlen das Bewußtsein... (137)¹². <...> ...das Fühlen der Ursprung des Bewußtseins ist (143)¹³ и... der Ursprung für jede Stufe des Bewußtseins in Kraft bleibt (144)¹⁴». Тут вполне возможны сопоставления Bewusstheit (сознательности) с мэональ-

ностью, ибо все это Когеном мыслится не только психологически в обычном словоупотреблении, но, я осмелился бы утверждать, и онтологически – этого еще придется коснуться¹⁵. В аналогичной проекции и я пытаюсь понять сознательность. Еще в качестве предварительного замечание – обоснование будет в дальнейшем: Сознание не есть Denken¹⁶, не есть Интеллект. Интеллект – мысль – коррелятивен воле. И то и другое – сознание (между прочим и Коген стремился к их равноправью), а во-вторых – сознание не есть явление порядка психологического. Психологичность присуща именно сознательности, в то время как сознание ноологично, духовно, причем духовность опять-таки не однозначно интеллектуальность, мыслительность. Итак, нет сознательности без сознания – отрыва нет. Вопрос может идти лишь о большей или меньшей степени напряженности, чистоты сознания. И если под чистым сознанием не разумеет максимально чистое сознание, полное сознание, тогда можно говорить о человеческом сознании как чистом сознании, имея в виду, конечно, всю относительность этого терминологирования. Ибо сознание уже как чистое сознание в его относительности неизбежно погружено в хаос сознательности. Тут и возникает проблема иррационального: «О бурь заснувших не буди, под ними хаос шевелится»¹⁷. А так как иррациональное мыслится не как абсолютно иррациональное, не как абсолютно гетерогенное сознанию, то и возможно самое появление проблемы иррационального, ведь самое включение иррационального в проблематику уже есть акт рационализации. Последний момент и представляет камень преткновения для абсолютных иррационалистов, для абсолютных гетерогенистов. Может быть, это наличествует у Ласка¹⁸.

Дальше. История человечества может быть мыслима лишь как история культуры. До культуры еще нет истории человечества, есть только история природная, история биологического вида *Homo sapiens*. А потому до культуры не может быть и речи о самом Человечестве.

Сознание являет собой троичность. Научное сознание, моральное сознание, эстетическое сознание. Но сознание есть также система сознания. Система – значит системность, взаимопроникновенность, взаимоокрашенность. Часть системы окрашена целым ее. Три единства сознания, конечно, не три проспекта сознания. Сознание едино. Его единство – это единство самосознания.

Единство самосознания – лишь в культуре как системе сознания. До культуры нет самосознания, нет и человечества как Человечества. Человечество не есть только *homo sapiens*, а в глубинном существе своем, в задаче своей и Человекобожество. Человекобожество есть единство просто-природного и просто-божественного.

Просто-природное и просто-божественное суть лишь абстракции. В человечестве они теряют свою отвлеченность, а потому и разрывность, становятся соотносительными, коррелятами сочетаются в единстве. «Два во едино да будут!» – *coincidentia oppositorum*¹⁹ (Ник[олай] Куз[анский]).

Понятие истории вообще как мета-истории – правомерно. Но и тогда история естества получает иную значимость, преобразуется. Тут уже не будет натурализма, если хотите, наивного натурализма в противоположность критическому натурализму. Ибо природы как только природы уже нет. Природа мыслится уже как потенция, предуготовленность к человечеству, к культуре. Природа культивируется. Природа историзируется, антропономизируется. Антропономизм отнюдь не аналог антропоморфизму. Антропономизм есть гуманизм, а антропоморфизм в лучшем случае только *hominism*²⁰. В антропономизме человек – в задаче – мыслится как Человекобог. Здесь уместны понятия – *termini technici* каббалы и магии – Макроантропос, Адам Кадмон и т[ому] п[одобные].

Космос не мыслим вне истории космоса. История не походка, не шатание пьяной старухи, как недавно выразился Сорокин. История уже, конечно, может мыслиться лишь как история в Боге (понятие бога я беру сейчас чисто формально, без всякой семантики). Но и бог может быть только богом истории. Вне истории, без истории нет бога. Только в раскрытии смысл бытийствует, только в истории бытийствует бог. История есть история самого бога. История беременеет богом – это процесс непрерывного, бесконечного боготворения. Да! – бесконечного. Всякий креационизм (начальность), с одной стороны, всякий эсхатологизм (законченность), с другой – глубинно противоречат самому существу истории. Они убивают историю, культуру и, конечно, бога. Это акт самоубийства. История правомерно мыслится лишь как настоящая, не кастрированная, бесконечная история.

Альфа и Омега. Абсолютное начало и абсолютный конец. Правила сочетания и перестановки дают четыре комбинации: I. Нет начала, но есть конец. II. Нет конца, но есть начало. III. Есть и начало, и конец. IV. Нет ни начала, ни конца, а лишь одна бесконечность.

История проблемы развернула все комбинации. Начало и бесконечность – обычные формулы популярной (народной) религии, хотя бы народного иудаизма и христианства, поскольку популярное внимание не фиксируется как проблема конца, поскольку оно не переживает его напряженно. А тем самым конец, ненапряженно пережитый, мыслится лишь как бытие того же порядка, как и земное, но только в плане ином, хотя бы «небесном». «Праведники сидят и наслаждаются блаженством Шехины» (Талмуд).

Сведенборг: «их жилища подобны жилищам на земле, но значительно красивее. В них комнаты и покои. Кругом же сады, луга и поля» (Auserlesene Schriften, V. I, 190 и 196, г. изд. 1776)²¹. У Анны Шмидт найдете много подобных суждений.

Безначальность в сочетании с концом даны буддизмом. Буддизм глубже жаждет конца. «Лишь подлинное безначальное может иметь конец. Ибо только [то], что хоть раз имело начало, может начаться и вновь» (Аб[х]ид[х]армакоша). Добавлю: будет брахманический круговорот. Но что такое конец у буддизма? Нирвана. Но Нирвана не есть просто пустота, небытие, ничто – укон. Нирвана – сверхбытие, нечто положительное. «Буддийские мистики часто представляют себе Нирвану как нечто такое, что они будут переживать сознательно» (Розенберг. Проблемы буддийской философии)²². «В действительности же Нирвана есть состояние полнейшего сознания, состояние, в котором душа свободна от всех иллюзий индивидуальности и относительности и вступает в состояние всеобщего сознания, или абсолютного знания... Вместо того, чтобы быть состоянием “небытия”, Нирвана является состоянием “всёбытия”» (Рамачарака)²³. В конечном итоге, Нирвана – полный аналог состоянию Всеблажества, всепроникновенности блаженством обычного религиозного представления.

Конец и начало, согласно самой логике проблемы, могут мыслиться лишь брахманически. История понимается прерывчато. Процесс, отсутствие процесса, опять процесс и т. д. «Абсолютное поглощает в себе все свои проявления и пребывает лишь в своей благоговейной бесконечности и единстве. За этим периодом следует другой, столь же продолжительный, а оба вместе называются днем и ночью Браммы... смена ночей и дней, творческой деятельности и бездеятельности» (Рамачарака)²⁴. Вдыхания и выдыхания Брахмы. Но самая прерывность эта бесконечна. Смена концов и начал мыслима лишь на фоне бесконечности. Система круговорота несет в себе разложение. Начало и конец превращаются в свою противоположность. Они логически не реализуются. Понятие прерывчатой истории внутренне противоречиво. Неосознание этого противоречия и составляет глубокое недоразумение системы Э. Гартмана. Воля произвольно пробуждается к активности и при помощи интеллекта побеждает эту активность. Совершенно упускается из виду то обстоятельство, что нет никакой гарантии от повторения – мы имеем подлинную дурную бесконечность.

Итак, предварительно – дальнейшее обоснование еще предстоит – мыслится мне лишь одна комбинация правомерной. Мыслима лишь настоящая, некастрированная, в обе стороны открытая бесконечность. Всякая попытка представить себе бесконечность

иначе логически не осуществима, не реализуема. Начать проводить линию и сказать: «вот я начал и в бесконечность продолжу», – можно лишь, имея в виду самое бесконечное в обе стороны пространство. Аналогично и числовой ряд 1, 2, 3, 4... лишь видимо начинается. Речь идет не о только о том, что этой плюсовой бесконечности противостоит минусовая: –1, –2, –3, –4... Последнего еще можно было бы избежать (опять-таки видимо избежать), говоря о порядковом числовом ряде: первый, второй, третий... Но центр проблемы ведь в том, что само число, сам числовой ряд непервоначален. В его основе лежит время. Лишь из времени и во времени мы выводим, дедуцируем число. Число есть производное времени. А потому и время не есть пустой Ньютоновский ящик, извечно данный. Время есть заданность. Геометризация времени, делание его настоящим неправомерны. Время всегда лишь будущее время. Извечно ежесекундно Парки ткнут время, ежесекундно время творится. Потому время и однозначно творчеству. Ритм творчества есть ритм времени. Хорошо это знает Бергсон: «Длительность (*durée*) вселенной должна потому составлять единое со свободой творчества, которое может иметь в ней место» (Творческая эволюция)²⁵. Еще напряженнее, еще гуще переживание Когена: «Последующее предвосхищается. Это предвосхищение и есть основная, лишь ему свойственная деятельность времени. Антиципация есть характеристика времени... Будущее изначально... только в отношении “еще не” (будущего) всплывает “уже не” (прошедшее)» (*Logik der reinen Erk[enntnis]*)²⁶. Неслучайно в каком-то, правда, весьма условном аспекте время, бесконечная временность мыслилась богом из богов – Хронос, Зарван Акарана Зенд-Авесты.

Итак, как вывод, лучше как первое приближение к выводу: история бесконечна. И бесконечность истории не есть дурная бесконечность. Дурная бесконечность – это бесконечность без смысла. История же полна смыслом. История есть история бога. Ее основной смысл, Первосмысл есть бог. Смысл вечен, значит он временен. Смысл временен, значит он вечен. Нет времени вне вечности, но вечности нет иначе, как во времени. Смыслы суть жизнь. *Graue ... ist alle Theorie, // Und grün des Lebens goldner Baum*²⁷. Понятие древа, господя, как известно, встречается часто, всюду, пожалуй. И древо есть древо Жизни – эц-хаим²⁸ в каббале.

Сама же Жизнь – единство: воли о жизни и мысли о жизни. Но то и другое – задачи. А задача всегда бесконечна.

Математика раскрыла нам 3 аспекта бесконечности: 1) бесконечность потенциальная (*indefinitum*), 2) бесконечность актуальная (*transfinitum*) и 3) бесконечность абсолютная (*infinitem*). В потенциальной мы имеем переменную величину, возрастающую

и убывающую. Числовой ряд 1, 2, 3... постоянно возрастает, но неизменно остается конечным. Прямая линия, могущая быть сколь угодно продолженной. Вписанный и описанный многоугольник при сколь угодно большом числе сторон – окружности мы все же не достигнем. Актуальную бесконечность Кантор так терминологизирует: «потенциально бесконечное есть только вспомогательное понятие, понятие отношения к чему-то и всегда указывает на лежащее в основе трансфинитное, без которого оно не может ни существовать, ни мыслиться»²⁹. Примеры. Весь числовой ряд 1, 2, 3... как некоторая уже целокупная определенность. Определенность потому, что мы знаем закон этого ряда, принцип его порождения, метод его созидания путем прибавления единицы к предшествующему члену. Дальше: окружность как актуальная бесконечность всего бесконечно большого количества всех бесконечно малых сторон вписанных многоугольников (этим примером пользуется еще Николай Кузанский). Самый наглядный и лучший пример акт[уальной] беск[онечности] – это понятие математического интеграла как суммированности всех бесконечно малых элементов – дифференциалов. Интеграл же понятие наиболее. Актуальные бесконечности – интегралы – находим мы всюду. Итак, в основе потенциальной бесконечности лежит трансфинит. Но актуальная бесконечность двойка. Просто актуальная бесконечность – их много: это «порядки», многообразия, над которыми производят определенные операции, которые можно сравнивать (окружность может быть большей или меньшей). Другой аспект актуальной бесконечности – абсолютная бесконечность. Она единственна и подлинно несравнима. Абсолютная бесконечность являет собой совокупность, единство, сжатость в кулак всех бесконечных рядов. Бесконечность бесконечных рядов. Многообразие многообразий. Бесконечность в бесконечной степени. Абсолютную бесконечность Кантор идентифицировал с Богом³⁰, «*deus extramundanus*». Абсолютная бесконечность аналогична понятию *Ens perfectissimum*, – совершеннейшее существо, если хотите, совершенство всех совершенств самих по себе бесконечных. Лейбниц, схоласты так мыслили Бога. Потому Кантор и нашел общий язык с епископом католической церкви³¹.

Такова бесконечность в ее трех аспектах. Центральным моментом является понятие предела, или закона порождения. Потенциальная бесконечность – это ряд, стремящийся к пределу. Но пределы суть смыслы рядов устремления. Предел не находится на проекции ряда, предел – не стена Николая Кузанского³². Предел имеет место в самом ряду, внутри ряда. Предел – душа ряда, его жизнь. Весь ряд дышит пределом, весь ряд полон смысла. Жизнь ряда есть жизнь пределом, но и жизнь предела лишь в ряде.

Предел – это смысл. А смысл смысла в раскрытии смысла, в само-раскрытии. Смысл-предел раскрывается в ряде. Смысл не есть и не не-есть. Не данность, но и не не-данность. Смысл – и Всё, и Ничто (ничто, конечно, как мэон, возможность всего). Смысл – и потенция, и акция. Потенция и акция, ничто и всё разрывно, в отдельности взятые дадут лишь дурную абстракцию. Вместе же – всё и ничто – дают Ничто-Всё.

Это требует некоторого пояснения. Ничто как укон, как абсолютная пустота вообще не реализуемо в сознании. Это бессмыслица. Мыслимы лишь ничто как возможность всего, как мэон (limbus Парацельса, Аин каббалы), или же полное, завершённое Всё. Понятие Всё я беру, конечно, как качественное Всё, как качественную категорию. Эти понятия суть основные противоположения и ни в коем случае не соотносительны, не корреляты. Всякое соотношение возможно лишь на их почве. Корреляция же этих первичных понятий неправомерна уже потому, что ведет нас к progressus ad infinitum – к восхождению в бесконечность. Ведь корреляция, соотношение Ничто и Всё, была бы возможна опять-таки на почве или Ничто, которое тогда должно было бы считаться коррелятивным Всё, или на почве Всё, в свою очередь коррелятивным Ничто. Мы, таким образом, получили бы коррелят, соотносительность Всё и Ничто. И так далее... бесконечно. Объединение – единство – мыслимо лишь в форме понятия Ничто-Всё. Иного термина, оставаясь в сфере тех же понятий, я не могу найти. Выходя же из этой сферы мы приходим к понятию смысла. Смысл есть и Всё и Ничто, и акция и потенция, и то и другое. Итак, Смысл есть Ничто-Всё. Да! Ничто-Всё! Ударение сделав на первом, вы получите мэон, на втором же – раскрывшийся смысл³³. Надо твердо усвоить, что лишь ударение делаем мы.

Потенцию надо творить, акцией сделать. Мы все это делаем, потому и все мы творцы.

Уже-сотворенности нет. Всюду – еще-не-сотворенность. Достиженности нет и не будет. Правомерно мыслить лишь досягание как бесконечный процесс. Смыслы надо творить, досягать. Помните возгласы сказки: «карлики, будите спящую Красавицу» (сказки – это память о мифе, в основе их – миф)? Помните миф о рождении Солнца? Мифы об Озирисе, Дионисе, Адонисе, Таммузе³⁴. Миф о рождении Бога-Христа. Богорождение – миф. Но, господа, Вам известно, что при рождении бога уже слышны рыдания хора. Вам известно, что занавес уже поднялся и на сцене трагедия. Об этом пока довольно.

Дальше! Пуанкаре (Наука и метод)³⁵ намечает проблему: актуальную бесконечность можно понять иначе, чем Кантор, не как

некую данность, а как становящуюся. И Рессель, мне кажется, являет такой же аспект³⁶. Марбургская школа развила актуальную бесконечность в понятие Allheit (всеобщность) – qualitative Allheit³⁷ – отсюда и логический приус категории качества. Гавронский (Марб<ургской> школы): «В самом существе, в самом понятии бесконечного процесса уже заложено указание на актуальное утверждение, к которому он стремится. Ибо только эта актуальность никогда не может быть им достигнута, а только она в состоянии поддерживать его в качестве процесса в бесконечность» (Gawronski. Das Urtheil der Realität, S. 59)³⁸.

Наторп указывает, что было бы осторожнее заменить Абсолютное регулятивной идеей Канта (Natorp. Logische Grundlagen... S. 168³⁹). Вышеславцев (Этика Фихте) полемизирует с ним, стремясь осмыслить акт<уальную> беск<онечность> по-канторовски, что ли⁴⁰. Лично я полагаю, конечно, что «осторожность» нужна и необходима. Здесь центр проблемы. Дорожка узка, и легко оступись.

Оправдание термина «смысл» дано. Разрешите напомнить. Смысл смысла в раскрытии смысла, в самораскрытии. Культура – система творящихся смыслов. История Человечества как история культуры – бесконечность хорошая, полная смыслов. История человечества есть история сознания человечества. Единство сознания – самосознание – эквивалентно единству культуры. История природы – история сознательности природы. Сознательность же всегда потенция, предуготовленность к сознанию. В отдельности взятые, и то и другое суть абстракции. Хорошая же абстракция есть различенность в единстве.

Природа живет. Вряд ли кто отрицать это станет. Мы ведь и сами частично природа. Варьируя слова поэта, дети солнца мы в двойком ведь смысле⁴¹. И все полно смыслов, ибо всюду монады. «Всюду пруды, всюду рыбы», – сообщает Лейбниц. Мета-история есть. Природа как только природа исчезла. Жизнь с буквы большой есть Единая Жизнь. Смыслы всюду творятся. Иначе: «Над черной глыбой // вознестися не могли бы // лики роз твоих, // если б в сумрачное лоно // не впивался погруженный // темный корень их» (Соловьев)⁴². Шеллинг, Бёме, Эккехарт, Эриугена говорили о природе в боге. Ungrund⁴³ есть мэон. Ur- всегда показывает на Ursprung, на изначало. «...das Dunkel der Natur [ist] kein absolutes, sondern gemäßigtes, durch das Licht temperiertes Dunkel» (Feuerbach. W[esen] d[es] Ch[ristentums], 53)⁴⁴. Природа историзируется, культивируется. Да и так, у нее не спросившись, ее культивируем мы, зная, что право на это имеем. Всё дышит мифом о Прометее, который для нас похищает огонь, оставляя в потемках Олимп.

Разрешите пару цитат. Feuerbach. W[esen] d[es] Ch[ristentums], 13: «Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und bleibt bei mir der Mensch»⁴⁵. И Feuerbach знает, конечно, что человек бесконечен в задаче. «Das Unendliche Wesen ist nichts als die personifizierte Unendlichkeit des Menschen»⁴⁶. Фихте: «все более пронизывать развитие природы сверхчувственным мировым законом и наконец всецело подчинить ему это последнее – составляет цель нашего существования» (Werke, В. IX, 470–471)⁴⁷.

История, мета-история, в сотый раз повторю, – бесконечна. Смысл ее, Перво-смысл ее, *Ens perfectissimum*, если хотите, – только задача. Только, но этого «только» довольно. Больше, чем это «только», будет излишняя роскошь. Правда, если «задачу» понять так, как пытался я это сделать. А если иначе, к чему же история вся? К чему вообще тогда вся мировая наличность? Это не глупый, не грубый вопрос! Да и не я Вам его задаю. Задает его Лейбниц, говоривший так много об *Ens perfectissimum*. Он дает и ответ, с которым я считаю возможным, пожалуй, и согласиться. «...toute la controverse se réduit à ce point capital, savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses décrets... весь спор сводится к этому основному (или важному) вопросу, какова была главная, основная цель Бога в осуществлении его решений» (Teod[icée], I. В[uch] § 78)⁴⁸ (об ответе через пару минут). Вопрос поставлен. Его ставили часто. Я думаю, отказ от ответа знаменует отказ от всего, от культуры. Это значит лишь при голой вере остаться, при голом мифе. Говорить о «любви», «жертве», самоотдаче – неправомерно. Подобные суждения всегда заключают *petitio principii*⁴⁹. Любовь (даже бога любовь) есть любовь «к», к чему бы то ни было. «К» же всегда предполагает объект. Логика проблемы развернула целый ряд небезынтересных ответов, в итоге – вариации одного и того же ответа. Разрешите [про]цитировать мифо-каббалистический отрывок: «Речь идет о цели и смысле творения мира... Над этим исследованием трудились как раньше, так и теперь всегда учителя, мудрецы, хотевшие знать причину творения мира, хотевшие знать: почему сие нужно было? Они решили: святейший должен быть совершеннейшим во всех своих определениях, свойствах и именах. И если бы он не выявил наружу, не претворил бы свои силы-потенции в актуальность и действительность (действенность), его нельзя было бы называть совершенным в его свойствах, именах и определениях. Само Великое четырехбуквенное имя, тетраграмма (тут следует ряд буквенных операций) показывает, что если б миры не творились, то неправомерна была бы его извечная бытийственность, он не мог бы назваться подобным именем... Из этого следует, что, когда

миры творятся, его силы-потенции актуализируются, раскрываются и лишь тогда он называется совершенным во всех своих свойствах, именах и определениях» («Врата предпосылок» Виталия де Калабрезо⁵⁰, 5в₁ и в₂) и в другом месте: «нет никакого сомнения, что все, что раскрылось в здешнем мире, было и в высшем, но только в потенции, а не актуально» בְּכוּחַ וְלֹא בַפְעֻלָּה ⁵¹ (idem, 3а₂).

В аналогичном направлении движется и ответ Лейбница: «A la verité Dieu formant le dessein de créer le Monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté» – «Поистине, когда Бог решился сотворить мир, то он лишь намеревался (s'est proposé uniquement; hat sich vorgesetzt) манифестировать, раскрыть и сообщить свои совершенства наиболее творческим и его величию, мудрости и благодати наиболее соответствующим образом»⁵². (Вам известно, конечно, что, по Каббале, мир имеет значимость манифестации, самораскрытия Эн-софа⁵³).

Я привел Вам ряд мифов. Но эти мифы надо очистить, ввести в сферу критического философствования. Наступает саморазложение мифа. Миф умер – философема возникла. И мне лишь важно: כוּחַ וְפֻעֵל ⁵⁴. Потенция – мэон, limbus, аин. Актуализация же – задача.

В сущности то же самое мыслил, пожалуй, Платон (Апалтон⁵⁵, как его называют каббалисты): «Древние, превосходившие нас и жившие ближе к богам, завещали нам предание, будто все, о чем мы говорим, что оно есть, состоит из единства и множества и имеет в себе предел (πέρας) и беспредельность (ἄπειρον)»⁵⁶. Или, помните, Гегель: «Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten» (Werke B. III, S. 68)⁵⁷, ибо в другом месте всё это: «Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern» (Enc. I, S. 311)⁵⁸. Или, помните, Фихте: «Die intellectuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts: ein freies Sichergreifen des Lichts und dadurch Werden zum einen stehenden Blicke und Auge» (Werke B. II, S. 38)⁵⁹. А теперь, на минуту, к Когену: Fühlen есть Ursprung. Fühlen – лишенное Inhalt, лишь диспозиция к Inhalt. Поэтому Коген и зовет «auf dem Umweg des Nichts» (Logik) – по «обходному пути Ничто»⁶⁰. Он знает, что это авантюра, «Abenteuer», и к авантюре зовет нас. Далеко не случайно на страницах системы так часто всплывает Прометей. Прометей же бог авантюры, авантюрист изначальный. Итак, Nichts – это мэон⁶¹, Umweg же – пляска, кружение в мэоне, рождение в мэоне: «Im Fühlen, zumal in seinem sich Emporringen zur Bewegung geht ein Hinstreben zum Inhalt vor sich, ein sich Entfalten, sich Erleben als Inhalt (Aesthetik, B. I, S. 139)⁶². В ранних работах Коген еще так говорил: «Чувствование есть самая

общая форма сознания без субъекта и без объекта; оно есть пустое себя-давание» (обратите внимание на корреляты субъекта и объекта). У Когена, конечно, всплывает и проблема о Боге. Но как своеобразно он ее разрешает: «Das Sein ist nicht nur das Sein des Denkens, sondern auch das des Willens. <...> So besteht für das Sein eine doppelte Korrelation, zum Denken und zum Wollen. Und die Einheit dieser ist die Wahrheit; ist Gott» (Ethik 426)⁶³ (господа, обратите внимание на корреляты). «Die Gottesidee bildet jene Einheit eigener Art, die in der selbstständigen Aufgabe besteht, Natur und Sittlichkeit zu vereinigen. ...Harmonisierung von Natur und Sittlichkeit (idem 437, 438)⁶⁴. Die Transzendenz Gottes will nichts Anderes bedeuten, als dass kraft ihrer nunmehr die Natur nicht transscendent bleibt der Sittlichkeit, noch die Sittlichkeit der Natur (idem 441)⁶⁵. Gott ist Idee. Person, Leben, Geist sind Attribute, die im Mythos ihre Wurzel haben (idem 429)⁶⁶. Die Person Gottes stellt ein Missverhältnis zu der Person des Menschen auf. ... so wird der Grundbegriff der Selbstbestimmung und Selbstvervollkommnung dadurch zweifelhaft» (idem 430)⁶⁷. Господа! Это бунт Прометей! Итак, у Когена «Бог» – это идея, это – задача (Aufgabe). А, между прочим, в каббалическом тексте встречаем: «Элохим означает лишь “кто это?”»⁶⁸. Вопрос, проблема! Теперь можно уже начать подводить итог мысли: смысл – единство воли о смысле и мысли о смысле.

Борьба с так называемым психологизмом во всех его видах и проявлениях представляет, пожалуй, наиболее характерную черту философствования последних десятилетий. Борьба эта так сильна и ожесточенна, что стало возможным и перенапряжение самой проблемы. Лучший пример – Яковенко, своими упреками Когена в психологизме⁶⁹ вызвавший вполне справедливое указание Франка, «что сознание не есть все же нечто, гвоздям подобное». Конечно, внесение каких бы то ни было психологических предпосылок в процесс философствования абсолютно неправомерно. Философствование должно быть беспредпосылочным. Но ведь сам процесс философствования не может начаться без феноменологии сознания, т. е. без рассмотрения его состава. Предварительная ориентировка необходима, хотя и результаты ее, как гипотетические, впоследствии смогут быть кардинально изменены. Ведь само гносеологическое исследование может иметь место лишь тогда, когда путем саморефлексии, само-на-себя-обращенности сознания выяснилась наличность таких элементов сознания, как познающий субъект, объект познания и т. п. Сознание едино, и акт его направленности и устремленности един. Познавательная устремленность всегда сопутствуется как волевой, так и эстетической направленностью; аналогичное происходит и с последними. Как акт знания,

так и акт волевой действительности, и акт эстетической интуиции всегда являются собой, реализуют единство сознания как единство самосознания. Своеобразный оттенок, самая специфичность процесса (познавательный и т. п.) обусловлены лишь специальным интересом носителя сознания. Но все же вполне правомерно различие указанных устремленностей, причем надо постоянно иметь в виду, что различие это означает абстрагирование, отрывание от живого целого сознания, и потому результат его может мыслиться лишь приближенно, лишь «als ob», «как бы».

Итак⁷⁰. В результате моего познавательного устремления я получаю, т. е. осознаю (результатирующее – не исключительно познавательность, а целокупность сознания) лишь наличность единства объекта как системы понятий, лишь его логическую природу. В результате волевой устремленности по отношению к объекту я получаю, т. е. осознаю (*idem*) волевую реакцию. Я толкаю объект. Толкание – акт моей воли, и объект не поддается, оказывает сопротивление, не «хочет», не «волит». Если Вас смущает такое понимание сопротивления, то на почве динамической теории материи, хотя бы типа Гартмана, считающего «материальность» результатом взаимодействия волевых единиц⁷¹, оно правомерно, т. е. правомерно мыслить сопротивление – даже предмета неорганического мира – как волевую реакцию.

Следовательно, в данном случае я получаю, т. е. осознаю лишь волевую природу объекта. И там и здесь, [т. е.] в процессе познавательном и волевом, единства объекта как полную индивидуальность я не имею. Индивидуальность, живую конкретность я получаю, т. е. осознаю лишь в процессе эстетического, созерцательного устремления. Ведь осознавая так наз[ываемую] мертвую природу, я все-таки иногда, пусть и редко, осознаю ее как живую. Измеряя величину гор или озера, желая узнать степень теплоты воды, занимая[сь] вообще в какой бы то ни было форме научным рассмотрением этих объектов, я обычно не осознаю их как нечто живое, как индивидуальность; быть живым значит быть индивидуальным, экземплярность не жива. Тот факт, что этого я не осознаю, обусловлен, как указано, специальным интересом. И лишь в эстетическом созерцании я имею индивидуальность, лишь в эстетической интуиции. Все рассмотренное должно иметь место и при саморефлексии, при обращенности на себя как на объект осознания. Только в эстетической на-себя-самоустремленности я получаю себя как индивидуальность, как личность. Только в процессе самоинтуиции, т. е. интуиции, направленной на меня самого, я впервые получаю самосознание, получаю «Я». Но самосознание есть единство сознания, и лишь единство сознания формирует сознание,

т. е. делает «сознание» сознанием. Вне самосознания нет сознания, и обратно. И именно потому, что сознание есть единство сознания, оно всецело как живая цельность имеет характер по преимуществу интуитивный, созерцательный. Интуитивна не только познавательная устремленность; интуитивно все сознание в целом. К тому же произведенный анализ был актом нарочитого абстрагирования, и результаты его приближены, «als ob». Сознание системно – цело и едино. Его интеллектуальное и волевое устремления, сами протекая в процессе непрерывной координации и взаимовлияния, насквозь пронизаны и определены интуицией. Да и сама интуиция, поскольку она не слепа, а претендует быть «умным» и ясным созерцанием «Фаворского света» (Флоренский), – сама она неизменно предполагает интеллектуальную и волевою напряженность. Интуиция не экстагическая погруженность в море только переживания и слепого чувствования. Ни в коем случае результатом ее не является самопотеря личности, расплывание и растворение ее в «мистической» хаосности. Все это будет не эстетическое созерцание, а «эстетизм» в плохом смысле этого термина, эстетический примитив, плохой мистицизм. Чистое же эстетическое сознание – а всякое сознание таково и есть – постоянно запечатлено моментами разумного творчества и себя, и мира, постоянно глубинно «магично». Лишь «магизм» в намеченном <выше> понимании может быть актом «теургическим», т. е. «богодейственным», боготворческим, мистицизм же являет отказ от творчества, ибо его предпосылка – не создание личности как единства самосознания, а потеря, изничтожение ее.

Итак, выяснилась возможность осмыслить процессуальность сознания – я подчеркиваю, речь идет исключительно о феноменологическом аспекте, а не генетическом – следующим образом: на почве содержательной сознательности или слепого чувствования одновременно возникают коррелятивные волевое и интеллектуальное устремления. Оба эти момента взаимно координируют друг друга и тем самым приобретают характер так наз[ываемой] чистоты сознания. Постоянно сопровождающее эту координацию чувствование благодаря развитию и углублению волевого и интеллектуального устремления само приобретает характер чистого чувства, преформируется и тем самым в качестве уже (в отвлеченности взятой) эстетической устремленности создает на почве обоих устремлений сознание как единство сознания, как самосознание.

Все это феноменологическое рассмотрение является результатом отвлечения и расположения во временной ряд самого цельного, единого и живого сознания. Но как я указывал, последнее неизбежно, поскольку речь идет о в действительности наличествующих

логических а priori (логических в смысле трансцендентальном – только как условий возможности; здесь не имеется в виду логическое как категориальное). Намеченное понимание развертывалось в психологических, или лучше трансцендентально-психологических терминах. В плоскости же онтологической формулировки можно было бы говорить о мёнальности, на почве которой возникает система частичной раскрытости смысла и[ли] п[одобное].

Как вывод, сознание лишь в своей созерцательной завершенности являет единство сознания и лишь как подлинно интуитивное создает и творит действительность как расчлененную, определенную конкретность.

Сейчас не время заняться рассмотрением последствий здесь данной возможности изменения самого понятия интуиции. Соответственно с общим осмыслением проблемы должны быть внесены существенные поправки и в гносеологические проекции русского интуитивизма. Интуиция может, оставаясь непосредственным зрением, тем не менее оказаться и познавательно творческой. Отказ Лосского и, отчасти, Франка от творческого познания преждевременен, и, лишь как творческий, интуитивизм может стать действительно «божественным», пользуясь иронической квалификацией Алексева. И интуитивизм утвердится тогда не как «мистический интуитивизм», а как «магический» в уже указанном смысле.

На основании всего изложенного я и полагаю оправданным понимание сознания как единства мысли и воли. А так как сознание есть сознание смысла, то и смысл есть единство мысли о смысле и воли о смысле. Но смысл возможен лишь как система своих выявлений, т. е. сущность его – в самораскрытии. И, с другой стороны, он сам возможен лишь в системе смыслов как системе Первосмысла – Абсолютного Всеединства, иначе – как момент самораскрытия Первосмысла, подобно тому, как потенциальные ряды реализуют актуальную бесконечность, а многообразие последних реализует и Абсолютную бесконечность.

Дальше! Понимание сознания как чистого сознания правомерно лишь поскольку оно критично, т. е. поскольку имеется в виду, что сознание лишь приближенно чистое сознание (чистота не адекватна полноте) и что оно всегда наличествует в плане потенциального, а тем самым и иррационального Всеединства, онтологически, или в плане бессодержательного слепого чувствования, психологически. По существу сознание, именно потому что оно представляет задачу, не есть «только» человеческое сознание, а в процессе бесконечного повышения и очищения имеет тенденцию и божественного сознания.

Следовательно, лишь в системе Всеединства как актуализирующегося Первосмысла и возможно само наличие смыслов и сама возможность процесса их актуализации и взаимоопределения как взаимоосознания, иначе – самая иерархия индивидуальностей-монад-смыслов. (К последнему и стремится современная метафизика – Вундт, Гартман, Штерн, отчасти Лосский). Первосмысл же, Абсолют, *infinitem*, Эн-Соф и т. п. в плоскости данного понимания ни в коем случае не долженствует мыслиться как Сама-по-себе-бытийственность и тем менее как Лично-бытийственность. Аналогично неправомерно и гипостазирование Воли и Интеллекта. Воля и Интеллект, отрывно от Всеединства осмысленные, суть также системы волей и интеллектов. К тому же и самая отрывность неправомерна, ибо Сущее Сущего – Всеединство. «Бог создается в твари чудесным [и] невыразимым путем» (Эриугена d.n. III, 17)⁷². «Бог живет через природу»⁷³ и дальше: «без своего откровения Бог не был бы известен самому себе»⁷⁴ (Бёме). «Gott mag unser so wenig entbehren als wir sein <er>» (Tauler. Predigten, 16)⁷⁵. «Все индивиды заключаются во Едином великом Единстве чистого Духа. [Прим.:] Даже не зная моей системы, невозможно эти мысли считать за спинозизм. ... Единство чистого духа есть для меня недосягаемый идеал, последняя цель, которая никогда не будет осуществлена в действительности» (Фихте. Речь о достоинстве Человека. Т. I. С. 405)⁷⁶.

Так! Возникает вопрос: не является ли, т[аким] об[разом], не вполне удачным и самое понимание актуальной бесконечности как *qualitative Allheit*, как *Allheit* (Всеобщность). Мы знаем, к каким коллизиям оно может привести в этике (см., напр., Этику Когена)⁷⁷, имея хотя и слабую тенденцию, но все же имея, нарушить права личности; права единичного, индивидуального смысла в более широком аспекте.

Пожалуй, лучше заменить *Allheit* (всеобщность) Системой и мыслить Абсолют как Всеединство, мыслить Сущее Сущего как СИСТЕМУ СМЫСЛОВ, САМИХ ПО СЕБЕ СИСТЕМНЫХ. Лишь такое разрешение проблемы Сущего даст подлинный, конкретно-живой Универсализм.

Причем же тут Человекобожество[?] Да это, господа, обычная тема. Неслучайно мифы неустанно твердят о том, что боги раньше всего создают человека. Мейстер Экхарт же сообщает: из *Gottheit* (божественности) одновременно с Богом (*Gott*) возникает и мир. Да и сама Христология пытается строить свое богочеловечество на том же мотиве доминирующей, в каком-то смысле миротворческой роли человека; правда, пытается лишь, ибо, произведя неправомерную перестановку слово[со]четания, гасит творческую огненность

и изничтожает Человечество. Правомерная перестановка (вместо богочеловеч[ества] – человекобожество) и являет собой акт отфилософствования мифа. Миф, сохраняя основную, напряженную тенденцию свою, очищается, преобразуется и тем самым перестает быть мифом. Мифологема переходит в философему. Небезынтересно, что и в каббалистической литературе можно встретить настроения отождествления Эн-Софа и Адам[а] Кадмона⁷⁸ (Макроантропоса, по существу, репрез[ент]анта, «представителя» Человечества в его глубинной сверхконкретной природе). Ассоциация приводит и к Логосу Филона: миротворческий прообраз Человека, мыслимый именно в проекции Адам[а] Кадмона (я этого еще коснусь), который есть «как бы второй бог, не нарушающий Единства Бога»⁷⁹. Человечество как носитель чистого сознания и являет собой Человекобожество. И именно потому «Hegels absoluter Geist ist in Wahrheit der menschliche Geist» (Windelband. [Die] Blüthezeit der deutschen Philosophie. S. 336, русский пер.: т. II, 284)⁸⁰. Левое гегельянство – а из него и социал-демократия – так и осмыслила Гегеля, и, б[ыть] м[ожет], он сам себя так понимал.

Дальше! В самом начале я терминировал динамичность культуры как сознательный процесс раскрытия, самотворчества смыслов. Статично: культура – система частичной раскрытости смыслов. Тогда мы имеем культуры, системы культур. Попытка наметить пограничные столбы, указать хронологически-временно, что ли, где начинается история человечества и тем самым история культуры, конечно, совершенно безнадежна. Она свелась бы к не реализуемому конкретно отличию хотя бы человека доисторического, бросающего камень, палку, от «оранг-утанга», осуществляющего подобное. Всякое определение этого необходимо должно носить нормативный, ценностный характер. И хотя сознание постоянно окутано атмосферой сознательности – погружено в потенциальное или иррациональное Всеединство – тем не менее, осуществив вполне законное абстрагирование, мы получаем возможность употребления понятий человеческой истории, культуры как специфически человеческого феномена и также возможность квалификации сознания как человеческого сознания в его бесконечной заданности.

Итак, выяснилась в пределах монистического осмысления истории правомерность понятий человечества, культуры, с одной стороны, с другой – правомерность, что смысл всего плана истории как мета-истории – в человечестве, в культуре, взятых в их бесконечной содержательности. В плоскости такой постановки проблемы антропоанизм, или гуманизм, теряет всякий оттенок *hominism'a*, антропоцентризма и геоцентризма. Абсолютно

не важно, что в процессе вероятной, пользуясь астрономическими категориями, катастрофы вместе с гибелью солнечной системы гибнет и конкретное, земное человечество. Абсолютно не важно для данной проблемы, наличествует ли где-то там, в планетарных пространствах, явление, подобное или даже превосходящее конкретное земное человечество. Смысл вечен и един в своей многообразной временности. Человечество как Человекобожество вечно, ибо оно – онтологический приус всякого бытийствующего процесса. Космоцентрическое, подлинно «вселенческое» устремление может быть реализуемо и философически оправдано лишь в антропономизме, или Гуманизме.

Для полного раскрытия проблемы необходимо остановиться еще на одном аспекте гуманистического мировоззрения. Аспект этот – проблематика андрогинизма, иначе – мужеженственности. Смыслы как единство воли о смысле и мысли о смысле андрогиничны. Жизнь как жизнь смыслов и как единство воли о жизни и мысли о жизни андрогинична, мужеженственна. Что это значит?

Разрешите вновь подышать атмосферой мифа. Миф ценен тем, что он освещает и согревает, без него – кристально-холодные формулы и силлогизмы философической спекуляции. Очищая и преображая миф, философемой его заменяя, он все же сохраняет всю напряженность и согреванность мифологемы.

Я излагаю мифологемы каббалы⁸¹.

В мире два царства: мужское и женское. Единство их – мужеженственность, андрогиничность. Адам Кадмон знаменует единство мира. Мир же есть тело Эн-Софа. Адам Кадмон – единство Отца-Мужа, Перво-Отца и Матери-Жены, Первоматери. Мир живет, и всюду в нем души – нет ничего без души. Душа – аналог монадам, бесконечно малым частицам. Дерево Жизни бесконечно ветвится. Адам Кадмон – Большой Человек, Макроантропос. Души же микрокосмичны. И так как в здешнем мире нет ничего, что бы не заключалось потенциально в мире верховном, то и структура всего такова же. *Ewig weibliches*, *Ewig männliches*⁸² всюду. Сочетать их – задача. В мире, конечно, зла много, нет нигде совершенства, и лишь потому, что эти оба момента, мира принципы, еще не слились воедино. Процесс сочетания вечен, космичен, многолик и многообразен (у романтиков вы найдете бездну параллелей на тему о «священной трапезе любви»), но не совершенен: постоянно прерывность, постоянно частичность. Каждый акт сочетания влияет на судьбы мира. Все приходит в спilloнное движение, результатом которого является близость, слиянность Перво-Отца и Первоматери в Адаме Кадмоне как их Единстве. Но сочетание неизменно

частично и не в силах связать их навеки, навсегда сочетать. Творчество всюду, и результат его – повышение совершенства, процесс освящения жизни, преобразование мира. Итак, все имеет два лика, а само же единство потенциально. «Кетер» – единство. «Хохма» и «Бина» – два лика⁸³, причем «Кетер» лишь «Аин» אִין (ивр.), потенция, мэон, *limbus*. Душа являет собой один «треугольник», и она отражает весь мир. Жизнь каждой души знаменует Жизнь Мира, Жизнь Всего. Потому два треугольника нам дадут «гексаграмму» – «щит Давида», «печать Соломона»: «Внутри души его собрать, // его лучей блудящий пламень // в единый скоп всесильно сжать – // вот Соломонова печать, // вот Трисмегиста дивный камень!» (А. Толстой. Алхимик).

«И я узрел на небе, в облаках восстающий почти человекоподобный образ»⁸⁴, – так Даниил визионерно и глухо пророчит. Филон Александрийский, сконцентрировавший всю гамму переживаний восточной, раввинской, греческой мифологии и философии, уже в состоянии отчеканить и освятить этот «прообраз»⁸⁵. Богу нужен посредник для мира, нужен «наместник» (ἀρχιρεὺς τοῦ κόσμου). Логос, второй бог (δεύτερος Θεός), наличием своим не нарушающий единство Бога – ἀνθρώπων θεοῦ – божественный человек (*de confusione linguarum*, I B. 424)⁸⁶, οὐράνιος ἄνθρωπος – небесный человек (*de allegoriis legum*)⁸⁷, ни мужчина, ни женщина, а прообраз обоих (*de orificio mundi*, I 46)⁸⁸. «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба... И как мы носим образ перстного, будем носить и образ небесного», – пожалуй, за ним повторяет и апостол Павел⁸⁹, великий синкретик, грандиозный мифо-глотатель, задавший на тысячелетия целый узел загадок. Господа, цитат, параллелей – сколько угодно. Миф един – и мы постоянно встречаем Озириса и Изиду, Адониса и Афродиту, Аттиса и великую Матерь, Таммуза и Иштар (Ашторет), праkriti и puruscha в системе Санкья и т. д. – Довольно перечислений, нам они не нужны! Ведь Россия уже несколько десятилетий дышит и живет в атмосфере этой проблемы. Владимир Соловьев и Анна Шмидт, а за ними и вообще русское религиозное философствование прислушались к глухим гулам истории. Проблематика вскрыта, и как бы воскрешены непрерывно всплывавшие на поверхность взбаламученной хаосности мистических настроений своеобразные лики, пусть и явления религиозной психопатологии, но всё же жгуче интересные образы, хотя бы Симона Волхва⁹⁰, Саббатая Цеви⁹¹ и Якова Франка⁹².

Я сейчас не в состоянии развернуть перед Вами многоликость и переливчатость русского религиозного философствования в этой плоскости. Я не могу сейчас указать внутренние мотивы и основную пружину развития этой, Вл. Соловьевым и Анной Шмидт

завещанной, проблемы. Не могу сейчас и доказать – понадобилось бы море цитат – мое утверждение, что и в пределах самого этого философствования уже наметился тот путь, который мне представляется единственно правомерным. Разрешите поэтому быть догматичным. Анна Шмидт, репортерша, учительница французского языка, глубоко и напряженно переживая себя как «Софию», а Соловьева, профессора Пет[ербургского] Унив[ерситета], чиновника такого-то класса, как Христа⁹³, вновь оживила настроения, восходящие далеко – к гностикам (хотя бы Базесидер[?] ⁹⁴) и гласящие, что Дух Святой – Пневма – дочь Бога, женственный лик божественной Троицы. София как отдельный образ осталась – четвертая ипостась, душа мира, космос в единстве своем (и мир и красота), но отношение ее к Духу Святому, дочери Бога во многом неясно. «Здесь приходится скользить по туго натянутому канату», – воскликнул Булгаков (Тихие думы, стр. 110)⁹⁵ и остановился.

Но надо пойти дальше! «Замыслы смелые // крепнут в груди. // Ангелы белые // шепчут: иди!» (Соловьев)⁹⁶. И у Соловьева же встречаем: «Хохма, София, Божественная Премудрость не душа, но ангел-хранитель [мира]» и т. д. ... затем: «Она – субстанция Святого Духа, носившегося над водной тьмою нарождающегося мира»⁹⁷ (эта мысль, б[ыть] м[ожет], и случайна у Соловьева, у него целый ряд противоречивых аспектов). Да, господа, надо сделать еще один шаг. Он сделан. Андрей Белый недавно публично прочел отрывок из письма Александра Блока⁹⁸: поэт, вскрывая интимные мысли свои, говорит, что порою ему кажется, не тождественна ли София Духу Святому⁹⁹. Шаг сделан.

Целый ряд авторов пытались сблизить понятие Адама Кадмона с Христом. Сближение начал, пожалуй, Климент Александрийский. В этом пункте и разошлась христианская каббала с еврейской (разошлась ли? – тут еще много неясного). Западная теософия, Штейнер, Шюре... Повторяет и Фейербах¹⁰⁰, этот довольно своеобразный и несколько анекдотичный мыслитель, полный явных противоречий. Сблизить желает и русская мысль, – напр[имер], Бердяев¹⁰¹, настроения которого Булгаков и квалифицирует как замаскированное христианство.

Но сближение неправомерно. Христос – не Адам Кадмон. Адам Кадмон андрогиничен, а Христос коррелятивен Софии. Христос и София в единстве – христософийность – дадут Андрогина: «два воедино да будут!»¹⁰²

И в плоскости же намеченного понимания проблемы уясняется также и глубокая ошибка русского философствования в его основной тенденции осмысления «Софии» как красоты мира, души мира... Красота не только софийна, не женственна только. Красота

в совершенстве, в единстве, – она христософийна, андрогинична. Иначе возможны уклоны, и пред нами встанет полярность, отрывность. Не случайно же Шопенгауэр с налетом злорадства вспоминает о фресках Микеланджело и стремится исключить женственность из красоты, уделяя ее лишь мужскому. Вячеслав Иванов же упорно твердит о женственной стихии искусства, о дионисической иступленности и экстазе¹⁰³. И то, и другое неправомерно. Не сновидец художник, а маг. *Ewig Weibliches* и *Ewig Männliches* – равноправны.

Культура, русская также, должна стать андрогиничной. Конечно, далеко не случайны и софийная устремленность религиозной мысли, и хлыстовская иступленность нашей политической жизни, вообще истории русской. Сгорая в экстазе радений, Россия мучится скорбно, и не случайно так часто всплывает Самозванец-Насильник. Федора сын или тушинский вор – это неважно. Самозванец – реакция на иступленность. Русская мысль чувствует это, и потому так чужды ей уклоны иные, к которым зовут Шопенгауэр, Гартман и Вагнер. Она знает, что Парсифаль – урнинг и что чаша Грааля – чаша пустая. В ней нет семени жизни – *liquor vitae* (Парацельса) – *маин духрин ве-нуквин*¹⁰⁴ (Каббала). О чаше иной говорит Соловьев: «Жемчуг свой в чашу бросьте»¹⁰⁵.

Андрогин, София, Христос – это миф, господа. Миф отбросить совсем и изъять целиком, конечно, нельзя. Так мыслил и Шеллинг: «содержание истории богов есть рождение и действительное становление бога в сознании»¹⁰⁶. Но философема гораздо сложнее. Метафизика пола, любви бесконечно сложнее. Касаться ее я сейчас не могу, укажу лишь, что [должна] уяснит[ь]ся, конечно, абсолютная неправомерность отождествления только интеллекта, только логоса с мужским или только воли с женственным. Каждая индивидуальность являет единство того и другого. Объект коррелятивен субъекту (я познаю, но и меня познают). Разрешение проблемы мужеженственности и должно двигаться в этой проекции. Отожествление неправомерно, повторяю, и влечет целый ряд глубочайших метафизических и т[ому] п[одобных] ошибок. Не случайно Гартман в «*Kategorienlehre*», описывая взаимоотношения и взаимокоординацию волевого и логического, употребляет такую терминологию, что совершенно напоминает какой-нибудь каббалистический текст¹⁰⁷. В «*Philosophie des Unbewussten*» же он прямо говорит о Воле и Логическом как об «*Eltern*», а о явлениях – порождениях их взаимодействия – как о «*Kindern*»¹⁰⁸. Как видите, Гартман не удерживается на плоскости аналога и мыслит логическое как пассивное, а волевое как активное, тем самым сознательно или бессознательно повторяя теорию системы Санкья об активной

природе, воле – prakṛiti и пассивном уме, интеллекте – puruṣha. Обратный уклон развернуло русское философствование: Логос, Христос – активен, София – пассивна. Аберрации эти и происходят на почве перехода от аналога к отождествлению. Но сам аналог, конечно, необходим и неизбежен. Человечество ведь двулико, и освятить его, сделать ценным, преобразить – значит, помимо иного, также [сделать его священным], перефразируя текст: «Ваше брачное ложе да будет Священным». И освящение это мыслимо лишь как выведение, дедуцирование из сферы метафизической проблематики самой жизненной конкретности в ее мужеженственном, двоичном аспекте, а не как перенесение этой конкретности на проблематику мира, иначе, не как антропоморфизация мира. В указанном отношении наиболее ценны и глубоки настроения романтиков йенских – Тика, Новалиса, а также и русских 30-х годов – Станкевича, Бакунина, отчасти Белинского...

Теперь пора заключать. В числе многих неизбежных упреков меня упрекнул, пожалуй, и в эстетизме. Справедлив ли этот упрек? Об эстетизме в обычном понимании, конечно, не может быть и речи. Эстетическую завершенность сознания я мыслю лишь на почве интеллектуально-научной и морально-волевой направленности. Последние суть его логические – не временные – а priori, предпосылки. Установление примата какой-либо отдельной устремленности сознания я, согласно намеченным понятиям, считал бы не должным. Волевое и интеллектуальное устремления коррелятивны, т. е. равноправны, и завершаются эстетической устремленностью, которая сама имеет их в качестве необходимых предпосылок. Лишь один примат полагаю я мыслить: примат творчества как самозаконного, автономного миротворения, конкретнее – культуротворения. И именно потому что это творчество есть творчество культуры – оно самозаконно и свободно, ибо в нем закон как свобода и свобода как закон. На почве же долженствования единства культуры возникают и отдельные виды долженствования – моральное, теоретическое и т[ому] п[одобные].

Господа! Творчество Культуры знаменует собой боготворчество. Боготворчество же бесконечно, и бесконечность эта «хорошая». Всякий эсхатологизм в его модификациях земного и небесного рая абсолютно неправомерен, да и излишен. Ведь ежесекундно свершаем мы. Каждый акт единства сознания как самосознания есть акт свершения, создание некоей целостности, акт предварения. Эсхатология всюду, всегда. Искусство эсхатологично, и художники мы, сами себя созидая в процессе культуры. Касание вечности всюду. Но касание это частично; свершение, а не завершенность. Завершенность – задача. И здесь неуместны, конечно, ни оптимизм,

ни пессимизм¹⁰⁹. И тот, и другой слезливо-сентиментальны и алчут мещанского счастья. Мыслим один лишь трагизм (но это тема другая). Трагизмы нас окружают: в науке – наука всегда лишь приближенно наука, всегда лишь «als ob»; в выявлении нравственной воли – в морали – коллизии политических добродетелей; и, конечно, трагизмы искусства, любви. Трагедия всюду, мы ею дышим, и бог обычно трагедии бог. А как вывод – надо быть храбрым (в смысле Платона, Фихте, Когена). Мечты о цели конечной вредны и излишни. Ценно лишь движение к цели!

Господа! Мы находимся в море. Всюду ширь и хаосность. Случаются бури. Но надо быть храбрым. Надежда на счастье, на якорь, на всплытие в гавань – всё это акт, недостойный для Человека. Достойно одно: держать курс на звезды, которые Кант наблюдал: «der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir»¹¹⁰. Или как Фихте сказал: «быть свободным – ничто, становиться свободным – вот небо» (том I, ХСVIII)¹¹¹.

Декабрь 1921 г.

Примечания

- ¹ L'Alliance Israélite Universelle (AIU) France, Paris. AP 13 – Fonds Rachel et Jacob Gordin. Boîte 4, п. СIII. Текст представляет собой рукопись на 46 страницах (считая оборотные) из тетради, похожей на бухгалтерскую, уменьшенного альбомного формата.
 - ² Вольная цитата из кн.: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (1907) // Cohen H. Werke. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv. Bd. 7: System der Philosophie. T. 2. Introd. by S.S. Schwarzschild. Hildesheim; N. Y.: Olms, 1981. S. 558.*
 - ³ *Мэон (меон)* (греч.) – «не-сущий», «не существующий». В античной философии – антоним к «сущему», «иное по отношению к бытию» и вместе с тем «причастное бытию» (см.: *Платон. Софист, 259a // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 332*), обозначение всего, что выходит за рамки бытия и высказывающей (логической) речи (см.: *Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 94–95 (IV, 16b30–17a5)*). Как противопоставление аристотелевскому бытию термин возродился у немецких романтиков и в русской религиозной философии для обозначения непознаваемого божественного Ничто (см., напр., учение о меонах – меонизм – в кн.: *Минский Н.М. При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни (1890). 2-е изд. СПб., 1897. С. 155–228*) или его промежуточной, недопроявленной стадии, «возможности самой возможности» (см.: *Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 130–131, 162–163*).
- Эн-Соф (Эйн-Соф)* (от ивр. עין סוף) – «нет-конца», «бесконечность». В Каббале – обозначение Неведомого Бога, сокровенной божественной сути, предшест-

вующей любым качествам и определениям. Тем не менее, поскольку в дальнейшем Бог как Эйн-Соф раскрывается человеку через атрибуты, он отличается от еще более сокровенного (предшествующего раскрытию) божественного Ничто (Эйн). В связи с этим, по-видимому, здесь оказывается возможным приписать Эйн-Софу «рождение», т. е. переход нераскрываемого Ничто на уровень, подлежащий затем раскрытию. См.: *Шолам Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 266–267. Источник эпиграфа, принадлежащий, возможно, к кругу европейской эзотерики, установить на данный момент не удалось. – *Прим. М. В.*

⁴ *Schelling F.W.J.* Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft (1806). Aphorismen über die Naturphilosophie // F.W.J. von Schellings sämtliche Werke. 1. Abt. Bd. 7: 1805–1810. Stuttgart; Augsburg, 1860. S. 238–239.

⁵ *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums: In 2 Bd. Bd. 1. Berlin, 1956. S. 409 (Anm.). Ср.: «...как человек принадлежит к сущности природы – это важно для опровержения *вульгарного материализма*, – так и природа принадлежит к сущности человека; это служит опровержением *субъективного идеализма*...». См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства // Фейербах Л. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 243.

⁶ *der Gegensatz ~ contradictorischer* – «...противоположность... не просто относительная, а противоречивая». См.: *Hartmann E. v.* Ausgewählte Werke. Bd. VIII: Philosophie des Unbewussten. T. 2: Metaphysik des Unbewussten. Leipzig, 1904. S. 524. У Гартмана речь идет о противоречивой противоположности предикатов «бессознательный» и «сознательный» и об относительной противоположности бессознательного духа и сознательного духа, поскольку они сливаются в абсолютном духе.

⁷ *Укон* – «не существующий» (греч.). У С.Н. Булгакова противопоставляется «меону»: «ничто» (= укон) vs. «нечто» (= меон), «бесплодие» vs. «беременность», абсолютное отсутствие бытия vs. потенциальное бытие. См.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 162–163. – *Прим. М. В.*

⁸ *Аин* (в сопряженном положении: «эйн») – букв. «нет» (ивр.). Используется для обозначения «ничто» (напр., «йеш ме-айн» – «есть из нет», «творение из ничто»), в мистических текстах – божественного Ничто, предшествующего всякому определению, проявлению или эманации. В этом значении (в транскрипции «эн») активно используется С.Н. Булгаковым и другими – *Прим. М. В.*

⁹ У Когена: «bezeichnet».

¹⁰ «*Сознательность – не содержание*; она лишь указывает на тот факт, что имеется сознание. <...> Сознательность свидетельствует: имеет место сознание. Сознание означает: из сознательности проступает содержание». См.: *Cohen H.* Ästhetik des reinen Gefühls (1912) // Cohen H. Werke. Bd. 8: System der Philosophie. T. 3. Einleitung von G. Woland. Hildesheim; N.Y., 1982. S. 121. У Гордина страница указана ошибочно.

¹¹ «Мы называет эту первоформу сознания чувствованием». См.: *Ibid.* S. 136.

¹² «Так чувствование порождает сознание». См.: *Ibid.* S. 137.

¹³ «...чувствование есть *первоначало* сознания». См.: *Ibid.* S. 143.

¹⁴ «...*первоначало* остается в силе для каждой ступени сознания». См.: *Ibid.* S. 144.

- ¹⁵ На соседней (чистой) странице напротив слова «коснуться» приписано: <<Das Fühlen selbst schon ist Bewegung и постоянно актуализируется>>. Ср.: «Das Fühlen selbst ist schon Bewegung» («Само чувствование уже движение»). См.: Ibid.S. 143.
- ¹⁶ *Denken* – мышление (нем.).
- ¹⁷ *Тютчев Ф.И.* «О чем ты воешь, ветер ночной?» (1836).
- ¹⁸ Гордин имеет в виду, что Э. Ласк выступает не как «абсолютный иррационалист» или «абсолютный гетерогенист», а как рационалист, пытающийся осмыслить проблему иррационального. См.: *Lask E. Fichtes Idealismus und die Geschichte.* Tübingen; Leipzig, 1902.
- ¹⁹ *coincidentia oppositorum* – совпадение противоположностей (лат.).
- ²⁰ Слово “Hominism[us]” использует В. Виндельбанд для характеристики прагматизма, согласно которому все «истины» выводятся из потребностей эмпирического человека (индивида), и противопоставляет ему подлинный гуманизм. См.: *Windelband W. Einleitung in die Philosophie.* 2. Aufl. Tübingen, 1920. S. 208.
- ²¹ По-видимому, это не цитата, а резюме указанных страниц. См.: *Swedenborg E. v. Auserlesene Schriften. Teil 1: Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen desselben; wie auch von der Geisterwelt und von dem Zustand des Menschen nach dem Tod; und von der Hölle; so wie es gehöret und gesehen worden von Emanuel von Swedenborg.* Frankfurt a. M., 1776.
- ²² *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 262.
- ²³ *Йог Рамачарака.* Жнани-Йога. СПб., 1914. С. 246.
- ²⁴ Там же. С. 250.
- ²⁵ *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 65.
- ²⁶ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis, 2-te verb. Aufl. (1914) // Cohen H. Werke. Bd. 6: System der Philosophie. T. 1. Einleitung von H. Holzhey.* Hildesheim; N.Y., 1997. S. 154–155.
- ²⁷ *Goethe J.W. Faust (T. I. Studienzimmer, 2).* Ср.: «Теория, мой друг, суха, // Но зеленеет жизни древо». См.: *Гёте И.В.* Фауст (Ч. 1. Рабочая комната Фауста) / Пер. с нем. Б.Л. Пастернака.
- ²⁸ *Эц-хаим* – «древо жизни» (ивр.). Образ Древа Жизни восходит к описанию райского сада в Быт. 2:9, впоследствии использовался для обозначения системы божественных эманаций (сфирот), лег в основу заглавия главной книги каббалиста Хаима Витала «Древо Жизни» (или «Древо Хаима», «Эц Хайим»). – *Прим. М. В.*
- ²⁹ Ср.: «...потенциальное бесконечное есть лишь вспомогательное понятие, понятие отношения, и всегда указывает на некоторый лежащий в основе transfinite, без которого оно не может ни быть, ни быть мыслимым». См.: *Кантор Г.* К учению о трансфинитном // Новые идеи в математике. Сб. 6: Учение о множествах Георга Кантора / Пер. с нем. П. Юшкевича. СПб., 1914. С. 111.
- ³⁰ См., напр.: *Кантор Г.* Указ. соч. С. 119.
- ³¹ См.: там же. С. 119–120. Речь идет о Й.Б.Г. Францелине (Franzelin) (1816–1886) – австрийском теологе, иезуите, кардинале (с 1876 г.) католической церкви, с которым Г. Кантор состоял в переписке.
- ³² См.: *Николай Кузанский.* О видении Бога // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2 / Под общ. ред. В.В. Соколова и З.А. Тажуризиной. М., 1980. С. 58.

- ³³ Здесь Гордин опирается, по-видимому, на определение Единого у Плотина: «Единое есть всё и ничто, ибо начало всего не есть всё, но всё – его, так как как бы взшло там: точнее, еще не есть, но будет» (Эннеады, V. 2. 1). См.: *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 184.
- ³⁴ *Таммуз* – семитское умирающее и воскресающее божество. – *Прим. М. В.*
- ³⁵ Это издание вышло в России в двух переводах: И.К. Брусиловского (под ред. пр.-доц. В.Ф. Кагана. Одесса, 1910) и Б. Кореня (под ред. проф. Н.А. Гесехуса. СПб., 1910). Каким из переводов пользовался Гордин, неизвестно.
- ³⁶ Имеется в виду Бертран Рассел и, видимо, его статья: *Рассел Б.* Новейшие работы о началах математики // Новые идеи в математике. Сб. 1. СПб., 1913. С. 82–93.
- ³⁷ *qualitative Allheit* – качественная всеобщность (нем.). См.: *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig; Berlin, 1910. S. 188–189.
- ³⁸ См.: *Gawronsky D.* Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg, 1910.
- ³⁹ См.: *Natorp P.* Op. cit.
- ⁴⁰ *Вышеславцев Б.П.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. С. 183–184 (прим.).
- ⁴¹ Имеется в виду пьеса М. Горького «Дети солнца» (1905). См. во 2-м действии: реплика Протасова («...Мы – дети солнца! Это оно горит в нашей крови, это оно рождает гордые, огненные мысли, освещая мрак наших недоумений, оно – океан энергии, красоты и опьяняющей душу радости!»), реплика Лизы («Я не могу сказать... как это хорошо! Дети солнца... да? Но – у меня расколота душа, разорвана душа... вот, послушайте!») и следующие за репликой ее же стихи («...Но – знаю я темные норы, // Живут в них слепые кроты; // Красивые мысли им чужды, // И солнцу душа их не рада, // Гнетут их тяжелые нужды, // Любви и вниманья им надо!»).
- ⁴² *Соловьев В.С.* «Мы сошлись с тобой даром...» (1892).
- ⁴³ *Ungrund* – пропасть, бездна (нем.)
- ⁴⁴ *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums. Bd. 1. S. 154 (Anm.). Ср.: «...в природе нет абсолютной тьмы, а есть только тьма умеренная, смягченная светом». См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства. С. 94.
- ⁴⁵ Эта цитата из другой работы Фейербаха: *Feuerbach L.* Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851) // *Feuerbach L.* Sämtliche Werke. Bd. 8. Leipzig, 1851. S. 26–27: «Но существо, в котором природа становится личностным, сознательным, разумным существом, – это для меня человек».
- ⁴⁶ *Feuerbach L.* Das Wesen des Christentums. Bd. 1. S. 424. Ср.: «Бесконечное существо есть не что иное, как олицетворенная бесконечность человека». См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства. С. 252.
- ⁴⁷ *Fichte J.G.* Die Tatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813 // *Johann Gottlieb Fichte's* Nachgelassene Werke. Hrsg. von I.H. Fichte. Bd. 1. Bonn, 1834. S. 502 (Vortrag IX).
- ⁴⁸ *Leibniz G.W.* Essays de Teodicée. Berlin, 1840. Bd. 1. S. 193. Ср.: «...весь спор сводится к следующему существенному вопросу, а именно: какой была главная цель Бога при вынесении решений относительно человека?» См.: *Лейбниц Г.В.*

- Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 175.
- ⁴⁹ *petitio principii* – предвосхищение основания (лат.), логическая ошибка, состоящая в том, что в ней скрыто допускается недоказанная предпосылка.
- ⁵⁰ Имеется в виду каббалист рабби Хаим Виталь Калабрезе (1543–1620), кодификатор Лурианской Каббалы, и его книга «Шаар (га-)гакдамот» («Врата предисловий», как принято переводить это название на русский) (Иерусалим, 1651), первый раздел труда «Восемь врат». В оригинале имеет место реальная игра слов между обозначением рода литературы (предисловие) и буквальным этимологическим значением слова «гакдамот» («передних», «первооснований»), которую Гордин, видимо, пытается сохранить, решая в пользу философского значения этого слова («предпосылок»). – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁵¹ כחץ ולא בכח (ивр.) – букв. «силой, а не работой», что по смыслу соответствует выражению «в потенции, а не в акте». – *Прим. М. В.*
- ⁵² *Leibniz G.W. Essays de Teodicée... Bd. 1. S. 193. Ср.: «Поистине Бог, создавая план сотворения мира, имел в виду только проявить и сообщить свои совершенства наиболее действенным и наиболее достойным способом, соответствующим его величю, мудрости и благодати» (Лейбниц Г.В. Опыт теодицеи... С. 175).*
- ⁵³ Каббалистическая теософия, начиная с Зоги, описывает творение мира как процесс эманации Божества (или как отражение этого процесса). См, напр.: Шолем Г. Указ. соч. С. 263–287. – *Прим. М. В.*
- ⁵⁴ «работа» (акт) и «сила» (потенция) (ивр.). – *Прим. М. В.*
- ⁵⁵ *Аналтон* (или *Алатон*, אַלְטוֹן) – традиционное ивритское написание имени Платона. – *Прим. М. В.*
- ⁵⁶ Ср.: «...древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно существе, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность». См.: Платон. Филеб // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 13 (16 с.).
- ⁵⁷ Гордин пользовался изданием 1832–1845 гг. Сверено по: *Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bd. Bd. 4: Wissenschaft der Logik. T. 1. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1965. S. 78. Ср.: «Начало есть не чистое ничто, а такое ничто, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится и в начале». См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 131.*
- ⁵⁸ *Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Bd. 8: System der Philosophie (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften). T. 1: Wissenschaft der Logik. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1964. S. 349. Ср.: «... происхождение более совершенного из менее совершенного ...». См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 338.*
- ⁵⁹ «Интеллектуальное созерцание для себя – это абсолютное самопорождение, <т. е.> совершенно из ничего: свободное самосхватывание света, а тем самым и превращение в неподвижное мгновение». См.: *Fichte J.G. Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801 // Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Hrsg. von I.H. Fichte. Bd. 2. Berlin, 1845. S. 38.*
- ⁶⁰ *Fühlen* – чувствование, *Ursprung* – первоначало, *Inhalt* – содержание (нем.). См.: *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis... S. 84.*
- ⁶¹ *Ibid. S. 85.*

- ⁶² «В чувствовании, особенно в его усилиях пробиться к движению, осуществляется стремление к содержанию, самораскрытие, самопереживание как содержание». См.: *Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls // Cohen H. Werke. Bd. 8: System der Philosophie. T. 3 (1). S. 139.* Подчеркивание Гордина.
- ⁶³ «Бытие – это не только бытие мышления, но и бытие воли. <...> Таким образом, у бытия имеется двойная корреляция – к мышлению и к воле. А единство этой корреляции есть истина; есть Бог». Гордин цитирует первое издание. Сверено по: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (2. rev. Aufl., 1907) // Cohen H. Werke. Bd. 7. T. 2. S. 450.*
- ⁶⁴ «Идея Бога образует то особое единство, которое заключается в самостоятельной задаче объединить природу и нравственность. ...Гармонизация природы и нравственности». См.: *Ibid. S. 462, 463.*
- ⁶⁵ «Трансценденция Бога не хочет означать ничего иного, как то, что благодаря ей природа отныне не будет трансцендентна нравственности, а нравственность природе». См.: *Ibid. S. 466.*
- ⁶⁶ «Бог есть идея. Личность, жизнь, дух – атрибуты, коренящиеся в мифе». См.: *Ibid. S. 453.*
- ⁶⁷ «Личность Бога устанавливает неверное понимание в отношении личности человека. ...из-за этого становится сомнительным главное понятие самоопределения и самосовершенствования». См.: *Ibid. S. 454.*
- ⁶⁸ Гордин пересказывает комментарий, открывающий Зогар (Зогар, 1:1a), где первые слова Библии («В начале сотворил Элохим...», в синод. пер.: «В начале сотворил Бог...», Быт. 1:1) развертываются при помощи Ис. 40:26 («...кто сотворил их», «...кто сотворил эти»), причем слово «кто» прочитывается как грамматический субъект при глаголе «сотворил». В Зогаре подчеркивается, что говорение о проявленном в творении Боге возможно лишь в вопросительном виде (кто?), тогда как утверждение («эти») по отношению к Богу будет актом идолопоклонства. Ср.: *эле элокеха* – «это твой Элохим», в синод. пер.: «вот Бог твой» (Исх. 32:4). Слова «ми» (кто) и «эле» (эти) составляют вместе слово «Элохим» (Бог). См. также: *Шолам Г. Указ. соч. С. 279. – Прим. М. В.*
- ⁶⁹ См.: *Яковенко Б.В. О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 453–470.*
- ⁷⁰ Перед словом «итак» Гордин поставил два плюса. Это должно, видимо, означать, что здесь он закончил выступление в первый день (22.12.1921 г.) и с этого места продолжил чтение на следующем заседании (29.12.1921 г.).
- ⁷¹ См.: *Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательно-го: Метафизика бессознательного. М., 2010. С. 157.*
- ⁷² *Johannes Scottus Eriugena. De divisione naturae, lib. III, cap. 17.*
- ⁷³ Ср.: «Слово в науке берет природу как таковую; но вечное Одно как Бог *Иегова* не берет природу как таковую, а живет через природу, словно солнце в элементах или ничто в свете огня». См.: *Böhme J. Von der Gnadenwahl // Jakob Böhme's sämtliche Werke. Hrsg. von K.W. Schiebler. Bd. IV. Leipzig, 1842. S. 477 (§ 17).* Булгаков цитирует этот фрагмент следующим образом: «Слово в знании (Scienz) воспринимает в себя природу, но *живет через природу*». См.: *Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 147.*

- ⁷⁴ *Böhme J. Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste buch Mosis // Jakob Böhme's sämmtliche Werke. Bd. V. S. 24 (§ 10). Leipzig, 1843.*
- ⁷⁵ «Бог так же не может обойтись без нас, как и мы без него». Гордин указывает Иоганна Таулера (Tauler) как автора и одну из его проповедей как источник этой цитаты. Однако ни в 16-й проповеди Таулера, ни в других эта цитата не обнаружена. Она принадлежит Мейстеру Экхарту. Ср.: «Und Gott kann unser so wenig entbehren, wie wir seiner». См.: *Meister Eckhart. Predigten. (6. Vom namenlosen Gott) // Meister Eckharts mystische Schriften. [Ins Deutsche] übertr. von G. Landauer. Berlin, 1903. S. 58.*
- ⁷⁶ Подчеркивание Гордина. У Фихте курсивом выделено только словосочетание «недостижимый идеал». См.: *Фихте И.Г. О достоинстве человека // Фихте И.Г. Избранные сочинения / Пер. под ред. кн. Е.Н. Трубецкого. [Т. 1]. М., 1916. С. 405.*
- ⁷⁷ Имеется в виду вторая часть когеновской «Системы философии» – «Этика чистой воли» («Ethik des reinen Willens»), в которой, по мнению ряда оппонентов Когена и в том числе – русских религиозных философов, индивид приносится в жертву коллективу, а «сущность нравственного общения» сводится к «юридической сделке между различными субъектами». См.: *Трубецкой Е.Н. Панметодизм в этике. (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. II (97). С. 135.*
- ⁷⁸ *Адам Кадмон* (букв. «первичный человек») – в Каббале (в особенности лурианской) первый «мир» божественного проявления, т. е. высшая ступень божественного самораскрытия, на которой свет Эйн-Софа, изливаясь, принимает форму человека (андрогина). Хотя «Эйн-Соф» и «Адам Кадмон» формально рассматриваются как два иерархически подчиненных уровня, в отдельных текстах и учениях (напр., в хасидизме ХаБаДа) можно наблюдать их сближение и взаимопроникновение. Тенденцию такого рода можно видеть уже в эпиграфе к докладу. Установить источник, на который в данном случае ссылается Гордин, затруднительно. См. подробнее: *Миндель Н. Философия ХаБаДа. Вильнюс, 1990. – Прим. М. В.*
- ⁷⁹ Вероятно, вольная или опосредованная цитата из сочинения Филона «Вопросы и ответы на книгу Бытия». Ср.: «...второй бог, который есть логос Того» (QG, II:62). См.: *Philonis Judaei Paralipomena Armena / Ed. J.V. Aucher (M. Awgergan). Venetiis, 1826; в англ. пер. см.: Philo. Questions and Answers on Genesis // Philo. Works: In XI vols. Suppl. vol. I / Ed. and transl. by R. Marcus. Cambridge, 1953. P. 150. (Loeb Classical Library). Это единственный случай прямого использования Филоном выражения «второй бог». – Прим. М. В.*
- ⁸⁰ Сверено по: *Windelband W. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. Bd. II: Von Kant bis Hegel und Herbart. Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Leipzig, 1880. S. 329 (§ 68). Ср.: «Абсолютный дух Гегеля есть в действительности человеческий дух». См.: *Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. [с нем.] под ред. проф. С.-Петербургского ун-та А.И. Введенского. Проверен по 5-му нем. изд. Т. 2: От Канта до Ницше. 3-е изд. СПб., 1913. С. 284. Переиздано: *Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С. 341 (§ 12 (68)).***

- ⁸¹ Далее Гордин в общем виде излагает основные символические сюжеты каббалистической теософии. В таком сжатом и эксплицитном виде каббалистическая система целиком никогда не излагается в первоисточниках. Вероятно, Гордин для доклада суммировал эти сюжеты или воспользовался современным ему изложением, идентифицировать которое затруднительно. См. академическое изложение этой системы в кн.: *Шодем Г.* Указ. соч. С. 263–287. – *Прим. М. В.*
- ⁸² *Ewig weibliches, Ewig männliches* – Вечно женственное, вечно мужественное (нем.).
- ⁸³ *Кетер* («венец») – высшая из десяти сфирот (божественных эманаций). *Хохма* («мудрость»), или Отец, и Бина («разумение»), или Мать, – вторая и третья из десяти сфирот, соответствующие правому и левому полушариям мозга и пребывающие в постоянном слиянии. – *Прим. М. В.*
- ⁸⁴ Ср.: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий» (Дан. 7:13). Хотя в целом цитата у Гордина неточна, передача «почти человекоподобный образ» соответствует буквальному смыслу оригинала («словно человек», «подобный человеку»). – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁵ См. подробнее: *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. Вып. 2: Логос в сочинениях Филона Александрийского. М., 1885. С. 246–269.
- ⁸⁶ *Филон Александрийский.* О смешении языков. XI (41). См.: *Philonis Judaei opera omnia.* Vol. II. Lipsiae, 1828. P. 257. В рус. пер. см.: *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого завета. М., 2000. С. 314. – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁷ *Филон Александрийский.* Аллегорические толкования Законов. Кн. I. XII (31). См.: *Philonis Judaei opera omnia.* Vol. I. Lipsiae, 1828. P. 67. – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁸ *Филон Александрийский.* О сотворении мира согласно Моисею. XLVI (134). См.: *Philonis Judaei opera omnia.* Vol. I. Lipsiae, 1828. P. 44. В рус. пер. см.: *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого завета. С. 82–83. – *Прим. М. В. и Н. Д.*
- ⁸⁹ Ср.: «... И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:47–9).
- ⁹⁰ *Симон Волхв* – современник апостолов, считается родоначальником гностицизма и церковных ересей. См. о нем, напр.: *Г. Йонас.* Гностицизм. (Гностическая религия). СПб., 1998.
- ⁹¹ *Шабтай (Саббатай) Цви* (1625–1676). См. о нем и движении саббатиянства, напр., в кн.: *Шодем Г.* Указ. соч. С. 360–397.
- ⁹² *Яков Франк* (1762–1791), представитель саббатиянства, основоположник франкистского движения, воплощавший, как пишет Г.Г. Шодем, «все отталкивающие тенденции порочного, деспотического мессиянства» (Там же. С. 413).
- ⁹³ Ср.: «... и небесный “Возлюбленный” слился с определенным лицом, которое прописано по полицейскому паспорту доктором философии Владимиром Сергеевичем Соловьевым» (*Булгаков С.Н.* Владимир Соловьев и Анна Шмидт // С.Н. Булгаков. Тихие думы. М., 1996. С. 58).
- ⁹⁴ Возможно, имеется в виду гностик *Базилд* (= Василид, Басилид, первая половина II века н. э.). См. о нем: *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 339–371.

- ⁹⁵ Точнее: «... на туго натянутом канате ...». См.: *Булгаков С.Н.* Тихие думы. С. 79.
- ⁹⁶ Вариант четвертой строфы стихотворения В.С. Соловьева «Вновь белые колокольчики» (1900). См.: *Соловьев В.С.* Стихотворения. 6-е изд., значительно дополненное, с вариантами, библиогр. примеч., факсимиле и 2-мя портретами / Издание С.М. Соловьева. М., 1915. С. 332.
- ⁹⁷ *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская церковь / Пер. с фр. Г.А. Рачинского. М., 1911. С. 347.
- ⁹⁸ Публичное чтение письма могло иметь место в Петрограде в 1921 г. или в конце сентября в рамках «интимной беседы В.Ф.А., посвященной Блоку», или в октябре. См.: *Белый А.* Себе на память // Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА... Кн. 2. М., 2005. С. 460–461. В октябре А. Белый выступал в Вольфиле в продолжение двух публичных заседаний с докладом «Воспоминание о Блоке», опубликованном затем в «Записках мечтателей» (1922, № 6), куда был включен и текст упомянутого письма Блока (с. 25–28) от 18 июня / 1 июля 1903 г. из Бад-Наухайма. См.: *Блок – Белому* (№ 20) // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М., 2001. С. 67–70, 77 (примеч.).
- ⁹⁹ Ср.: «Из догматов нашей церкви Она, думается, коснулась самых непомерных: Троичности и Непорочного Зачатия. Первый, заключающий в себе “мысль” о Св. Духе, наводит на замирение души о том, Она ли – Св. Дух, Утешитель?» См.: Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. С. 69. См. также: *Белый А.* Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке / Под ред. В.М. Пискунова. М., 1995. С. 41.
- ¹⁰⁰ См.: *Фейербах Л.* Сущность христианства. С. 148. На этот же отрывок («Христос есть прообраз, сущее понятие человечества...») ссылается и Н.А. Бердяев. См.: *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 543–544 (Примечания и экскурсы. К главе II. № 7).
- ¹⁰¹ См.: *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 301–302. Здесь Бердяев пересказывает антропологическое учение Я. Бёме, называя знание Бёме «гениальным прозрением», «сверхчеловеческим, природно-божественным»: «Бёме гениально-дерзновенно сближает Христа и Адама. Перво-Адам Бёме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос – Абсолютный Человек, Небесный Адам» (С. 301).
- ¹⁰² *Климент Александрийский.* Строматы (Кн. III, гл. 13, § 92). Ср.: «... и когда два станут едино...» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний. С. 255).
- ¹⁰³ См., напр.: *Иванов Вяч. И.* О существе трагедии (1912) // Иванов Вяч.И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 190–202.
- ¹⁰⁴ «воды мужские и женские» (арамейск.). Гордин здесь отсылает к распространенному в каббалистической теософии концепту двух типов эманации (излияния), один из которых может описываться как «женские воды», а другой как «воды мужские». Возможность оплодотворения, соответственно, может быть описана как сочетание обоих типов «вод», тогда как, напротив, трагедия мироздания – как несмешение мужского и женского излияния. – *Прим. М. В.*
- ¹⁰⁵ Неточная цитата. Ср.: «Жемчуг свой в чашу бросайте скорее!». См.: Соловьев В.С. Песня Офитов (1876).

- ¹⁰⁶ Ср.: «...последнее содержание истории Богов – это порождение, это действительное становление *Бога* в сознании». См.: Шеллинг Ф.В.Й. Историко-критическое введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т.: Пер. с нем. Т. 2 / Сост., ред. А.В. Гулыги; примеч. М.И. Левиной и А.В. Михайлова. М., 1989. С. 327.
- ¹⁰⁷ См.: *Hartmann E. v. Ausgewählte Werke. Bd. X: Kategorienlehre. Leipzig, 1896. S. 383–401.*
- ¹⁰⁸ *Eltern* – родители, *Kinder* – дети (нем.). Место, в котором бы Э. фон Гартман говорил об этом, ни в многочисленных немецких редакциях, ни в русском издании «Философии бессознательного» не найдено.
- ¹⁰⁹ Вывод Гордина перекликается с идеей Когена, состоящей в том, что храбрость как добродетель лишает основания и оптимизм, и «метафизику пессимизма», под которой понимаются, видимо, учения А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. См.: *Cohen H. Ethik des reinen Willens (2. rev. Aufl., 1907) // Cohen H. Werke. Bd. 7. T. 2. S. 558.*
- ¹¹⁰ «...это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 томах на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 3. М., 1997. С. 729 (*Akademie-Ausgabe. Bd. V. S. 161*).
- ¹¹¹ *Яковенко Б.В. Жизнь и произведения И.Г. Фихте // Фихте И.Г. Избранные произведения / Пер. под ред. кн. Е.Н. Трубецкого. [Т. 1]. М., 1916. С. ХСVIII.*

История философии:
история или философия?
Обзор международной конференции
«Алешинские чтения – 2015»
(10–11 декабря 2015 г.)

Сообщение посвящено Международной научной конференции памяти А.И. Алешина. Проблематика конференции – история философии как философская проблема – была связана с научными интересами самого А.И. Алешина.

Ключевые слова: конференция, философия, история философии, А.И. Алешин.

10–11 декабря 2015 г. на философском факультете РГГУ при поддержке Московского философского общества прошла Международная конференция «Алешинские чтения – 2015», посвященная памяти советского российского философа, профессора философского факультета РГГУ Альберта Ивановича Алёшина (1937–2014)¹. Узкой темой «Алешинских чтений» этого года стал вопрос «История философии: история или философия?» Под этим названием к конференции был издан сборник статей, ставших основой докладов и предметом обсуждения в рамках конференции.

В центре внимания обсуждений – природа историко-философских исследований: чем историко-философские исследования являются или должны являться: историко-филологическим исследованием по преимуществу или же в нем могут (должны) решаться определенные философские задачи, относительно чего исторические, филологические, культурологические, логические и другие частные методы являются лишь возможными, но не обязательными инструментами? Участники конференции по-разному отвечали на этот вопрос. В докладах и дискуссиях были затронуты проблемы соотношения «презентизма» и «антикваризма»

в историко-философских исследованиях, роль внешних, социокультурных факторов в формировании философских концепций, роль собственной философской позиции исследователя при осуществлении им историко-философских исследований и многие другие вопросы. Помимо этого, в статьях сборника и докладах конференции обсуждался широкий спектр смежных проблем и задач, были представлены историко-философские исследования, тяготеющие как к первой, так и ко второй установкам. Проблемы сборника и конференции конкретизировались применительно к логике и феноменологии, исследованиям философии, религии и общества в целом.

Всего в конференции с выступлениями и статьями принял участие 51 человек из разных городов России и Европейского союза. География России была представлена следующими городами: Арзамас (1 чел.), Воронеж (1 чел.), Екатеринбург (2 чел.), Кемерово (1 чел.), Киров (1 чел.), Красноярск (3 чел.), Москва (30 чел.), Ростов-на-Дону (1 чел.), Санкт-Петербург (5 чел.), Симферополь (3 чел.), Уфа (1 чел.). Иностранные участники конференции представляли Польшу (Белосток и Варшава – 1 чел.) и Германию (Франкфурт-на-Майне – 1 чел.). Санкт-Петербург был представлен тремя вузами и научными учреждениями, Екатеринбург – двумя, Красноярск – также двумя. Среди участников из Москвы помимо сотрудников, студентов, магистрантов, аспирантов РГГУ были представлены Институт философии РАН (1 чел.), Московский государственный университет (1 чел.), Высшая школа экономики (5 чел.), Российская академия народного хозяйства и государственной службы (3 чел.), Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (1 чел.), Российский университет дружбы народов (1 чел.), Государственный академический университет гуманитарных наук (1 чел.), Московский государственный университет дизайна и технологии (1 чел.), Фонд Мераба Мамардашвили (1 чел.), Фонд Марджани (1 чел.).

Примечание

¹ Организационный комитет: А.А. Шиян (председатель), Т.А. Шиян (сопредседатель, ответственный редактор сборника материалов), И.А. Крайнова (ученый секретарь), М.А. Калинин, Н.И. Кузнецова, П. Новак, Э.Н. Сагетдинов, Ф.А. Доучаев.

Я.Г. Бражникова,
А.Б. Росляков, А.В. Логинов

«Советский человек»
по ту сторону «тоталитаризма»
О конференции памяти Н.Н. Козловой
(30 марта 2016 г.)

Статья посвящена конференции памяти выдающегося социального мыслителя, исследователя «советского» Н.Н. Козловой. Описывается мемориальный и концептуальный контекст состоявшегося события, рассматривается его значение для коллег, учеников, последователей Н.Н. Козловой, выявляются вызовы для современного обществознания, обусловленные актуализацией метода и идей ученого. Авторы представляют обзор задач и итогов масштабного научного мероприятия, дают обзор докладов и дискуссий.

Ключевые слова: Н.Н. Козлова, «советский человек», тоталитаризм, идеология, повседневность, социально-политическая рефлексия.

14 января 2016 года Наталия Никитична Козлова (1946–2002 гг.) могла бы отметить свое 70-летие. Между тем 7 января 2017-го исполнится 15 лет со дня ее ухода из жизни. Доктор философских наук, профессор философского и социологического факультетов РГГУ, она открыла для коллег и учеников мир социально-политической рефлексии. А для студентов разных специальностей (философов, историков, социологов, антропологов) – *советского человека* как новый «объект» постклассического исследования. Сама она, впрочем, предпочитала термину «объект» понятие «протагонист» и полагала, что история *советского человека* еще далека от завершения...

30 марта в РГГУ в рамках Гуманитарных чтений–2016 состоялась конференция «По ту сторону тоталитаризма: программа исследований “советского человека” Н.Н. Козловой». Перед участниками стояла задача реконструкции творческой биографии Н. Козловой, выявление эвристики ее метода изучения *советского человека*, обращение к проблемным полям и кейсам в контексте актуальных разработок, инициированных выдающимся социальным философом и антропологом.

Конференция была организована философским и социологическим факультетами РГГУ и Центром фундаментальной социологии при НИУ ВШЭ. В мероприятии приняло участие более 100 человек. С докладами выступили *коллеги Н.Н. Козловой*: В.Д. Губин, М.Я. Рожанский, М.Ф. Румянцева, И.И. Сандомирская, Н.М. Смирнова, Ж.Т. Тощенко, В.П. Филатов, А.Ф. Филиппов. Доклады были сделаны и *учениками Натальи Никитичны*: Я.Г. Бражниковой, О.В. Кильдюшовым, А.В. Логиновым, Е.Е. Росляковой, А.Б. Росляковым, М.С. Фетисовым. На конференции выступили: Р.И. Анисимов, А.Т. Бикбов, И.А. Гордеева, Т.А. Дмитриев, А.С. Титков, Л.П. Пискунова и И.В. Янков, И.Л. Бражников, Т.В. Шоломова. Почетными гостями конференции стали В.И. Новиков (супруг Н.Н. Козловой), А.В. Юрчак (University of California, Berkeley), A. Schwenck (Humboldt-Universität, Berlin). В мероприятии также участвовали преподаватели, студенты, аспиранты московских вузов и другие заинтересованные слушатели.

Выступавшие были едины в том, что подход Козловой нисколько не утратил своей актуальности и поныне (с момента ее последней публикации, которая состоялась через три года после ее смерти, прошло уже более десяти лет)¹ и недооценен в современной науке. Доклады тех, кто знал Наталию Никитичну лично, содержали небольшое мемориальное вступление.

Реконструкции метода и пути ученого, ее вклада в развитие социальной теории были посвящены доклады Ж.Т. Тощенко и Н.М. Смирновой. И если первый обратил внимание на социологические труды, посвященные исследованию советской повседневности, которые предвещали творчество Н.Н. Козловой, то Н.М. Смирнова – ее соавтор – выделила основные этапы, сформировавшие и закрепившие эвристику ее подхода. От исследования бинарных форм «массового сознания» (1976) интерес ученого смещался к «социальности не от первого лица». Выступление другого соавтора и коллеги Козловой, И.И. Сандомирской, было центрировано вокруг проблемы объективации позиции ученого в процессе анализа социального мира. Критический потенциал, вынесенный из совместной работы над публикацией и анализом записок Е.Г. Киселевой, актуален, с точки зрения Сандомирской, и не реализован сегодня. А.Ф. Филиппов озвучил важную мысль о том, что описание «советского» нельзя считать полным без серьезного анализа динамики идеологической доктрины «реального социализма». *По ту сторону тоталитаризма* – не только «повседневность», но и внутреннее противоречие советской идеологии.

В ходе детализации программы исследований Н.Н. Козловой в рамках сессии «Н.Н. Козлова как исследователь советского» М.Я. Рожанский обратил внимание на опасность «примитивизации» советского, на онтологический характер взаимосвязи позиции исследователя и объекта. М.Ф. Румянцева рассказала об историко-ведческой важности работ Н.Н. Козловой. А.Б. Росляков остановился на телоцентричности социальной теории ученого. М.С. Фетилов указал на фундаментальное значение работ Н.Н. Козловой для политической теории, которое заключается в возможности генерации нового языка описания политического. Е.Е. Рослякова рассказала о путях создания наивным автором своей субъектности в процессе написания письма. О.В. Кильдюшов представил концептуальный теоретический доклад, в котором обобщил наиболее важные достижения Н.Н. Козловой не только в изучении «советского», но и в сфере общей социальной теории, включая новаторскую идею «бессубъектного» человека.

На сессии «Советское как предмет социальной философии и социальной антропологии: теоретические подходы и методы исследования» Т.А. Дмитриев подчеркнул значимость социально-идеологической идеи «игры», выявленной в работах Н. Козловой. А.С. Титков реконструировал аналитические предпосылки представления о «простом советском человеке» на примере одноименного исследования ВЦИОМа. А.Т. Бикбов критически отозвался о «деполитизации», которая постигла исследования советского общества, и представил свой опыт анализа формирования идеологием советского общества 50–60-х, не сводимых к «бессубъектным» низовым практикам. Я.Г. Бражникова обратилась к «модусам советской темпоральности» и проблеме «завершенности» советского модерна.

На сессии «Изучение советского: кейсы и проблемные поля» прозвучали доклады: В.П. Филатова «Ученые в период культурной революции 1929–1933 гг.», А.В. Логинова «Советская школа глазами учителя и ученика (1950–1960-е годы)», Р.И. Анисимова «Стальные люди в ВКП(б). Кейс С. Мрачковского», Л.П. Пискуновой и И.В. Янкова «Повседневные практики “закрытых” городских локусов: случай свердловского “Городка чекистов”», И.Л. Бражникова «*Красный человек* С. Алексеевич и *советские люди* Н. Козловой в перспективе актуальной ретроутопии», Т.В. Шоломовой «Дефицит соблазна и соблазн дефицита: история советского потребителя».

Ключевой идеей большинства докладчиков стала мысль о том, что советская история не была линейной и закономерной – в противовес одиозной «тоталитарной» оптике многих советологов.

Как в «официозе», так и в «дневничках» советской эпохи происходили незримые социолингвистические превращения, придающие ценность практикам «выживания», несводимым к противостоянию или подчинению нормативности. Вызов для общественных наук заключается в том, чтобы осмыслить этот опыт. За жесткими рамками советской административной системы существовали довольно широкие возможности выбора жизненных практик, действовали социальные лифты, существовали возможности научной и художественной рефлексии. Все это не вписывается в идеологему тоталитаризма, не позволяющую объяснить сложность реального советского и постсоветского общества. В ходе обсуждения звучала уверенность в том, что проект исследования советского опыта не может не быть политическим. В противном случае он теряет всякий смысл. Однако он не должен быть и политизированным.

Среди прочего предстоит осмыслить и сам характер *дистанции* по отношению к советскому проекту.

«Советское» – это непроясненная зона, выход из которой по-прежнему проблематичен. Поэтому чрезвычайно важно научиться говорить о ней не на мифологизирующем языке, а в рамках концептуальной проблематизации. В следующем, 2017-м, году планируется организация второй конференции, в рамках которой будет продолжена работа по исследованию советского опыта, начатая нашим учителем, Наталией Никитичной Козловой.

Примечание

¹ Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. М., 2005.

Д.Е. Орлов

Гуманитарное образование
в ценностном и коммуникативном измерении:
рефлексия, инвентаризация проблем,
перспективы исследований
По итогам Круглого стола
(31 марта 2016 г.)

В статье представлены итоги работы состоявшегося в РГГУ 31 марта 2016 г. круглого стола «Гуманитарное образование в ценностном и коммуникативном измерении», проходившего в рамках международного научного форума «Гуманитарные чтения РГГУ – 2016». В ходе обсуждения затронуты ключевые проблемы гуманитарного образования, обозначены перспективы развития гуманитарных областей исследований.

Ключевые слова: гуманитарное знание, коммуникативные стратегии, развитие исследовательских областей, Гуманитарные чтения РГГУ, философия образования.

31 марта 2016 г. в рамках международного научного форума «Гуманитарные чтения РГГУ – 2016» состоялось пленарное заседание «Гуманитарное образование в ценностном и коммуникативном измерении». В работе заседания приняли участие ректор РГГУ *Е.Н. Ивахненко*, а также президент РГГУ *Е.И. Пивовар*. Мероприятие открыл *Е.Н. Ивахненко*. В ходе своего доклада «Коммуникативные и ценностные ориентиры гуманитарного университетского образования в России» он проанализировал современные мировые тренды развития успешного университета в отношении к тем изменениям, которые происходят в российской высшей школе. В докладе, в частности, продемонстрирована актуальность позиции *проактивного* университета, способного стать лидером инновационной образовательной политики. Отмечена проблематика современных экономических подходов к развитию университета, их ориентация на выработку модели университета высокого качества (*university of excellence*). В ходе состоявшейся после доклада дискуссии участники круглого стола обсудили ряд проблем построения стратегии современного университета.

С указанными трендами развития университета был также связан доклад проректора по научной работе Российского университета дружбы народов *Н.С. Кирабаева* «Гуманитарное образование в современном российском университете: традиции и новации». В своем выступлении он рассмотрел ряд аспектов и проблем современного гуманитарного образования, таких как интернационализация, академическая мобильность, требования конкурентоспособности. Отдельно отмечена обостряющаяся проблематика массового/элитного образования. Также в ходе рассмотрения относительно нового трансдисциплинарного научного направления «высокие гуманитарные технологии» продемонстрирована актуальность российского подхода «НБИКС»¹.

Дискуссия о роли и задачах гуманитарного знания и образования была продолжена в ходе доклада *Н.И. Кузнецовой* «Конечные точки целеполагания современного университетского образования». Доклад был посвящен рефлексии ценностных оснований научно-педагогической деятельности на фоне непрерывных трансформаций целеполагания и, в более широком контексте, тех перемен, которые происходят в российском университетском сообществе. В ходе выступления продемонстрирована значимость социально-гуманитарной экспертизы – как в отношении «дерева целей» университета, так и применительно к иным инструментам, используемым для принятия управленческих решений в научно-образовательной среде.

В своем докладе «Научно-педагогический журнал в исследовательском поле российского образования» главный редактор журнала «Высшее образование в России» *М.Б. Сапунов* обратился к проблематике построения научного журнала, адекватно отражающего трансформации и перспективные разработки в российском образовательном пространстве (применительно к проблемам высшего образования). В ходе доклада были продемонстрированы особенности современной конкурентной среды, предполагающей выработку экономической модели журнала. Эта модель, как отметил М.Б. Сапунов, предполагает, в частности, привлечение авторов с высокими показателями цитируемости, продажу статей на российских и международных площадках и др. В целом докладчику удалось убедительно продемонстрировать проблемность той ситуации, в которой оказывается сегодня российский научный журнал.

Доклад *Д.Е. Орлова* «Библиометрические информационные ресурсы: оценка научной продуктивности и моделирование структуры и динамики научного знания (на примере Российского индекса научного цитирования)» был посвящен демонстрации возможностей современных наукометрических баз данных для разработки прикладных моделей, отражающих структуру и трансформации

научных направлений в России (с учетом специфики гуманитарных областей исследований).

В ходе практико-ориентированного доклада *Н.А. Орловой* «Научная электронная библиотека elibrary.ru: инструменты и сервисы для авторов» показан ряд инструментов, предоставляемых российской базой научного цитирования elibrary.ru (РИНЦ) для усиления позиций российских ученых (в том числе сотрудников РГГУ) в российских и международных базах научного цитирования. Продемонстрированы возможности, позволяющие авторам ориентироваться в системе РИНЦ и, в частности, включать в свой профиль те научные работы, которые не были распознаны и идентифицированы автоматически.

При этом в ходе дискуссии по итогам двух последних докладов участники круглого стола обсудили ряд противоречий, связанных с количественной оценкой научной продуктивности применительно к гуманитарным областям знания. Следует отметить, что данная проблематика получает в настоящее время особую актуальность. В частности, это связано с публикацией заявления Совета по науке при Министерстве образования и науки РФ об особенностях оценки научной работы в гуманитарных науках (исторические науки, искусствоведение, филологические науки, культурология и философия)². В заявлении сформулирован ряд рекомендаций, нацеленных на достижение более адекватных оценок научных результатов в гуманитарных областях знания.

В целом по итогам заседания участники отметили исключительно высокую продуктивность проведенной работы. В ходе докладов и дискуссий были выявлены и детально проанализированы многие проблемы, имеющие отношение к современной гуманитаристике, а также намечены пути развития гуманитарного знания и образования в изменяющейся социокультурной среде.

Примечания

¹ НБИК-факультет [Электронный ресурс] // Национальный исследовательский центр «Курчатовский институт». URL: <http://www.nrcki.ru/pages/main/5354/5933/5370/5804/index.shtml> (дата обращения: 07.04.2016)

² Заявление Совета по науке при Министерстве образования и науки РФ об особенностях оценки научной работы в гуманитарных науках (исторические науки, искусствоведение, филологические науки, культурология и философия) [Электронный ресурс] // Совет по науке Министерства образования и науки Российской Федерации. URL: http://sovnet-po-nauke.ru/info/31032016-declaration_hum (дата обращения: 07.04.2016)

А.И. Резниченко

Сад расходящихся троп:
Розанов, Флоренский, Олсуфьев et cetera...
Обзор Всероссийской научной конференции
(28 мая 2016 г.)

В обзоре представлены итоги работы Всероссийской научной конференции «Сад расходящихся троп: Розанов, Флоренский, Олсуфьев et cetera», проведенной философским факультетом РГГУ и Обществом историков русской философии им. В.В. Зеньковского при РГГУ совместно с Фондом науки и православной культуры священника Павла Флоренского 28 мая 2016 г.

Ключевые слова: В.В. Розанов, П.А. Флоренский, Ю.А. Олсуфьев, гуманитарное знание, интеллектуальная история, история русской философии.

Тема *пути* заслуженно считается одной из ключевых для русского религиозного ренессанса, что отразилось в названии титульной для этого интеллектуального феномена институции – книгоиздательства «Путь». Однако на рубеже 1910–1920-х годов, после Октябрьского переворота, *путь*, определяемый великим Далем как «дорога, ездая, накатанная полоса», сужается и становится сначала «ходовой тропой», а затем сплетением запутанных троп, интеллектуальных и биографических. «Сплетение и расплетение троп» и задает границы того социокультурного ландшафта, который изучаем мы, уже не-современники этого пути.

Проблеме реконструкции границ русской философии и культуры была посвящена однодневная Всероссийская научная конференция «Сад расходящихся троп: Розанов, Флоренский, Олсуфьев et cetera», проходившая 28 мая 2016 г. под эгидой философского факультета РГГУ и Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского при РГГУ и приуроченная к 160-летию со дня рождения В.В. Розанова. Местом проведения конференции был выбран «Философский сад» усадьбы музейного комплекса священника Павла Флоренского (Сергиев Посад, ул. Пионерская, д. 19),

расположенный рядом с историческим домом Флоренского – локус, где действительно пересекались пути крупнейших русских мыслителей первой половины XX в.

Темы конференции, возможно благодаря четкой формулировке заявленной проблемы, были достаточно широки: от «Сергиево-Посадских троп Василия Розанова и свящ. Павла Флоренского: прошлое и настоящее» до «Культурфилософии бытия как тропы “в сумрачном лесу”», что предопределило и разнообразие докладов. Конференцию приветственным словом открыл один из крупнейших исследователей творчества Флоренского, внук великого философа *игум. Андроник (Трубачев)*; его же доклад – «Последние годы жизни Василия Васильевича Розанова» – стал первым на утреннем заседании, посвященном исключительно Розанову и особенностям его философского творчества: «дискретности» философского языка, антиномичности стиля мышления, экзистенциальности философского высказывания и жеста. На этой секции прозвучали доклады *О.В. Дефье* (Москва) «“Хотя бы одним глазком заглянуть – и потом умереть”». О художественном созерцании В.В. Розанова и его героев», *А.Ю. Коробова-Латынцева* (Воронеж) «Жанр комментарий в философии В.В. Розанова», *А.В. Ломоносова* (Москва) «“Война 1914 г. страшна и вполне апокалиптична”. Истоки предощущения В.В. Розановым “последних времен” на фоне военных поражений», в котором докладчик отметил, что динамика взглядов мыслителя на процессы мировых событий истории в последние годы погружения России «во мглу» до сих пор малоизучена и дал сравнительный анализ взглядов мыслителя на будущее славянского и германского миров и взглядов его коллег по цеху; *С.В. Ряполова* (Воронеж) «“Высшая скорбь и высшая сладость”»: Тема парадоксальности смерти в творчестве В.В. Розанова» и *Р.М. Сафиуллиной* (Москва) «Рафаэль и Рембрандт как антиномии “лика христианства” в интерпретации В.В. Розанова».

Проблематика второго, дневного заседания была значительно шире: участникам конференции удалось показать, как из экзистенциальной точки розановского творчества расходятся пути и тропы его великих и безвестных современников. Заседание было открыто презентацией книги *К.В. Зенкина* (Москва) «Музыка – Эйдос – Время. А.Ф. Лосев и горизонты современной науки о музыке» (М., 2015), где розановские темы и сюжеты получили неожиданное преломление в творчестве Лосева. На заседании прозвучали доклады *Н.Н. Павлюченкова* (Москва) «Тема Христа в переписке В.В. Розанова со священником Павлом Флоренским», *М.Ю. Эдельштейна* (Москва) «Элеонора Диксон и Мария Горячкова: полтора корреспондента Василия Розанова», *Т.В. Литвин*

(Санкт-Петербург) «Свящ. Павел Флоренский о мнимости и законе обратной перспективы», посвященный размышлениям Флоренского по поводу пространственности и времени в художественном изображении, которые одинаково значимы как для геометрии, так и для теории эстетического восприятия: вещь, среда, реальность, иллюзия – на примере этих понятий были очерчены основные ходы мысли философа в данной обширной теме; А.А. Шиян (Москва) «Пути бытия: Шпет и Гуссерль»; И.А. Едошиной (Кострома) «Поэтика “Общений” графа Ю.А. Олсуфьева», где речь шла о малоисследованных текстах Олсуфьева: дневниковых записях импрессионистического характера, иной раз афоризмах, написанных в Сергиевом Посаде. Подытоживающим сообщением конференции стал доклад А.И. Резниченко и Т.Н. Резвых (Москва) «“Сад расходящихся троп” из “своего угла”: П.А. Флоренский, В.В. Розанов, Ю.А. Олсуфьев в зеркале “Троицких записок” С.Н. Дурылина: символ и миф», в котором был очерчен узкий, ограниченный «здесь-и-сейчас» дневника взгляд Сергея Дурылина на творчество и судьбу своих куда более знаменитых современников – Флоренского, Розанова и Олсуфьева. В докладе было показано, как события фактические, события сферы *realia* становятся событиями сферы *realiora*, превращаясь в «действительность подлинную» Гуссерля и Шпета, в символ и миф.

В заключение конференции была совершена прогулка по «тропе философов» в Сергиевом Посаде, что идет от последнего дома Василия Васильевича Розанова на Красюковке, ул. Полевая, 1, до дома Павла Флоренского, ул. Пионерская, 15 (бывш. Дворянская, дом Якуба).

Abstracts

Bobrova A.

Why logic studies reasoning? C.S. Peirce's view

The paper contributes to the question “Why does logic study reasoning?” (C.S. Peirce's position). Despite American scholar treated the principal issue of logic differently, his every definition deals with reasoning. To understand the essence of reasoning, he analyses that cognitive activity method by means of semiotics or diagrammatical theory methods, i.e. existential graphs theory. Peirce supposes that reasoning study approaches our understanding of knowledge discovery process.

Keywords: Peirce, reasoning, logic, existential graphs, diagrams.

Brazhnikova Ya., Roslyakov A., Loginov A.

“Soviet man” beyond the “totalitarianism”.
About the conference of N.N. Kozlova memory
(March 30, 2016)

The article is devoted to a conference in the memory of outstanding social thinker and sovietologist Nataliya Kozlova (1946–2002). It deals with the memorial and conceptual context of the event and its significance for colleagues, students and followers. The article reveals the challenge to modern social science by the updating of the scientist's method and ideas. The authors present a review of the results of the conference with summaries of the main reports and discussions.

Keywords: N.N. Kozlova, “Soviet man”, totalitarianism, ideology, everyday life, social and political reflection.

Gubin V.

Two conditions of the memory

Memory means initially not an ability to learn but the whole of spirit in the sense of a constant inner concentration. There's no memory independent of my specific efforts. We do not remember anything if we understand our memory as a storage, a mechanical set of events, knowledge, opened truths that lie like potatoes in a bag and wait for an event to illuminate them, to cause them to life. Memory has a virtual being and only through my participation, through the efforts of my imagination it may become relevant. Memory is a set of metaphysical experi-

ences, when our thoughts and our imagination recreate the full meaning of what has happened, make it “pure” and show it “in splendor and truth”, which actually did not exist.

Keywords: memory, virtual and relevance, brain, forgetfulness, feeling, love, incomprehensible remembrance, a lingering moment, the spirit.

Dmitrieva N.

On the cross-road of traditions. The neo-kantian anthropodicy of Jacob Gordin. Part two.

Supplement. J. Gordin. Anthropodicy (only lecture).

The paper focuses on the problem of anthropodicy by Jacob Gordin (1896–1947). For the study of this problem, he was apparently inspired by the discussions at the Free Philosophical Association in 1921. Gordin places this problem in the wide intellectual context given by the ideas of the Russian religious philosophy, German classical philosophy, Neo-Kantianism, and the West European and Jewish mysticism (cabbala). Making a comparison of Hermann Cohen’s anthropodicy with the conceptions of Russian religious philosophers, the paper reconstructs the philosophical position of Gordin to the problem of anthropodicy. His lecture named “Anthropodicy”, append to the paper, was given in the Philosophical Circle at the Petrograd University in December 1921, and it is published here for the first time.

Keywords: neo-kantianism, idea of God, androgyne culture, creativity, mangodhood, anthropodicy.

Mikhailovsky A.

Heidegger and Aristotle on *techne* and *physis*. Part one.

The hermeneutical significance of Aristotle for the formation of Heidegger’s idea of technics

The paper deals with the evolution of Heidegger’s theory of technics in the context of his phenomenological interpretation of Aristotle’s treatise *Physica* B,1. The principal hypothesis is that the interpretation of the relation between *physis* and *techne* builds a conceptual model which is typical for Heidegger’s questioning concerning contemporary technics, i.e. his later theory of the dual-faced technics as the “greatest danger” of the oblivion of Being on the one side *and* the “saving power” which provides an opportunity to come back to the right and proper mode of Being on the other.

Keywords: Martin Heidegger, Aristotle, *physis*, *techne*, modern technics.

Orlov D.

Axiological and communicational aspects of the humanities in the system of education. The reflection, issues inventory and prospects of the research (The round table “Axiological and communicational aspects of the humanities in the system of education”, March 31, 2016, RSUH)

The article presents the record of the round table “Axiological and communicational aspects of the humanities in the system of education” (March 31, 2016, RSUH) held at the international scientific forum “Humanitarian scientific conference of RSUH–2016”. During the discussion key issues for the Humanities and the developing prospects of the humanitarian research areas raised.

Keywords: Humanities, communicational strategies, development of research areas, Humanitarian scientific conference of RSUH, philosophy of education.

Pereslavitsev M.

Emile Durkheim views perception in modern philosophy. Charles Taylor, John Milbank, Talal Asad

In this article author examines main theses of Emile Durkheim’s sociology of religion in the context of modern strategies for rethinking of secularization. The purpose of the article is not only to emphasize critical remarks by main authors against Durkheim’s theory of religion, but also to demonstrate how the latter may turn out to be useful for the beginnings of new understanding of the secular and religious, by Milbank, Asad and Taylor including.

Keywords: sociology, religion, society, modern philosophy, Durkheim, Milbank, Asad, Taylor, secularism.

Reznichenko A.

The garden of forking paths: Rozanov, Florensky, Olsufiev et cetera: review of the scientific conference (May 28, 2016)

The review presents the record of the scientific conference “Garden of forking paths: Rozanov, Florensky, Olsufiev et cetera”. Conference was held at the faculty of philosophy of Russian State University of the Humanities and V.V. Zenkovsky Society of Historians of the Russian

Philosophy with Pr. Pavel Florensky Foundation for Science and Culture on May 28, 2016.

Keywords: V.V. Rozanov, P.A. Florensky, Y.A. Olsufiev, humanitarian knowledge, intellectual history, the history of Russian philosophy.

Rezvikh T.

The time and cult in the book “The Star of Redemption”
by Franz Rosenzweig

The article is devoted to a relation of concepts of the time and cult in F. Rosenzweig’s book “The Star of Redemption”. The semantic center of Rosenzweig temporal concept is analyzed: time in the I and You dialogue, the time and revelation. Further it is analyzed how the idea of dialogue is connected with an idea of church, Rosenzweig’s view of a correlation of Judaism and Christianity is analyzed too. The Judaism and Christianity within his metaphysics appear as stages of revelation which has to come to the end with synthesis of two religions. Relation of concepts of time and church (community) is considered. In this regard becomes apparent that time has salvation character and thus is indissoluble from a cult. Thereby, this article attempts to investigate the synthetic quality of time in “The Star of Redemption”.

Keywords: time, dialogue, revelation, Christianity, Judaism, church, cult, salvation.

Ryndin D.

Mamardashvili’s interpretation of the issue
of event and inner word

The article considers the issue of M. Mamardashvili’s phenomenology of the event with a special emphasis made on the concept of inner word, that is viewed as a crossing-point between the poetical principles of Mamardashvili’s philosophical speech, his ontology of the event and certain historic-philosophical aspects of his thought.

Keywords: Mamardashvili, event, phenomenology, inner word, Bibler, Augustine.

Shiyan A.

On the issue of phenomenology emergence
in the course of research programs collisions

This paper argues that Husserl’s phenomenology is the result of a kind of synthesis of the various propositions and methods, including

competing, research programs: positivism, descriptive and empirical psychology.

The article compares the ontological and epistemological factors for the phenomenology and programs competing with it. Husserl's position regarding ontological status of the consciousness and natural world Husserl introduced a distinction between the ontological status of the entities and the essential judgments which formal structure is determined by laws of the consciousness functioning.

Keywords: descriptive psychology, Husserl, consciousness, essential laws, Dilthey, positivism.

Shiyan T.

History of philosophy. History or philosophy?
(Review of the international "Aleshin scientific conference 2015", December 10–11, 2015)

The review is dedicated to the International Scientific Conference of A.I. Aleshin memory. Theme of the conference was associated with the scientific interests of the A.I. Aleshin – the history of philosophy as a philosophical issue.

Keywords: conference, philosophy, history of philosophy, A.I. Aleshin.

Soloviev A.

Eidos in the Philosophy of Archbishop Nicanor (Brovkovich) and Monad in the Philosophy of G.V. Leibniz

The article analyzes the influence of Leibniz's philosophy at the philosophy of Archbishop Nicanor (Brovkovich). One of the most important aspects of the philosophy of Arch. Nicanor is a doctrine of individual substances – Eidoses. Eidoses in the philosophy of Arch. Nicanor are similar to Leibniz's Monads, despite their Platonic origin. The paper analyzes how the Arch. Nicanor, conscious of his dependence on Leibnizianism, draw the line between his doctrine of Eidoses and the Leibniz's doctrine of Monads. As a result, it is concluded that the Archbishop Nicanor produced such a transformation of Leibnizianism that became the main characteristic for all subsequent Russian Christian personalism.

Keywords: Archbishop Nicanor (Brovkovich), Eidos, Monad, Leibnizianism.

Сведения об авторах

Боброва Ангелина Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, angelina.bobrova@gmail.com

Бражникова Яна Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, ilyana77@yandex.ru

Губин Валерий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии РГГУ, декан философского факультета РГГУ, goubin@list.ru

Дмитриева Нина Анатольевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, nina.dmitri@gmail.com

Логинов Александр Вячеславович – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, loginovav@mail.ru

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

Орлов Дмитрий Евгеньевич – преподаватель кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, dm-e-orlov@yandex.ru

Переславцев Максим Игоревич – магистр философии, аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, mpereslavcev@gmail.com

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

Росляков Александр Борисович – кандидат социологических наук, доцент кафедры теории и истории социологии социологического факультета РГГУ, karsuh@gmail.com

Рындин Дмитрий Геннадьевич – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, witel@bk.ru

Соловьев Артем Павлович – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (Уфа), art-studium@yandex.ru

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

Шиян Тарас Александрович – кандидат философских наук, доцент богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, taras_a_shiyan@mail.ru

General data about the authors

Bobrova Angelina S. – Ph.D. in Philosophy, associate professor of the Department of history of foreign philosophy, faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, angelina.bobrova@gmail.com

Brazhnikova Yana G. – Ph.D. in Philosophy, associate professor of the Department of social philosophy, faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, ilyana77@yandex.ru

Gubin Valery D. – Dr. in Philosophy, professor, Department of history of foreign philosophy, faculty of philosophy, dean of the faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, goubin@list.ru

Dmitrieva Nina A. – Dr. in Philosophy, professor of the Department of philosophy, faculty of sociology, economy and law, Moscow State Pedagogical University, nina.dmitri@gmail.com

Loginov Alexander V. – Ph.D. in Philosophy, associate professor of the Department of Social philosophy, faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, loginovav@mail.ru

Mikhailovsky Alexander V. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, HSE, amikhailowski@hse.ru

Orlov Dmitry E. – lecturer, Department of social philosophy, faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, dm-e-orlov@yandex.ru

Pereslavytsev Maxim I. – Master in Philosophy, postgraduate student of the Faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, mpereslavcev@gmail.com

Roslyakov Alexander B. – Ph.D. in Sociology, associate professor of the Department of history and theory of sociology, faculty of sociology, Russian State University for the Humanities, karsuh@gmail.com

Reznichenko Anna I. – Dr. in Philosophy, professor of the Department of history of national philosophy, faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, annarezn@yandex.ru

Rezvikh Tatyana N. – Ph.D. in Philosophy, associate professor of the Department of advanced further education, St. Tikhon's Orthodox University, hamster-70@mail.ru

Ryndin Dmitry G. – postgraduate student of the faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, witel@bk.ru

Soloviev Artem P. – Ph.D. in Philosophy, associate professor of the Department of political science, sociology and philosophy, Bashkir Academy of Public Administration and Management (Ufa), art-studium@yandex.ru

Shiyan Anna A. – Ph.D. in Philosophy, associate professor of the Centre of phenomenological philosophy, faculty of philosophy, Russian State University for the Humanities, annasamoikina@yandex.ru

Shiyan Taras A. – Ph.D. in Philosophy, associate professor of the faculty of theology, St. Tikhon's Orthodox University, taras_a_shiyan@mail.ru

Художник *В.В. Сурков*

Художник номера *В.Н. Хотеев*

Корректор *О.К. Юрьев*

Компьютерная верстка *М.Е. Заболотникова*

Подписано в печать 18.10.2016.

Формат 60×90¹/₁₆.

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,0.

Тираж 1050 экз. Заказ № 101

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!