

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 22. Номер 1

Главный редактор

И.И. Блауберг (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Джохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *А.В. Никитин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *В.В. Петров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Джеффри Эндрю Бараиш (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Моник Кастийо* (Университет Париж-ХП, Франция), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2017. Volume 22. Number 1

Editor-in-Chief

Irina Blauberger (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Sergey Bazhov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Anatoly Chernyaev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Tamara Dlugatch* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Polina Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Artem Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoria Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Andrey Nikitin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Valery Petrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey Savin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Julia Sineokaya* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Council

Jeffrey Andrew Barash (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Monique Castillo* (University Paris-Creteil, Paris, France), *Michail Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Andrey Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 1997

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue “The Russian Press” is 94118

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich’s Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
website: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

<i>А.А. Кротов.</i> Принципы историко-философского анализа в интерпретации школы идеологов (Дежерандо).....	5
--	---

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>И.И. Евлампиев.</i> Евангелие Истины и рождение христианской философии	15
<i>Н.А. Татаренко.</i> Понятия искусства и идеала в гегелевской эстетике в свете новых источников.....	27
<i>А.В. Прокофьев.</i> Корень всей нравственной жизни человека (моральная философия Владимира Соловьева и проблема стыда).....	38
<i>А.М. Гагинский.</i> Постметафизическая теология в контексте истории онтологии	53
<i>Петер Элен.</i> Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка.....	68
<i>Фриц Говетсон.</i> Философия истории в аналитической традиции	78
<i>А.А. Перцева.</i> Историзм и субъективация. От Фуко к Рансьеру и обратно	92
<i>И.И. Блауберг.</i> Эволюция персоналистских идей в учении Н.О. Лосского	106
<i>А.Р. Булатова.</i> Концепция высшей ценности личности в философии Н.А. Бердяева в контексте французского персонализма первой половины XX в.....	121

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>К.В. Ворожихина.</i> Экзистенциальное в русской мысли.....	136
Информация для авторов.....	141

TABLE OF CONTENTS

THEORY AND METHODOLOGY OF HISTORY OF PHILOSOPHY

Artem Krotov. The Principles of the Analysis of the History of Philosophy
in the Interpretation of «Ideologists'» School (Degerando) 5

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

Igor Evlampiev. Gospel of Truth and the Birth of the Christian Philosophy 15
Natalya Tatarenko. Concepts of Art and Ideal in Hegel's Aesthetics in Light of New Sources 27
Andrey Prokofyev. The Root of the Whole Moral Life of a Man
(Moral Philosophy of Vladimir Soloviev and the Problem of Shame) 38
Alexey Gaginsky. Post-metaphysical Theology in the Context of the History of Ontology 53
Peter Ehlen. Expression, Word and Revelation in the Philosophy of Semen L. Frank 68
Frits Gåvertsson. Philosophy of History in the Analytic Tradition 78
Alina Pertseva. Historicism and Subjectiv(iz)ation: from Foucault to Rancière and backwards 92
Irina Blauberger. Evolution of Personalistic Ideas in the Work of N.O. Lossky 106
Albina Bulatova. N.A. Berdyaev's Concept of Person's Supreme Value
in Context of Personalism in France in the First Half of the 20th Century 121

REVIEWS

Ksenia Vorozhikhina. Existential in Russian Thought
(on V.P. Vizgin's "Faces and Subjects of Russian Thought". Moscow, 2016. 360 p.) 136
Information for Authors 141

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

А.А. Кротов

Принципы историко-философского анализа в интерпретации школы «идеологов» (Дежерандо)

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: krotov@philos.msu.ru

В статье анализируются главные идеи, характерные для концепции историко-философского процесса, выдвинутой Ж.М. Дежерандо. Рассматривается предложенная им периодизация и классификация философских учений, представления о перспективах развития метафизики. Историю философии Дежерандо всецело подчиняет гносеологическому принципу, который, с точки зрения «идеологов», должен служить основанием метафизики. В работах Дежерандо легко уловить умонастроение, свойственное представителям Просвещения: оно выражается и в критике предрассудков, и в способах аргументации, и в характерной для «Энциклопедии» апелляции к бескорыстным ценителям истины, в подчеркивании моральных аспектов познания. По-видимому, с точки зрения сегодняшнего дня, проект Дежерандо сложно признать исключительно успешным. Скорее он потерпел неудачу, так и не приведя к заключению мирного договора между философами. Вместе с тем несомненно, что автор «Сравнительной истории систем» стимулировал определенные тенденции развития европейской философии. В частности, он намечает программу будущего эклектического спиритуализма. Тезис о постижении природы человеческого ума благодаря историко-философским изысканиям находит свое продолжение в трудах представителей философской компаративистики. Уподобление процесса сбора фактов в сфере истории философии работе натуралиста роднит концепцию Дежерандо с позитивизмом.

Ключевые слова: Ж.М. Дежерандо, школа «идеологов», французская философия, философия истории философии, сравнительная философия

Девятнадцатое столетие провозгласило близость завершения работ по созданию научной философии. Ее границы и общие контуры очень многим мыслителям представлялись вполне определившимися, им казалось, что остается лишь систематизировать, дополнить, рубрифицировать накопленные знания в соответствии с новаторскими принципами, неизвестными предшествующим векам, но наконец-то установленными с несомненной строгостью. Развить общие теоретические установки, включив в их орбиту ранее не связанный с ними материал, подчиняя им все больший объем фактов, – подобная задача не создавала впечатление чрезмерно сложной. Она скорее требовала многочисленных, равномерно и методично распределяемых усилий, чем потрясающих своей новизной и радикальностью открытий. И ключевые понятия метафизики, и принципы социального прогресса казались в должной мере осознанными, неотложной объявлялась задача их верного применения к вопросам практического свойства. Развитие частных наук ставилось в зависимость от умения использовать в их сфере неисчерпаемый в его плодотворности, безошибочный, универсальный метод.

Во французской интеллектуальной культуре первой половины XIX в. наметилась дифференциация двух противоположных тенденций, кристаллизовавшихся в виде влиятельных философских направлений: спиритуализма и позитивизма. Их длительному противостоянию предшествовала эпоха хотя и относительно краткого, но практически безраздельного господства в философской среде школы «идеологов» (Ларомигьер, Дестют де Траси, Кабанис, Вольней и др.). Ее расцвет приходится на годы правления Директории и период Консульства, существенным остается влияние и во времена первой Империи. Школа «идеологов» – определенный теоретический итог и своего рода завершающий этап в развитии философии французского Просвещения. При всем разнообразии представленных в ее рамках подходов, нюансов, различий, ее приверженцев отличала ориентация на сенсуалистическую методологию, в систематической форме обоснованную в работах Кондильяка. Метафизика понималась ими в сенсуалистическом ключе как наука об идеях, их происхождении и развитии («идеология»). При этом «идеологи» отнюдь не являлись эпигонами, догматически следовавшими за Кондильяком, напротив, по целому ряду вопросов они противопоставляли признанному классику свою позицию, стремились исправить и развить его учение. Одним из несомненных достижений на обозначенном пути оказалась выдвинутая Дежерандо концепция историко-философского процесса. Ей суждено было вызвать большой интерес современников, склонных принимать во внимание проблемы метафизики, она получила быстрое признание и за пределами Франции (его главный труд почти сразу после выхода в свет был переведен на несколько европейских языков), существенно повлияла на философский климат эпохи.

Жозеф Мари Дежерандо (1772–1842) по праву может считаться и философом, и правоведом, и политическим деятелем. Он родился в Лионе, учился в местном ораторианском коллеже. Религиозное умонастроение побуждало юного Дежерандо вступить в конгрегацию, но замысел остался не реализован из-за принятия закона об упразднении такого рода организаций. Он принимал участие в лионском восстании против якобинских властей, после подавления которого скрывался сперва в Швейцарии, затем в Италии (Неаполь). Амнистия, объявленная Директорией, позволила ему вернуться во Францию. События 18 фрюктидора вынудили его искать убежище в Германии, где он встретил свою будущую жену. В этот период своей жизни он знакомится с немецкой литературой и философией, тогда еще недостаточно известной французской публике. Воодушевленный успехами итальянской армии Бонапарта, он вступает в республиканские войска (шестой кавалерийский полк), принимает участие в боевых действиях против второй коалиции (сражение при Цюрихе). В 1798 г., находясь на военной службе, Дежерандо направляет свое сочинение «Теория знаков и искусство мыслить в их взаимных отношениях» на конкурс, объявленный национальным Институтом по классу моральных и политических наук. Работа получила высокую оценку членов Института, была удостоена премии и сразу принесла ему известность. Выйдя в отставку, он вместе с женой переезжает в Париж, где в число его новых знакомых входят Жермена де Сталь и философы-«идеологи». Привлеченный Люсьеном Бонапартом к работе министерства внутренних дел, он сделал, по мнению современников, успешную административную карьеру в эпоху Консульства и Империи: секретарь министерства внутренних дел, член административного совета Тосканы, интендант в Каталонии. В 1811 г. Дежерандо становится государственным советником. В период «ста дней» его назначают чрезвычайным комиссаром в департамент Мозель для организации обороны «национальной территории». В эпоху второй Реставрации он попадает в опалу, которая продолжается недолго, ему возвращают место в государственном совете, где он выступает против отмены прав, предоставленных гражданам Франции в годы революции и наполеоновского правления. С 1818 г. Дежерандо читает в парижском университете курс административного права, который оставляет в 1822 г. вследствие интриг его недоброжелателей, но восстанавливает в 1828 г., во времена министерства Мартиньяка. В 1830 г. он публикует

четырёхтомное сочинение, принесшее ему репутацию одного из создателей теории французского административного права. В эпоху Июльской монархии он становится пэром Франции (1837). Дежерандо был одним из активных участников филантропического движения («Об общественной благотворительности», 1838).

Первый, довольно краткий набросок теории историко-философского процесса, тем не менее заключавший в себе ряд принципов, в последующем развернутых им гораздо более обстоятельно, Дежерандо сформулировал в сочинении «О происхождении человеческих знаний» (1802). Работа была опубликована в Берлине, она представляет собой конкурсное сочинение по теме, которая предписывала представить неопровержимое решение вопроса об источнике знаний. Конкурс проводился Берлинской королевской академией наук. От участников требовалось предьявить как совершенно новые аргументы, так и использовать уже известные, но «представив их новым способом». Аргументы должны были отличаться неуязвимостью по отношению к возражениям. В итоге Дежерандо был объявлен одним из двух победителей конкурса.

Вопрос о происхождении знаний французский мыслитель называет фундаментом всей философии, опорой всего ее здания. Его решение с необходимостью приведет к созданию совершенного искусства мыслить, важной составной части метафизики. Доказав правильный ответ, метафизики получают в свое распоряжение главный принцип философии и, достигнув наконец в этом вопросе согласия, смогут с успехом направить свои усилия не на бесплодные споры, но на приращение достижений, новые открытия. Принцип, по его мнению, исчерпывающе отвечающий на вопрос Берлинской академии, Дежерандо выражает довольно кратко: все идеи основаны на опыте. Разумеется, приведенная мысль не отличалась потрясающей, редкой новизной в глазах современников французского философа. Он и не настаивал на ее новизне, но говорил о другом: поскольку упомянутая максима все еще вызывает сомнения, возражения, недоумения, следует с тщательностью установить и устранить их причины. Таковые, по Дежерандо, сводятся к двум: неудовлетворенности доказательствами, приводимыми в пользу основополагающей максимы; недостаточности результатов ее применения. Соответственно, необходимо наконец убедительно доказать ее и развить с наибольшей полнотой. Таков общий замысел конкурсного сочинения Дежерандо. В первой его части он дает обзор предшествующих учений о происхождении человеческих знаний. Вторая посвящена развитию собственной точки зрения Дежерандо, причем заранее подчеркивалось, что она соединяет все истинное и полезное, высказанное предшествующими философами. Своеобразный эклектизм, декларируемый уже в предисловии к работе 1802 г., предполагал устранение несовершенств и недостатков прежних систем, так же как и восполнение их пробелов.

Историю поисков ответа на вопрос об источнике знаний французский мыслитель разделяет на две эпохи. Он считает естественным, очевидным разделение на древнюю и новую философию. Имеющиеся ответы на интересующий Берлинскую академию вопрос также сводятся к «простой альтернативе». Либо исток всех идей связывают с чувственными впечатлениями, либо признают возможность существования идей, независимых от ощущений. Во втором случае речь идет об идеях, присутствующих в душе в силу ее собственной природы, врожденных, или неотделимых от разума. Дежерандо отмечал, что философы руководствовались разными соображениями, своеобразными мотивами, осуществляя выбор одной из двух точек зрения, различным способом их развивали, модифицировали. Итогом исторических изысканий должна стать наиболее полная система, лишенная очевидных недостатков своих предшественниц.

«Секрет будущего в прошлом. История наций есть первое занятие законодателя. История мысли должна быть первым исследованием философа» [Gerando, 1990, p. 13]. Мысль Дежерандо о необходимости использовать историю философии для

построения истинно научной системы, призванной положить предел нескончаемым спорам мудрецов, впоследствии станет программной для эклектического спиритуализма, надолго укоренится в университетской среде.

Философию он определяет как «практическое искусство», предназначенное для улучшения человека, для обучения его правильному использованию способностей, «даров природы». Идеи применяются разумом как повседневный и привычный инструмент. Они помогают не только поддерживать контакт с ближним, но и господствовать на земле, и восходить к причине бытия, Создателю. Но истоки мышления зачастую для человека оказывались скрыты густой завесой тумана. Дежерандо выделял три причины подобного положения дел. Прежде всего, рефлексия над собственными способностями достаточно трудна для разума. Воображаемое смешивается с воспринимаемым, детали стремительного бега мысли иной раз ускользают от внимания, вытесняемые все новыми впечатлениями. «Самое нам близкое есть также наименее известное» [ibid., p. 22]. Далее, **чрезвычайная сложность и многочисленность** понятий, порядок возникновения которых требуется раскрыть, отнюдь не способствуют легкому решению этой задачи. Наконец, слабость воспоминаний о начальном периоде собственной интеллектуальной деятельности ничуть не облегчает приближения к истокам человеческой мысли. Все названные причины служили естественным препятствием на пути философов к истине, побуждали их выдвигать неосновательные гипотезы.

Метафизика сбивалась с пути, претендуя на раскрытие природы вещей. Ее подлинные задачи лежат в сфере гносеологии. «Истинная метафизика только искусство составлять перечень наших познаний» [ibid., p. 21]. **Само ее существование как науки** полностью определяется точностью представлений о происхождении человеческих идей. Незнание ее истинных принципов побуждало одних философов защищать ложное ее толкование, других – и вовсе отрицать ее значимость. Метафизике следует ограничиваться анализом понятий, представлений, сведением их к первичным формам нашего познания.

Отстаивая собственное решение проблемы происхождения знаний, Дежерандо выступает с опровержением теории врожденных идей. «Искать, как установилось мнение, это часто самое надежное средство его разрушить» [ibid., p. 69]. **Относя теорию** врожденного знания к предрассудкам, Дежерандо выделял два главных их источника, воображение и привычку. В то время как воображение побуждает считать истиной все, что непосредственно увлекает, соблазняет, захватывает человека, привычка закрепощает, замыкает в кругу обычных представлений, препятствует всему, что не согласуется с традицией.

Главное произведение Дежерандо – «Сравнительная история философских систем» (1804, три тома, в 1823 переиздано в четырех томах). Свой замысел он интерпретирует как реализацию идеи Ф. Бэкона по созданию истории человеческого ума, вершиной которой должна выступать история философии. Он говорит о необходимости обнаружить общий закон этой истории. Картина развития философских систем, по его замыслу, должна быть соотнесена с главными теоретическими вопросами, касающимися истоков, состава, объема человеческих знаний. Историю философии Дежерандо уподобляет географической карте интеллектуального мира. На его взгляд, сама история систем приводит к выводу о том, что основа философии заключена в учении о происхождении познаний. При этом он подчеркивал, что не ставил своей задачей представить полную, исчерпывающую историю философии. Дежерандо именует свою работу введением, представляющим собой предварительный, подготовительный труд. Этот труд подобен работе натуралиста, тщательно собирающего бесспорные факты, уточняющего их перечни и лишь затем переходящего к широким обобщающим сюжетам. Дежерандо намеревался придать своей истории столь же научный характер, каким отличаются работы естествоиспытателей. Он полагал, что подлинная история философии не

должна быть простым пересказом, передачей, переложением мнений. «Это история индуктивная или сравнительная; излагая факты, она должна их преобразовывать через ряд параллелей» [Degerando, 1804, t. I. p. XXV]. **Упомянутые преобразования** – не самоцель; история философии должна быть полезна в научном отношении. Соответственно, она должна помогать уяснению того, какая именно теоретическая позиция имеет будущее, лучше всего отвечает последовательному развитию человеческого ума. История философии должна оценить, определить вклад каждой из систем в решение фундаментальной метафизической проблемы происхождения человеческих знаний. «Когда имеют все данные истории перед глазами, то надлежащим образом подготовлены для создания точной теории» [ibid., p. XXVI]. История истолковывается французским мыслителем как средство на пути создания истинной системы. Наиболее полной системы, за которой предполагается признание, предотвращающее бесконечные споры. Поэтому Дежерандо замечает, что его сочинение может рассматриваться не только в качестве исторического, но и как трактат по философии, заключающий в себе ее основные принципы. Он заявляет о себе как о стороннике философии, основанной на опыте, которую отличает от грубого эмпиризма.

Дежерандо настаивал на отличии собственного замысла от целей, преследуемых в хорошо известном ученой публике сочинении Кондильяка «Трактат о системах». Свою задачу он представляет как более масштабную, направленную на характеристику всех известных систем, а также их причин и следствий. Кондильяк же, по мысли Дежерандо, удовлетворился опровержением принципов абстрактных систем. Он удачно выявил лишь один род злоупотреблений в области метафизики. Преимущество своего подхода Дежерандо видит в том, что не стремился заранее заявить о недостатках и ошибках систем того или иного рода, но получил все выводы в процессе последовательного и непредвзятого рассмотрения философских учений.

Дежерандо выделял два подхода своих предшественников, создававших труды по истории философии. В одном случае авторы, заранее убежденные в истинности той или иной системы, подчиняли рассмотрение всех прочих учений целям иллюстрации, подтверждения своей философской позиции. В другом случае старались не иметь вообще собственной позиции, считая это особым достоинством, провозглашали «абсолютную беспристрастность», ограничивались неприятным переложением чужих идей. Тем самым историки не позволяли себе судить о ценности систем, не рассматривали их как возможный материал для будущих построений. Оба подхода Дежерандо считал неприемлемыми. «История, которую мы представляем публике, вовсе не была составлена в целях оправдания того или иного мнения; теоретические и практические соображения, которые ее завершают, – только необходимое следствие этой истории. Таким образом, мы имели замысел наметить факты, как если бы мы были чужды всякому мнению, и затем мы установили мнение, согласно одному лишь свидетельству фактов» [ibid., p. XXX].

Французский мыслитель подчеркивал, что его труд предпринят в интересах морали и просвещения, а потому наверняка будет поддержан теми, кому близки подобные идеалы. Его теоретическая установка предполагала, «что имеются уважаемые люди и друзья истины во всех различных школах. История учит нас, что самые ошибочные мнения могли быть высказаны с самыми чистыми намерениями» [ibid., p. XXXVIII]. Он адресует свое произведение бескорыстным служителям истины, их возможная приверженность каким-либо философским школам для него в данном случае не важна. Собственное сочинение он предлагает рассматривать как закладывающее основы «трактата о мире» между системами. За друзьями истины признается право вносить в «трактат» поправки, дополнения, способствующие его совершенствованию и, в конечном счете, принятию всем сообществом ученых. «Быть может, не существует заблуждения, которое не заключало бы в себе зародыша и как бы предчувствия некоторой истины» [ibid., p. 8]. Нередко философы схватывают верное направление, но

поспешные обобщения сбивают их с пути. Спорящие стороны часто правы в различных отношениях, в сущности, они защищают разные аспекты одной и той же истины, не будучи в состоянии их соединить.

Историю философии Дежерандо подразделял на пять эпох. Их смена, на его взгляд, всегда сопровождается изменением привычного порядка идей, возникновением новых школ, появлением выдающихся мыслителей. Границы первой эпохи истории философии очерчиваются именами Фалеса и Анаксагора. Она охватывает около двухсот лет, характеризующихся интенсивным философским развитием, в ходе которого выдвигаются смелые идеи, многие из которых еще несовершенны, присутствуют скорее в виде набросков. Но вместе с тем эти идеи оригинальны, интересны, по-своему захватывающи. Вторая эпоха начинается с деятельностью Сократа. Она продолжается примерно четыреста лет и «представляет к нашему восхищению самые величественные учения, самые продуманные, самые полные из тех, которыми гордится древность» [ibid., p. 15]. В этот период философия, по мысли Дежерандо, по-настоящему становится наукой, занимающей ключевое положение среди всех прочих. Следующие «семь или восемь веков» – третья эпоха – охватывает учение Плотина, эклектизм в его различных проявлениях, гностицизм, воззрения ценителей Талмуда. Философия понемногу склоняется к мистицизму, она встречает плохой прием, кажется впавшей в немилость, случается, сталкивается с гонениями. Схоластика составляет содержание четвертой эпохи. Это – время преклонения перед диалектикой и риторикой, обсуждения утонченных вопросов, слепого подражания, комментирования канонических текстов. Наконец, пятая эпоха связана с «падением ветхого здания», возведенного схоластами, с Реформацией, а также с важными изобретениями в области физики и прочих наук, с великими географическими открытиями. Это эпоха «всеобщей революции» в мышлении, ее направление вполне точно обозначено Бэконом в его размышлениях о судьбах науки.

Дежерандо отмечал специфические теоретические особенности каждой эпохи. В первую из них принципы человеческого знания стремятся отыскать в самой природе вещей, относительно которой выстраиваются многочисленные, зачастую слишком произвольные гипотезы. Вторая отмечена смещением поисков оснований знания в сторону природы науки. Человеческий разум с этой целью обращается к самому себе. В третью эпоху источник знаний ищут в экстатических переживаниях и озарении. В четвертую обращаются к общим понятиям и аксиомам. В пятую философия становится «искусством методов», сочетающим в себе и наблюдение и рефлексию.

Сравнение философских систем в ходе обзора их истории, согласно Дежерандо, должно привести к созданию истинной теории происхождения человеческих знаний. Построение истории философии, таким образом, преследует не описательную, а сугубо теоретическую цель. Для ее достижения французский мыслитель считал целесообразным обратиться к испытанным в действии методам наук, уже добившихся несомненных успехов. По его мнению, в ходе научного исследования всегда речь идет прежде всего об установлении и сборе фактов, которые затем классифицируют и сравнивают, последовательно переходя к выявлению причин и следствий. При решении сложных вопросов руководствуются правилами, сходными с теми, которые используют при отыскании неизвестного члена геометрической пропорции. Соответственно, после рассмотрения систем в хронологическом порядке Дежерандо предлагает подвергнуть их изучению совсем в ином аспекте. На факты, связанные с историей систем, следует взглянуть как на элементы новой теории. Классификацию систем он предлагает связать с главной проблемой метафизики. Отсюда три вопроса, охватывающие все прочие: о достоверности человеческих знаний, об их происхождении, о том, какую именно реальность они выражают. По каждому вопросу в истории философии сначала обнаруживались две крайние точки зрения, вступавшие в противоречие, затем выдвигалась умеренная средняя позиция, стремившаяся к примирению сторон, постепенно приводившая посредством тонких, оригинальных, тщательно подобранных аргументов к одной из существующих крайностей.

Вопрос о достоверности знаний рождает противостояние скептицизма и догматизма. Эмпиризм и рациональная философия вступают в полемику по вопросу о происхождении знаний. Наконец, споры на тему, какова подлинная реальность, стоящая за нашими познаниями, четко обозначают противоречие между материализмом и идеализмом. Дежерандо подчеркивал, что между отмеченными крайними позициями располагается множество промежуточных, но все философские концепции легко находят свое место в приведенной схеме.

Многообразие философских систем Дежерандо связывал с интеллектуальными способностями человека. Все способности так или иначе задействованы в процессе приобретения новых знаний: внимание изолирует тот или иной объект от прочих, размышление, напротив, стремится их связать, объединить общим взглядом. Чувства пассивно направлены на внешний мир, рефлексия – на внутренний. Память обращена на точное воспроизводство последовательности фактов, воображение – на их перестановку, рождение новых комбинаций, устремляется скорее к будущему, чем прошлому. Хотя в значительной степени противоположные по направленности своих действий, названные способности необходимы, содействуют друг другу в ходе философских изысканий. Но философы обыкновенно придают интеллектуальным способностям разное значение, больше доверия оказывают одной, преуменьшают роль другой, осуждают и превозносят их, отводят некоторым подчиненные задачи, другим – первостепенные. Комбинации, связанные с различными сочетаниями человеческих способностей, легко поставить в соответствие с разными типами философских систем.

История философии призвана наметить контуры истинной, фундаментальной системы, опираясь на имеющиеся данные как на ее элементы. Для этого требуется установить точное значение каждой операции ума в познавательном процессе. Выполнение подобной задачи – важное условие на пути построения интегрирующей философской системы. «Результатом критического анализа различных философских систем должна быть в действительности определенного рода *логика*; логика тем более надежная, что она будет полностью экспериментальная. История политических преобразований наций есть подготовка к исследованию законов, которые ими управляют. История философских революций должна быть подготовкой к исследованию законов рассудка» [Degerando, 1804, t. II. p. 346].

Автор «Сравнительной истории систем» полагал, что причина радикальных перемен в области философии, трансформаций способа мышления в этой науке кроется в самой природе человеческого ума. Заявляя о необходимости абстрагироваться от внешних, акцидентальных обстоятельств в процессе установления причинной связи в области истории философии, он приходил к выводу о том, что точки перелома всегда определялись способом понимания законов и границ познавательного процесса.

Наконец, философия в своем развитии возвышается до глубокого уяснения собственных принципов; обращаясь к прежним теориям, она устанавливает степень их правомерности, но и отделяет в них истину от ошибок. Такой высшей формой Дежерандо считает философию, основанную на опыте, отличая ее от эмпиризма как несовершенной, крайне ограниченной системы. Философия опыта объединяет лучшие умы, она последовательна, скромна в своих утверждениях, «позитивна в своих результатах», проста в своих принципах. Эта философия поддерживает все полезные идеи, относящиеся к различным системам. «Она исправляет поспешность догматизма осмотрительным скептицизмом; она отвергает абсолютный скептицизм силой фактов; она освобождает человеческий ум от цепей эмпиризма, дедукциями и методами придает ему средство обобщать, предусматривать и преодолевать узкие границы пассивных впечатлений; она возвращает рационализм из неопределенных пространств, в которых он затерялся, к точным наблюдаемым данным; она дарует идеализму и материализму договор о мире, основанный на двойном опыте внешних чувств и внутреннего чувства» [ibid., p. 395–396]. Прогресс, по Дежерандо, – каче-

ство, сущностно неотделимое от философии опыта, природа которой не заключает ничего, способного вызвать внутренний упадок и увядание. Ее установки развивались в различных направлениях Сократ и Бэкон, Гиппократ и Ньютон, Зенон и Локк, Аристотель и Лейбниц. «Философия опыта поддерживает в некотором роде баланс между системами. Она незыблема, поскольку помещена в точку опоры, тогда как крайние учения мечутся в противоположные стороны» [ibid., p. 397]. Таков, с точки зрения Дежерандо, определенный итог историко-философского процесса, его важнейший результат, приводящий к формированию системы, вбирающей в свою структуру все наилучшее, все достижения и научные открытия предшествующих эпох.

Марсиаль Геру называет Дежерандо «первым во Франции историком философии, достойным этого имени» [Guegoult, 1988, p. 735]. Он подчеркивает новизну его теории, но вместе с тем и недостатки: «Ошибку метафизики истории философии, которая считала возможным реконструировать всякую историю исходя из одной оригинальной философии, заменяет противоположная ошибка, когда воображают возможным конструировать оригинальную философию, рядопологая фрагменты философий прошлого» [ibid., p. 711]. Другие историки философии акцентировали внимание на ряде довольно важных особенностей концепции Дежерандо, связывающих ее с общекультурной ситуацией эпохи. Камилль Журден считал, что Дежерандо «своей *Сравнительной историей систем* подготовил новые материалы и открыл новый путь для деятельности умов», но при этом, обращаясь в своем творчестве к множеству разнообразнейших предметов, он выигрывал больше в протяженности, чем в глубине, «предполагал довольно широкий горизонт, но не различал достаточно ясно ни его контуров, ни различных аспектов» [Jourdain, 1875, p. 352]. Франсуа Пикаве настаивал на присущей учению Дежерандо «истинной оригинальности»; «он обращает призыв не только к философам XVIII века, но к философам всех веков и, задолго до Кузена, он – эклектик» [Picavet, 1891, p. 305, 308]. Одну из важнейших особенностей его главного труда Пикаве вполне обоснованно связывал с тем, что «Дежерандо видит в истории средство отличать, через твердо установленные и достоверные признаки, ложную философию от истинной. Множественность систем была подготовкой к открытию истины» [ibid., p. 514]. Ирина Блауберг справедливо отмечает, что основатель «эклектического спиритуализма» Виктор Кузен в своих суждениях о современной ему немецкой философии во многом опирался именно на труды Дежерандо [Блауберг, 2014, с. 29].

Очевидно, что, несмотря на заявленный принцип непредвзятого подхода, постепенного выявления в ходе анализа главных контуров философии будущего, Дежерандо фактически защищал в своих трудах ведущие теоретические установки, свойственные сенсуализму школы «идеологов». Сам он не видел в этом противоречия, поскольку был убежден в истинности их доктрины и даже, как было отмечено, по ряду вопросов, пусть и не решающих в мировоззренческом смысле, стремился внести исправления и дополнения в учение Кондильяка. Историю философии Дежерандо всецело подчиняет гносеологическому принципу, который, с точки зрения «идеологов», должен служить основанием метафизики.

В работах Дежерандо легко уловить умонастроение, свойственное представителям Просвещения: оно выражается и в критике предрассудков, и в способах аргументации, и в характерной для «Энциклопедии» апелляции к бескорыстным ценителям истины, в подчеркивании моральных аспектов познания.

Вместе с тем несомненно, что автор «Сравнительной истории систем» стимулировал определенные тенденции, характерные для последующего развития европейской философии. В частности, он намечает программу будущего эклектического спиритуализма, по ряду аспектов предвосхищая ее. Решающее значение в этом отношении имело его убеждение в том, что полная система должна явиться результатом исторических исследований. Тезис о постижении природы человеческого ума благодаря историко-философским изысканиям находит свое продолжение в трудах пред-

ставителей философской компаративистики. Равным образом сказанное относится и к установке проводить сравнительный анализ систем с целью получения новых теоретических результатов в области философии. Уподобление процесса сбора фактов в сфере истории философии работе натуралиста роднит концепцию Дежерандо с позитивизмом.

По-видимому, с точки зрения сегодняшнего дня, проект Дежерандо сложно оценивать как исключительно успешный. Скорее он потерпел неудачу, так и не приведя к заключению мирного договора между философами, а контуры видевшейся ему полной системы будущего очень быстро потребовали кардинальных изменений под давлением новых обстоятельств, идей, учений. Фактов, гипотез, теоретических концепций, находившихся у него под руками, оказалось явно недостаточно для возведения фундамента того итогового научного здания, которое предполагалось его исходным замыслом.

Предложенное французским мыслителем деление истории на философские эпохи, включая их сущностную характеристику, сложно применять в современных условиях, учитывая значительно увеличившийся объем знаний об учениях прошлого. Односторонняя ориентация на естественно-научную методологию приводит к потере из вида многих специфических особенностей, свойственных историко-философскому процессу. Замыкание всего богатства философского развития на гносеологическую проблематику не может исчерпать его подлинного смысла. Причинно-следственные связи в истории философии вряд ли могут быть сведены к не слишком обширной линейной цепи. Для объяснения многообразия систем недостаточно изучения порядка функционирования познавательных способностей человека.

В то же время не подлежит сомнению, что целый ряд установок Дежерандо, пусть и общих у него с другими авторами, прочно вошел в арсенал используемых историками философии средств. К таковым можно отнести требование сочетать историческое исследование с решением теоретических задач. Не лишена перспектив и установка на поиск среди многообразного историко-философского материала тех элементов, которым принадлежит возможное будущее. Ориентация на синтетический результат, исключающий банальный пересказ событий историко-философского ряда, давно стала общим местом исследовательских работ. Даже с учетом всех сопутствующих обстоятельств, само стремление Дежерандо выйти за пределы распространенных прежде подходов выглядит немалым достижением.

Список литературы

Блауберг, 2014 – *Блауберг И.И.* Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М.: ИФ РАН, 2014. 187 с.

Degerando, 1804 – *Degerando J.M.* Histoire comparée des systèmes de philosophie. T. I–II. P.: Henrichs, 1804. T. I. 476 p.; T. II. 511 p.

Gerando, 1990 – *Gerando de J.M.* De la génération des connaissances humaines. P.: Fayard, 1990. 230 p.

Gueroult, 1988 – *Gueroult M.* Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie. Vol. 3. P.: Aubier, 1988. 1088 p.

Jourdain, 1875 – *Jourdain C.* Degérando // Dictionnaire des sciences philosophiques / Sous la dir. de Ad. Franck. P., 1875. P. 350–352.

Picavet, 1891 – *Picavet F.* Les ideologues. P.: Félix Alcan, 1891. 628 p.

The Principles of the Analysis of the History of Philosophy in the Interpretation of “Ideologists” School (Degerando)

Artem Krotov

DSc of Philosophy, Head of the Department of History and Theory of World Culture. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation, e-mail: krotov@philos.msu.ru

The article analyzes the main ideas characteristic of the concept of the history of philosophy put forward by J.M. Degerando. Examined are his periodization and classification of philosophical theories, and his ideas about the prospects of the development of metaphysics. Degerando completely subordinated the history of philosophy to epistemological principle, which, in opinion of “ideologists”, must be the basis of metaphysics. It is easy to feel the spirit of the Enlightenment in the works of Degerando: it is expressed in the criticism of prejudices, in the ways of argumentation, in the appeal to the selfless lovers of truth, typical of the “Encyclopedia”, and in the emphasis of the moral aspects of cognition. It seems that from today’s point of view Degerando’s project was not exceptionally successful. It rather failed and did not lead to the conclusion of peace between philosophers. At the same time there is no doubt the the author of “The Comparative History of the Systems” stimulated some tendencies in the development of European philosophy. In particular, he outlined the program of future eclectic spiritualism. His thesis that the nature of human intellect can be grasped through investigations into the history of philosophy was developed in the works of philosophical comparative studies. Comparison of the process of fact collection in the history of philosophy to the work of a naturalist unites Degerando’s conception with positivism.

Keywords: J.M. Degerando, «Ideologists’» school, French philosophy, philosophy of the history of philosophy, comparative philosophy

References

- Blauberg, I. I. *Istoki bergsonizma. Filosofiya Felix Ravaisson* [The Sources of Bergsonism. Philosophy of Felix Ravaisson]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2014. 187 pp. (In Russian)
- Degerando, J. M. *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. I–II. Paris: Henrichs, 1804. T. I – 476 p.; t. II – 511 pp.
- Gerando, de J. M. *De la génération des connaissances humaines*. Paris: Fayard, 1990. 230 pp.
- Gueroult, M. *Dianoématique*. Livre I. Histoire de l’histoire de la philosophie. Vol. 3. Paris: Aubier, 1988. 1088 pp.
- Jourdain, C. “Degerando”, in: *Dictionnaire des sciences philosophiques*, sous la dir. de Ad. Franck. Paris: Hachette, 1875, pp. 350–352.

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

И.И. Евлампиев

Евангелие Истины и рождение христианской философии

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: yevlampiev@mail.ru

В статье анализируются особенности метафизической системы, изложенной в Евангелии Истины. Этот памятник гностического христианства рассматривается как исток оригинальной философской традиции, проходящей через всю историю европейской христианской философии. Ее ключевыми особенностями являются пантеистическая модель отношений Бога и мира; идея Бога, который не обладает существованием, является Божественным Ничто; идея «самопроизвольного» возникновения существующего мира из не-сущего Бога; идея наличия некоторой «глубины» в Боге, которая является источником зла и несовершенства в мире; понимание пространства и времени как форм присутствия воли Бога в существующем мире; идея сверхрациональной связи человеческой личности с не-сущим Богом. Анализируется оригинальная христология Евангелия Истины, согласно которой Христос несет сверхрациональное знание о Боге, но не имеет функции искупителя грехов, как в ортодоксальном христианстве. Демонстрируется связь Евангелия Истины с Евангелием от Иоанна; вместе эти два памятника можно понять как главный источник метафизики и этики гностического христианства.

Ключевые слова: раннее христианство, пантеизм, гностицизм, Евангелие от Иоанна, не-сущий Бог

Согласно общепринятой точке зрения, рождение христианской философии в III–IV вв. было обусловлено синтезом чисто религиозных принципов христианства с развитыми системами античной (языческой) философии (стоицизм и неоплатонизм). Такая позиция позволяет обосновать непрерывность философского развития от античности к средним векам, но сводит роль христианства в этом процессе к внедрению нескольких новых принципов (идея Творения, личный характер Бога, противопоставленность человека Космосу и др.) в завершенные системы античной мысли. В конечном счете такой способ понимания развития философии в первые века нашей эры ведет к тому, что собственно христианский, религиозный элемент признается, по сути, чуждым философии, которая во всех своих основных составляющих сводится к системам античной мысли.

Такой подход искажает реальные процессы, протекавшие в сфере философии в I–IV вв., и связано это искажение с тем, что христианство воспринимается однозначным и определенным, сводится к ортодоксальной, церковной традиции, которая в своих истоках была враждебна по отношению к любой форме философии и поэтому, действительно, внесла в философское развитие достаточно мало своеобразных идей (вспомним филиппики Тертуллиана против рационального знания). Однако, если мы

учтем, что раннее христианство было совсем не таким, каким его на протяжении столетий изображали церковные историки, что оно было «полицентричным», первоначально включало очень разные, если не противоположные направления, то ситуация предстанет совершенно иной: «христианская философия» оказывается гораздо более сложным феноменом, чем просто модификация античной философии.

Самым главным здесь оказывается наличие гностической традиции в самых истоках христианской мысли. Церковные историки изображали гностицизм как достаточно позднее еретическое явление, возникшее во II в. на периферии «монолитного» ортодоксального христианства и благополучно «искорененное» церковью к IV в. На деле, такое представление ничего общего не имеет с действительностью, современные объективно настроенные исследователи признают гностическую традицию не менее древней, чем ортодоксальная, и в не меньшей степени восходящей к учению Иисуса Христа¹. По существу, гностицизм в его истоках нужно понимать не как «ересь», а как равноправную *версию* христианства, вероятно, даже более массовую и более яркую в первые два столетия христианского развития, чем ортодоксальная традиция, получившая перевес только в III–IV вв., благодаря тому, что она соединилась с языческим государством ради обретения власти над всеми людьми.

При учете этой второй составляющей христианства его роль в философском развитии предстает совсем другой. Гностические учения с самого начала обладали очень развитой философской основой, и она была существенно иной, чем основы уже существовавшей античной философской традиции. В русской историко-философской науке впервые заговорил о философской оригинальности гностических учений Лев Карсавин; в частности, он утверждал, что новаторскую идею не-сущего Бога, т. е. Бога не обладающего качеством существования, которую историки философии всегда считали открытием неоплатонизма, на самом деле впервые выдвинул Василид, великий гностический учитель II в. [Карсавин, 1994, с. 67]. Некоторые современные исследователи, развивая эту тенденцию, приписывают гностикам также философскую разработку других фундаментальных богословских представлений, например, идеи троичности Бога [Афонасин, 2002, с. 167, 183].

Такого рода выводы до недавнего времени (до конца XX в.) имели очень приблизительный характер и основывались на косвенных свидетельствах борцов с ересями и на анализе более поздних форм христианской философии, возникших в Средние века, – поскольку было известно слишком мало аутентичных памятников первых веков христианства. Только после открытия в 1945 г. библиотеки рукописных кодексов Наг-Хаммади появилась возможность исследовать процесс зарождения самобытной христианской философии в ее собственных истоках. Хотя все рукописи библиотеки уже давно изданы и переведены на основные европейские языки, анализ их философской стороны практически еще не начинался. Особенно это относится к двум самым сложным и философски нагруженным текстам – к Евангелию от Филиппа и Евангелию Истины. Хотя эти памятники названы евангелиями, они в большей степени похожи на философские трактаты, чем на традиционные евангелия, входящие в Новый Завет.

Большинство современных исследователей признают, что Евангелие Истины происходит из школы Валентина [Schoedel, 1980]; вероятно, именно его упоминает Иринея Лионский в своем известном сочинении против ересей, написанном около 180 г. Это позволяет датировать памятник первой половиной II в. Даже при беглом чтении нетрудно заметить две характерные особенности этого сочинения по сравнению с более ранними христианскими текстами (как каноническими, так и апокрифическими). Во-первых, в тексте этого сочинения почти не видны следы мифологической картины мироздания, которая составляет важное слагаемое обеих ветвей

¹ Впервые эта точка зрения получила обоснование в известной работе Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в раннем христианстве», изданной в 1934 г. [Baueer, 1934]. Изложение современных аргументов в пользу этой позиции см.: [Ehrman, 1993]; см. также: [Эрман, 2010].

христианства (ортодоксального и гностического), изложенное в известных (и очень похожих!) памятниках, приписываемых одному и тому же автору, ап. Иоанну, – в Откровении Иоанна и Апокрифе Иоанна (во втором из них описан процесс *возникновения* всего существующего, а в первом – *уничтожения* всего существующего). Евангелие Истины представляет собой пример *чисто философского* изложения учения раннего христианства, причем здесь наглядно проявляется самостоятельность и оригинальность возникающей христианской философии (в ее гностической ветви), тяготеющей к последовательному *пантеизму*. При этом пантеизм мы понимаем не в смысле выдуманного церковными борцами с ересями и никем реально не разделяемого тезиса о «тождестве Бога и мира», а в том вполне последовательном философском смысле, который разъяснял Шеллинг: «...пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге <...>» [Шеллинг, 1989, с. 90]. Как указывал Шеллинг, отношение Бога и вещей в пантеизме не является обратимым: вещи *имманентны* Богу, но Бог *трансцендентен* вещам; «все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию» [там же, с. 92].

Во-вторых, в Евангелии Истины доведена до ясного предела тенденция к превращению Иисуса Христа из человека, каким он предстает в синоптических евангелиях, в метафизический принцип, в Слово-Логос, порождаемое Богом. Правда, при этом у Христа-Логоса исчезает самая главная функция, которая ему приписывалась в ортодоксальном учении: *он не рассматривается как творящая сила*. Как мы увидим ниже, понятие творения вообще теряет привычный смысл в метафизике этого памятника. Главная и, по сути, единственная функция Христа-Логоса состоит в том, что он несет истину всем тем существам земного мира, которые способны ее воспринять.

Исследователи находят множество скрытых ссылок на Евангелие от Иоанна в Евангелии Истины; уже первая фраза последнего явно намекает на концепцию Христа-Логоса, содержащуюся в прологе Евангелия от Иоанна: «Евангелие Истины – это радость для тех, кто получил милость от Отца Истины, – узнать Его в силе Слова, вышедшего из полноты, Того, Кто в Мысли и Уме Отца, то есть Того, Кого называют Спасителем» [Евангелие Истины, с. 95]. Спаситель-Христос несет людям Истину о Боге-Отце, именно эта Истина является содержанием Слова (Логоса), выражаемого Христом.

Начало всего существующего, называемое *Отцом*, но ни разу не названное Богом, описывается в Евангелии Истины так же, как и в других известных гностических сочинениях (например, как в Апокрифе Иоанна): будучи *непостижимым*, Отец *содержит в себе* все существующее, охватывает все существующее. Тем самым выстраивается последовательная пантеистическая концепция, в которой главной проблемой является объяснение земного мира: ведь он тоже пребывает в Боге, но каким-то образом оказывается не тождественным ему. Как объяснить пребывание относительного, конечного и злого в абсолютном, бесконечном и благом начале, т. е. в Боге? В Евангелии Истины мы находим глубокую модель объяснения возникновения мира в Боге, которая дальше станет весьма популярной в европейской философии, мы находим ее последовательное развитие, например, в системах Шеллинга и В.С. Соловьева: в самой структуре бытия, происходящего из Бога-отца и охватываемого им, обнаруживается некоторая особенность, некоторый аспект, который и является источником относительности, конечности и зла в нашем мире – продолжающем пребывать, несмотря на все эти негативные качества, в Боге. Вот как это описывается в самом начале текста: «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, немислимого, превосходящего всякую мысль, незнание Отца стало испугом и страхом. Испуг же стал плотным, как туман, чтобы никто

не смог увидеть. Поэтому оно обрело силу, заблуждение, оно потрудились над своим веществом в пустоте. Не зная истины, оно появилось в творении, готовя в силе (и) в красоте замену истине. / И это не было уничтожением для Него, непостижимого, немислимого, ибо это было ничто – испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима» [там же].

Как видно по этому описанию, возникновение мира нужно мыслить состоящим из двух этапов: сначала Отец творит, точнее, «выделяет» из себя некие идеальные сущности, которые после своего возникновения продолжают существовать внутри него, составляя божественный мир, Плерому; этот акт рождения Плеромы из неведомого, непостижимого Бога-Отца описан во множестве гностических текстов, особенно подробно в Апокрифе Иоанна. Однако та новая версия этой концепции, которая изложена в Евангелии Истины, обладает резким отличием от своей исходной модели: совокупность совершенных сущностей, «приистекающих» из Отца, в данном случае нельзя понимать как *Плерому*, т. е. как абсолютную целостность и абсолютное единство. В Евангелии Истины пронизательно подмечено, что невозможно считать Отца *непостижимым* для происходящих из него существ (даже для совершенных), если не видеть в них некоторой неполноты и нецельности. Если бы божественный мир и божественные существа, произошедшие из Отца, действительно составляли божественную Плерому в точном смысле этого понятия, то Отец должен был бы быть для них так же доступен в познании и «прозрачен», как и они для него.

Важнейшим принципом метафизики, излагаемой в Евангелии Истины, является полагание незнания Отца *общим качеством всего, что произошло из него*. Если истинное знание – это главное позитивное определение существующего, означающее ясную связь с Отцом, то незнание Отца – это радикально негативное качество, обуславливающее *отделение, разрыв* с началом всего. Получается, что всё, возникающее из Отца и в нем, является сразу, «от рождения», глубоко несовершенным. В связи с этим возникает сомнение, можно ли вообще в этих условиях описывать акт возникновения отдельных «незнающих» сущностей в Отце как *акт творения*. Как бы ни мыслить ясную мысль и волю Отца, их невозможно предполагать несовершенными и направленными на несовершенство, поэтому их невозможно признать источником указанного акта возникновения. Скорее, следовало бы говорить о том, что возникающие сущности появляются как бы «сами собой», благодаря какой-то скрытой особенности Отца, позволяющей им произвольно обособиться от него и существовать, не зная его, хотя и будучи связанными с ним по своей бытийной сущности. Эту «скрытую особенность» Отца невозможно описать и понять, но именно она является самым глубоким, непостижимым корнем зла в мире.

Незнание, понятое онтологически как отделенность от Отца, порождает в появившихся существах *испуг* и *страх*, который становится источником негативной материальности, косной вещественности нашего мира. Можно было бы считать эту идею рудиментом мифологического понимания творения и оценить как несущественную, если бы мы не знали, что в XX в. возникли версии метафизики, которые точно таким же образом отождествляли самые глубокие основания всего существующего с универсальными аффективными состояниями человека (*экзистенциалы* фундаментальной онтологии М. Хайдеггера). Учитывая важнейший принцип гностического христианства – убеждение, что Неведомый Бог может явить себя в мире как существующий *только в форме человека* (совершенного и несовершенного), – это представление можно признать достаточно логичным.

В конечном счете оказывается, что источником существования мира является *ничто*, которое есть то же самое, что «испуг, и забвение, и творение лжи», как сказано в приведенной выше цитате. Поскольку вне Отца и помимо Отца невозможно ни существование, ни несуществование, то и это *ничто* нужно признать *частью Отца или свойством Отца*. Получается, что несовершенный земной мир возникает все-таки в Отце и благодаря ему, хотя и не по его благой воле. Впрочем, в Евангелии

Истины признается, что мир возник если и не по «замыслу» Отца, то все-таки по его «согласию». «Изъян вещества не возник из бесконечности Отца, приходящего дать время изъяну, хотя никто не смог сказать, что Он придет так, Нетленный. Но она умножилась, глубина Отца, и она не была с Ним, мысль заблуждения, дело слабости, которое легко исправить обретением пришедшего к Тому, Кто возвратит его, ибо возвращение называют покаянием» [там же, с. 104]. В этом описании можно увидеть намек на то, что именно «бездонная» глубина Отца («приходящего дать время изъяну»), характеризующая его непостижимость, и является причиной незнания, т. е. тем *ничто*, которое есть основание нашего мира и источник его несовершенства. Хотя одновременно говорится и противоположное, отрицается происхождение заблуждения от Отца: «Забвение не произошло от Отца, хотя оно и произошло о Нем» [там же, с. 95]. Но каким образом могли возникнуть «забвение», «заблуждение», «изъян», если Отец объемлет все и ничего не может возникнуть помимо него? Эта проблема является наиболее глубокой и принципиальной в Евангелии Истины; она останется таковой и во всей последующей христианско-гностической философии.

Здесь необходимо вспомнить, что Отец является не-сущим Богом, т. е. для нашего мира он выступает именно как *ничто*; «в себе» он есть Божественное Ничто как абсолютная полнота и целостность, но для вышедших из него существ он предстает как *непостижимый*, непознаваемый, т. е. как *ничто* в смысле отсутствия и отрицания, в негативном, а не в позитивном смысле. Это ничто и является основой существующего мира; возникновение мира можно понять как некий «спонтанный» акт, который произошел «с согласия» Отца, но не по его воле, или, точнее, как акт, в котором воля Отца явила себя *в неполноте*, в качестве ограниченной воли существ, решивших существовать самостоятельно, хотя и не в отрыве от Отца.

Но при этом всевластие и всеведение Отца не могло позволить миру существовать независимо от него, поэтому в мире есть нечто, что представляет Отца *во всей полноте его собственной воли*. Это нечто также есть *ничто*, но совершенно другого рода, чем то отрицательное ничто, которое является основой отрицания, несовершенства и зла. «Положительное» ничто, выражающее благую волю Отца, – это *пространство*. Эта очень важная мысль будет в дальнейшем периодически появляться в европейской философии – вплоть до идеи И. Ньютона о пространстве как *sensorium Dei*. Пространство является парадоксальным *существующим ничто*, поэтому оно наиболее подходит на роль того сущего в нашем мире, которое выражает *волю не-сущего Бога*. Точнее, можно говорить, что пространство (или «пространства», как сказано в нашем памятнике) есть форма *явления* воли Бога как *существующей* в нашем мире. Кажется, именно так нужно понимать важное выражение, которое описывает возникновение пространства (пространств): «...все пространства, пребывающие в Отце, – они от Сущего, установившего их из Не-сущего <...>» [там же, с. 101].

«Сущий» в этом высказывании – это Отец, становящийся существующим, приходящий к существованию в нашем мире; «Не-Сущий» – это тот же Отец «в себе», как пребывающий за гранью постижения для всего существующего в нашем мире, но являющий свою волю в форме пространства. «Он явил сокровенное Свое, Он разъяснил его. Ибо кто вмещает, если не один Отец? Все пространства – отпрыски Его. Они узнали Его, ибо они вышли из Него, как дети, которые во взрослом человеке» [там же, с. 100].

Поскольку именно пустое пространство являет волю не-сущего Отца и ничто иное не может более прямо свидетельствовать о его воле, он называется соответствующим образом: «Тот, из Кого вышли все пространства», и «Тот, Кто объемлет все пространства»; при этом совершенство Отца в нашем мире можно описать только как абсолютное знание пространства и всего, что существует в пространстве: «...Он совершенен, зная все пространства, которые в Нем» [там же, с. 97, 98, 100].

Всё, существующее в нашем мире, существует в пространстве, это точно отражает пантеистическую природу отношений мира и Отца. Как не-сущий, Отец содержит в себе всё, но это отношение *с точки зрения Отца* невыразимо никаким ра-

циональным образом; в противоположность этому, отношение мира и Отца *с точки зрения мира* рационально выразимо: это есть включенность всего существующего в пространство. При этом Отец «знает» (абсолютным знанием) все пространства, а через них и всё существующее; кроме того, он и творит – то, что он творит *по своей воле*, – через посредство пространства.

Если Он пожелает, Он являет то, чего Он желает, давая ему образ и давая ему имя. Он дает <им> имя и Он побуждает <их> появиться, тех, кто, пока они не появились, не знают о Том, Кто создал их. Я не говорю, что они ничто – те, кто пока не появились, но все вещи, которые еще не явились, пребывают в Том, Кто пожелает, чтобы они появились, если Он пожелает, как время грядущее. Он знает то, что Он произведет, но плод, который еще не явлен, не знает ничего и не делает еще никакого дела. Так все пространства, пребывающие в Отце, – они от Сущего, установившего их из Не-сущего, ибо у неимеющего корня нет и плода, но думая (о) себе: “Я появился!” – затем он исчезает сам собой [там же, с. 100–101].

Этот отрывок очень важен для понимания метафизической концепции Евангелия Истины. Прежде всего здесь содержится оригинальное понимание времени: оно оканчивается, как и пространство, явленной, существующей волей Отца, т. е. пространство и время – это два разных аспекта *творящей воли*, являющейся в мире. Поэтому всё, что возникает в мире, возникает во времени и в пространстве. При этом у каждого возникающего по воле Отца сущего есть два аспекта, определяющих его к существованию: *образ* и *имя*. Образ – это та часть пространства, которое занимает данное сущее, т. е. его собственное отношение к Отцу и к его воле. Не имея определенного отношения к воле Отца, т. е. не будучи в неразрывном единстве с ним, никакое сущее не может существовать. Имя – это еще более важный аспект существующего, это его сверхвременная и сверхпространственная определенность в Отце, его «корень» в самом Не-сущем. Поэтому имя есть особый мистический акт связи существующего с самим не-сущим Отцом, этот акт не может иметь такой же ясной рациональной формы, как образ. Этот акт можно метафорически описать как опознание не-сущим Отцом своего порождения как «части» себя. И то странное сущее, которое упомянуто в конце приведенной цитаты, которое думает, что оно появилось, но тут же исчезает, не имея возможности «закрепиться» в бытии, можно понять только как сущее *не имеющее имени*. О «несчастных» сущих этого рода довольно много говорится в рассматриваемом памятнике.

В Евангелии Истины имя называется также *призывом*, и это обозначение выражает мистический характер связи отдельного сущего с его основанием в Не-сущем. Конкретное сущее может искать Отца, но оно не может само его найти; Отец должен своим действием открыть себя, дать нечто существующее как бытийное основание для обнаружения себя, это и есть имя как призыв. «Так что некто, если он знает, он свыше. Если он призван, он слышит, он отвечает, и он обращается к призывавшему его, он восходит к Нему, и он понимает, как он призван. Зная, он творит волю призывавшего его, он хочет делать угодное Ему, он получает покой. Имя его дается ему. Итак, тот, кто узнает, понимает, откуда он вышел и куда идет» [там же, с. 98].

Утверждение, что *не все* существа нашего мира имеют имя, и, значит, не ко всем обращен призыв Отца, является одним из самых загадочных в Евангелии Истины. Если иметь в виду человеческие личности, то получается, что не все они «укоренены» в Отце, часть людей является своего рода «призраками», и они не смогут спастись, вернуться к Отцу, их судьба – *абсолютное уничтожение*.

Это представление не имеет аналогов в античной философии, но имеет основания в главных памятниках раннего христианства. Прежде всего здесь нужно вспомнить мысль, изложенную в Евангелии от Иоанна, о необходимости для человека «родиться свыше», чтобы обрести Царствие Божие, т. е. подлинную, духовную жизнь. В соответствующем фрагменте Евангелия к Иисусу ночью приходит Никодим, один из уверовавших «начальников Иудейских», он говорит Иисусу, что верит

в то, что он – «учитель, пришедший от Бога». «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:3–8). Здесь неявно присутствует разделение людей на тех, кто обрел духовную связь с Богом, и людей, живых только физиологически, но мертвых духовно в силу их отделенности от Бога. Однако эта идея не свидетельствует о каком-то принципиальном различии людей *от рождения*, принадлежность к «плотским» и «духовным» людям в конечном счете определяется свободной волей личности, и для любого человека открыта возможность перехода от первой формы жизни ко второй.

В известном апокрифическом Евангелии от Филиппа имеется суждение о том, что многие люди только по видимости являются людьми, а на самом деле имеют сущность животных: «Есть много животных в мире, имеющих форму человека» [Евангелие от Филиппа, с. 292] (фрагмент 119). Тем не менее это высказывание можно понять как только метафору, ведь в нескольких фрагментах этого сочинения также говорится о возможности *для любого человека* войти в духовную жизнь. Но вот в Евангелии Истины уже совершенно определенно сказано о том, что очень многие человеческие существа (возможно, не только человеческие) *не имеют* связей с глубиной Отца, возникли хотя и в его воле, но как бы «случайно», не имея «корня» в Отце. Такие существа не имеют перспективы спасения, все они существуют только как «тени и призрак в ночи» [Евангелие Истины, с. 101]. «Те, чьи имена Он <Отец> предвидел, названы в конце, так что некто знающий – это тот, чье имя произнес Отец. Ибо тот, чье имя не произнесено – незнающий. Поистине, как некто сможет услышать, если его имя не произнесено? Ведь тот, кто незнающий до конца, – творение забвения, и он исчезнет вместе с ним. Если, поистине, нет у этих жалких имени, нет у них и призыва» [там же, с. 97–98].

В связи с концепцией имен-призывов, ведущих к спасению тех, кто укоренен в Отце, можно понять своеобразную христологию Евангелия Истины. Как уже было сказано, Христос-Логос не имеет отношения к акту творения мира, тем более что сам акт творения не очень понятен в своем смысле – мир скорее *самопроизвольно возникает* в Отце, чем *творится* им. Но Иисус Христос, как утверждается в нашем памятнике, – это *Имя Отца*, это явленность сущности Отца (во всей ее полноте) в существующем мире. Как такое единое Имя Отца, Христос обладает двумя «функциями» в своем приходе в мир: с одной стороны, он является знанием об Отце, поскольку выражает его сущность через его Имя; во-вторых, он содержит в себе имена всех подлинно живущих, укорененных в Отце (т. е. существовавших в нем всегда), тем самым Христос несет и все конкретные призывы, обращенные ко всем живущим.

Имя же Отца – это Сын. Он – первый, давший имя вышедшему из Него, и это Он (Сам). И Он родил Его, как Сына, Он дал Ему Свое имя, которое было у Него. Он это, обладающий всеми вещами, которые есть у Него, – Отец. Есть у Него Имя, есть у Него Сын. Его можно увидеть, но Имя незримо, ибо только оно – Таинство Незримого, входящее во все уши, которые Он наполняет им. Поэтому имя Отца не произносятся, явно же оно в Сыне [там же, с. 106].

В тексте неоднократно подчеркивается, что Отец только сам может дать себе Имя, через которое он предстает существующим в мире, причем это Имя не состоит из букв и слов, а конкретно явлено в Иисусе Христе, который, выйдя из не-сущего Отца, дает людям знание о нем. «Нет никого другого, давшего его <Имя> Ему

<Отцу>, но это именуемый, непостижимый, доколе Он, совершенный, не скажет о Себе Самом. И это Он – способный произнести Свое имя и увидеть Его. / Когда же Ему было угодно, – ибо Его Имя возлюбленное это Его Сын, и Он назвал Его, вышедший из глубины, Он рассказал о Его сокровенном, зная, что Отец незлобивый. Потому-то Он и вынес Сего, чтобы Он рассказал об области и Своем месте покоя, из которого Он вышел, и прославил полноту, величие Своего имени и сладость Отца. Он расскажет каждому о том месте, из которого Он вышел <...>» [там же, с. 107].

Имена всех истинно живущих и достойных спасения содержатся в Иисусе Христе как Имени Отца, образуют в нем «живую Книгу живых», и только тот, кто найдет свое имя в этой книге и ответит на призыв Отца, только тот познает Отца и будет спасен, возвратившись в его полноту. «Он <Христос> стал проводником, спокойным и неторопливым. Он пришел в школы, Он сказал слово, как учитель. Пришли мудрые в своем собственном сердце, искушая Его, Он же посрамлял их, ибо они были суетны. Они возненавидели Его, ибо не были воистину мудрыми. / После них всех пришли малые дети, те, кому принадлежит знание Отца. Укрепившись, они поучались об обликах Отца. Они познали – они были познаны; они были прославлены – она прославили. Явилась в их сердце живая Книга живых, та, которая записана в Мысли и Уме Отца. И от (времени) прежде создания всего она – в непостижимых Его, та, которую никто не может взять, поскольку она оставлена Тому, Кто возьмет ее и будет убит. И никто из доверившихся спасению не смог стать явным, пока она не пришла в середину, эта Книга. Поэтому милосердный (и) верный, Иисус, претерпел, принимая страдания, пока не взял эту Книгу, поскольку Он знает, что смерть Его – жизнь для многих. <...> Те же, кто научится, это живые, записанные в Книге живых. Получая учение о себе самих, они получают его от Отца, возвращаясь к Нему вновь» [там же, с. 96–97].

Отметим, что здесь используется известный гностический термин «середина», который имеет разные смыслы в разных контекстах; в данном случае «середина» – это земной мир, расположенный как бы «между» *ничто* (в его негативном понимании) и Отцом.

Наименее понятный аспект христологии Евангелия Истины – это факт распятия и смерти Иисуса Христа. Очевидно, что эта часть истории Иисуса не играет в гностическом христианстве такой же центральной роли, как в ортодоксальной традиции, где и спасение, и грядущее воскресение обусловлено актом смерти и воскресения Христа (актом «искупления» первородного греха). В последовательной пантеистической метафизике Евангелия Истины «отпадение» мира от не-сущего Бога, точнее, возникновение метафизической «границы» между миром и Богом связано исключительно с тем, что мир *существует* и поэтому для него не-сущий Бог становится недоступным, недостижимым, равным *ничто*. Но акт прихода мира к существованию не связан с «грехом» людей, это скорее «грех» самого Бога, который «позволил» миру существовать и тем самым «отпасть» от себя; этот акт даже трудно назвать актом творения. Поэтому Христу нечего «искупать», он приходит в мир, чтобы явить Имя Бога, т. е. принести миру утраченное им *знание о Боге*. Именно через знание, принесенное Христом, все, имеющие исток в Отце, могут познать его и вернуться к нему, т. е. восстановить полноту своего единства-тождества с Отцом. В этом контексте смерть Иисуса на кресте не является главным элементом его спасительной миссии.

Тем не менее в Евангелии Истины дается два различных объяснения смерти Иисуса. В первом случае смерть Христа объясняется как «месть» «заблуждения», т. е. как «месть» *ничто*, выступающего в качестве негативной основы существующего мира. «Он <Христос> просветил их, Он дал (им) путь; путь же – это истина, о которой Он наставил их. Поэтому оно разъярилось на Него, заблуждение, оно преследовало Его, оно мучило Его, оно обессилело. Он был распят на древе, Он стал плодом познания Отца <...>» [там же, с. 96]. Здесь подчеркивается самостоятельность и сила «заблуждения», *ничто* и, значит, иллюзорность существования мира, «отпавшего» от Бога.

Второй вариант объяснения более сложен и даже не вполне ясен. Смерть Христа, оказывается, была необходима для того, чтобы он смог явить Книгу живых, открыть ее тем, кто имеет имя и должен найти свое имя в этой Книге ради спасения. Как сказано в приведенном выше фрагменте, Книга живых была «оставлена Тому, кто возьмет ее и будет убит». «Поэтому милосердный (и) верный, Иисус, претерпел, принимая страдания, пока не взял эту Книгу, поскольку Он знает, что смерть Его – жизнь для многих». Далее еще раз утверждается то же самое: «...Он явился, Иисус, Он облекся этой Книгой, Он был распят на древе, Он вывесил повеление Отца на кресте» [там же, с. 97].

Из этих высказываний следует, что Иисус не принес Книгу живых от Отца, а облекся ею уже в нашем существующем мире, и этот акт непосредственно связан с его распятием и смертью. Это объяснение слишком лаконично, поэтому его трудно понять до конца; вероятно, имелись какие-то иные сочинения, в которых этот момент разъяснялся более детально, но для нас детали этого объяснения закрыты. Однако можно сделать предположение о смысле этого фрагмента, основываясь на общих принципах гностического христианства. Книга живых несет каждому человеку его имя-призыв, откликаясь на который человек должен познать Отца *через познание себя*. Принцип самопознания как главной формы познания Отца является одним из главных для гностического христианства, в Евангелии Истины об этом говорится достаточно ясно: «Займитесь сами собой, не занимайтесь другими, то есть теми, кого вы изгнали от себя. <...> Творите же волю Отца, ибо вы от Него, ибо Отец сладок и в воле Его то, что благо. Он познал принадлежащее вам, чтобы вы успокоились на нем, ибо по плодам познается то, что принадлежит вам» [там же, с. 103].

Но познать себя означает в первую очередь познать свою окончательную судьбу, которая связана с тайной смерти и воскресения. Это главное знание не может быть абстрактным, оно должно быть конкретно-жизненным, именно такое конкретное, *живое* знание дает каждому человеку Иисус своей смертью и воскресением.

Это объяснение, помимо прочего, позволяет более ясно увидеть принципиальное различие в понимании Христа-Логоса в ортодоксальной и гностической традициях. В ортодоксально-церковном образе Христа-Логоса главным является его понимание как Творца мира, в этом качестве он почти сливается с Богом-Отцом (*существующим*, хотя и трансцендентным миру) и абсолютно противопоставляется земному человеку. Вторая функция Христа – понимание его как Искупителя людских грехов, вступает в заметное противоречие с этим главным представлением. В итоге, ортодоксальная христология представляет собой набор очень искусственных и непонятных тезисов, начиная с самого искусственного и самого непонятного – христологического догмата.

В гностической версии раннего христианства концепция Христа-Логоса, на первый взгляд, также приводит к его отделению от обычных людей. Однако Евангелие Истины наглядно показывает, что эта тенденция не доходила здесь до тех крайностей, которые были характерны для ортодоксальной традиции. Христос не имеет отношения к акту творения мира и полностью принадлежит *существующему миру*, поэтому он лишь относительно противопоставлен обычным людям. Более того, если верно приведенное выше объяснение смерти Иисуса, главным в его образе оказывается его *кенозис*: он принимает смертную человеческую природу, чтобы наглядно явить истину о человеке – истину о непосредственной связи с Отцом *каждого человека*. Являясь Именем Отца, он несет истину об Отце, но в своей главной части эта истина оказывается истиной о самом человеке, тождественном в определенном смысле Отцу, выражающем Отца как существующего.

Здесь мы подходим к самому главному принципу гностического христианства, резко отличающему его от победившей в истории ортодоксальной традиции. Этим главным принципом является *единство*, точнее, даже *единство-тождество* Бога и человека. Бог-Отец «в себе» не допускает никакого познания и описания, поскольку он находится за гранью всего существующего и для нашего мира выступает в

качестве (Божественного) Ничто. Но после того как из него неким непостижимым образом проистекает существующий мир, он сознательно являет себя в мире в форме *существующего* Бога, это и есть Христос как *универсальный, абсолютный человек*; любой другой человек оказывается таким же точно явлением Бога, только в неполной и несовершенной форме, в отличие от Христа.

Нужно отметить, что основа для такого понимания Христа содержится в Евангелии от Иоанна, которое многие исследователи считают важным источником гностической версии христианства [Афонасин, 2002, с. 119–120]. Действительно, в Евангелии от Иоанна Христос постоянно говорит и о своем неразрывном единстве с Отцом и о единстве-тождестве со своими учениками, а через них и со всеми людьми. «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). «Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:19–20; курсив мой. – И.Е.). «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 14:22–23; курсив мой. – И.Е.). В начале Евангелия от Иоанна Христос говорит о том, что он находится в единстве-тождестве с Богом-Отцом; чем ближе момент расставания Христа с учениками, тем чаще он повторяет тезис *о своем единстве-тождестве с учениками и всеми верующими в него*. Эти два тезиса вместе, безусловно, означают, что люди могут быть в непосредственном единстве с Богом-Отцом, с тем Началом бытия, о котором говорится в первых строках Евангелия от Иоанна. Приведенные выше слова из Ин. 14:23 имеют особенно важный смысл: в них утверждается не просто *единство* Бога, Иисуса и его учеников, но *имманентность* Иисуса Богу-Отцу, а учеников Иисусу, т. е. *имманентность человека Богу*.

Главный тезис гностического христианства о том, что Христос (а через него каждый человек) есть явление *неведомого* Бога в существующем мире, прямо высказан в Евангелии: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недрах Отца, Он явил» (Ин. 1:17). Этот тезис повторяется в словах Иисуса в конце тайной вечери, когда на недоумение учеников (Фомы и Филиппа), которые не понимают, куда Христос уходит и почему утверждает, что они уже видели Отца, он так отвечает им: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. <...> Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин. 14:7, 14:9). Слова Христа означают, что *он есть полное и исчерпывающее «явление» Бога в мире* и никакого другого Бога *существовать* не может. Если и можно говорить о каком-то Боге-Отце, не совпадающем со Христом, то это как раз тот самый Бог, которого «никто никогда» не видел и *не может увидеть*, т. е. это *несуществующий (не-сущий)*, или, может быть, более точно, *непроявленный*, Бог.

Таким образом, Евангелие Истины выражает достаточно последовательную философскую систему пантеистического типа, которую можно считать развитием гностической версии раннего христианства, истоки которой находятся в Евангелии от Иоанна. Соответствующая система не осталась изолированным эпизодом в интеллектуальной истории Европы, а породила влиятельное направление философского развития, охватывающее множество известнейших мыслителей, среди которых можно назвать Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Я. Бёме, Г. Лейбница, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга, В.С. Соловьева, А. Бергсона [Евлампиев, 2015; Евлампиев, 2010]. Детальное исследование этой традиции еще остается делом будущего, однако прямая зависимость философских построений некоторых из указанных мыслителей (Бёме, Фихте, Шеллинга, Соловьева) от гностического христианства уже хорошо известна. Философский анализ главных апокрифических памятников должен помочь выполнить указанную задачу в полном объеме и доказать, что именно в рамках гностического христианства сформировались самые оригинальные концепции европейской философии.

Список литературы

- Афонасин, 2002 – *Афонасин Е.В.* Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 368 с.
- Евангелие Истины, 2008 – Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / Под ред. А.С. Четверухина, пер. Дм. Алексеева. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. 541 с.
- Евангелие от Филиппа, 1989 – Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан / Пер. М.К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989. С. 274–296.
- Евлампиев, 2010 – *Евлампиев И.И.* Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // *Вопр. философии.* 2010. №. 5. С. 125–138.
- Евлампиев, 2015 – *Евлампиев И.И.* Майстер Экхарт и неклассическая философия // *Verbum.* Альманах Центра изучения средневековой культуры. Вып. 17: Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта. Псков: Изд-во Псков. ун-та, 2015. С. 96–111.
- Карсавин, 1994 – *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (офиты и Василид) // *Карсавин Л.П.* Малые соч. СПб.: Алетейя, 1994. С. 58–75.
- Шеллинг, 1989 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86–158.
- Эрман, 2010 – *Эрман Б.Д.* Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство / Пер. У. Сапциной. М.: Эксмо, 2010. 352 с.
- Bauer, 1934 – *Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 10) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. 247 S.
- Ehrman, 1993 – *Ehrman B.D.* The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. N. Y.: Oxford University Press, 1993. 328 p.
- Schoedel, 1980 – *Schoedel W.R.* Gnostic Monism and the Gospel of Truth // *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Leiden: E.J. Brill, 1980. P. 379–390.*

The Gospel of Truth and the Birth of the Christian Philosophy

Igor Evlampiev

DSc in Philosophy, Professor. Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: yevlampiev@mail.ru

The article analyzes the features of the metaphysical system described in the Gospel of Truth. This text of Gnostic Christianity is regarded as the original source of the philosophical tradition passing through the whole history of European Christian philosophy. The Gospel's key features are the pantheistic model of God-world relations; the idea of God, who has no existence, who is Divine Nothing; the idea of "spontaneous" appearance of the existing world from the non-existent God; the idea of certain "depth" in God, which is the source of evil and imperfection in the world; the understanding of space and time as forms of the presence of God's will in the world; and the idea of super-rational connection of a human person to the non-existent God. The author explicates the original Christology of the Gospel of Truth, according to which Christ bears the super-rational knowledge of God, but does not function as the redeemer of sins as in Orthodox Christianity. The Gospel of Truth has an affinity with the Gospel of John such that these two texts together can be understood as the main source of metaphysics and ethics of Gnostic Christianity.

Keywords: early Christianity, pantheism, Gnosticism, Gospel of John, non-existent God

References

- Afonasin, E. V. *Antichnyj gnosticizm. Fragmenty i svidetel'stva* [Ancient Gnosticism. Fragments and Testimonies]. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2002. 368 pp. (In Russian)
- Bauer, W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10.) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. 247 pp.
- Ehrman, B. D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press, 1993. 328 pp.
- Ehrman, B. D. *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)*. New York: Harper Collins Publ., 2009. 304 pp.
- Evangelie Istiny. Dvenadcat' perevodov hristianskih gnosticheskikh pisanij* [The Gospel of Truth. Twelve Translations of the Christian Gnostic Writings], ed. A. S. Chetveruhin, trans. by Dm. Alekseev. Rostov-in-Don: Feniks Publ., 2008. 541 pp. (In Russian)
- Evangelie ot Filippa* [The Gospel of Philip], *Apokrifij drevnih hristian* [The Apocrypha of Ancient Christians], trans. M.K. Trofimova. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 274–296 (In Russian)
- Evlampiev, I. I. “Dva poljusa vosprijatija Nikolaja Kuzanskogo v russkoj filosofii (S. Frank i L. Karsavin)” [The Two Poles of Understanding of Nicholas of Cusa in Russian Philosophy (S. Frank and L. Karsavin)], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2010, no. 5, pp. 125–138 (In Russian)
- Evlampiev, I. I. “Meister Eckhart i neklassicheskaja filosofija” [Meister Eckhart and Non-classical Philosophy], *Verbum. Al'manakh Centra izuchenija srednevekovoj kul'tury* [Almanac of the Center for Medieval Culture Studies], vyp. 17. Meister Eckhart i sv. Grigorij Palama: aktual'nost' duhovnogo opyta. Pskov: Pskov University Publ., 2015, pp. 96–111 (In Russian)
- Karsavin, L. P. “Glubiny sataninskie (ofity i Vasilid)” [Depths of Satan (the Ophites and Basilides)], in: Karsavin L.P. *Malye sochinenija* [Minor Works]. St. Petersburg: Aletejja Publ., 1994, pp. 58–75 (In Russian)
- Shelling, F. V. J. “Filosofskie issledovanija o sushhnosti chelovecheskoj svobody i svjazannyh s nej predmetah” [Philosophical Study of the Essence of Human Freedom and Related Subjects], in: Shelling F.V.J. *Sochinenija v 2 tomah* [Works in two volumes], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 86–158 (In Russian)
- Schoedel, W. R. “Gnostic Monism and the Gospel of Truth”, *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978*, ed. B. Layton, vol. 1, The School of Valentinus. Leiden: E.J. Brill, 1980, pp. 379–390.

Н.А. Татаренко

Понятия искусства и идеала в гегелевской эстетике в свете новых источников

Татаренко Наталия Анатольевна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

В статье анализируются два ключевых понятия гегелевской эстетики: понятие искусства и понятие идеала, или идеи прекрасного. Отличительной чертой данной работы является выбор первоисточников, которые положены в основу исследования. Автор осуществляет одну из первых попыток в отечественной истории философии исследовать гегелевскую концепцию искусства и его назначения, а также идеала в искусстве на основе новых источников, опубликованных в Германии и являющихся студенческими записями лекционного курса Гегеля по эстетике 1823-го и 1826-го гг. Помимо этого, рассмотрена в основных чертах история публикации лекций по эстетике Гегеля и те трудности, с которыми сталкиваются современные исследователи гегелевской философии искусства.

Ключевые слова: Г.В.Ф. Гегель, Г.Г. Гото, эстетика, искусство, видимость (Schein), идеал, Dasein, формы искусства

Сложно переоценить влияние гегелевского наследия на развитие философской мысли. «Феноменология духа», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук» были в центре внимания учеников и последователей немецкого философа; эти труды вызывали как восхищение, так и критику гегелевской философии со стороны величайших мыслителей последних двух столетий. Учение о развитии духа, логика, натурфилософия, философия права – неперенные темы, освещаемые в лекциях и учебниках при знакомстве с гегелевской философией в университетах, основа для многочисленных статей и докладов. Тем не менее остается ряд направлений в творчестве Гегеля, которые все еще мало изучены и зачастую находятся за рамками основных исследовательских интересов отечественных гегелеведов. Одним из таких направлений является его эстетика. По каким-то причинам большинство философов, по крайней мере наших соотечественников, не проявляет особой заинтересованности в изучении эстетических взглядов Гегеля. Возможно, это связано с тем, что гегелевская эстетика находится в тени философии искусства другого гениального немца и современника Гегеля – Шеллинга; кроме того, многие считают эстетику Гегеля слишком схематичной и второстепенной, если не третьестепенной, по отношению к логике и учению о духе. Но, вероятно, одна из важных причин заключается также и в тех сложностях, которые возникали перед серьезными исследователями гегелевского наследия в связи с некоторым недоверием к тем, как казалось, единственным сохранившимся и опубликованным источникам

по эстетике Гегеля, которые были доступны широкой публике до недавнего времени: посмертному изданию лекций по эстетике Гегеля под редакцией одного из его учеников Генриха Густава Гото.

Не только перед исследователями творчества Гегеля возникла необходимость переосмысления его философского наследия в связи с выходом в свет неизвестных и ранее не публиковавшихся лекционных конспектов. Еще более драматичная ситуация сложилась вокруг творчества позднего Шеллинга. За последние десятилетия своей жизни Шеллинг не опубликовал и не подготовил к печати ни одного крупного произведения. Рукописи этого периода были отредактированы сыном философа, К.Ф.А. Шеллингом, и изданы уже после смерти автора в составе собрания сочинений. Однако в XX в. возобновилась работа в архивах, были исследованы не только шеллинговские произведения, слушательские записи его лекций, но и его письма и дневники, что, по словам одного из ведущих специалистов по философии Шеллинга в России П.В. Резвых, не может не повлиять на дальнейшую рецепцию шеллинговской философии [Резвых, 2008]. Интересно, что похожие ситуации, влекущие за собой новое прочтение философских идей в свете открывшихся источников, возникают и при исследовании творчества философов XX в.¹

В данной статье мы предлагаем читателю обратиться к двум важнейшим понятиям философии искусства Гегеля: понятию искусства и понятию идеала, или идеи прекрасного. Особенность нижеследующего текста состоит в том, что указанные понятия трактуются с привлечением новых источников по эстетике Гегеля – опубликованных в 1990–2000-х гг. студенческих конспектов 1823-го (конспект Г.Г. Гото) и 1826-го гг. Но для начала кратко скажем о проблеме источников при изучении гегелевской эстетики.

1. Источники по гегелевской эстетике

Известно, что «Лекции по эстетике» вышли после смерти философа. Ранняя кончина Гегеля в результате болезни стала неожиданностью. Философ не успел подготовить к публикации рукопись по эстетике, и роль редактора «Лекций по эстетике» взял на себя ученик Гегеля Генрих Густав Гото, выпустив в 1835–1838 гг. первое трехтомное издание. В 1842–1845 гг. Гото, **сделав небольшие изменения, опубликовал** второе издание труда. Во время подготовки лекций к печати были использованы непосредственно гегелевские записи, которые философ вел и совершенствовал на протяжении всех лет чтения курса по эстетике в Берлине. Гото также привлек некоторые доступные ему лекционные конспекты других студентов Гегеля, слушавших курс по философии искусства в разные годы (1823, 1826, 1828/29 гг.). **Однако основным источником для опубликованного текста послужил его собственный конспект, сделанный в 1823 г. во время посещения лекций Гегеля** [Gethmann-Siefert, 2005].

Впервые результат редакторской работы при подготовке трехтомного издания «Лекций по эстетике» вызвал сомнения у немецкого теолога Георга Лассона. В начале XX в., обнаружив некоторые неточности и ошибки в посмертно опубликованных лекциях философа (и это справедливо не только в отношении лекций по эстетике) при их сопоставлении с рукописями самого Гегеля и с записями, сделанными его учениками во время посещения лекционных курсов, он поставил задачу переиздать собрание сочинений Гегеля, исправив выявленные неточности. Так в 1931 г. **появил-**

¹ Еще один пример связан с публикацией лекций Анри Бергсона в 1990-х гг. Несмотря на запрет философа, прописанный им в завещании, издавать после его смерти произведения, письма, лекции, заметки и т. д., которые не были им собственноручно подготовлены к печати, исследователям удалось опубликовать большой массив различных документов, в том числе четырехтомник прочитанных Бергсоном в разные годы лекций. Как отмечает И.И. Блауберг, «... в “Лекциях” Бергсон предстает с новой, непривычной стороны, напрашиваются иные интерпретации его идей» [Блауберг, 2003, с. 13].

ся первый том лекций по эстетике под редакцией Лассона. Но вскоре издатель умер, и работу продолжил его коллега Йоханнес Хоффмайстер. Именно он первым обосновал необходимость придерживаться при издании гегелевского собрания сочинений хронологического принципа [Плотников, 1995].

Во второй половине XX в. начался новый этап в изучении гегелевского наследия. Это было, прежде всего, связано с созданием Гегелевского архива, куда теперь передавались доступные немецким исследователям рукописи как самого Гегеля, так и его учеников, записавших курсы лекций философа.

Результатом кропотливой работы с материалами архива стало издание отдельных курсов лекций по эстетике Гегеля. В 1995 г. под редакцией Г. Шнайдера были опубликованы в отдельном томе записи лекций по эстетике одного из студентов Гегеля (Nachschrift Wilhelm von Ascheberg), слушавшего лекции в 1820/1821 гг. В 1998 г. под редакцией А. Гетманн-Зиферт был издан вариант лекций Г.Г. Гото, относящийся к 1823 г. В 2004 г. были опубликованы еще два конспекта лекций по эстетике – 1826 г., первый под редакцией А. Гетманн-Зиферт и Б. Колленберг-Плотниковой (Mitschrift Hermann von Kehler), второй – под редакцией А. Гетманн-Зиферт и др. (Mitschrift P. von der Pfordten)². В 2015 г. вышел в свет очередной том нового историко-критического собрания сочинений Гегеля, в котором опубликованы конспекты лекций по философии искусства, читанных Гегелем в 1820/21 гг. (уже публиковавшийся ранее конспект Ашеберга) и 1823 (конспект Гото, а также не издававшийся до сих пор конспект Карла Кромайра, представляющий собой также документ, переписанный с конспекта, сделанного непосредственно во время чтения Гегелем лекций). В ближайшее время ожидается выход очередного тома, посвященного лекциям по эстетике, в котором впервые появятся конспекты лекций 1828/29 гг. В 2014 г. вышло англоязычное издание лекционных записей Гото 1823 г. в переводе и под редакцией Р.Ф. Брауна. На русский язык данные издания пока не переведены.

Таким образом, в настоящее время исследователям гегелевской эстетики доступны не только «Лекции по эстетике» под редакцией Гото, но и новые источники, точнее вторичные, по гегелевской философии искусства, которые все еще являются малоизвестными и недостаточно исследованными за пределами Германии.

2. Понятие искусства

Можно рассматривать понятие искусства в философии Гегеля в двух плоскостях: 1) как часть его философской системы, представляющую собой особую ступень развития истории человечества, 2) как явление, отражающее культурно-историческое развитие отдельных народов в произведениях искусства, основу которых составляет определенная идея; кроме того, искусство, по Гегелю, подразделяется на пять видов (архитектура, скульптура, живопись, музыка, поэзия), каждый из которых развивается и совершенствуется по мере духовного развития народов.

Остановимся кратко на понимании искусства как этапа развития духа. Для правильного толкования философской системы Гегеля необходимо помнить, что искусство в ней выступает в качестве первой ступени развития абсолютного духа.

Вся философия духа задумана и построена Гегелем для того, чтобы представить историю развертывания абсолютной идеи и ступени ее самопознания. В процессе такого развития, согласно Гегелю, дух проходит три стадии, выступая в виде субъективного, объективного и абсолютного духа. Главное в этом движении для Гегеля – раскрыть, а иногда и просто «внедрить» духовное как в развитие отдельного человека, так и всего человечества – начиная с тех стадий «духа», которые могут быть скрыты

² Уточним, что термин Mitschrift используется для определения тех студенческих конспектов, которые были сделаны непосредственно во время слушания лекций. Nachschrift же, в свою очередь, обозначает тексты конспектов, переписанные на белом уже после прочтения лекций.

в природном, и до тех форм, где духовное выступает в чистом, ярком, «собственном» виде. Искусство как первая ступень абсолютного духа еще содержит в себе, но уже в особом, снятом виде, элементы чувственности. Сам акт познания на данной стадии включает следующие элементы: произведение искусства как наличное бытие, творца этого произведения и того, кто постигает истину через данный предмет. В произведении искусства дух, считает Гегель, познает себя на разных ступенях своего развития, однако такое знание дается лишь через внешнюю материальную форму. Но поскольку дух, в изображении Гегеля, по сути, по природе своей есть чистая бестелесная идея, искусство не может быть последней стадией его самопознания. На смену ему приходят религия и философия.

В своих лекциях по истории искусства Гегель не уделял особого внимания теме развития Абсолютного духа, поскольку она была предметом рассмотрения другого учебного курса, предшествовавшего философии искусства. Предполагалось, что студенты уже имели представление о процессе развертывания духа и месте искусства в этом процессе, и теперь Гегель мог сосредоточиться на анализе непосредственно искусства как культурного феномена и его развития. Однако, как показывают тексты конспектов, в курсе лекций по эстетике как 1823 г., так и 1826 г. он все же бегло обращался к вопросу о месте искусства и его связи с религией и философией. Так, в самом начале общей части лекций 1826 г. он подчеркивает, что сфера искусства стоит выше природы и конечного духа, искусство также не принадлежит области логики, но является частью сферы Абсолютного духа – наряду с религией и философией [Hegel, 2004a; Hegel, 2004b]. В записях лекций Гото 1823 г. говорится о том, что искусство представляет собой связующее звено (*bindende Mittelglied*) между понятием и природой. Именно это определение искусства, по Гегелю, выявляет его черты, общие с религией и философией. Тем не менее искусство «не является высшим способом выражения истины» [Hegel, 2003, S. 5].

Напомним о том, что, когда мы говорим о конспекте Гото от 1823 г. [Hegel, 2003], мы имеем в виду новое издание непосредственно лекционных записей, которые были сделаны им во время прочтения Гегелем курса по эстетике в летнем семестре 1823 г. По сравнению с опубликованным в 1835–1838 гг. изданием под редакцией Гото [Гегель, 1968–1973], новый текст имеет ряд существенных отличий. Для примера и подтверждения приведем несколько расхождений, касающихся структуры текста и заметных при первом же беглом сопоставлении. Первое, что бросается в глаза, – это объем издания. Он чуть ли не в три раза меньше того издания лекций, которое вышло под редакцией Гото (отметим, что это наблюдение справедливо также и для обоих изданий записей курсов лекций 1826 г.). Во-вторых, конспект состоит из Введения и двух частей – общей и особой – в отличие от редакционного издания, которое содержит Введение и три части: общую, особую и отдельную. Во Введении Гегель стремился дать слушателям основную терминологию, с использованием которой он затем намеревался анализировать конкретные примеры из истории искусства. Кроме этого, Гегель в сжатом виде представил набор тем, которые более подробно разобраны в основных частях лекций, а именно: три формы развития искусства и системы отдельных искусств. Это лишь различия, лежащие на поверхности. Однако уже они обращают наше внимание на то, что необходимо полное сопоставление всех имеющихся источников по гегелевской эстетике, и это требует действительно тщательного и долгого исследования.

Итак, обратимся снова к конспекту лекций Гото 1823 г. Как видно из текста, Гегель начинал лекции с обсуждения вопроса о том, является ли искусство предметом научного рассмотрения или нет. Философ разобрал три обыденных представления об искусстве, которые не включали его в область предметов научного исследования: представление об искусстве 1) как о принадлежащем к сфере свободной фантазии, 2) как о всего лишь приятном предмете и, наконец, 3) как о том, что имеет свою реальность только в видимости. Гегель здесь рассуждал о том, что же является предметом рассмотрения эстетики и какие суждения, идеи, концепции оспаривают саму

возможность существования эстетики как науки. Определяя предмет исследования как сферу прекрасного, а точнее, как область искусства (das Gebiet der Kunst) [Hegel, 2003, S. 1], Гегель сразу переходил к вопросу о том, какие существуют мнения, отказывающиеся эстетике в самой возможности быть наукой.

На первый взгляд, рассуждает Гегель, может сложиться впечатление, что искусство не является предметом научного рассмотрения, т. к. оно предстает в качестве предмета свободной фантазии и имеет дело с тем, что есть игра случая (Zufällig), в то время как наука всегда имеет дело с тем, что необходимо (Notwendig) [ibid., S. 1]. Кроме того, может показаться, что искусство воплощает в своих произведениях всевозможные образы и придает многим вещам, рассматриваемым в реальной жизни очень серьезно, налет упрощения и несерьезности. Однако Гегель говорит, что если бы серьезность жизни в действительности лежала за пределами искусства, то такая точка зрения была бы справедлива и искусство не заслуживало бы быть предметом серьезного рассмотрения [ibid., S. 1].

Еще один возможный упрек в адрес искусства состоит в том, что оно существует в обмане (Täuschung), потому что показывает нам прекрасное через внешнюю явленность (Schein): «Нам также может еще и то прийти на ум, что искусство, поскольку оно должно иметь дело с явленностью, живет в обмане, поэтому прекрасное (Schöne) и именуется так от “Scheine” (внешней явленности)» [ibid., S. 1]. В свою очередь, истинное знание не может нам даваться через видимость и обман. Действительно, признает Гегель, искусство получает существование (Existenz) через нечто видимое, зримое. Однако необходимо учитывать, что и истина (Wahrheit) должна быть видимой, явленной (er-scheinen), иначе она остается пустой абстракцией (Abstraktion). Божественное же должно обладать существованием, особым наличным бытием (Sein-für-Eines, Dasein haben), в частности, обладать возможностью каким-то образом быть увиденным, зримым, чтобы быть познаваемым.

Отметим, что для Гегеля категория видимости (Schein) имеет особое значение. Если, например, в древнегреческой традиции видимость (кажимость) противопоставлялась истинной действительности (Парменид, Платон), то Гегель, напротив, наделяет ее свойством особой объективности. Чаще всего под видимостью (в том числе и в немецком варианте «Schein») понимают некую иллюзию, обманчивость, то, что кажется, но не имеет истинного значения, либо, говоря о видимости, имеют в виду нечто «мерцающее», «светящееся», однако не поддающееся точному истолкованию (здесь мы говорим о «Schein» в значении «сияние», «мерцание»). Но для Гегеля видимость как Schein имеет другой оттенок – это «сама сущность в определенности бытия. То, благодаря чему сущность имеет некоторую видимость, состоит в том, что сущность определена внутри себя и вследствие этого отличается от своего абсолютного единства» [Гегель, 1970, с. 16]. Таким образом, видимость представляет собой только начальную ступень бытия и проявления абсолютного духа, однако это все-таки не обман – она позволяет сущности быть определенной и явленной. Это лишь первый «проблеск» истинной сущности, еще не полностью явленной наблюдателю, подобно первым лучам восходящего солнца. На наш взгляд, сам русский перевод термина «Schein» как «видимость» несколько запутывает читателя. Возможно, было бы более корректно говорить именно о «внешней явленности» искусства, помня при этом о значении данной категории для Гегеля. Гегель говорит о том, что лишь «прекрасная внешняя явленность», присущая искусству, способна показать нам высшее знание, к познанию которого стремится дух: «Искусство в своей внешней явленности указывает посредством себя на нечто более высокое, на сферу мысли» [Hegel, 2003, S. 3]. В то же время та непосредственная чувственность (unmittelbare Sinnlichkeit), которую мы «называем внешним миром» [ibid., S. 3], лишь усложняет познание Абсолютного Духа. Таким образом, по Гегелю, отнюдь не любое чувственное способно опосредовать мысли, идеи. Однако то истинное, которое мы можем познать через искусство, может явиться нам лишь при помощи наглядного образа.

Теперь следует подробнее сказать о другом важнейшем термине – гегелевском (*das*) *Dasein*. Закрепившийся в философии, в том числе и по отношению к гегелевским текстам, перевод *Dasein* как «наличное бытие», не отражает, в сожаление, всех оттенков смысла. Наличное бытие – один из оттенков. Для расшифровки смысла полезно учесть сложную практику перевода *Dasein* в последующей философии, особенно относящейся к XX в. Есть оттенок: «здесь-бытие» («*da*» – здесь, тут, «*sein*» – быть, существовать, наличествовать; артикль «*das*» указывает на то, что слово приобрело форму существительного). В «Науке логики» философ подробно расшифровывает эту форму бытия во второй главе под названием «Наличное бытие», раскрывая другие оттенки смысла. Что тут, в толковании *Dasein*, специфически гегелевское? 1) Прежде всего, *Dasein*, по Гегелю, является *определённым бытием*. Далее, появляясь в результате становления бытия и ничто, 2) наличное бытие представляет собой «*простое единство (Einssein) бытия и ничто*» [Гегель, 1970, с. 170]. Становление само по себе является неустойчивой категорией, которая подлечит снятию, но это снятие не предполагает полного уничтожения компонентов синтеза, а лишь их переход в нечто качественно иное, взаимное снятие друг друга. 3) Наличное бытие как определённое является *конечным бытием, имеет свой предел*. Следуя положению Спинозы о том, что любое определение является отрицанием, Гегель полагает наличное бытие как изначально содержащее в себе отрицание. 4) Это делает его уже не чистым абстрактным бытием, а *конкретным*. Оно обладает качеством, которое, по Гегелю, тождественно с бытием и далее определяется философом как *реальность*. 5) В «Энциклопедии философских наук» Гегель говорит также о том, что «наличное бытие, рефлектированное в этой своей определённости в самое себя, есть *налично-сущее, нечто*» [Гегель, 1974, с. 228]. В свою очередь, нечто (*Etwas*) является конечным и изменчивым в себе. Гегель характеризует «нечто» с помощью двух моментов: это бытие-для-другого (*Sein-für-Anderes*) и в-себе-бытие (*Ansichsein*). Бытие-для-другого определяет одно нечто в отношении к другим нечто, т. е. раскрывает, чем оно не является, при сопоставлении с другими нечто. В-себе-бытие, напротив, утверждает то или иное качество, присущее этому определённому нечто. Наконец, через определение отношения «нечто» к другому появляется завершённое наличное бытие: для-себя-бытие (*für-sich-Sein*), которое объединяет в себе нечто и иное.

Рассмотренные в плоскости эстетики, самые главные качества *Dasein*, по Гегелю, вытекают, прежде всего, из его определённости. Говоря о том, что в эстетике идея определяется философом как *Dasein*, мы имеем в виду факт ее существования, однако с важным уточнением: это существование не является вечным и неизменным.

Гегель подчеркивает, что предназначение искусства, наряду с религией и философией, – «выявить божественное и поднять его до уровня сознания» [Hegel, 2003, S. 4]. Вместе с тем философ отмечает, что искусство не является высшим способом познания истины именно из-за особого значения чувственного элемента. А ведь высшие идеи (например, идея христианства) – такие, которые нельзя адекватно передать через чувственно постигаемую форму. Тем не менее Гегель и в этом аспекте обосновывает необходимость, важность, даже незаменимость искусства, говоря, что в нем «народы запечатлевают свои высшие представления, и часто последние суть единственный ключ для распознавания религии народа» [ibid., S. 4–5]. Философ, далее, отводит искусству функцию «промежуточного звена» (*das Mittelglied*) между чистой мыслью и материальным миром. При этом искусство занимает как бы первую, еще промежуточную ступень на пути познания от внешнего мира к чистым идеям нашего сознания. Но важно, что искусство оказывается ступенью, необходимой и уникальной, приведения его к форме, доступной усмотрению.

Далее Гегель критикует тезис о том, что искусство существует лишь для того, чтобы вызывать приятные ощущения (*angenehme Empfindungen*), для наслаждения. Ибо есть и такие эмоции, как страх, гнев; более того, мир наших эмоций довольно

субъективен и по-своему абстрактен, а в каждом отдельном произведении искусства содержание неизменно единично и конкретно. Безусловно, мы ощущаем различные эмоции, глядя на ту или иную картину или слушая музыку, но объясняется это тем, что человек в произведении искусства видит не некую вещь (Sache) как материальный объект, но самого себя как субъекта. В произведении искусства ему открывается не просто вещь, а сам субъект, его особенность (Besonderheit) как индивидуума: «Эмоции при созерцании появляются потому, что рассматривается не сам предмет, а субъект в его особенности» [ibid., S. 15]. Но поскольку искусство принадлежит сфере духовного и его целью является познание высшей области существования духа, сферы всеобщего, то в процессе созерцания предмета искусства происходит как бы снятие (Aufheben) особенностей личности и осуществляется переход на более высокий уровень познания – в царство всеобщего, объективного содержания искусства, через которое мы способны познать абсолютный дух.

В записях лекций 1826 г. искусство определяется как одна из своеобразных, специфических форм реализации духа и, следовательно, способ, избираемый духом для своего проявления вовне [Hegel, 2004b, S. 51].

Весьма интересно мнение одного из крупнейших на сегодняшний день специалистов в области эстетики Гегеля, немецкого историка философии А. Гетманн-Зиферт. В своих подробных работах, посвященных гегелевской философии искусства, она отмечает, что на основе имеющихся студенческих записей лекций разных лет, в том числе тех, которые еще не опубликованы, можно воссоздать историю формирования эстетических взглядов Гегеля (взамен имевшейся в нашем распоряжении до сих пор и составленной Гото диалектической системы философии искусства). По ее словам, лекции берлинского периода при их хронологическом рассмотрении предстают «как систематически ориентированное описание культурно-исторической роли искусства в различные эпохи и при различных условиях» [Gethmann-Siefert, 2005, S. 46]. Публикация записей лекций 1829 г. позволит и нам в дальнейшем лучше увидеть это развитие.

3. Понятие прекрасного в искусстве

В издании под редакцией Гото «прекрасное» определяется как чувственное явление, чувственная видимость идеи (sinnliche Scheinen der Idee). Такая формулировка часто служила поводом к обвинениям Гегеля в эстетическом платонизме³. Подразумевалось, что истинное является нам лишь в виде чувственного образа, который представляет собой всего лишь тень настоящей идеи. Однако еще Лассон в начале XX в. при подготовке нового собрания сочинений Гегеля, а в наше время А. Гетманн-Зиферт акцентировали внимание на том, что непосредственно в рукописях лекций такого определения нет [Gethmann-Siefert, 2005, S. 20].

В отличие от эстетики Просвещения и эстетики романтиков, Гегель отводит центральное место в своей теории не прекрасному в природе, а прекрасному в искусстве: «Внешняя явленность искусства намного выше и истиннее реальной формы, чем то, что мы обычно называем реальностью» [Hegel, 2004b, S. 64]. По Гегелю, прекрасное

³ Например: Вольфганг Изер говорит о том, что на протяжении всего XIX в. эстетика основывалась в той или иной степени на понятии идеи Платона. «Гегель определял прекрасное в искусстве “как один из способов, который разрешает и возвращает к единству тот антитезис и противоречие между разумом и природой, как они полагаются в абстрактном отчуждении друг от друга в самих себе”. Эта уравнивающая операция основана на “прекрасном... как чувственной видимости идеи”. Для Гегеля прекрасное есть воплощение идеи, с одновременным снятием физической реальности. Даже если это отходит от идеи Платона и отношения подобия, Гегель не оставляет сомнений, что прекрасное получает свою способность посредничества благодаря идее, которая становится постижима через это посредничество. Прекрасное представляется как проявление идеи – как проявление, выраженное в искусстве» [Iser, 2011, p. 62].

в природе – это лишь «отражение Духа», иными словами, оно не обладает качеством объективности и дается лишь через Дух, являясь при этом несамостоятельным и несамодостаточным проявлением самого духовного начала⁴.

В лекциях по эстетике берлинского периода идеал определен философом как «здесь-бытие», «наличное бытие» (Dasein), или «экзистенция» (Existenz), как жизненность (Lebendigkeit) идеи в человеческой истории. И в соответствии с различными историческими эпохами и условиями идеал может быть воплощен в трех типах форм искусства (Kunstform): символической, классической и романтической. Кроме того, Гегель выделяет пять отдельных видов искусства: архитектура, живопись, скульптура, поэзия и музыка. Пользуясь основными терминами разработанной им эстетической теории, а также схемой развития искусства в этих трех формах, Гегель описывает в лекциях историю развития отдельных искусств, подкрепляя теорию историческими примерами.

Прекрасное в искусстве, в отличие от прекрасного в природе, выступает не просто как чувственное подражание миру природы, а как некоторое воплощение человеком его представления о мире в форме чувственно осязаемого произведения искусства, при этом данное представление не является абстрактным, оно должно передать истинное содержание нашей мысли о мире и в то же время не остается лишь тем, что мы видим в нем. Его задача – передать содержание именно *представления* индивидуума о мире. Таким образом, искусство в изображении Гегеля является *представлением представления* (die Vorstellung der Vorstellung) [Hegel, 2003, S. 211]. Создатели произведений искусств, будь то писатели, художники или композиторы, выражают в своих работах собственное миропонимание, т. е. представление о мире, которое, с одной стороны, субъективно, т. к. является сугубо индивидуальным, с другой стороны, все же отвечает духу времени. Произведения искусств, созданные в одну эпоху, будут иметь некоторые сходные черты, позволяющие отнести их к определенному историческому периоду. Такое мировоззрение (die Weltanschauung) – первое представление – находит свое выражение через второе представление: оно появляется перед нами в виде произведения искусства. Другими словами, искусство, по Гегелю, является выражением в *чувственной форме* человеческого знания о мире и понимания мира. Вот почему искусство для философа – это не просто сфера наслаждения прекрасным, не всего лишь способ достижения специфического состояния (катарсиса), но одна из ступеней познания Абсолютного духа, хотя еще и не столь совершенная, как религия или философия.

Что же касается известного определения прекрасного как чувственной видимости, явленности идеи (sinnliche Scheinen der Idee), о котором мы уже говорили выше, то очень важно подчеркнуть: такая формулировка не встречается ни в одном из известных на сегодняшний момент конспектов лекций и, кроме того, она не фигурирует ни в одном из принадлежащих перу Гегеля и опубликованных при его жизни высказываний об искусстве. Некоторые ученые делают предположение, что это – один из результатов произвольного синтеза гегелевских понятий его учеником Гото, приведшего к дальнейшим сравнениям гегелевской эстетики с философскими воззрениями платонизма [Hegel, 2004a, S. XXXVI].

В записях лекций Гото «прекрасное» определяется как идея прекрасного, воплощенная в чувственной форме. Благодаря такому способу воплощения идеи мы можем узнать – с помощью произведения искусства, через его непосредственную данность в качестве некоторой «вещи» – сам Дух, познать истинное. Произведение искусства не является вечным и бесконечным, подобным Духу, ведь оно отчасти материально. Однако идея прекрасного, положенная в его основу, позволяет нам приблизиться к

⁴ Более подробно о прекрасном в природе, а также о его соотношении с прекрасным в искусстве в эстетике Гегеля см.: Berr K. Hegels Bestimmung des Naturschönen. Zur Betrachtung und Darstellung schöner Natur und Landschaft. – Saarbrücken (Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften), 2009. URL: <http://d-nb.info/993165559/34> (дата обращения: 25.01.2017).

бесконечной истине через конечную форму работы искусства. «Идея принадлежит мысли, сфере мышления; идеал же существует» [Hegel, 2004b, S. 77], – действительно, идея сама по себе, в основе которой лежит чистое понятие, может находить проявление лишь в мыслях, однако на начальной стадии развития Абсолютного духа нам необходимо нечто, что позволит двигаться к истинному знанию о мире. Лишь посредством слияния чувственного и духовного, через проявление всеобщего в единичном и индивидуальном, человек, по Гегелю, сможет – в дальнейшем – постигать более абстрактные истины в их умозрительной форме: «Идея как таковая есть истина в ее всеобщности; идеальное есть эта идея одновременно с индивидуальностью, действительностью (Wirklichkeit), субъективностью» [ibid., S. 65]. Идеал, таким образом, представляет собой объединение идеи как таковой и способа ее материальной воплощенности: «...одно определение – это идея, другое – оформленность (Gestalt), и вместе они оба составляют идеальное, или оформленность, гештальт идеи (die Gestalt der Idee)» [ibid., S. 66].

«Идеал» определяется у Гегеля как единство чувственного и духовного, единство духовного, разумного содержания и чувственно воспринимаемой формы. А. Гетманн-Зиферт отмечает: крайне важным для философского понятия идеала является историчность (Geschichtlichkeit), положенная в основу определения идеи в качестве наличного бытия (Dasein), или экзистенции (Existenz), жизненности (Lebendigkeit). По Гегелю, идеал, или прекрасное в искусстве, представляет собой «продукт человека, деятеля искусства» [ibid., S. 79], **произведение искусства (das Kunstwerk)**, появившееся в результате творчества (das Schaffen) неких индивидуумов, или общества. В то же время идеал существует в разные исторические периоды, которые Гегель определяет как три формы искусства: символическую, классическую и романтическую.

Как уже было сказано, задача искусства – давать человеку знание о мире, об Абсолюте. Существовая с древнейших времен, искусство прошло в своем развитии три способа раскрытия этого знания, которые отличаются друг от друга тем, как соотносятся в произведении искусства идея как таковая и ее оформленность, то, как она предстает перед человеческим взором. Для Гегеля идея как таковая, лежащая в основе произведения искусства, является (в себе, в основе) истинной, однако для ее познания необходима внешняя оформленность, материальная оболочка. В зависимости от того, насколько адекватно внешняя форма способна выразить заложенную в произведение искусства идею, оно и подразделяется по Гегелю на три формы, две из которых – символическая и романтическая – не способны выразить всю полноту внутреннего смысла, и лишь классическое искусство обладает неким «равенством» формы и содержания.

* * *

В исследованиях гегелевской эстетики все еще остается ряд открытых вопросов, интересных и актуальных как для историков философии, так и для тех, кто занимается философией искусства. Как нам кажется, изучение эстетики Гегеля на основе новых источников, сопоставление их с общеизвестным текстом «Лекций по эстетике» под редакцией Гото необходимы для дальнейшего развития гегелеведения, лучшего понимания эволюции взглядов Гегеля, а также правильного истолкования рецепции гегелевской философии в творчестве других мыслителей. Авторизованного и отпечатанного в печать непосредственно Гегелем текста по эстетике не существует, а это значит, что у исследователей не только остается легитимное право пользоваться всеми доступными материалами при обращении к философии искусства немецкого идеалиста, но и наличествует некоторая обязанность учитывать все имеющиеся в нашем распоряжении источники, особенно если речь идет об исследовании, носящем историко-философский характер. Тем не менее, редактирование старых переводов

на русский язык (как мы говорили, термин *Schein* лучше соответствует русскому переводу «внешняя явленность», нежели «видимость», поскольку второй вариант привносит свой специфический оттенок) значительно расширит, уточнит и, возможно, даже обновит наше понимание гегелевской философии, по крайней мере в сфере его эстетики. Создание же обширных комментаторских статей, пусть даже к изданию под редакцией Гото, учитывающих современное положение дел в области источниковедения, позволит читателям гегелевских лекций по эстетике избежать заблуждений и фактических ошибок при анализе взглядов Гегеля.

Трехтомное сочинение, подготовленное к публикации Гото, безусловно, было и остается важным источником при обсуждении вопросов гегелевской эстетики, однако есть недвусмысленные высказывания самого Гото в предисловии ко первому изданию «Лекций по эстетике», показывающие, что итоговый текст, скомпилированный на основе конспектов слушателей и заметок для подготовки к лекциям самого Гегеля, подвергся значительной редакторской правке [Hotho, 1842, S. VIII–XVI], что, как мы видели, повлекло за собой неточности в передаче некоторых гегелевских идей. На наш взгляд, не стоит полностью отбрасывать издание под редакцией Гото как недоуверенный материал (хотя доля здравого скептицизма здесь не будет лишней), но, тем не менее, необходимо в дальнейшем при изучении философии искусства Гегеля обращаться и к недавно опубликованным рукописям для разностороннего сопоставления существующих источников и получения наиболее точной информации. Только подобная проработка всех доступных материалов позволит говорить о полноте исследования.

Список литературы

- Блауберг, 2003 – *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 672 с.
- Гегель, 1970 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: в 3 т. / Отв. ред. М.М. Розенталь. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
- Гегель, 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Отв. ред. Е.П. Ситковский. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
- Гегель, 1968–1971 – *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: в 4 т. / Под ред. и с пред. Мих. Лифшица. Т. 1–3. М.: Искусство, 1968–1971.
- Плотников, 1995 – *Плотников Н.* Дух и буква // *Путь*. 1995. № 7. С. 261–289.
- Резвых, 2008 – *Резвых П.* Ф.В.Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами // Журнальный зал. 2008. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/re8.html> (дата обращения: 26.01.2017).
- Berr, 2009 – *Berr K.* Hegels Bestimmung des Naturschönen. Zur Betrachtung und Darstellung schöner Natur und Landschaft. Saarbrücken (Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften), 2009. URL: <http://d-nb.info/993165559/34> (дата обращения: 26.01.2017).
- Gethmann-Siefert, 2005 – *Gethmann-Siefert A.* Einführung in Hegels Ästhetik. München: Wilhelm Fink, 2005. 376 S.
- Hegel, 2003 – *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Kunst / Herausgegeben von A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 301 S.
- Hegel, 2004a – *Hegel G.W.F.* Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler / Hrsg. A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov. München: Wilhelm Fink, 2004. 389 S.
- Hegel, 2004b – *Hegel G.W.F.* Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826 / Hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2004. 297 S.
- Hotho, 1842 – *Hotho G.H.* Vorrede zur ersten Auflage // Hegel G.W.H. Vorlesungen über die Aesthetik. B.: Duncker und Humblot, 1842. S. VIII–XVI.
- Iser, 2011 – *Iser W.* Walter Pater. The Aesthetic Moment / Trans. by David H. Wilson. N. Y.: Cambridge University Press, 2011. 226 p.

Concepts of Art and the Ideal in Hegel's Aesthetics in Light of New Sources

Nataliya Tatarenko

PhD in Philosophy, Junior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

This paper analyzes two key concepts of Hegel's aesthetics: the concept of art and the concept of the ideal, or the idea of beauty. A distinctive feature of this text is the primary sources chosen for the analysis. This is one of the first attempts in the Russian history of philosophy to examine Hegel's idea about art and its purpose, as well as his concept of the ideal in the art, based on Hegel's lectures on aesthetics recently published in Germany. The student notes of the lectures he read in 1823 and 1826 in Berlin expand our understanding of his philosophy of art. In addition, the author gives a brief history of publication of Hegel's lectures on aesthetics and describes the challenges faced by contemporary researchers of Hegel's philosophy of art.

Keywords: H.W.F. Hegel, H.H. Hotho, aesthetics, art, Schein, ideal, Dasein, forms of art

References

- Blauberg, I. I. *Henri Bergson*. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2003. 672 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [Science of Logic], 3 Vols., ed. by M. Rozental. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1970. 501 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [The Encyclopaedia of Philosophical Sciences], 3 Vols., ed by E. Sitkovsky. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 452 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Estetika* [Aesthetics], 4 Vols., ed. by Mih. Lifshits. Vols. 1–3. Moscow: Iskusstvo Publ., 1968–1971. (In Russian)
- Plotnikov, N. “Duh i bukva” [Spirit and Letter], *Put'*, 1995, No. 7, pp. 261–289. (In Russian)
- Rezvyh, P. *F.W.J. von Schelling v dialoge s rossiyskimi intellektualami* [F.W.J. von Schelling in Dialogue with Russian Intellectuals], *Zhurnal'niy zal*, 2008. Available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/re8.html> (accessed 26.01.2017)
- Berr, K. *Hegels Bestimmung des Naturschönen. Zur Betrachtung und Darstellung schöner Natur und Landschaft*. Saarbrücken (Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften), 2009. Available at: <http://d-nb.info/993165559/34> (accessed 26.01.2017)
- Gethmann-Siefert, A. *Einführung in Hegels Ästhetik*. München: Wilhelm Fink, 2005. 376 S.
- Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, herausgegeben von A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 301 S.
- Hegel, G.W.F. *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*; hrsg. A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov. München: Wilhelm Fink, 2004. 389 S.
- Hegel, G.W.F. *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2004. 297 S.
- Hotho, G. H. „Vorrede zur ersten Auflage“, in: G.W.H. Hegel. *Vorlesungen über die Aesthetik*. Berlin: Duncker und Humblot, 1842. S. VIII–XVI.
- Iser, W. *Walter Pater. The Aesthetic Moment*, trans. by David H. Wilson. New York: Cambridge University Press, 2011. 226 pp.

А.В. Прокофьев

Корень всей нравственной жизни человека (моральная философия Владимира Соловьева и проблема стыда)*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье проанализированы представления выдающегося русского философа В.С. Соловьева о стыде. Теоретической целью данного обращения к моральной философии Соловьева служит выявление аргументов, позволяющих снять с эмоции стыда подозрение в ее неморальном или квази-моральном характере. Одним из оснований этого подозрения служит то обстоятельство, что общераспространенный опыт переживания стыда привязан не только к нарушению норм, предписывающих воздержание от вреда, помощь и заботу, но и к различным сексуальным табу. При определенном понимании морали стыд оказывается эмоцией, заставляющей рассматривать неморальные требования в качестве моральных, а значит – дезориентирующей морального субъекта. Соловьев же настаивает на том, что половой стыд является центральным по своему значению нравственным переживанием. При этом он опирается на аргументы, отталкивающиеся от общего нравственного смысла полового стыда, его центральной роли для аскетической нравственности и его тесных связей с нравственностью альтруистической. Автор статьи предпринимает попытку оценить эту аргументацию, исходя из данных современной психологии морали и достижений современной этической теории.

Ключевые слова: этика, нравственные эмоции, половой стыд, аскетическая мораль, альтруистическая мораль, В.С. Соловьев

Проблематизация стыда в этике

Историко-этический анализ, содержащийся в данной статье, необходимо предварить несколькими замечаниями, которые задают теоретический контекст моего обращения к этическому наследию Владимира Сергеевича Соловьева. Они касаются общего смысла морали и места стыда в моральном опыте. Как известно, мораль является одной из сфер духовно-практического самопреобразования и саморегулирования индивидов. Она включает в себя набор нормативных ориентиров: ценностей, принципов, частных запретов и предписаний, а также совокупность способов их актуализации в сознании и поведении человека. Индивидуальная значимость нормативного содержания морали может опираться на непосредственное признание нравственного образа жизни совершенным и обязательным либо на переживание и предвосхищение реактивных негативных эмоций. В последнем случае готовность

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект 16-03-50063 «Роль стыда в моральном опыте: история проблемы и современные подходы к ее разрешению».

следовать требованиям морали поддерживается пониманием того, что нарушающий их поступок, несмотря на наличие сильных гедонистических или прагматических мотивов к его совершению, с большой вероятностью повлечет за собой болезненную психическую реакцию – какую-то из форм негативного отношения к себе самому. Эта часть морального опыта определяется ретроспективным или предвосхищающим поступок переживанием угрызений совести, вины, моральных сожалений, стыда.

Предметом данной статьи со стороны этической теории будет именно переживание стыда, которое можно охарактеризовать как страдание, вызванное несоответствием личности идеалу, причем непосредственным выражением стыда является ощущение собственной приниженности и отвратительности, возникающее в силу того, что твои поступки или свойства оказались достойными осуждения, презрительного отношения, насмешки со стороны окружающих, либо в действительности подверглись им. Эту эмоцию теоретики часто наделяют такими негативными определениями, как «гетерономная», «деструктивная», «архаическая» и т. д. Основные аргументы, на которые опирается дискредитация стыда в этике, таковы: а) стыд зависит от оценки поступков морального деятеля другим человеком и в силу этого не обеспечивает подлинного нравственного совершенства; б) стыд разрушителен для личности стыдящегося человека и его отношений с другими людьми; в) стыд сопровождает нарушение некоторых требований, не имеющих морального значения, и тем самым способствует их возвышению до уровня фундаментальных нравственных принципов.

В центре данного исследования будет находиться третье возражение. Оно опирается на тот факт, что переживание стыда в общераспространенном нравственном опыте связано не только со случаями пренебрежения интересами другого человека, но и с нарушением этикетных правил, локальных традиций и, в особенности, более или менее строгих табу, связанных с телесностью и сексуальностью. В этической теории преобладает та точка зрения, что моральные ценности регулируют именно поступки, затрагивающие интерес другого человека. Мораль в этой перспективе отождествляется с теми требованиями, которые выражают уважительное и заботливое отношение к каждой человеческой личности. Отсюда вполне закономерно следует вывод, что стыд выступает в качестве такого явления, которое размывает границы морали с другими ценностно-нормативными сферами, дезориентирует морального субъекта, создает нормативную неразбериху. Однако вывод этот не является бесспорным, поскольку он может игнорировать какие-то важные свойства или условия существования морали.

Стыд и альтернативы этической теории

Мне представляется, что анализ этики В.С. Соловьева, положившего в основу своего понимания морали именно стыд, причем в той его части, которая относится к предметам половой сферы, позволяет выявить некоторые направления реабилитации стыда по отношению к охарактеризованному выше обвинению. Данная статья не ставит своей целью целостную реконструкцию теоретической этики и нравственного учения Соловьева в контексте его метафизических представлений. Она лишь раскрывает место стыда в его философской системе. Впрочем, и решение этой задачи в значительной мере подчинено общей теоретической установке исследования – выявлению и оценке аргументов в защиту стыда в качестве подлинно нравственной эмоции, что ведет к выпадению из поля зрения некоторых интересных сюжетов, присутствующих в трактате «Оправдание добра» и полемике вокруг него.

Свое обсуждение темы стыда в этике Соловьева я хотел бы начать с фрагмента из «Оправдания добра», в котором он демонстрирует понимание альтернатив, возникающих перед философией морали в связи с этим феноменом. В данном фрагменте

Соловьев фиксирует не только неотъемлемую связь стыда и предметов половой сферы, но и существенное дополнительное обстоятельство. «Во всех языках, – пишет Соловьев, – насколько мне известно, слова, соответствующие нашему “стыд”, неизменно отличаются двумя особенностями: 1) связью с предметами половой сферы (αἰδώς, αἰδοία, pudor – pudenda, honte – parties honteuses, Scham – Schamtheile) и 2) применением этих слов ко всем случаям неодобряемого нарушения нравственных требований вообще» [Соловьев, 1988, с. 224]. Эти особенности словоупотребления можно интерпретировать двояко. С одной стороны, их можно принять за указание на присутствующие в глубине самой морали зависимости и взаимосвязи, а значит – сделать непосредственной основой для понимания роли стыда в моральном опыте. С другой стороны, они могут восприниматься как такие свойства языка морали, которые не имеют отношения к реальной структуре и иерархии нравственных ценностей (т. е. отражают генезис морального сознания, но представляют при этом исключительно исторический интерес).

Соловьев упоминает о возможности второй реакции и даже рассматривает два ее варианта. Во-первых, теоретик может «отрицать особое половое значение стыда (или специальную постыдность плотских отношений между полами)» [там же]. Другими словами, следовать за той тенденцией в развитии морального сознания, которая ассоциирует мораль исключительно с ограничениями действий, причиняющих или не предотвращающих вред другому человеку. Несмотря на этимологию слов, обозначающих стыд, в рамках реформированного, очищенного морального опыта переживание стыда может и должно быть привязано исключительно к нарушениям норм альтруистического поведения. Как стало очевидно из вводного раздела статьи, именно эта позиция является одной из причин, заставляющих искать пути реабилитации общераспространенных представлений о стыде. Во-вторых, теоретик может «ограничивать стыд *одним этим* [т. е. связанным с сексуальностью] значением» [там же]. В этом случае половой стыд может считаться внутриморальным феноменом, но его роль будет связана исключительно с регулированием проявлений человеческой телесности (т. е. он будет вполне оправданным эмоциональным откликом на нарушение особой «половой морали»).

В обсуждаемом фрагменте «Оправдания добра» Соловьев отбрасывает оба этих подхода к стыду, опираясь на требование доверия к живому языку [там же]. Однако он не является сугубым традиционалистом. Язык, по его мнению, заслуживает доверия лишь в связи с тем, что он фиксирует истину, которую мыслитель может и должен артикулировать в виде рассуждения. Отсюда следует, что традиционалистский аргумент в пользу фундаментального значения стыда для морали может быть для Соловьева лишь вспомогательным. Каковы же в таком случае основные?

Нравственный смысл полового стыда

Первый из них связан с нравственным смыслом стыда. Если взять стыд в его изначальной, самой простой и базисной форме, то он сводится у Соловьева к двум явлениям – сокрытию от других «физиологического акта» совокупления и «нежеланию оставаться в природной наготe» [там же, с. 121]. Психологические корреляты стыда, упоминаемые философом, указывают как на его проспективную, упреждающую форму – «аффект страха перед... нарушением» нормы, так и на ретроспективную, воздающую – аффект «скорби о нарушении совершившемся» [там же, с. 139]. Предельно общий, еще не нравственный, а, скорее, антропологический, смысл полового стыда состоит в том, что он является изначальным способом разотождествления человека с материальной природой, в том числе, с материальным субстратом своего существования. Такой стыд есть простейшее, но фундаментальное свидетельство причастности людей к иному, духовному уровню существования и простейшая фор-

ма понимания такой причастности: «Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только это природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее» [там же, с. 123].

Если вести речь уже не об антропологическом, а о более узком и вторичном – нравственном смысле полового стыда, то стыд оказывается у Соловьева той способностью, внутри которой в первичных формах присутствуют разделение добра и зла и свободный выбор между ними. Комментируя библейский сюжет о грехопадении, Соловьев отождествляет появление стыда с возникновением «нравственного самосознания». «Животные бывают добрыми и злыми, – пишет он, – но различие добра и зла, как таковых, не существует в их сознании. У человека это познание добра и зла... дано непосредственно в отличительном для него чувстве стыда» [там же, с. 132]. Стыдясь некоторых проявлений своей телесности или вернее некоторых способов обращения с нею, люди сталкиваются с тем обстоятельством, что в их действиях может быть нечто, имеющее характеристику: «это не добро, это недолжно, это недостойно» [там же, с. 133]. Одновременно стыд дает им первичное представление о высокой значимости (ценности) человека как существа, не сводящегося к своей материальной основе, о его возвышенном положении по отношению к остальной природе. Соловьев напрямую связывает стыд с «самоутверждением нравственного достоинства» [там же, с. 135]. На первом шаге это лишь собственное достоинство стыдящегося индивида, а не достоинство ближнего. Однако без признания первого вряд ли возможно признание второго.

Нравственный смысл полового стыда, обнаруженный Соловьевым, может быть подтвержден только при условии доказательства двух свойств этого переживания – его исключительно человеческого характера и неутилитарности. Соловьев утверждает, что у стыда нет аналогов в животном мире и что это переживание свойственно человеку даже в самом «диком и неразвитом» состоянии. Все свидетельства обратного, по его мнению, являются иллюзиями, поскольку связаны а) с присутствием иначе организованного опыта стыда, чем у того, кто выносит свое суждение о полном бесстыдстве другого, б) с проявлениями «наследственного или приобретенного скотоподобия», в) с преодолением сильного и устойчивого чувства стыда на основе искаженной религиозной мотивации [там же, с. 122–123].

Что касается тезиса о невозможности считать стыд порождением полезности или выгоды (т. е. «проявлением инстинкта животного самосохранения – индивидуального или общественного»), то Соловьев выводит его истинность из неудачи любых попыток объяснить стыд, ссылаясь на необходимость предотвратить вредные последствия половых излишеств. Эти попытки терпят крах, поскольку стыд является либо лишним средством достижения этой цели (у нормального человека «пагубные излишества» предотвращаются «простым чувством удовлетворенной потребности»), либо неэффективным (если даже «самый основной и могущественный инстинкт», инстинкт самосохранения, оказывается бессилён против них, то «производный инстинкт стыда» – тем более) [там же, с. 125]. Для Соловьева тезис о неутилитарности стыда очень важен. Он азартно втягивается в полемику с Б.Н. Чичериным по поводу некоторых частных возражений против этого тезиса [Соловьев, 1897, с. 674–675]. Однако никак не реагирует на юмовскую по своему смыслу и, возможно, по истокам общую концепцию стыда, предложенную Чичериным. Она возводит стыд к регулированию половых отношений не в связи с «пагубными злоупотреблениями», а в интересах сохранения тех или иных социальных структур (прежде всего, семьи) [см.: Чичерин, 1897, с. 224]. Это тем более странно, что Соловьев хорошо понимает, что обсуждаемая им полезность стыда может быть как индивидуальной, так и общественной.

Почему же среди прочих проявлений материального начала в человеческой жизни именно половое влечение с его анатомо-физиологическими коррелятами оказывается основным поводом для переживания выделенности человека, пробным камнем

человеческого (оно же – нравственное) достоинства? Критики «Оправдания добра», Б.Н. Чичерин и Е.Н. Трубецкой, рассматривали сосредоточенность моральной философии Соловьева на половом (генитальном) стыде как недостаточно обоснованную и ставили под вопрос его мнение о том, что такой стыд можно считать свидетельством разотождествления человека с органической природой как таковой и во всех ее проявлениях. В этой связи они приводили пример такого не менее важного выражения животной природы в человеке, как питание, которое не сопровождается нормами, требующими сокрытия приема пищи [см.: Чичерин, 1897, с. 596; Трубецкой, 1913, с. 90].

Однако у Соловьева имеется несколько довольно интересных доводов в пользу исключительной роли половой сферы для человеческого самосознания и морали. В некоторых фрагментах «Оправдания добра» он просто указывает на то, что половое влечение есть «самое яркое и сильное» (или «сильное, яркое и прочное») в числе проявлений овладевающей человеком животной природы [Соловьев, 1988, с. 135, 146]. В других случаях объяснение включает больше нюансов. Половое влечение отличают не только сила и яркость, но и особое отношение к духовным явлениям – обманчивая близость к духу и способность не просто вытеснять духовное, но подчинять и захватывать его [там же, с. 138–139]. Наконец, самым сложным и многосторонним объяснением является метафизически ориентированное рассуждение из главы «Оправдания добра», носящей название «Единство нравственных начал». Половая сфера, по мнению Соловьева, является не одной из рядоположенных органических сфер, а «средоточием органического бытия». В ней животные поднимаются хотя и не до осознания, но до переживания сущности собственной жизни, которая превосходит по своему значению важность их индивидуального существования. Эта сущность связана с обеспечением бесконечности жизни рода. Однако соприкосновение с бесконечностью в данном случае является ущербным, абсолютно недостаточным. Оно не увековечивает индивида, а поглощает и уничтожает его в череде рождений и смертей. Именно поэтому человек заявляет родовому началу в себе: «Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе». Самоопределение человека ни в какой иной области не могло бы быть столь же полным и радикальным, нигде он не мог бы противопоставить себя «самой сущности того закона природы, которому подчиняется весь органический мир» [там же, с. 224–225].

Стыд в аскетической нравственности

Второй аргумент Соловьева в пользу морального статуса полового стыда таков: стыд есть центральная эмоциональная реакция на нарушения самых разных норм, принадлежащих к аскетической нравственности. Если это так, то стыд, несмотря на кажущуюся гетерогенность и синкретичность, безусловно, остается моральным феноменом. При этом тезис о связи стыда и аскетической нравственности не тождественен второму из способов «отречения» от живого языка морали, обсуждаемому Соловьевым. Ведь сторонник этого тезиса не сводит стыд к половой морали, а признает за ним более широкое значение. В полемике с Чичериным Соловьев пишет о том, что лишь при предложенном его критиком извращенном понимании текста «Оправдания добра» стыд вообще и половой стыд, или половая стыдливость, оказываются одним и тем же явлением. Соловьев считает, что «против этого извращения были приняты меры предосторожности, например, в таком замечании: “малодушная привязанность к смертной жизни так же постыдна, как и отдача себя половому влечению”» [Соловьев, 1897, с. 682]. Таким образом, по мнению Соловьева, хотя половой стыд является однозначным центром и основой аскетической нравственности, тесно связанные с ним, но не тождественные ему иные формы стыда сопровождают самые разные проявления аскетического самосовершенствования. «Чувство стыда при своей первичной и коренной связи с фактом половой сферы перехватывает, однако,

за пределы материальной жизни и, как выражение формального неодобрения, сопровождает всякое нарушение нравственной нормы во всякой области отношений» [Соловьев, 1988, с. 60].

При этом необходимо подчеркнуть, что само по себе наличие моральных требований аскетического, а не альтруистического содержания не порождает никакой проблемы для Соловьева. Принадлежность аскетических предписаний к сфере морали обладает для него непосредственной очевидностью – она аксиоматически принимается как нетеоретическим («простым») моральным сознанием, так и философией морали [там же, с. 151]. Когда Соловьев обвиняет Чичерина в том, что тот считает «нравственные требования и нормы аскетизма» «произвольной выдумкой» автора «Оправдания добра», он утверждает, что его критик проявляет «глубокое неведение относительно нравственной природы человека и ее высших запросов» [Соловьев, 1897, с. 672]. Странно при этом лишь то, что приписываемое Чичерину полное отрицание аскетической нравственности представлено Соловьевым как изобретение его оппонента, связанное с частными полемическими целями в дискуссии о нравственной роли стыда¹. В действительности же после критического анализа Дж. С. Миллем обязанностей перед самим собой отождествление морали с предписанием не причинять вред другим людям было достаточной распространенной позицией [Милль, 1995, с. 357–358].

Каким же образом первичное переживание стыда переносится на другие предметы, или «перехватывает» за пределы своего первоначального, полового, или генитального, пространства? Этот процесс можно реконструировать исходя из описания Соловьевым генезиса аскетических добродетелей. В целом добродетели рассматриваются им как «результат взаимодействия» между одной или несколькими природными основами нравственности и «умственной стороной человека» [Соловьев, 1988, с. 52]. Именно такое взаимодействие превращает стыд из непосредственного, спонтанного переживания в осознаваемое моральным субъектом негативное следствие нарушения всеобщей нормы. Оно же делает стыд эмоцией со смещающимся фокусом.

Соединение стыда с осознанием нарушения нормы, но еще без какого-либо смещения фокуса имеет место в случае с сексуальными отношениями (вернее, с «безмерным и слепым влечением... к внешнему, животному-материальному соединению с другим лицом (на деле или в воображении), которое ставится как цель само для себя, как независимый предмет наслаждения») [там же, с. 146]. Добродетель целомудрия (Соловьев называет ее также добродетелью «половой стыдливости»), противостоящая порочному помыслу сладострастия, прямо опирается на «непосредственное чувство стыда». Минимальное смещение фокуса происходит в случае распространения осознанных форм полового стыда на иные сферы человеческой жизни, в которых, как и в половой, телесные отправления порождают положительное наслаждение, а предвосхищение этого наслаждения связано с активной деятельностью воображения. Таковы питание и употребление крепких напитков. Общий принцип аскетизма охватывает их без каких-то специальных пояснений и оговорок, а душевные состояния, связанные с потерей контроля над собой в области питания и применения возбуждающих средств, получают статус постыдных самым естественным образом. Не случайно в главе «Оправдания добра» «О добродетелях» все это пространство морального саморегулирования Соловьев относит к области действия одного и того же нравственно значимого индивидуального свойства – «воздержности» или «умеренности» [там же, с. 186].

Однако существуют такое нормативное содержание морали и такие формирующиеся на его основе стороны нравственного опыта, которые, несмотря на их принадлежность к сфере «отношений к себе самому», невозможно рассматривать как про-

¹ В «Оправдании добра» под похожее обвинение попадает А. Шопенгауэр. При этом он также рассматривается Соловьевым как своего рода загадочное исключение из правил [Соловьев, 1988, с. 164].

стые «проявления» аскетической добродетели. Для них Соловьев применяет иную формулировку: «видоизменения добродетели аскетической» [там же, с. 57]. В подобных случаях он пишет также об осуждении недостатка какой-то иной добродетели «по норме» недостатка половой стыдливости [там же, с. 131]. Ряд «видоизменений» открывает добродетель храбрости, или мужества. Она, в отличие от половой стыдливости, возвышает человека над инстинктом не родового, а личного самосохранения. У храбрости, и это еще одно ее отличие, имеется аналог в животной жизни – хищнический инстинкт разрушения, который способен заглушать голос инстинкта самосохранения. Однако, «в силу нашей высшей природы и приводящей рефлексии это качество принимает новый смысл, связывающий его с корнем собственно человеческой нравственности – стыдом». Отсутствие силы духа по отношению к угрозам жизни и здоровью – по аналогии с отсутствием силы духа по отношению к плотским влечениям – осуждается как постыдное или недостойное [там же, с. 131].

Схожее положение занимает добродетель великодушия (в качестве синонима Соловьев использует сочетание слов «духовное мужество»). Как половая стыдливость и обычная храбрость, великодушие есть форма самоутверждения духа по отношению к материальной стороне бытия человека, а значит – форма утверждения человеческого достоинства. Но материальное, в данном случае, оказывается существенным образом удалено от телесного, плотского. Это «материя», относящаяся к сфере социальной коммуникации и внешним основам людского благосостояния. Великодушный человек не настаивает «на своих материальных правах в ущерб другим», не связывает «свою волю с низшими житейскими интересами (наприм., тщеславием)», не ставит «спокойствие своего духа... в зависимость от материальных случайностей». Противоположная линия поведения рассматривается им как постыдная [там же, с. 194]. Применительно к имущественным благам нравственная установка великодушия получает выражение в добродетели бескорыстия, в перспективе которой стыд вызывают корыстолюбие и скупость [там же].

Смещение фокуса первоначальных проявлений стыда играет большую роль и в рамках сложных, или составных, добродетелей, тех, которые имеют как аскетическую, так и альтруистическую или религиозную подоплеку. К примеру, добродетель терпеливости является, прежде всего, выражением альтруизма и благочестия. Однако она есть также «страдательная сторона того душевного качества, которое в деятельном своем проявлении называется великодушием» [там же]. Тогда терпеливость оказывается отдаленным видоизменением первой из основ нравственности – полового стыда. Схожая ситуация складывается в связи с добродетелью правдивости. Она тоже укоренена в разных основах нравственности, в том числе в первой. Слово как «орудие разума для выражения того, что есть, что может и что должно быть» относится к высшей природе человека. «Злоупотребление им ради низших, материальных целей» противоречит человеческому достоинству и является постыдным. Вместе с тем, ложь противна солидарности и служит выражением несправедливости [там же].

Стыд в альтруистической нравственности

Третий аргумент в защиту морального статуса полового стыда состоит в том, что такой стыд играет существенную роль не только внутри аскетической нравственности, но и внутри нравственности альтруистической. Нельзя не заметить, что в «Оправдании добра» присутствуют фрагменты, создающие впечатление, что для Соловьева разные основания нравственности соотносятся с разным нормативным содержанием. Когда он утверждает, что из чувства стыда «развиваются правила аскетизма, подобно тому, как из жалости вытекают правила альтруизма», читатель легко может предположить, что каждое из упомянутых Соловьевым переживаний имеет свою строго очерченную область [там же, с. 164]. Эта теоретическая модель

явственно присутствует в рассуждении о мужестве. Соловьев пишет: «...отсутствие мужества становится предметом стыда, чего нельзя сказать в той же силе о других добродетелях (милосердии, справедливости, смирении, благочестии и т. д.), отсутствие коих порицается обыкновенно в иных формах». Злоба, несправедливость, высокомерие, нечестие, проявившиеся в действиях какого-то человека, «являются нам более ненавистными и возмутительными, нежели постыдными» [там же, с. 131]. Отсюда можно сделать вывод, что негативной санкцией в пределах альтруистической нравственности должен быть не стыд, а возмущение своими действиями или ненависть к себе по их совершении. Соединение реакций характерно лишь для «сложных злодеяний», в которых нарушение права совмещается с недостойным поведением, таких, например, как измена [там же, с. 132].

Однако базовая модель моральной философии Соловьева все же иная. Она отвечает тезису о единстве нравственных начал, и в ней стыд играет основополагающую роль для всех проявлений морали. В рамках одной линии рассуждений, формирующих эту модель, альтруистические добродетели опираются на половой стыд, поскольку, как и в случае с добродетелями аскетическими, их недостаток осуждается «по норме» недостатка половой стыдливости. Хотя за пределами отношения к самому себе стыд не может сохранить своего «формального тождества», он все равно остается неотъемлемым, структурообразующим элементом «нравственной самооценки» [там же, с. 133]. Хороший пример этой линии рассуждения обнаруживается в соловьевском анализе эмоционального состояния человека, который обладает совестью, но вопреки ее указаниям все же совершил действие, причинившее обиду ближнему. К жалости по отношению к ближнему и сожалению о самом себе здесь добавляется «еще более сильная реакция другого, по-видимому вовсе сюда не относящегося, чувства – стыда: мы не только жалеем о своем жестоком поступке, но и стыдимся его, хотя бы ничего специально-постыдного в нем не было». Добавление стыда не просто важно, оно придает комплексному переживанию «всю... душевную остроту и нравственную многозначительность». Именно поэтому итоговая оценка собственных действий в этом случае может быть выражена и формулировкой «мне совестно», и формулировкой «мне стыдно» [там же, с. 235].

Интересно, что при этом Соловьев совершенно не обращает внимания на те различия между стыдом и угрызениями совести или стыдом и виной, которые находятся в центре современных дискуссий о стыде. Стыд, в отличие от угрызений совести или вины, часто определяется как реакция не на само нарушение, а на реальное или потенциальное знание других людей о нем ([Бенедикт, 2004, с. 157; Gilbert, 2003, p. 1205–1230])². Другой распространенный вариант разграничения: стыд есть реакция на ущербность собственной личности, а угрызения совести (вина) – реакция на качество совершенного деяния ([Tangney, Dearing, 2002; Taylor, 1985]). У Соловьева же стыд и совесть отличаются исключительно тем, что совесть добавляет к стыду «аналитическое пояснение», касающееся наличия нормы и ответственности за ее нарушение [Соловьев, 1988, с. 133].

В рамках второй линии рассуждения половой стыд оказывается значимым для альтруистической морали и превращается в неотъемлемую составляющую ее эмоционального фундамента, поскольку символически аннулируемые стыдом половые отношения обладают собственным антиальтруистическим качеством. «Плотское условие размножения» и соответствующее ему влечение, которым противостоит стыд в своих простейших и изначальных проявлениях, оценивается Соловьевым как зло не только из-за того, что в связи с ними «человек подчиняется слепому влечению стихийной силы». Ведь если бы путь, на который увлекает человека стихийное половое влечение, «был сам по себе хорош, то следовало бы примириться с темным характером этого влечения в надежде со временем войти в его разум и свобод-

² На отказ Соловьева от обсуждения этой характеристики стыда указывает О.Э. Душин [см.: Душин, 2005, с. 156].

но принять то, чему сперва невольно покорялся». Однако Соловьев уверен, что этот путь подчиняет нас природе «во вполне дурном деле», деле не просто постыдном, но также «безжалостном и нечестивом». В силу этого он получает возможность утверждать, что «половое воздержание есть не только аскетическое, но вместе с тем и альтруистическое и религиозное требование» [там же, с. 227].

Почему же половое влечение безжалостно? Этот вывод вытекает из того факта, что оно включено в природный процесс, который замещает подлинное, т. е. индивидуальное, бессмертие. Участвуя «в этом равнодушном и безжалостном деле», мы становимся соучастниками «вытеснения одних поколений другими» [там же, с. 228]. Впрочем, стыд предостерегает нас не только от универсальной межпоколенческой безжалостности. Он противостоит также утрате человеком способности к установлению подлинной близости и единства с другим в рамках пристрастно-избирательных отношений, в которых другой выступает не просто как равноценный, но и как единственный. «Соприкосновение органических оболочек и смешение органических секретов (выделений)» подменяет собой вечное и истинное соединение личностей. Стыд препятствует подобной подмене [там же, с. 230–231].

Итоговый анализ

Итак, Соловьев выстраивает три линии рассуждения, свидетельствующих в пользу морального статуса полового стыда и против необходимости очистить психологический опыт стыда от элементов, связанных с регулированием сексуальности. Первое демонстрирует фундаментальную роль полового стыда для формирования и сохранения способности человека к самоопределению на основе ценностей и норм (моральной субъектности). Второе показывает, что половой стыд – это непосредственная основа разных проявлений аскетической нравственности. Третье акцентирует многостороннюю связь полового стыда с нравственностью альтруистической. Каковы сила и значимость этих рассуждений? Для того, чтобы их оценить, необходимо обратиться к анализу некоторых возможных контраргументов.

Первые два довода Соловьева попадают под вопрос в том случае, если они не получают поддержки со стороны анализа реалий нравственного опыта. Например, оба они должны быть отброшены, если связь стыда с половой сферой является не обязательной, а вторичной и ситуативной, и если половой стыд представляет собой реакцию на такие требования, которые не рассматриваются людьми в качестве моральных. Этот двусторонний тезис как будто бы получает подтверждение в тех изменениях, которые претерпевают нравы современного общества. В течение целого ряда десятилетий нормы, регулирующие поведение людей в половой сфере, существенно меняются в сторону ослабления своей жесткости, что создает впечатление их не морального, а сугубо конвенционального характера. На фоне этой тенденции Соловьев предстает заложником ценностно-нормативных представлений своей эпохи, в рамках которых половой стыд был однозначно морализован и приобрел статус важнейшего экзистенциального переживания³.

Действительно, снижение порогов полового стыда, как и несколько других изменений в нормативной основе функционирования современного общества, создают впечатление, что моральные нормы ограничиваются требованиями честности, невредения, помощи и заботы. Это впечатление довольно точно отражает тенденция этической мысли создавать концепции морали, сосредоточенные исключительно на этих требованиях. Однако моральная психология показывает, что впечатление это не совсем оправданно. Один из признанных лидеров исследований общераспространенного морального чувства (*moral sense*), Дж. Хайдт, обоб-

³ Я благодарю анонимного рецензента журнала за указание на необходимость специального обсуждения этой проблемы.

шил результаты собственных и чужих исследований в этой сфере в виде тезиса: «Мораль есть нечто большее, чем честность и особое отношение к вреду» [Haidt, 2013, p. 92]. Он выделил то измерение нравственных оценок, которое выявляет в действиях нечто такое, что унижает совершающего их человека, даже если он не проявил нечестности, жестокости или безразличия по отношению к другим. Это измерение получило у Хайдта название измерения «святости», «духовной или моральной чистоты», и именно в этой нише оказались многие нормы, регулирующие сексуальность. Опираясь на широко известные провокационные опросники, Хайдт и его соавторы эмпирически продемонстрировали, что снижение роли обсуждаемого измерения морали в образованных слоях западного общества не может устранить его целиком. В виде «латентных моральных интуиций» оно присутствует даже у типичных представителей либеральной западной культуры. Даже эти люди, не говоря уже о представителях других культур и социальных слоев, не могут воспринимать некоторые действия в сфере телесности и сексуальности как простые нарушения социальных конвенций [ibid., p. 92–187]. Другими словами, результаты исследований психологов подтверждают неустранимость соловьевской аскетической нравственности и существенную роль в ней регулирования человеческой телесности и сексуальности⁴.

Вопрос лишь в том, насколько тесно аскетическая нравственность связана именно со стыдом? Хайдт рассматривает в качестве центральной эмоциональной реакции в этой области моральных оценок не стыд, а моральное отвращение. Стыд в рамках его классификации моральных эмоций строго отделен от отвращения, поскольку стыд выступает как форма самооценки, а моральное отвращение – как форма оценки другого. Однако такое разграничение довольно искусственно, поскольку оно не допускает возможности отвращения к самому себе и возможности оценивать поведение другого человека как постыдное. В целом можно сказать, что в психологической науке эта классификация не прижилась. Хотя психологи много спорят о соотношении стыда и отвращения («что является базовой эмоцией, а что вторичной?», «каковы контуры их пересечения?») [Overton, Powell, Simpson (eds.), 2015]), тезис о том, что психологический опыт стыда состоит, в том числе, в переживании собственной отвратительности для других и самого себя, оспаривается редко [см.: Power, Dalgleish, 2008, p. 302; Goldenberg, Roberts, 2007, p. 396].

Связь между стыдом и сексуальностью раскрывают не только исследования общераспространенного морального чувства, но и многие психологические теории морального развития. Если взять классический вариант фрейдизма, то в нем появление способности к стыду прямо и непосредственно связано с разрешением психических противоречий в сексуальной сфере [Pajaczkowska, Ward (eds.), 2008]. Другие концепции морального развития (в том числе, психоаналитические) рассматривают генезис стыда в несколько иной перспективе – в перспективе разрушения единства ребенка с матерью и потери им ощущения полноты и всемогущества. Однако и в таких теориях сексуальность оказывается важнейшей из сцен, на которых разыгрывается драма возникновения способности переживать стыд. Словами М. Нуссбаум: «...в определенный момент жизни половые органы неизбежно притягивают к себе внимание как болезненный аспект нашей неполноты» [Hussbaum, 2003, p. 186]. Даже те теоретические модели, которые рассматривают стыд через призму социальной самопрезентации, оказываются перед необходимостью признать сексуальность той областью человеческих взаимоотношений, в которой присутствует один из парадигмальных прецедентов неудачи контролируемого представления себя другим людям [Velleman, 2001, p. 35–40]. Таким образом, в пользу неразрывной связки «мораль» – «стыд» – «сексуальность» существует много свидетельств.

⁴ Я не обсуждаю здесь конкретизированные требования, которые действительно вариативны и изменчивы. Однако сама сфера регулирования остается константой морального опыта.

Примечательно, что некоторые из влиятельных психологических объяснений истоков чувства морального отвращения оказываются созвучны соловьевской интерпретации антропологического и нравственного назначения стыда. Я имею в виду концепцию «управления ужасом» (*terror management*). Отталкиваясь от центрального значения страха смерти для психической жизни человека, ее создатели и сторонники полагают, что постоянно напоминающее о смертности человеческое тело неизбежно порождает амбивалентное отношение к себе, одним из полюсов которого является дистанцирование от телесности и телесных удовольствий. Тело, не дающее забыть о животности и, соответственно, о неизбежной смерти, вызывает отвращение, а средством преодоления отвращения служит превращение тела в символический объект и связанное с этим подчинение телесной жизни различного рода предписаниям и стандартам [Goldenberg, Roberts, 2007; Pyszczynski, Greenberg, Solomon, Goldenberg, 2000].

Другой контраргумент, отталкивающийся от реалий морального опыта, затрагивает лишь первое из трех рассуждений Соловьева. Ведь половой стыд можно рассматривать как моральное явление, и даже как явление, имеющее приблизительно то самое *назначение*, о котором писал Соловьев, но не имеющее при этом того *значения* для морали и человеческого существования в целом, которое подразумевал русский мыслитель. Именно так откликнулся на соловьевское учение о стыде Трубецкой, предположивший, что антропологическое и нравственное значение полового стыда было радикально преувеличено Соловьевым в силу его «эротического увлечения», то есть необоснованного восприятия «половой любви» в качестве «важнейшего дела человека, от которого зависит спасение не только человечества, но и всей твари». Действительная же роль полового стыда, по мнению Трубецкого, носит частный и строго локализованный характер – стыд ограничивает «животную безмерность полового влечения» [Трубецкой, 1913, с. 99]. В этом случае Соловьев оказывается заложником не столько моральных представлений своей эпохи, сколько собственных идиосинкратических убеждений.

У этого мнения есть определенные основания. Если обратиться к той психологической литературе, которую мы только что использовали для обоснования неразрывности связи «мораль» – «стыд» – «сексуальность», то становится ясно, что утверждение о ни с чем не сравнимом значении полового стыда для морального опыта присутствует только у некоторых психоаналитиков. Среди философов его, как известно, систематически отстаивал не только Соловьев, но и М. Шелер. Однако гораздо более распространенным является представление о половом стыде как о явлении, занимающем в нравственном опыте ограниченную нишу. Исследователи морального чувства утверждают, что моральное отвращение является эмоциональным коррелятом лишь одного из измерений морали (одного из трех, по Р. Шведеру, и одного из шести, по Дж. Хайдту). И даже более того, внутри хайдтовской морали чистоты (святости) нормы, регулирующие сексуальное поведение, присутствуют лишь как один из подклассов. Для сторонников теории управления ужасом половые аспекты телесности также не являются однозначно преобладающими в числе факторов, напоминающих нам о нашей смертности и животности. А если взять концепцию генезиса морального отвращения, предложенную Хайдтом и его соавторами, то в ней и сам фактор напоминания о смертности и животности человека выступает лишь как один из моментов очень сложной эволюционной истории и один из компонентов возникшего в ее результате психологического механизма [Rozin, Haidt, McCauley, 1999]. Ту же картину мы наблюдаем в рамках большинства теорий морального развития: половой стыд задает только одну из магистральных линий этого процесса.

На этом фоне соловьевский и шелеровский монизм выглядит весьма произвольно. Однако и ограничение роли полового стыда, предложенное Трубецким, не кажется убедительным. Регулирование различных проявлений сексуальности явно вплетено в процесс формирования сознательно управляющей своим поведением личности

и поддерживает сохранение ее способности выбирать собственные поступки в более позднем возрасте (что наглядно демонстрирует М. Шелер на примере некоторых психологических особенностей пожилого возраста) [Scheler, 1987, p. 50]. В этой связи я рискнул бы предположить, что истина находится где-то посередине. Половой стыд – это не единственная школа моральной субъектности, но все-таки одна из школ, не единственная ее опора, но все-таки одна из опор.

Кроме апелляции к анализу общераспространенного нравственного опыта, критика концепции стыда, предложенной Соловьевым, может опираться на апелляцию к философской этике, а именно к невозможности теоретического обоснования аскетической морали, важным эмоциональным коррелятом которой является половой стыд, либо к невозможности обосновать аскетическую мораль на той же основе, что и мораль альтруистического отношения к другому человеку. В случае такой невозможности первые два аргумента Соловьева вновь оказываются под вопросом. Сам Соловьев воспринимал тезис о том, что аскетические требования представляют собой неотъемлемую часть нормативного ядра морали, как нечто самоочевидное. И в этом заключается одна из слабостей его философии морали. Альтернатива состоит в том, чтобы рассматривать данное утверждение не как аксиому, а как доказуемое следствие из неких общих посылок. Например, если нормативно-ценностное содержание морали резюмировать в утверждении о независимой или внутренней ценности каждого представителя человечества, то такой ценностью обладают не только другие люди, которых затрагивают действия морального субъекта, но и сам он для себя самого. Такова кантовская логика, требующая от каждого человека не использовать себя в качестве средства [Кант, 1997, с. 169–173]. Такова же логика некоторых современных этиков, отстаивающих права той части морали, которая содержит требования, не связанные с защитой интересов другого человека. Некоторые из них даже рассматривают стыд как реакцию на нарушение именно таких требований (в отличие от вины, которая есть реакция на ущерб другому) [Bloomfield, 2014, p. 38–39].

Непопулярность такого понимания морали во многом определяется тем, что на современную этику существенное влияние оказала упоминавшаяся выше критика обязанностей перед самим собой со стороны Милля. Однако кантианской традиции в моральной философии есть что сказать в свою защиту. Основная интенция критики обязанностей перед самим собой была связана с необходимостью создать пространство свободы индивида от патерналистских вмешательств общества. Но ведь сами по себе эти обязанности не указывают на способы их общественного вменения. Они вполне могут не превращаться в основу правового принуждения. И даже простое внешнее осуждение их нарушений может быть сильно ограничено в связи со стремлением избежать морализаторства.

Отдельного обсуждения заслуживает третий аргумент Соловьева – устанавливаемая им зависимость аскетической и альтруистической морали. Что касается распространения тех переживаний, которые формируются в половой сфере, в область нарушения альтруистических требований, то здесь Соловьев, скорее всего, прав. Такой перенос фиксируют как психологи, так и опирающиеся на данные психологии философы. Проблема лишь в том, что реакция стыда или отвращения распространяется далеко не на все случаи нарушения альтруистических норм [Vellemann, 2001, p. 42; Rozin, Haidt, McCauley, 1999, p. 436]. А вот тезис Соловьева о безжалостности участия в половом размножении выглядит как узкоконфессиональная позиция, соединенная с индивидуальной идиосинক্রазией. Антилюбовный характер сексуальных отношений, на который якобы реагирует половой стыд, тоже трудно признать убедительно доказанным. Чтобы получить представление об этом, достаточно обратиться к психологическим исследованиям и к феноменологии стыда М. Шелера, которые устанавливают амбивалентное отношение стыда к телесному взаимодействию полов.

Список литературы

- Бенедикт, 2004 – *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 256 с.
- Душин, 2005 – *Душин О.Э.* Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьев // *Вопр. философии.* 2005. № 3. С. 149–159.
- Кант, 1997 – *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 39–275.
- Милль, 1995 – *Милль Дж.С.* О свободе // *О свободе: Антология западно-европейской классической либеральной мысли / Сост. М.А. Абрамов, Р.М. Габитова, М.М. Федорова.* М.: Наука, 1995. С. 357–358.
- Соловьев, 1897 – *Соловьев В.С.* Мнимая критика // *Вопр. философии и психологии.* 1897. Кн. 4 (39). С. 674–675.
- Соловьев, 1988 – *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
- Трубецкой, 1913 – *Трубецкой Е.Н.* Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1913. 416 с.
- Чичерин, 1897 – *Чичерин Б.Н.* О началах этики // *Вопр. философии и психологии.* 1897. Кн. 4 (39). С. 586–701.
- Bloomfield, 2014 – *Bloomfield P.* The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life. N. Y.: Oxford University Press, 2014. 253 p.
- Gilbert, 2003 – *Gilbert P.* Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // *Social Research.* 2003. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.
- Goldenberg, Roberts, 2007 – *Goldenberg J.L., Roberts T.* Wrestling with Nature: An Existential Perspective on the Body and Gender in Self-Conscious Emotions // *Self-conscious Emotions: Theory and Research / Ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney.* N. Y.: Guilford Press, 2007. P. 389–406.
- Goldenberg, Pyszczynski, Greenberg, Solomon, 2000 – *Goldenberg J.L., Pyszczynski T., Greenberg J., Solomon S.* Fleeing the Body: A Terror Management Perspective on the Problem of Human Corporeality // *Personality and Social Psychology Review.* 2000. Vol. 4. No. 3. P. 200–218.
- Haidt, 2013 – *Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N. Y.: Vintage Books, 2013. 528 p.
- Nussbaum, 2004 – *Nussbaum M.C.* Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. 413 p.
- Overton, Powell, J.Simpson (eds.), 2015 – *The Revolting Self: Perspectives on the Psychological, Social, and Clinical Implications of Self-Directed Disgust / Ed. by P.G. Overton, P.A. Powell, J. Simpson.* L.: Karnac Books, 2015. 368 p.
- Pajaczkowska, Ward (eds.), 2008 – *Shame and Sexuality: Psychoanalysis and Visual Culture / Ed. by C. Pajaczkowska, I. Ward.* N. Y.: Routledge, 2008. 262 p.
- Power, Dalgleish, 2008 – *Power M.J., Dalgleish T.* Cognition and Emotion: From Order to Disorder. Hove: Psychology Press, 2008. 439 p.
- Rozin, Haidt, McCauley, 1999 – *Rozin P., Haidt J., McCauley C.R.* Disgust: the Body and Soul Emotion // *Handbook of Cognition and Emotion / Ed. by T. Dalgleish, M.J. Power.* N. Y.: John Willey and Sons, 1999. P. 429–446.
- Scheler, 1987 – *Scheler M.* Shame and Feeling of Modesty // *Scheler M.* Person and Self-Value. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 1–85.
- Tangney, Dearing, 2002 – *Tangney J.P., Dearing R.L.* Shame and Guilt. N. Y.: Guilford Press, 2002. 272 p.
- Taylor, 1985 – *Taylor G.* Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment. Oxford: Clarendon Press, 1985. 141 p.
- Velleman, 2001 – *Velleman D.J.* The Genesis of Shame // *Philosophy & Public Affairs.* 2001. Vol. 30. No. 1. P. 27–52.

The Root of the Whole Moral Life of Man (Moral Philosophy of Vladimir Soloviev and the Problem of Shame)

Andrey Prokofyev

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper analyzes the conception of shame proposed by a brilliant Russian thinker – Vladimir Soloviev. The theoretical goal of this inquiry into Soloviev’s moral philosophy is to discover some arguments clearing the emotion of shame of its suspected non-moral or quasi-moral character. The suspicion arises out of the fact that common experience of shame is connected not only with norms of non-harming, helping and caring, but also with various sexual taboos. If we assume that morality is a normative system aimed at the other person, shame turns out to be an emotion that makes it see morally indifferent demands as moral, and thus disorienting the moral subject. Soloviev insists that sexual shame is a genuine moral emotion playing a central part in moral life. His belief rested upon the general moral significance of sexual shame, its role in the ascetic morality and its close ties with the altruistic morality. The author evaluates these arguments against the background of contemporary moral psychology and ethical theory.

Keywords: ethics, moral emotions, sexual shame, altruistic morality, ascetic morality, V.S. Soloviev

References

- Benedict, R. *Khrizantema i mech: Modeli yaponskoi kul'tury* [The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 256 pp. (In Russian)
- Chicherin, B. N. “O nachalakh etiki” [On the Elements of Ethics], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1897, vol. 4 (39), pp. 586–701. (In Russian)
- Bloomfield, P. *The Virtues of Happiness: a Theory of the Good Life*. New York: Oxford University Press, 2014. 253 pp.
- Dushin, O. E. “Modeli sovesti: Foma Akvinskii i Vladimir Soloviev” [Models of Conscience: Thomas Aquinas and Vladimir Soloviev], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2005, No. 3, pp. 149–159. (In Russian)
- Gilbert, P. “Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt”, *Social Research*, 2003, vol. 70, No. 4, pp. 1205–1230.
- Goldenberg, J. L., Roberts, T. “Wrestling with Nature: An Existential Perspective on the Body and Gender in Self-Conscious Emotions”, in: *Self-conscious Emotions: Theory and Research*, ed. by J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney. New York: Guilford Press, 2007, pp. 389–406.
- Goldenberg, J. L., Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S. “Fleeing the Body: A Terror Management Perspective on the Problem of Human Corporeality”, *Personality and Social Psychology Review*, 2000, vol. 4, No. 3, pp. 200–218.
- Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, 2013. 528 pp.
- Kant, I. “Osnovopolozhenie k metafizike нравов” [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sochineniya v chetyrekh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian, 4 vols.], vol. 3. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ., 1997, pp. 39–275. (In Russian)
- Mill, J. S. “O svobode” [On Liberty], in: *O svobode: Antologiya zapadno-evropeiskoi klassicheskoi liberal'noi mysli* [On Liberty: The Anthology of Classical Liberal Thought in the Western Europe], ed. by M. Abramov, P. Gabitova, M. Fedorova. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 357–358. (In Russian)
- Nussbaum, M. C. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. 413 pp.
- Power, M. J., Dalgleish, T. *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*. Hove: Psychology Press, 2008. 439 pp.
- Rozin, P., Haidt, J., McCauley, C. R. Disgust: the Body and Soul Emotion. *Handbook of Cognition and Emotion*, ed. by T. Dalgleish, M. J. Power. New York: John Wiley and Sons, 1999, pp. 429–446.

Scheler, M. "Shame and Feeling of Modesty", in: M. Scheler. *Person and Self-Value*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 1–85.

Shame and Sexuality: Psychoanalysis and Visual Culture, ed. by C. Pajaczkowska, I. Ward. New York: Routledge, 2008. 262 pp.

Soloviev, V. S. "Opravdanie dobra" [The Justification of the Good], in: V.S. Soloviev. *Sochineniya v 2 tomakh* [Works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 47–580. (In Russian)

Soloviev, V. S. "Mnimaya kritika" [The False Criticism], *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1897, vol. 4 (39), pp. 674–675. (In Russian)

Tangney, J. P., Dearing, R. L. *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press, 2002. 272 pp.

Taylor, G. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Clarendon Press, 1985. 141 pp.

The Revolting Self: Perspectives on the Psychological, Social, and Clinical Implications of Self-Directed Disgust, ed. by P. G. Overton, P. A. Powell, J. Simpson. London: Karnac Books, 2015. 368 pp.

Trubetskoi, E. N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solovieva* [The World View of Vl.S. Soloviev], vol. 2. M.: Tovarishchestvo tipografii A.I. Mamontova Publ., 1913. 416 pp. (In Russian)

Velleman, D. J. "The Genesis of Shame", *Philosophy & Public Affairs*, 2001, vol. 30, No. 1, pp. 27–52.

А.М. Гагинский

Постметафизическая теология в контексте истории онтологии

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; старший преподаватель. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а; e-mail: algaginsky@gmail.com

Теоретическая задача данной статьи заключается в том, чтобы поставить некоторые решения постметафизической теологии под вопрос; методологическая – в том, чтобы показать логику этого явления, поместив его в контекст истории онтологии. Исходя из такой установки, автор кратко намечает основные вехи европейской онтологии, на фоне которых рассматривается постметафизическая теология, представленная феноменологией данности. В частности, в статье показывается, что с трудов Иоанна Дунса Скота начинается процесс натурализации бытия, после чего сферы онтологии и теологии принципиально разделяются и онтология оказывается чем-то внешним по отношению к теологии. И. Кант делает первый шаг на пути выведения онтологии за рамки теологического дискурса, однако последовательное выражение это находит только в философии М. Хайдеггера. Опираясь на труды последнего, в частности, понимая метафизику как онто-тео-логию, которая препятствует доступу к божественному, Ж.-Л. Марион разрабатывает феноменологию данности, обосновывающую его теологический проект, представленный в книге «Бог без бытия». Тем не менее философия Ж.-Л. Мариона, по мнению автора, оказывается версией онтологического релятивизма, что ставит под сомнение пригодность данного проекта для теологии.

Ключевые слова: история онтологии, постметафизическая теология, онто-теология, феноменология, бытие, Бог, данность

Во второй половине XX в. вопрос о соотношении онтологии и теологии стал привлекать все большее внимание исследователей, что было связано с новой постановкой вопроса о бытии и его своеобразной экспликацией в творчестве М. Хайдеггера. В последнее время возникло даже целое направление, поставившее своей задачей уяснить взаимосвязь этих двух сфер, именуемое сегодня постметафизической теологией. Иными словами, появилась особая предметная область, оказавшаяся весьма плодотворной для современной философской теологии. Данная статья, однако, преследует не ознакомительные цели, что объясняется наличием ряда исследований в этой области [Leask, Cassidy (eds.), 2005; Manoussakis (ed.), 2006; von Sass, Hall (eds.), 2014], а скорее критические, что связано с актуальностью и неоднозначностью этого направления для современной теологии. Поэтому теоретическую задачу данной статьи можно обозначить как попытку поставить под вопрос некоторые решения постметафизической теологии (ограниченной в данной статье подходом Ж.-Л. Мариона, с именем которого некоторые исследователи

связывают становление этого направления [Carlson, 2003]), прояснив их место в истории онтологии. Исходя из такой методологической установки, необходимо начать с самого начала.

Рождение метафизики: от мифа к логосу

Говоря о древнем человеке, исследователи отмечают: «...различие между субъективным и объективным знанием лишено для него смысла. Бессмысленно для него и наше различие между реальностью и видимостью. Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность. <...> Для мифопоэтического склада ума “то, что волнует”, равнозначно “тому, что существует”» [Франкфорт, 1984, с. 32]. Отсюда не следует, что древние люди были вообще неспособны отличить правду от вымысла, речь идет лишь о том, что архаическая культура еще не выработала для этого подходящей *теоретической* базы, отсутствовала идея критерия, посредством которого истинное можно отличить от мнимого.

Судя по всему, Ксенофан был первым, кто осознал данную ситуацию как эпистемологическую проблему. За это его иногда называют первым скептиком: смертные постоянно теряются в догадках, им неведомо настоящее положение дел, вследствие чего они могут руководствоваться лишь тем, что кажется правдоподобным [DK 21. В 35]. Фиксируя это понятийно, Ксенофан противопоставляет достоверность очевидного (σαφές) кажущемуся и мнимому (δόκος) [DK 21. В 34]. Однако очевидное – еще не значит истинное. Поэтому уже Парменид переосмысляет указанное различие, противопоставляя мнению истину. Исключительная глубина элейского мудреца внушала «благоговение и трепет» не только Платону [Theaetetus 183e], даже язвительный скептик Тимон не удержался от похвалы, сказав, что Парменид «вызволил мышление из обмана воображения (ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης ἀνευείκато νόσεις)» [DK 28. А 1. 20]. Замечание, между прочим, отнюдь не тривиальное, ведь из него следует, что Парменид нашел твердый путь, на котором мышление больше не сбивается в область мнимого, волнующего, воображаемого. Путь истины, который находит Парменид, – это путь мышления бытия, что понимается как некое тождество бытия и мышления¹. И если Ксенофан говорил о том, что человек ничего не знает наверняка, даже в том случае, когда высказывает что-то верное, из-за чего обречен теряться в догадках, то Парменид находит выход из этой ситуации, предлагая в качестве критерия бытие, т. е. такую постоянную, ориентируясь на которую можно отличить истинное от мнимого.

Однако вскоре станет ясно, что между бытием и мышлением нет полного тождества, ибо не все, что можно помыслить, существует. Например, можно помыслить, говорит софист Горгий, как человек летает или как колесницы едут по морю, однако совершенно ясно, что такого положения дел не существует [DK 82. В 3. 79]. Тем не менее точка отсчета была задана, она и позволила Платону уточнить:

Итак, одна речь истинная, а другая ложная? – Разумеется. – Значит, тот, кто говорил бы о сущем, что оно есть (ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν), говорил бы истинное, а тот, кто говорил бы, что оно не есть – ложное? – Да. – Следует ли отсюда, что в речи можно выразить сущее и то, чего нет? – Разумеется [Cratylus 385b].

Таковы предпосылки классической теории истины, предполагающей соответствие предмета и высказывания. Как отмечает А.Л. Никифоров: «Эта формулировка была одним из величайших философских открытий: теперь из конгломерата мифологических, мистических идей, сплетенных с предрассудками, фантазиями и крупными повседневного опыта, можно было выделить те мысли и представления, которые давали адекватную картину окружающего мира» [Никифоров, 2008, с. 5]. Иными

¹ «Одно и то же мыслить и быть» [DK 28. В 3]; «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль» [DK 28. В 8. 34].

словами, бытие как критерий истинности оказывается чрезвычайно плодотворным для теории познания. Можно только удивляться пронизательности Тимона, столь верно ухватившего суть происходивших перемен.

Наконец, Аристотель в логических сочинениях узаконивает эту методологию:

Невозможно познать “что есть”, не зная “есть ли” (*ἀδύνατον γὰρ εἰδέναι τί ἐστίν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν*). <...> Искать же “что есть”, не узнав “есть ли”, значит ничего не искать... Поэтому, насколько мы владеем “есть ли”, настолько и относительно “что есть” [*Analytica posteriora* 93a20-29].

В какой мере мы схватываем бытие какого-либо объекта, насколько оно нам ясно и понятно, в такой мере мы можем познать и его существо. Вопросать же о сущности того, в бытии чего мы не уверены, – значит ни о чем не спрашивать, полагает философ: прежде чем исследовать какой-либо объект, нужно удостовериться в том, что он существует. При этом Аристотель распространяет этот методологический принцип на все области знания, поскольку логика в его представлении не входит в круг наук, а является приуготовлением к ним. В частности, разграничивая вопросы о бытии и сущности, философ пишет следующее:

Порою же мы ищем иначе, например, есть ли или нет кентавр или бог (*εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός*): разумно, есть ли или нет вообще (*τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς*), а не светлый он или нет. Узнав же “что *есть*”, мы ищем “*что* есть” (*γινόντας δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστὶ ζήτοῦμεν*), например: что есть бог или что есть человек [*ibid.* 89b31-35].

Через эти рабочие примеры неявным образом проводится мысль, что речь о божественном по существу не отличается от речи о человеке и кентавре – то и другое подчиняется одним и тем же логическим требованиям. Отсюда следует, что божественное как предмет мышления не отличается в метафизике от обычных физических явлений – методология, которая распространяется повсеместно. Например, Фома Аквинский начинает грандиозную «Сумму теологии» рассмотрением вопроса «есть ли Бог?» [*Summa theologiae* I. q. 2], очевидно, полагая вслед за Аристотелем, что от ответа на него зависит все последующее. Неудивительно, что Фома считает необходимым подтвердить бытие Бога различными доказательствами, ведь было бы бессмысленно рассуждать о всемогуществе, всеведении или всеблагости, если бы Бога, носителя этих свойств, не существовало. Затем Фома пишет следующее: «Узнав о чем-то, существует ли оно, нужно исследовать, каким образом оно есть...» [*Summa theologiae* I. q. 3]. **Вполне закономерно, что и в большинстве отечественных догматических пособий этот вопрос разъяснялся в числе первых².** Причиной этому – потребность говорить осмысленно, т. е. говорить о том, что существует. Как гласит древняя мудрость: *eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere temptare*³.

Таким образом, бытие оказывается неизменным ориентиром для мышления. Вся научная деятельность связана с попыткой понять: что и как существует в действительности. Будь то поиски далеких галактик или мельчайших частиц, дебаты вокруг теории эволюции или что угодно другое – имеет значение лишь то, что существует. Как заметил однажды Ч. Кан: «Понятие бытия, в том виде, как оно было сформулировано Парменидом, появилось, кажется, из ниоткуда, словно некий философский метеор, без исторического прошлого, но с глубокими историческими последствиями. Было бы трудно переоценить влияние этой новой концепции» [Kahn, 2009, p. 109]. По-видимому, переход от мифа к логосу не в последнюю очередь связан с открытием способа, благодаря которому «то, что существует» можно отличить от «того, что волнует». Так европейская культура становится онто-центричной.

² Как правило, после формального введения в богословие в целом. См. напр.: [Амфитеатров, 1862, с. 40–41; Гумилевский, 1865, с. 48–57; Малеванский, 1892, с. 173–244; Малиновский, 1910, с. 143–148].

³ Ученый человек должен стремиться верить только тому, что на самом деле существует [*De Trinitate* 168.66-67].

Интересно, что открытие бытия совпадает с реформой греческой религии. Постепенно философы отбирают у поэтов привилегию божественного учительства [DK 21. В 11; DK 22. В 42], в результате чего миф становится логосом, поэтическое богословие – философской теологией. Если людям суждено лишь гадать и предполагать, как думал Ксенофан, то богам должна быть открыта вся полнота истины. Однако жители Олимпа, в том виде, в каком их изображали поэты, мало походили на тех, кто обладает подлинным знанием: их поступки аморальны, мысли недалёковидны. Поэтому Ксенофан подвергает суровой критике традиционную религию, предлагая взамен первую философскую концепцию божественного⁴. Характерно, что античная доксография называет Ксенофана основателем элейской школы, а его учеником числит Парменида. Как писал В. Йегер: «Античными историками философии... Единый Бог Ксенофана осмыслялся как более ранняя версия Единого Бытия Парменида, словно религиозная интуиция Всеединства предвосхитила логическую концепцию ђв» [Jaeger, 1947, p. 51]. Неудивительно поэтому, что бытие впоследствии будет разделяться божественными атрибутами. Существует даже мнение, что «для Парменида Бытие есть Бог, Бытие есть чистейшая форма божественности...» [Drozdek, 2007, p. 50]. Впрочем, текст Парменида не позволяет делать столь далеко идущие выводы. Как бы там ни было, вне зависимости от того, можно ли говорить о «тайнстве Бытия» у Парменида [Jaeger, 1947, p. 107] или о том, что он «...вовсе отрицает естественную теологию» [Gerson, 1990, p. 28], нужно иметь в виду, что в глазах последующих мыслителей теология Ксенофана и онтология Парменида сближаются [DK 28. А 31; DK 21. А 28. 51-53; DK 30. А 13; Broadie, 1999, p. 214]. На это следует обратить внимание уже потому, что две важнейшие рубрики, связанные с этими философами, образуют впоследствии единую основу европейской метафизики, которую М. Хайдеггер назовет *онто-тео-логией*.

И если на рассвете европейской культуры происходит переход от мифа к логосу, не является ли поворот от логоса к мифу симптомом ее заката? Во всяком случае, как утверждение онто-центричности совпадает с открытием теологии, так «смерть Бога» может повлечь за собой отступление от бытия.

Смерть метафизики: от логоса к мифу

Ф. Ницше нередко именуют пророком грядущего, потому что он возвестил о «смерти Бога»; вместе с тем его называют последним метафизиком, поскольку «смерть Бога» совпадает с «концом метафизики» [Хайдеггер, 2008, с. 310]. Данное совпадение не случайно, поскольку европейская философия, по мысли М. Хайдеггера, устроена как онто-тео-логия. И это во многом справедливо, однако здесь упускается один существенный момент, который можно назвать *натурализацией бытия*, без чего и философия М. Хайдеггера была бы невозможна.

Как было сказано выше, бытие и божественное в метафизике сближаются или даже отождествляются. В том или ином виде эта интуиция проходит через всю античную философию, за исключением некоторых школ, обретая с приходом христианства дополнительное обоснование. В тексте, который долгое время приписывался Иустину Философу, говорится следующее:

О мужи эллины, умеющие разуметь, не кажется ли вам одним и тем же, только с другим артиклем, что Моисей сказал «Сущий», а Платон «Сущее»? (ὁ μὲν γὰρ Μωϋσῆς ὁ ὢν ἔφη, ὁ δὲ Πλάτων τὸ ὄν). И то, и другое выражение, очевидно, подобает вечно сущему Богу, ибо Он есть единый вечно Сущий, не имеющий возникновения [Cohortatio ad gentiles, S. 20e].

⁴ Как говорит Дж. Барнз: «Ксенофан создал новое понятие о боге, в корне отличное от традиционного представления об олимпийских богах» [Барнз, 2006, с. 26].

При этом Бог понимается не просто как Сущий, т. е. некое сущее среди прочих, но как само Бытие. После блаж. Августина такой взгляд становится общепризнанным в западной традиции, ему следуют большинство средневековых мыслителей, вследствие чего Э. Жильсон не без оснований называет средневековую философию «метафизикой Исхода»: «Есть лишь один Бог, и этот Бог есть Бытие: таков краеугольный камень всей христианской философии, и заложил его не Платон и даже не Аристотель, а Моисей» [Жильсон, 2011, с. 70]. Как отмечает А.Л. Доброхотов: «Главным ориентиром для теологов служил текст библейской книги “Исход”, фраза из которой “Аз есмь Сущий” (3.14) постоянно комментировалась. То, что вслед за Жильсоном стали называть метафизикой “Исхода” – трактовка бытия как единственного доступного мышлению образа бога, – определило наиболее приемлемый результат соединения онтологии и теологии» [Доброхотов, 1986, с. 151 (курсив мой. – А.Г.)]. Судя по всему, онто-тео-логическое строение европейской метафизики здесь достигает своей вершины.

Однако ситуация начинает меняться с открытием унивокации бытия. Поскольку бытие является предельно простым и в то же время наиболее широким понятием, которое сказывается обо всем [Metaphysica 998b20], Иоанн Дунс Скот приходит к выводу, что оно относится к конечному сущему в не меньшей степени, чем к бесконечному, т. е. в обоих случаях сказывается унивокально [Duns Scotus. Ordinatio I. Prologus, p. 3, q. 1, a. 1, n. 136; d. 3, p. 1, q. 2, n. 27-29]⁵. А поскольку познание основано на чувственном восприятии, «первым естественным объектом нашего разума является бытие как таковое (ens inquantum ens)» [Duns Scotus. Ordinatio I. Prologus, p. 1, q. 1, a. 1, n. 1], т. е. бытие предшествует познанию конечного и бесконечного, оказываясь при этом естественным понятием. Как полагает Л. Хоннефельдер, если всю прежнюю метафизику можно с полным правом именовать онто-теологией, то у Дунса Скота она впервые становится наукой о бытии, scientia transcendens, что можно назвать «вторым началом метафизики» [Honnefelder, 1987]. Так бытие выходит из-под ига божественного и осмысляется как естественное понятие, т. е. *бытие уже не может отождествляться с Богом*. И хотя божественное еще долго будет мыслиться как бытийное, начинается постепенное разделение онтологии и теологии, вследствие чего бытие становится абстрактным понятием с экзистенциальной семантикой⁶. И Новое время унаследует именно такое отношение к бытию, свободное от каких бы то ни было теологических коннотаций. Как будет писать И. Кант:

Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат (*Sein ist offenbar kein reales Prädikat*), иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (*Es ist bloß die Position eines Dinges*) или некоторых ее определений само по себе. <...> Если я беру субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю: Бог *есть* или *есть Бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему понятию [Кант, 1994, с. 452 (В 626-627)].

Как видно, Кант весьма далек от того, чтобы отождествлять Бога и бытие, он рассматривает последнее лишь как полагание какого-либо предмета, причем это полагание является внешним по отношению к его сущности. Бог и сто талеров находятся примерно в одинаковом отношении к бытию, которое, стало быть, сказывается в обоих случаях унивокально, как полагание того или другого. Так бытие низводится с небес на землю: если прежде оно осмыслялось как единственный доступный мыш-

⁵ Хорошее введение в тему с краткой предысторией: [De Boni, 2007, p. 91–113].

⁶ Интересно, что уже современники восприняли учение Дунса Скота как «разрушение всей философии» [Duns Scotus. Lectura I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 105], т. е. как начало деструкции истории онтологии.

лению образ Бога или даже как сама сущность божественного (*actus essendi*), то со временем бытие становится чужим для теологии. Согласно Канту, теология делится на следующие виды:



Теологию откровения И. Кант учитывает, но не рассматривает, игнорируя любое действие со стороны Бога, а рациональную теологию подразделяет на трансцендентальную и естественную, которые в свою очередь делятся на космотеологию и онто-теологию, с одной стороны, а также физикотеологию и этикотеологию, с другой [там же, с. 474–475 (В 659–660)]. Как известно, И. Кант пресекает традиционные попытки рационально доказать бытие Бога – этот вопрос он относит к числу антиномий, которые невозможно решить однозначно, вынося данную проблематику в иную – не онтологическую плоскость. Отсюда в этикотеологии «...необходимость высшего блага как практического постулата морального действия и как объекта “моральной веры” остается верной и практически необходимой, однако это определено не онто-теологический подход, т. к. не строится теоретическое “доказательство” объективной реальности Бога» [Bachman, 2014, p. 116]. Таким образом, хотя речь по-прежнему идет о «первосущности», Кант смещает фокус теологии в сторону этики, намечая независимый от онтологии способ речи о Боге.

Впоследствии М. Хайдеггер усиливает этот момент, и отнюдь не с тем, чтобы обосновать один из видов рациональной теологии. Когда в 1951 г. на семинаре в Цюрихе его спросили о том, тождественны ли Бог и бытие, Хайдеггер ответил следующее:

Бог и бытие не тождественны. <...> Бытие и Бог не тождественны, и я никогда не стал бы пытаться мыслить сущность Бога через понятие бытия. <...> Если бы я еще стал писать теологию, к чему я порой чувствую побуждение, то слово бытие в ней бы не встречалось. Вера не имеет нужды в мышлении бытия. Если это мышление нужно ей, то она уже больше не вера. <...> Я очень скромного мнения о бытии, с точки зрения его пригодности для богословского мышления о сущности Бога. С помощью бытия здесь ничего не добиться. Я думаю, что мы никогда не можем мыслить бытие как основу и сущность Бога, но опыт Бога и Его открытости (поскольку она встречается человеку) сбывается в измерении бытия (*in der Dimension des Seins sich eignet*), что ни в коем случае не означает, будто бытие может считаться возможным предикатом Бога. Здесь нужны совершенно новые различия и разграничения [Heidegger, 1986, S. 436–437].

Отходя от метафизической причинности в мышлении о Боге, М. Хайдеггер отказывается и от какой-либо рациональной теологии, вероятно, обращая в сторону отвергнутой Кантом теологии откровения: «...нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или же к отсутствию Бога и гибели» [Хайдеггер, 1991, с. 243]. Однако откровение не может рассматриваться как то, что нам гарантировано – подобная роскошь больше недоступна, ибо метафизически опереться в этой области не на что. И это уже совершенно иной способ философствования о Боге. Если бы М. Хайдеггер вернулся к теологии, «то

слово бытие в ней бы не встречалось»⁷. Таким образом, он делает следующий шаг на пути к тому, что можно назвать *теологией без бытия*, которая вскоре получит наименование постметафизической теологии.

Одним из наиболее ярких представителей этого направления является французский философ Ж.-Л. Марион. В 1982 г. выходит его знаменитая работа «Бог без бытия» [Marion, 1982], после которой, как впоследствии признавался автор, его стали спрашивать, не является ли он атеистом. Поэтому в предисловии к английскому переводу этой книги Марион специально поясняет, что выражение «Бог без бытия» никоим образом не указывает на небытие Бога; его идея заключается в том, что онтология не должна иметь какого-либо приоритета в теологии: «Названием “Бог без бытия” я стараюсь подчеркнуть абсолютную свободу Бога в отношении любых ограничений, включая, прежде всего, основное условие, которое делает все прочие условия возможными и даже необходимыми – для нас, людей – сам факт бытия» [Marion, 1991, р. XX]. Другими словами, начиная с античной древности, бытие является необходимой предпосылкой любого научного дискурса, в том числе и теологического, Марион же стремится изменить такое положение дел, ведь бытие необходимо лишь для людей, для их рациональности, тогда как у Бога должны быть иные отношения с бытием, уже хотя бы в силу того, что Он сам – Иной. Таким образом, задача Ж.-Л. Мариона заключается в том, чтобы преодолеть онто-теологическое мышление о Боге.

Надо сказать, что в этом начинании нет ничего необычного для христианской теологии, поскольку в патристической мысли можно найти размышления подобного рода, прежде всего в восточной традиции, на которую в данном случае и ориентируется Ж.-Л. Марион. Однако впоследствии французский мыслитель решает обосновать этот подход философски⁸, что оказывается проблематичным не только в теоретическом отношении, но и в плане его пригодности для теологии.

Опираясь на свои феноменологические изыскания, Марион старается освободиться от гнета бытия: «Моя догадка состоит в том, что конечная суть, определенность феномена состоит не в том, чтобы быть, а в том, чтобы являться как *данное*» [Марион, 2011б, с. 147]. Если Хайдеггер говорит о том, что лишь бытие не есть, но некоторым образом дано нам (*es gibt*) [Хайдеггер, 2001, с. 12–13], то для Ж.-Л. Мариона такого рода данность относится ко всему феноменальному, что позволяет сместить фокус истинности с онтологии в область данного, т. е. он предлагает заменить бытие данностью, задать другой критерий истинности, когда «достоверность как исключительный модус истины заменяется данностью» [Марион, 2011а, с. 134]. Отсюда следует, что бытие больше не является критерием истины, оно уходит на задний план:

... явление феноменов происходит без обращения (по меньшей мере обязательного и настоящего) к бытию. Действительно, речь идет о любом созерцании, о факте даваться и о присутствии во плоти – этих трех выражений достаточно для того, чтобы определить идеальную феноменальность феномена, не обращаясь ни к бытию, ни к сущему и еще меньше к объективному понятию сущего. Вопрос о том, не уклоняется ли любой феномен, поскольку он является, от бытия, то есть не является ли любой феномен феноменом без бытия, представляется абсолютно легитимным. Это значит, что феноменология могла бы полностью освободиться не только от всякой *metaphysica generalis (ontologia)*, но и от вопроса о бытии (*Seinsfrage*) [там же, с. 133–134].

Поразительным образом, именно после М. Хайдеггера, который так много говорил о забвении бытия, последнее впервые с античных времен сознательно вытесняется из философии. Следуя за Хайдеггером в понимании метафизики как онто-тео-

⁷ Впрочем, интерпретация наследия Хайдеггера по понятным причинам далека от однозначности. К примеру, встречается мнение, что понятие священного в философии позднего Хайдеггера предполагает, что вопрос о Боге может продумываться только из сути бытия. Для этого есть некоторые основания, однако философ озвучивает и другую точку зрения, которая представлена на семинаре в Цюрихе.

⁸ Этой задаче посвящена трилогия: [Marion, 1989; 1997; 2001], см. также: [Capelle-Dumont (ed.), 2015].

логии и, соответственно, соглашаясь с тезисом о конце метафизики, Ж.-Л. Марион ищет неметафизический способ мышления о Боге и находит его в своеобразной версии феноменологии, которая более не нуждается в бытии. Впрочем, надо заметить, что он прошел этот путь не в одиночку: Марион следует в общем направлении французской феноменологии, после приключившегося с ней теологического поворота [Janicaud, 1991]. В частности, он опирается на Э. Левинаса, который говорил о Боге, ориентируясь на опыт Его отсутствия, что осмыслялось как некая инаковость Бога по отношению к бытию [Levinas, 1978]. Как следствие, мыслитель рассматривается не как независимый наблюдатель, а как вовлеченный участник, который затронут происходящим, из-за чего критерий истинности смещается в сторону субъективности (что напоминает, на мой взгляд, попытку вернуться в доэлейские времена, которую когда-то предпринимал Протагор).

Исследователи уже обращали внимание на то, что архаическая религия основывалась не столько на вере, сколько на осмыслении опыта, переживания, ввиду чего вопрос ставился не о том, существуют ли, например, речные божества в действительности, а о том, имеется ли опыт их восприятия, за счет чего преодолевалось противопоставление внешнего и внутреннего, объективного и субъективного [Falter, 2003, S. 330–331]⁹. Иными словами, «то, что волнует» уравнивалось с «тем, что существует». Сегодня уже трудно представить, но дофилософский мир не ориентировался на бытие, не мыслил в категориях *экзистенции*. Такой способ мышления утверждается благодаря Пармениду и открытию бытия, после которого путь смертных больше не сбивается в область мнимого и воображаемого. Вот с этого-то пути и пытается свернуть постметафизическая теология, по крайней мере та ее версия, которая представлена феноменологией данности. Подобно архаической религиозности, которая не смогла устоять под напором античного рационализма, постметафизическая теология пытается противостоять секуляризации, молчаливо признавая ее правоту, поскольку «смерть Бога» принимается за исходное положение. Представители этого направления пытаются найти место религии в светском обществе, что и определяет точку отсчета: вся естественная теология по умолчанию признается утратившей доверие, вся традиционная метафизика признается негодной, одним словом, вся «вера предков» неявным образом признается ошибочной. В этих условиях, когда бытие Бога не получается доказать теоретически, мыслители находят различные способы снять эту проблему, стараются переформулировать вопросы. Подобно культуре до-осевого времени, не проводившей четкой границы между волнующим и существующим, в постметафизической теологии вопрос о Боге сводится к возможности религиозного опыта, оставляя за скобками, соответствует ли этот опыт чему-либо в действительности. Как пишет Дж. П. Мануссакис:

С пришествием феноменологии традиционные вопросы, касающиеся теистических утверждений, – например, спор о существовании Бога – часто выносятся за скобки (метод, известный как феноменологическое *эпохэ*) ради другого и, возможно, более осмысленного ряда вопросов: может ли Бог быть дан сознанию как феномен? какого рода феноменами являются религиозные переживания? какой феноменологический метод нужен для того, чтобы описать их? [Manoussakis, 2006, p. XVI].

Иными словами, раз предшествующим эпохам не удалось доказать бытие Бога, то тем хуже для бытия. Феноменологически последнее утверждение можно прочитать так: «Прежнее правило “сколько явления, столько и бытия”, следовательно, дополняется более существенным утверждением: сколько редукции, столько и данности» [Maigron, 1989, p. 303]¹⁰. Горизонт бытия сменяется горизонтом данности, ко-

⁹ Как пишет Э. Доддс, божественное само вторгалось в сознание человека: гомеровские персонажи «приписывают все виды ментальных (равно как и физических) событий вторжению безымянного и неопределимого даймона, или “бога”, или “богов”» [Доддс, 2000, с. 25–26].

¹⁰ В этой работе Ж.-Л. Марион с феноменологических позиций впервые ставит под вопрос приоритет онтологии за пределами теологии.

торая наполняет мир яркими, насыщенными красками, ибо феномены различаются по степени интенсивности, а вопрос об их истинности не может быть поставлен, *потому что достоверность заменяется данностью*. Как поясняет А. Ямпольская: «Данность есть высшая феноменологическая конкретность, причем регион данности, по Мариону, включает в себя не только область сущего, но и область не-сущего, того, о чем нельзя вполне сказать, что оно “есть” (картина, икона, лик Другого, событие, откровение); другими словами, это регион не столько онтологический, сколько ме-онтологический» [Ямпольская, 2013, с. 78]. Ясно, что при таком подходе остается без ответа совершенно очевидный и насущный вопрос: несомненно, что религиозный опыт существует, что нам может быть что-то дано, но соответствует ли этой данности что-либо в действительности? Однако такого рода вопрос оказывается нелегитимным, поскольку прежде уже было показано, что Бог свободен от любых ограничений, включая «сам факт бытия». Как утверждает один из видных представителей этого направления: «Бог ни есть, ни не есть, но может быть» [Kearney, 2001, p. 1]. Но если для христианской традиции этот подход до определенной степени оправдан, то феноменология данности имеет целью вывести такого рода безосновность за пределы теологии, вследствие чего уже не только Бог мыслится свободным от бытия, но и любой феномен оказывается ἐλέκειναι τῆς οὐσίας, по ту сторону существования [Марион, 2011a, с. 135]. Онтологическая неопределенность божественного позволяет не только развить феноменологию данного, но и пересмотреть язык теологии, «наконец-то представляя нам божественное свободным от трехглавого монстра метафизики – Все-Бога всемогущества, всеведения и всеприсутствия – и “триумфальных телеологий и теологий власти”, которых он породил» [Manoussakis, 2006, p. XVI]. Так традиционные, догматизированные положения, вошедшие в кровь и плоть христианской философии, выставляются монструозными, рождающими порочную волю к власти. И не в последнюю очередь потому, что они требуют рационального обоснования. Но что же предлагается взамен? Некая «слабая теология», герменевтический дискурс, для которого нет фактов, есть лишь истолкования. Оказывается, что «конец метафизики» влечет за собой и «конец реальности»¹¹.

Постметафизическая, точнее, постхайдеггерианская теология рождается из болезненной аффицированности секулярностью, ожидания смерти и опыта отсутствия Бога. Пытаясь найти ответ на вопрос о богооставленности, М. Хайдеггер со свойственным ему пренебрежением к естественным наукам задает отправную точку для развития теологии после метафизики (=после Хайдеггера):

Бытие сущего, понятое как основание, может быть... представлено только как *causa sui*. И вот мы назвали метафизическое имя Бога. <...> Ни молиться, ни приносить жертвы этому богу человек не может. Перед *causa sui* нельзя пасть на колени в священном трепете, перед этим богом человек не может петь и танцевать. А посему и без-божное мышление, принужденное отказаться от философского бога, бога как *causa sui*, пожалуй, ближе Богу божественному. И значит это только то, что здесь Ему свободнее, чем способна допустить онто-тео-логика [Хайдеггер, 1997, с. 46, 57–58.].

Отсюда следует, что метафизика создает концептуального идола, который перекрывает доступ к божественному – именно такой вывод делает Ж.-Л. Марион [Марион, 2009, с. 14–40]¹². В этом подходе есть что-то верное, однако он возможен только после принятия вести о «смерти Бога» и согласия с «концом метафизики» (но нужно ли с этим соглашаться?..). В связи с этим и проблематика атеизма в постметафизиче-

¹¹ Последнее утверждение настойчиво проводит Э. Перл в своей недавней работе «Мышление сущего», см.: [Perl, 2014, p. 1–10].

¹² Вопрос о том, не переносится ли в таком случае проблема с большой головы на здоровую, я оставляю за скобками, ибо очевидно, что метафизика, как предполагается, говорившая о Боге неправильно, а потому повинная в концептуальном идолопоклонстве, отнюдь не препятствовала вере в Бога, а наоборот, прямо к ней побуждала, вследствие чего говорить о том, что именно метафизика препятствует доступу к божественному – по меньшей мере сомнительно.

ческой теологии рассматривается лишь в концептуальном отношении, т. е. сводится к тому, что мы создали идола и, следовательно, нужно найти другой язык, чтобы начать говорить о Боге подобающим образом и тем самым преодолеть ощущение Его отсутствия. Этот язык, разумеется, не должен быть онто-центричным, полагают Ж.-Л. Марион и Дж. П. Мануссакис, потому что именно онто-теология, т. е. метафизика, перекрывает доступ к божественному. Поскольку же приставка *онто-* всякий раз оказывается избыточной, возникает соблазн принести бытие в жертву Богу. И если М. Хайдеггер говорил лишь об *ожидании*, ведь «опыт Бога и Его открытости сбывается в измерении бытия», то теперь речь идет о *переживании ожидания*, поскольку опыт Бога случается в измерении аффицированной субъективности, где вопрос о бытии и истине не может быть поставлен – само переживание уже является достаточным основанием для самого себя и всего, что из него следует. И неудивительно, что для теологии, которая довольствуется таким положением дел, бытие и истина оказываются избыточными.

Заключение

Как отмечает С.А. Коначева: «Вместе с появлением метафизики, последовавшим за разрывом с изначальным греческим мышлением, по мнению Хайдеггера, конституируется также а-теизм, который не является просто продуктом философской критики или свободного мышления, но последствием забвения бытия, препятствующего тому, чтобы Бог мог раскрыться в непотаенности бытия» [Коначева, 2010, с. 129]. Однако, поскольку «изначальное греческое мышление» не отличало «то, что волнуется» от «того, что существует», конституирование а-теизма оказывается не чем иным, как переходом от мифа к логосу, различием воображаемого и существующего, т. е. плодом не забвения, а наоборот – открытия бытия. Вопреки М. Хайдеггеру, следовательно, именно бытие препятствует явлению богов, которые больше не вторгаются во внутренний мир человека, стало быть, оно же препятствует и явлению Бога, «смерть» которого берется за исходное положение. Поэтому предполагается, что единственный способ «вернуть Бога в мышление» – перестать искать Его бытие, развернуть классическую методологию к «более осмысленному ряду вопросов», спрашивая «что есть», не узнав «есть ли». И именно это, по моему мнению, ставит под сомнение весь замысел постметафизической теологии, которая уже сама оказывается не столь далекой от концептуального идолопоклонства.

В самом деле, переход от пассивности к аффективности, к феноменологии данного напоминает, хотя и не соответствует этому полностью, возвращение к человеку как мере вещей, – существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют [ДК 80. В. 1], – т. е. оказывается возвращением от логоса к мифу, или попыткой вернуться в те времена, когда было позволительно не различать волнующее (данное) и существующее. Под лозунгом борьбы с онто-теологией Бог лишается статуса высшего Сущего, поскольку этот метафизический ход более не вызывает доверия *континентальной философии*¹³, вследствие чего Он начинает рассматриваться лишь как феномен сознания, насыщенный феномен, как данность или дар, онтологический статус которого оказывается принципиально неопределенным. У такого подхода есть некоторые преимущества, поскольку он избавляет от набивших оскомину «доказательств бытия Божия», однако при этом упускается из виду то, что схожая онтологическая модель предшествовала появлению рациональной теологии, по причине чего раннее христианство противопоставило язычеству не альтернатив-

¹³ Ироничность этой ситуации в том, что пока в континентальной Европе устраивают пышные похороны Бога, потому что наступил конец метафизики, в то же самое время в аналитической философии происходит возрождение метафизики [см.: Лакс, 2015, с. 5–15], т. е. конец, как это нередко бывало в истории христианства, оказывается новым началом.

ную форму религиозного опыта, не иную феноменологию, что безнадежно непродуктивно в компаративном отношении, а учение об истинно Сущем, в результате чего вся мощь античного рационализма была направлена против мифопоэтического мышления и в пользу христианства. Тем не менее спустя столетия оказалось, что меч этот обоюдоострый: примат рациональности бьет по вере, на долю которой остается религия в пределах только разума. Поэтому христианство в очередной раз попадает между двумя крайностями: многообразием религиозного опыта, с одной стороны, и рационалистическим нечувствием к нему, с другой.

Если же посмотреть на эту проблематику изнутри христианства, то окажется весьма затруднительным отличить концептуального идола онто-теологии от того, кто сказал о Себе «Я есть Сущий» (Исх. 3.14). Впрочем, соответствие духу времени предполагает известное безразличие к библейскому тексту – автор же «мертв»... Поэтому, когда архимандрит Дж. П. Мануссакис говорит о монстре всемогущества, всеведения и вездесущия, он предполагает пересмотр традиционной предикации, преодоление метафизики, однако вопрос о цене этой переоценки не ставится, ибо задача заключается лишь в том, чтобы как-то оправдать теологию – не важно какую и какой ценой. Однако для атеизма этого слишком много, а для живой веры – слишком мало.

Список литературы

- Амфитеатров, 1862 – *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие Православной Кафолической восточной Церкви. СПб.: Александр Яковсон, 1862. 283 с.
- Барнз, 2006 – *Барнз Дж.* Мыслители доплатоновской эпохи // Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер. Т. 1. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2006. С. 3–96.
- Гумилевский, 1865 – *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Т. 1. Чернигов: Ильинский монастырь, 1865. 378 с.
- Доброхотов, 1986 – *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Моск. ун-т, 1986. 248 с.
- Доддс, 2000 – *Доддс Э.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
- Жильсон, 2011 – *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
- Коначева, 2010 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010. 352 с.
- Лакс, 2015 – *Лакс М.Дж.* Метафизика в аналитической традиции // *Филос. журн.* 2015. Т. 8. № 2. С. 5–15.
- Малеванский, 1892 – *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 1. Киев: Г.Т. Корчак-Новицкий, 1892. 317 с.
- Малиновский, 1910 – *Малиновский Николай, прот.* Православное догматическое богословие. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. 470 с.
- Марион, 2009 – *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // *Символ.* № 56. М.; Париж: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с.
- Марион, 2011а – *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология – на смену теологии // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 124–143.
- Марион, 2011б – О даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // *Логос.* 2011. № 3 (82). С. 144–171.
- Никифоров, 2008 – *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // *Понятие истины в социогуманитарном познании* / Отв. ред. А.Л. Никифоров. М.: ИФ РАН, 2008. С. 5–29.
- Франкфорт, 1984 – *Франкфорт Г. и др.* В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 236 с.
- Хайдеггер, 1991 – Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* М.: Наука, 1991. С. 233–250.
- Хайдеггер, 1997 – *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // *Хайдеггер М.* Тожество и различие. М.: Логос, 1997. С. 29–59.

- Хайдеггер, 2001 – *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 2001. 445 с.
- Хайдеггер, 2008 – *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М.: Акад. проект, 2008. С. 302–367.
- Ямпольская, 2013 – *Ямпольская А.* Феноменология в Германии и Франции: Проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. 264 с.
- Analytica posteriora – Aristotelis analytica priora et posteriora / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon press, 1964. P. 114–183.
- Backman, 2014 – *Backman J.* From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux // *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy.* Iași, 2014. Special issue. P. 113–142.
- Broadie, 1999 – *Broadie S.* Rational Theology // *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* / Ed. A.A. Long. Cambridge university press, 1999. P. 205–224.
- Capelle-Dumont (ed.), 2015 – *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique* / Ed. Ph. Capelle-Dumont. P.: Vrin, 2015. 140 p.
- Carlson, 2003 – *Carlson Th.* Postmetaphysical theology // *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K. Vanhoozer. Cambridge university press, 2003. P. 58–75.
- Cohortatio ad gentiles – Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi / Ed. J.C.T. Otto. Vol. 3. Wiesbaden: Sändig, 1971. S. 18–126.
- Cratylus – Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford university press, 1900. P. 383–440.
- De Boni, 2007 – *De Boni L.A.* Duns Scotus and the Univocity of the Concept of Being // *New Essays on Metaphysics as “scientia transcendens”*: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy / Ed. R.H. Pich. Louvain-La-Neuve: Fédération internationale des instituts des études médiévales, 2007. P. 91–113.
- De Trinitate – *Boethius.* De Sancta Trinitate // *Boethius. De Consolatione Philosophiae.* Opuscula Theologica / Ed. C. Moreschini. München; Leipzig: De Gruyter, 2005. P. 165–181.
- DK – Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Bd. 1. B.: Weidmann, 1951–1952⁶. 660 S.
- Drozdek, 2007 – *Drozdek A.* Greek Philosophers as Theologians: The Divine *Arche*. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2007. 266 p.
- Duns Scotus. Lectura – *Duns Scotus.* Lectura prol. – I, dist. 1–7. Vol. 16 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 442 p.
- Duns Scotus. Ordinatio – *Duns Scotus.* Ordinatio. Prologus. Vol. 1 / Ed. C. Balic et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 342 p.
- Falter, 2003 – *Falter R.* Was wir noch heute von den alten Göttern verstehen können oder Die Götter der Erfahrungsreligion als Sprache // *Klarheit in Religionsdingen: Aktuelle Beiträge zur Religionsphilosophie.* Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003 S. 329–377.
- Gerson, 1990 – *Gerson L.* God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology. L.: Routledge, 1990. 416 p.
- Heidegger, 1986 – *Heidegger M.* Zürcher Seminar // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 15. Frankfurt a/Main: V. Klostermann, 1986. S. 423–439.
- Honnfelder, 1987 – *Honnfelder L.* Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert // *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen* / Ed. J.P. Beckmann et al. Hamburg: Meiner, 1987. S. 165–186.
- Jaeger, 1947 – *Jaeger W.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford: Clarendon press, 1947. 259 p.
- Janicaud, 1991 – *Janicaud D.* Le tournant théologique de la phénoménologie française. Combas: L’Eclat, 1991. 96 p.
- Kahn, 2009 – *Kahn Ch.* A Return to the Theory of the Verb *Be* and the Concept of Being // *Kahn Ch.* Essays on Being. Oxford university press, 2009. P. 109–142.
- Kearney, 2001 – *Kearney R.* The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Indiana university press, 2001. 192 p.
- Leask, Cassidy (eds.), 2005 – *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion* / Ed. I. Leask, E. Cassidy. N. Y.: Fordham university press, 2005. 368 p.
- Levinas, 1978 – *Levinas E.* Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. 234 p.

- Manoussakis (ed.), 2006 – After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham university press, 2006. 464 p.
- Manoussakis, 2006 – *Manoussakis J.P.* Introduction // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. J.P. Manoussakis. N. Y.: Fordham university press, 2006. P. XV–XX.
- Marion, 1982 – *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. P.: Fayard, 1982. 287 p.
- Marion, 1989 – *Marion J.-L.* Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. P.: PUF, 1989. 314 p.
- Marion, 1991 – *Marion J.-L.* God without being. Chicago: University of Chicago press, 1991. 258 p.
- Marion, 1997 – *Marion J.-L.* Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation. P.: PUF, 1997. 452 p.
- Marion, 2001 – *Marion J.-L.* De surcroît: Études sur les phénomènes saturés. P.: PUF, 2001. 216 p.
- Metaphysica – Aristotle's metaphysics. 2 vol. / Ed. W. Ross. Oxford university press, 1970.
- Perl, 2014 – *Perl E.D.* Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 p.
- Sass von, Hall (eds.), 2014 – Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought / Ed. H. von Sass, E. Hall. Eugene: James Clarke & Co, 2014. 326 p.
- Summa theologica – *Thomas Aquinas.* Summa theologica. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita. T. 1: Pars prima. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 660 p.
- Theaetetus – Platonis opera. Vol. 1 / Ed. J. Burnet. Oxford university press, 1900. P. 142–210.

Post-metaphysical Theology in the Context of the History of Ontology

Alexey Gaginsky

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy. Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; senior lecturer. St. Tikhon' Orthodox University of Humanities; e-mail: algaginsky@gmail.com

The article deals with analytics and critics of post-metaphysical theology. Therefore it has two goals: a theoretical goal – to question some theses of post-metaphysical theology, and a methodological one – to show the inner logic of this phenomenon, putting it in the context of the history of ontology. Based on this methodology, the author summarizes the key milestones of European ontology, and against this background examines the post-metaphysical theology and phenomenology of givenness. In particular, the article shows that starting from the works of John Duns Scotus being is understood as a natural phenomenon, which means a fundamental separation of ontology from theology. In sum, ontology is something external to theology. Kant makes the first step towards the complete elimination of ontology from the theological discourse, but only M. Heidegger made the final step in this direction. Based on his philosophy and, in particular, his understanding of metaphysics as onto-theology, which prevents access to the divine, J.-L. Marion develops the phenomenology of givenness, justifying his own theological project, presented in «God without being». Nevertheless, the philosophy of J.-L. Marion is a new version of ontological relativism, which raises the question of whether the project is suitable for theology.

Keywords: history of ontology, post-metaphysical theology, onto-theology, being, God, givenness, J.-L. Marion, phenomenology

References

- Antonii (Amfiteatrov). *Dogmaticheskoe bogoslovie Pravoslavnoi Kafolicheskoi vostochnoi Tserkvi.* [Dogmatic Theology of Orthodox Church]. St. Petersburg: Aleksandr Yakobson Publ., 1862. 283 pp. (In Russian)
- Aristotelis analytica priora et posterior*, ed. W. Ross. Oxford: Clarendon press, 1964, pp. 114–183.

Aristotle's metaphysics, ed. W. Ross. 2 vol. Oxford university press, 1970.

Backman, J. "From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux", *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 2014, special issue, pp.113–142.

Barnes, J. "Mysliteli doplatonovskoi epokhi" [Thinkers of Preplatonic Age], *Grecheskaya filosofiya* [Greek Philosophy], ed. M. Kanto-Sperber, vol. 1. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina Publ., 2006, pp. 3–96. (In Russian)

Beseda sotrudnikov zhurnala «Spiegel» R. Augstain'a i G. Volf'a s M. Heidegger'om 23 sentyabrya 1966 g. [Dialogue with M. Heidegger of Spiegel's Reporters], *Filosofiya Martina Khaideggera i sovremennost'* [Philosophy of M. Heidegger and Modernity]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 233–250. (In Russian)

Broadie, S. "Rational Theology", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long. Cambridge university press, 1999, pp. 205–224.

Capelle-Dumont, Ph. (ed.) *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique*. Paris: Vrin, 2015. 140 pp.

Carlson, Th. "Postmetaphysical theology", *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. K. Vanhoozer. Cambridge university press, 2003, pp. 58–75.

Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, ed. J.C.T. Otto, vol. 3. Wiesbaden: Sändig, 1971, pp. 18–126.

De Boni, L. A. "Duns Scotus and the Univocity of the Concept of Being", *New Essays on Metaphysics as "scientia transcendens": Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy*, ed. R.H. Pich. Louvain-La-Neuve: Fédération internationale des instituts des études médiévales, 2007, pp. 91–113.

Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1. Berlin: Weidmann, 1951–1952. 660 S.

Dobrokhotov, A.L. *Kategoriya bytiya v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii* [Category of Being in Classic Eastern Philosophy]. Moscow: Moskovskii universitet Publ., 1986. 248 pp. (In Russian)

Dodds, E. *Greki i irratsional'noe* [Greeks and Irrational]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 507 pp. (In Russian)

Drozdek, A. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2007. 266 pp.

Duns Scotus. *Lectura prol. – I, dist. 1–7*, ed. C. Balic et al., vol. 16. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 442 pp.

Duns Scotus. *Ordinatio. Prologus*, ed. C. Balic et al., vol. 1. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 442 pp.

Falter, R. „Was wir noch heute von den alten Göttern verstehen können oder Die Götter der Erfahrungsreligion als Sprache“, *Klarheit in Religionsdingen: Aktuelle Beiträge zur Religionsphilosophie*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003. S. 329–377.

Filaret (Gumilevskii). *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1. Chernigov: Il'inskii monastyr' Publ., 1865. 378 p. (In Russian)

Frankfort, G. *V preddverii filosofii: Dukhovnye iskaniya drevnego cheloveka* [Before Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1984. 236 pp. (In Russian)

Gerson, L. *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London: Routledge, 1990. 416 pp.

Gilson, E. *Dukh srednevekovoi filosofii*. [Spirit of Mediaeval Philosophy]. Moscow: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2011. 560 pp. (In Russian)

Heidegger M. *Onto-teo-logicheskoe stroenie metafiziki* [Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics], *Tozhdestvo i razlichie* [Identity and Difference]. Moscow: Logos Publ., 1997, pp. 29–59. (In Russian)

Heidegger, M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [Main Problems of Phenomenology]. St.-Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 445 pp. (In Russian)

Heidegger, M. "Slova Nietzsche 'Bog mertv'" [Words of Nietzsche "God is dead"], in: M. Heidegger. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya*. [The Origin of Art]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008, pp. 302–367. (In Russian)

Heidegger, M. "Zürcher Seminar", in: M. Heidegger. *Gesamtausgabe*, Bd. 15. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1986, S. 423–439.

Honnfelder, L. „Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14^{ten} Jahrhundert, *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. J.P. Beckmann. Hamburg: Meiner, 1987, S. 165–186.

Jaeger, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon press, 1947. 259 pp.

Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Éclat, 1991. 96 pp.

Kahn, Ch. “A Return to the Theory of the Verb Be and the Concept of Being”, *Essays on Being*. Oxford university press, 2009, pp. 109–142.

Kant, I. “Kritika chistogo razuma” [Critic of Pure Reason], in: Kant I. *Sochineniya. V 8-mi t.* [Works in 8 vol.], vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)

Kearney, R. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Indiana university press, 2001. 192 pp.

Konacheva, S. A. *Bytie. Svyashchennoe. Bog: Heidegger i filosofskaya teologiya XX veka* [Being. Sacred. God: Heidegger and Philosophical Theology of 20th century.]. Moscow: RGGU Publ., 2010. 352 pp. (In Russian)

Leask, I., Cassidy, E. (eds.) *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*. New York: Fordham university press, 2005. 368 pp.

Levinas, E. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. 287 pp.

Loux, M. “Metafizika v analiticheskoi traditsii” [Metaphysics in Analytical Tradition], *Filosofskii zhurnal* [Philosophical Journal], vol. 8, no. 2. Moscow: Inst. of Philos., Russ. Acad. of Sciences Publ., 2015, pp. 5–15. (In Russian)

Malinovskii, N. *Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra Publ., 1910. 470 pp. (In Russian)

Manoussakis, J. P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. New York: Fordham university press, 2006. 464 pp.

Marion, J.-L. *God without being*. Chicago: University of Chicago press, 1991. 258 pp.

Marion, J.-L. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001. 216 pp.

Marion, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982. 287 pp.

Marion, J.-L. *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997. 452 pp.

Marion, J.-L. “Idol i distantsiya” [Idol and Distance], *Simvol* [Symbol], vol. 56. Moscow; Paris: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009. 292 pp. (In Russian)

Marion, J.-L. “Metafizika i fenomenologiya – na smenu teologii” [Metaphysics and Phenomenology instead of Theology], *Logos*, 2011, no. 3 (82), pp. 124–143. (In Russian)

Marion, J.-L. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989. 314 pp.

Nikiforov, A. L. “Ponyatie istiny v teorii poznaniya” [The Notion Truth in Theory of Knowledge], *Ponyatie istiny v sotsiogumanitarnom poznanii* [Notion of Truth in Socio-humanitarian Knowledge], ed. A.L. Nikiforov. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2008, pp. 5–29. (In Russian)

O dare: Diskussiya mezhdu Jacque'om Derrida i Jean-Luc'om Marionom [On the Gift: Dialogue between J. Derrida and J.-L. Marion], *Logos*, 2011, no. 3 (82), pp. 144–171. (In Russian)

Perl, E. D. *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden, Boston: Brill, 2014. 216 pp.

Platonis opera, vol. 1, ed. J. Burnet. Oxford university press, 1900, pp. 142–440.

Sass von H., Hall E. (eds.) *Groundless Gods: The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*. Eugene: James Clarke & Co, 2014. 326 pp.

Sil'vestr (Malevanskii). *Opyt pravoslavnogo dogmaticheskogo bogosloviya (s istoricheskim izlozheniem dogmatov)* [Experience of Orthodox Dogmatic Theology], vol. 1. Kiev: G.T. Korchak-Novitskii Publ., 1892. 317 pp. (In Russian)

Thomas Aquinas. *Summa theologica. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita*, vol. 1.1. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 660 pp.

Yampol'skaya, A. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: Problemy metoda* [Phenomenology in German and France: Problems of Method]. Moscow: RGGU Publ., 2013. 264 pp. (In Russian)

Петер Элен

Выражение, слово и откровение в философии Семена Л. Франка¹

Петер Элен – доктор философских наук, профессор. Высшая школа философии в Мюнхене. Германия, 80539, г. Мюнхен, ул. Каульбахштрассе, 31а; e-mail: peter.ehlen@hfph.mwn.de

С.Л. Франк в своем философском творчестве сумел интегрировать персоналистическую феноменологию XX в. в онтологическое мышление христианского неоплатонизма. При этом такие понятия, как «выражение», «слово» и «откровение» стали ключевыми для его онтологии. В данной статье значимость указанных понятий для мысли Франка демонстрируется на основании его религиозной философии, изложенной в работе «Непостижимое» 1939 г., и завершенной в 1949 г. антропологии, вышедшей под названием «Реальность и человек». Источники, на которые опирается русский философ в своем творчестве, а также созвучие его мысли мыслям других авторов не являются предметами рассмотрения в данном исследовании. Несмотря на то, что С.Л. Франк не упоминает напрямую имяславские споры, которые велись в русском православии накануне Первой мировой войны, его размышления о слове и откровении, а также его оценочные высказывания относятся к активно дискутировавшемуся в то время вопросу: в каком смысле Бог, или Иисус Христос, присутствует в своем имени.

Ключевые слова: русская религиозная философия, философия С.Л. Франка, богочеловечность, откровение, выражение, слово, имяславские споры

I. Первым предметом всякой философии, которая хочет стать метафизикой, является бытие. И для С.Л. Франка это понятие также выступает отправным пунктом его мысли. Исходя из этого, в первую очередь необходимо показать (в очень сжатом виде), что именно русский мыслитель понимал под «бытием», которое находит свое «выражение» в сущем.

Против стандартного номиналистического упрека в том, что понятие «бытие» является пустым и избыточным, Франк обосновывает его реальное значение уже в своей ранней работе 1915 г., вышедшей под названием «Предмет знания» [Frank, 2000]. При помощи анализа суждений он показывает, что *логически необходимым* для человека, в принципе желающего мыслить и извлекать опыт, является принятие того, что по ту сторону понятийно определенного, конкретного сущего «присутствует» неопределенное бытие. К мышлению относится то, что оно определяет содержание, посредством отграничения от иных содержаний. Однако «граница» есть относительное понятие, как указывает на то С.Л. Франк в своей теории познания.

¹ Перевод выполнен к. филос. н., научным сотрудником сектора истории русской философии Института философии РАН А.С. Цыганковым по изданию: *Ehlen P. Ausdruck, Wort, Offenbarung in S.L. Franks Philosophie // Name und Person. Beiträge zur russischen Philosophie des Namens / Hg. H. Kuße. Specimina philologiae slavicae. Bd. 145. München, 2006, S. 27–38.* Переводчик выражает свою искреннюю благодарность проф. Петеру Элену за разрешение на осуществление данного перевода, а также за консультацию и помощь, оказанную во время работы. – *Примеч. пер.*

Она есть «черта, которая не только разделяет, но и связывает» [ibid., S. 196; Франк, 1995, с. 135]². То иное, от которого было отграничено определенное, в конце концов, есть все Иное. Это Иное по ту сторону определенной границы, хотя само и не является определенным содержательно, т. е. не «дано» понятийно, все-таки *присутствует* вместе с определенным на неопределенный лад [ср.: Frank, 1995, S. 55]. Даже если бесконечно расширять границу, это Иное не сможет перейти в ничто, потому что «переход» и «переход к чему-то» являются эквивалентными понятиями [Frank, 2000, S. 196; Франк, 1995, с. 135]. Поэтому «отсутствие содержания может быть лишь отсутствием какого-либо определенного содержания, а не всякого содержания вообще» [ibid., S. 196; там же, с. 137]. Следовательно, логически необходимое бытие не есть понятийно определенный *предмет* мышления, напротив, оно есть содержательно неограниченный, неизвестный, непредметно «присутствующий» или «наличный» фон определенного (не в локальном смысле) и как таковое оно является условием того, что нечто в принципе может мыслиться в качестве определенного содержания [Frank, 1995, S. 52]. Таким образом, бытие не может быть тайком ухвачено понятийно или быть опредмечено.

Та же самая фундаментальная точка зрения на реальное значение понятия бытия обосновывается Франком в его поздних работах при помощи метода персоналистической феноменологии. Знание о том, что я *есть*, т. е. знание о моем бытии, есть первичное, осуществленное знание, но не есть знание о содержании, которое как-то противостоит мне. Я получаю это знание не посредством умозаключения, напротив, оно *непосредственно* очевидно для меня и потому с *необходимостью* достоверно. Франк называет подобное знание «*живым знанием*». В этом знании мы знаем не нечто, предмет, но непосредственно участвуем в познанном. (Как и все в принципе, собственное бытие может быть также объективировано, т. е. понятийно ухвачено. Однако в подобном понятийном схватывании оно не будет отличаться от содержательно определенного сущего.)

Понятие «границы» также играет важную роль при обращении к бесконечности проявляющегося в самобытии бытия. Как индивидуальный человек я схватываю себя в качестве себя самого, благодаря тому, что я осознаю мое отличие от Иного. Это Иное (в конце концов все Иное) я *имею*, хоть и на *иной* лад, но все-таки так же, как и меня самого [Frank, 2004, S. 159]. Также и то, что лежит за пределами моей границы, содержание чего мне на данный момент неизвестно (к примеру, культурное положение моего народа или человечества в целом), обосновывает и делает возможным меня в моем самобытии. Я *имею* его непосредственно, хоть и *иначе*, чем себя самого [ibid.]. Из этого следует, что я как ограниченный индивидуум возможен лишь при условии превосходящего меня *неограниченного* единства.

Схожая логическая необходимость, а именно необходимость принятия неограниченного, актуально не познанного бытия как такового, в качестве условия конкретно определенного, показывает себя также, когда мы наблюдаем *охватывающее время* (*zeitumgreifend*) единство личности. Непосредственно дана и познаваема лишь математически ничтожная точка настоящего. Насколько, однако, я знаю себя самого, я превосхожу эту точку и *имею* – на *иной* лад – предшествующие и последующие моменты. Даже если я не знаю содержание прошлого и будущего, то я все же знаю с уверенностью, что если бы не было прошлого и будущего, то не было бы и настоящего, не могло бы быть и *меня*.

Вывод звучит так: мое самобытие «*конституируется моментом трансцендирования*, – моментом непосредственного обладания запредельным чистым опытом». Франк также показывает, что «трансцендирование, конституирующее “я” или “самосознание”, по самому своему существу безгранично <...>. Иметь самосознание – иметь себя как “я” – значит *сознавать себя соучастником бесконечного*,

² Здесь и далее цитаты даются по русскоязычным изданиям работ С.Л. Франка, указанным в списке литературы. – *Примеч. пер.*

всеобъемлющего бытия и тем самым свою связь с бытием, запредельным моему “я”». То же самое трансцендирующее бытие, посредством которого я имею свое Я, неразрывно связывает меня «в иной реальности» с вещами этого «мира». Франк обосновал «всеобъемлющее и всепронизывающее единство бытия» таким образом, что соучастие в нем «конституирует все частно сущее»; будь оно «в форме *sum* (бытия-для-себя, бытия субъекта)» или в «форме *est* (объективного бытия-для-меня)». «Оба сразу проистекают из первичной реальности чистого *esse* или *ens*» [Frank, 2004, S. 164; Франк, 2007, с. 60].

Центральная часть феноменологического анализа самопознания в живом самосознании, который осуществляется С.Л. Франком, состоит в том, чтобы показать, что это бытие стремится или «трансцендирует» к непостижимой, бесконечной глубине. (Самосознание есть первичное *бытие*, а не предмет мышления.) Эта глубина не идентична психологически описываемым эмоциональным возбуждениям моего Я или бесконечной игре фантазии. Чтобы обнаружить мое собственное бытие, которое мне ближе, чем любой из объектов, конечно, «глаза души», выражаясь словами Платона, должны быть повернуты «вовнутрь». Однако от открывшейся тогда глубины меня самого я могу в ужасе отвернуть свой внутренний взор.

Так же, как и всякая метафизика, философия С.Л. Франка упирается в ограниченную способность выражения наших понятий: «целое», «глубина» и т. д., которые неизбежны при описании самопознания. Подобные понятия из-за своей ограниченности могут привести как к пониманию, так и к ложному толкованию. Франк хочет показать, что все определенное является этим определенным лишь потому, что оно при этом трансцендирует свои границы и, превосходя самое себя, объединяется со всем иным, т. е. оно имеет это иное в самом себе, при этом не являясь ему идентичным. Таким образом, определенное есть одновременно и неопределенное, потому как все время выходит за свои собственные пределы.

При помощи этого достигнуто одно из важных положений онтологии русского мыслителя. Возражения против понятия «реальность» (которое Франк преимущественно использует для обозначения «бытия», потому что последнее, как правило, понимается как «бытие *того*, что является зависимым от меня») относятся к тому, что эта реальность, пусть и в сублимированном виде, мыслится как опредмеченная. Потому необходимо еще раз подчеркнуть, что реальность не должна опредмечиваться и превращаться в бесцветный, бледный, очищенный материал, который пронизывает все, подобно эфиру. Реальность *едина* и имеет лицо многих образов, в которых она находит свое конкретное выражение. Франку удалось феноменологически убедительно показать динамически-жизненное самовыражение реальности во многих областях опыта.

II. Далее необходимо осветить самовыражение реальности в опыте сообщества в качестве «откровения» и «слова». Для философского учения С.Л. Франка о Боге эти понятия имеют центральное значение.

Когда живое самобытие человека открывается Другому, пускай это длится даже одно мгновенье, но в это мгновенье то, что до этого было просто противостоящим, становится *Ты*. Реальность Ты нельзя иметь иначе, как только посредством того, что она сама извещает о себе, пробуждает во мне живой отклик [ср.: Frank, 1995, S. 226]. В начале этой *встречи* я не узнаю нечто определенное (особенность характера или что-то подобное), но *само-* или *личностное бытие* Другого в его обращенности ко мне. Поэтому восприятие Другого в качестве Ты принципиально отличается от нашего отношения к объекту, который должен пассивно воспринимать свою узанность (*Erkanntwerden*). Об этом своеобразном отношении, в котором мы узнаем другое самобытие, Франк пишет: «Не я открываю “ты”; оно само открывает себя мне. Оно само посылает из себя некий незримый флюид, вторгающийся в меня; и я познал “ты”, когда воспринял этот флюид. Такое познание, в его отличии от познания предметного, нельзя обозначить иначе как словом “откровение”» [Frank, 2004, S. 208;

Франк, 2007, с. 123]. (Однако само собой разумеется, что все время присутствует возможность рассматривать Другого также и в качестве предмета познания, что даст возможность получить о нем содержательное знание.)

То, что открывается в Ты-встрече, есть трансцендирующее в непостижимое и потому безосновное *бытие* Другого, а не абстрактное содержание. Откровение не является указанием на логически определенное содержание. Откровение «означает *реальное присутствие самой открывающейся реальности*» [Frank, 1995, S. 349; Франк, 2000, с. 647]. Это никоим образом не исключает того, что непредметная Ты-реальность при помощи слова, взгляда и мимики, посредством которых она себя «выражает», проникает в меня и сливается с моим собственным самобытием, сообщает мне также нечто о своем духовном качестве. Реальность, которая в Ты-опыте «присутствует для меня и мною переживается <...> есть *целостное единство* сознания и сознаваемого, переживания и его содержания <...> есть – в приложении к ограниченному, частному отрезку бытия – та самая не-сказанная, сама себе открывающаяся, сама себя сознающая реальность» [ibid., S. 150; там же, с. 402]. Реальность никогда не является бесцветной абстракцией, но всегда конкретна и наполнена содержанием. Однако даже в откровении ее конкретное содержание остается непостижимой тайной, которая постоянно требует все более глубокого истолкования. Это относится *a fortiori* и к тому, что Бог открывает себя в качестве полноты реальности [ср.: ibid., S. 340; 374]. Чтобы иметь возможность открыть самое себя, «тайна» должна быть открыта или «прозрачна» для *самой себя*. Условием возможности самоизвещения, коротко говоря, является «для-себя-бытие» или «самому-себе-имманентное-бытие» открывающегося. Внутренняя прозрачность бытия стремится к откровению «для другого», является «открыванием себя, явлением себя другому» и реализуется посредством этого [ibid., S. 226; там же, с. 496].

Для С.Л. Франка «откровение» есть не что иное, как извещение о своем собственном бытии. Свою основоположную форму оно имеет в Я-Ты-отношении. Действие, которое выполняет открывающий себя, не является «слепым» действием, как это бывает в случае действия физического объекта. Напротив, оно заключается в том, что он, открывающий, «открывает» себя. Подобное «самораскрывание» состоит в том, что он «говорит» о себе». Он говорит даже тогда, когда пребывает в молчании. «*Говорить*» в этом общем смысле – и значит не что иное, как вливать в нашу глубь если не само существо «ты», то некие исходящие от него лучи, некую духовную энергию, адекватную его существу» [Frank, 2004, S. 209; Франк, 2007, с. 123].

Таким образом, о непостижимой реальности С.Л. Франк говорит, что она «не только открывается и дана нам в лице нашей собственной внутренней жизни; она не только извне, как бы местами, приоткрывается нам в лице эстетического опыта; она сама, собственной активностью и по собственной инициативе, открывает нам себя в той форме, что «говорит» нам о себе в лице «ты»» [ibid., S. 208; там же]. «Существо «ты»» не входит в меня при встрече, как то подчеркивает Франк, потому что даже в самой интимной связи оно не раскрывает себя целиком и остается непостижимой тайной.

Точно так же как незакрытым является собственное самобытие (потому как оно не есть предметное содержание), которое бесконечно выходит за свои пределы, незакрытым является и самобытие Другого. Там, где я благодаря живому восприятию ухватываю непостижимое человеческое Ты, я вступаю в «связь <...> с таинственными глубинами живой реальности» [ibid., S. 201; там же, с. 113]. *Одна* и та же сверхиндивидуальная реальность, которая говорит со мной в «образе «ты»», также говорит и изнутри «меня самого» [ibid., S. 207]. Реальность – единственный в своем роде живой корень как моего Я, так и Я другого Ты. Всякая подлинная встреча дает мне возможность каждый раз заново убедиться в том, что я могу по-настоящему осуществить себя лишь в живом личностном единстве с глубиной реальности.

Феноменологически убедительно Франку удалось показать самораскрытие реальности в опыте сообщества, красоты и морального долга. Опыт же реальности в форме Мы позволяет глубже понять ее сущность. (В классификации философии, предложенной С.Л. Франком, феноменология Ты-, Мы-опыта ведет к феноменологии познания Бога. Между ними наблюдается отношение по аналогии. Однако более подробно говорить об этом здесь не представляется возможным.)

III. Слово по преимуществу является проводником той реальности, которая раскрывается во встрече. В одном из небольших разделов своей работы «Непостижимое», носящем название «Общее откровение Бога и конкретно-положительное откровение», С.Л. Франк раскрывает эту функцию слова [Frank, 1995, S. 375; Франк, 2000, с. 676]. То, что слово значит «по своему существу» или «исконно», мы узнаем посредством слова поэзии (под «словом» здесь, несомненно, подразумевается нечто большее, чем единичная лексема). Поэтическое слово открывает тайну «первореальности во всей ее <...> глубине и значительности» («первореальность» обозначает, в данном случае, непостижимое бытие как образ Божий, а не самого Бога). Поэтому высокая лирика никоим образом не представляет собой «субъективное самовысказывание, “исповедь” поэта как человека». Еще меньше, по своему изначальному замыслу, слово должно служить «отвлеченному определению в понятиях или “объективному описанию” предметной реальности». Тот, кто впустит слово поэта внутрь себя, узнает нечто из того, что «действительно есть». Точно так же как наблюдателю ночного звездного неба непостижимая конкретная реальность открывается вне всякой астрономической действительности в единстве переживания и содержания переживания, поэзия может открыть глаза на присутствующую в вещах «истинную» реальность.

Поэтому поэзию, в которой человеческое слово «является в своей полноценности», С.Л. Франк сравнивает с «херувимской песнью» во время литургии восточной церкви, где тайно присутствующие ангельские силы голосами человеческого хора трижды поют свою «Троицы трисвятую песнь». Поэзия – есть «голос самой реальности», «подслушанный и переданный поэтом». «В слове *обретает голос сама реальность* – само непостижимое; в нем сама реальность говорит о самой себе, “высказывает”, “выражает” *себя*» [ibid., S. 376; Франк, 2000, с. 680].

По всей вероятности, при помощи своей феноменологии слова русский мыслитель хотел прояснить также высказывание, содержащееся в Евангелии от Иоанна, в котором Бог назван «Словом». Сущность духа, которая состоит в том, чтобы *выражать* самое себя, реализуется, по преимуществу, в слове. Бог есть *откровение*, и поэтому Он как таковой есть и «Слово». Также и человеческое слово, понимаемое в «его первичном смысле», «не говорит о *чем-либо*», не является посредником для передачи деловой информации (Sachmitteilung), «и в нем не высказывается “субъективное” существо человека». Посредством слова говорящий открывает свое самобытие и дает возможность слушающему принять участие в его «духовной энергии». На свой ограниченный лад всякое человеческое слово должно быть *выражением* абсолютной реальности, «отображением» вечного Логоса. Поэтому всякое «суетное и небрежно употребляемое слово», всякая «болтовня» приравнивается к «кошунству». В слушанье и даже в чтении слова происходит встреча и объединение с Ты того, кто выразил себя в нем.

Разумеется, человеческое слово имеет тенденцию в повседневном и научном обращении к сокращению и к кристаллизации («в чистое обозначение отвлеченных понятий»). Для науки и техники это, безусловно, является преимуществом, говорит С.Л. Франк. Однако сам «спор» между «субъективностью» и «предметной» действительностью, которая характеризует человека, показывает, что его язык имеет лишь ограниченную способность адекватно выражать откровение реальности.

IV. С.Л. Франк несомненно знал, что «откровение» в христианской теологии обозначает историческое воплощение Бога в Иисусе Христе. Однако, поскольку он «общее и вечное» самовыражение реальности (в первую очередь в опыте сообще-

ства) также называет «откровением», возникает вопрос, как относятся друг к другу эти два способа откровения. Ответ Франка позволяет более глубоко понять его философское учение о бытии.

Несмотря на то, что русский мыслитель постоянно подчеркивает отличие «положительно» исторического от «общего и вечного откровения», богословскую интерпретацию которого он рассматривает, С.Л. Франк все же отмечает, что различие между этими двумя способами откровения не должно пониматься как «абсолютно разделяющее логическое различие». Различие невозможно снять, однако оно есть «различие *трансрациональное*, в котором разделение есть вместе с тем связь и тем самым антиномистическое единство». «Если общее и вечное откровение – откровение первоосновы реальности как таковой – неотделимо от конкретно-положительного откровения, то и последнее неотделимо от первого. Богословие поэтому имеет то общее с философией, что оба покоятся на общем вечном откровении. Ибо всякое конкретное откровение уже предполагает нашу восприимчивость к нему – к голосу и явлению Бога, – нашу способность осознать отдельное конкретное откровение именно как *откровение Бога*. Но это и означает не что иное, как то, что *общая природа* откровения – реальность Бога как “ты” в ее общем вечном существе – а это и есть общее вечное откровение – логически предшествует всякому частному конкретному откровению» [Frank, 1995, S. 378; Франк, 2000, с. 681–682]. Франк постоянно подчеркивает, что в так называемом «общем откровении» Бог также дает узнать себя и как «Бог-со-мной» и, соответственно, как «Бог-с-миром» (Immanuel). Это общее или перво-откровение Бога является тождественным сотворению мирового бытия, которое есть настоящее самоизвещение Бога. Поэтому всякий человек в принципе в любое время и в любой религии может стать собеседником Бога, т. е. воспринять откровение божественного Ты посредством вещей этого мира. И даже если, как подчеркивает С.Л. Франк, это откровение не достигает и не может достичь полноты откровения в Иисусе Христе, то и оно также имеет «конкретное» содержание. Как бы далек ни был «образ», в котором Бог дает узнать себя индивиду в «общем» откровении, от христианского откровения, он не может быть определен какими-либо внешними «объективными» критериями, потому что оба способа откровения образуют антиномистическое единство. Даже во встрече с Богом христианского святого содержатся элементы общего откровения реальности. Любой критерий, при помощи которого хотят «объективировать», т. е. логически отделить и обособить позитивное христианское откровение от откровения общего, с самого начала должен подразумевать знание об общем божественном откровении.

Дальнейшие, отчасти теологические рассуждения, которые Франк посвящает тому, как необходимо мыслить *единство* принципиально доступного всякому человеку общего откровения и одновременно *отличающегося* от него единичного откровения божественного Логоса, произошедшего в воплощении Иисуса Христа, не будут здесь рассматриваться. Важным, однако, является то, что, согласно С.Л. Франку, «вечно-неразрывная связь» обоих способов откровения основывается в самом Боге, в Святом Духе. Так называемое общее откровение реальности не составляет конкуренцию для положительного откровения Бога в Иисусе Христе.

V. Различие понятийно мыслимой «объективной» действительности и бесконечно выходящей за свои собственные пределы «реальности» показывает свою плодотворность при рассмотрении проблемы «имяславия». С.Л. Франк не оспаривает утверждаемую имяславцами возможность того, что молящийся может стать единым с тем, к кому он обращается в молитве. Однако русский мыслитель, тем не менее, лишает это событие его возможного магического характера. Всякое вещественное овладение божественной реальностью посредством произнесения имени является невозможным. Подобная попытка с необходимостью привела бы к ложному истолкованию реальности в качестве содержательно ограниченной действительности. Она подразумевала бы наличие бессмысленного допущения, по которому в звуке произ-

носимого имени может содержаться сама личность и последняя при произнесении своего имени также как будто бы вызывалась. Но все же произнесение имени действительно может привести к истинной Ты-встрече, в которой реальность сама открывается произносящему в конкретной и, в конце концов, неограниченной глубине. Имя, таким образом, может быть мостом, по которому «энергии» его носителя могут проникнуть в призывающего.

Несмотря на то, что спор о смысле имяславия был начат православными монахами на Афоне, С.Л. Франком в этом вопросе также выделяются общий и специфически христианский уровни. Для общего уровня имеет значение, что каждый человек обладает Я-сознанием, которое опосредуется через Ты-встречу с другими людьми и особенно с матерью [ср.: Frank, 1995, S. 330]. Способность к Ты-встрече берет свое основание в духовной потенции человека, в его бытии как творения и образа Божия. Посредством этого также дается возможность узнать и признать перво-реальность в качестве *личностной* и встретить в ней личностного Бога [ibid., S. 362]. Его «имя» на этом общем уровне звучит просто как «Ты», в каком бы языковом обличье оно ни пребывало. Призвание имени Божьего актуализирует в *самобытии* молящегося основанное Богом уже при создании каждого человека Ты-отношение и наполняет его новой жизнью. Франк настойчиво подчеркивает, что инициатива за подобное самоизъявление или откровение должна исходить из позванного в обращении Ты. Также и степень, в которой позванный открывает себя и в которой он может быть познан в качестве Ты, полностью зависит от него самого. Почитание имени Бога есть просьба, обращенная к нему, которая заключается в том, чтобы он открыл себя обращающемуся в качестве Ты.

На христианском уровне речь идет о почитании и призывании имени «Иисуса». Тот, кто в своей вере знает о том, что реальность в своей полноте заключена в бытии и жизни Иисуса Христа, может обновить и углубить ее во встрече с этим именем. В почитании Имени вызывающий открывается для самобытия вызываемого, чтобы вступить с ним в Мы-сообщество. То, что опыт реальности достижим в принципе через бытие Иисуса Христа, потому что в нем «Слово», в котором реальность высказывает себя во всей своей полноте, «стало плотью», было известно С.Л. Франку как верующему христианину. Философское познание говорило ему, что реальность *одна* и что по своей сути она есть *выражение, слово*. Поэтому философ считал осмысленным то, что реальность в своей полноте высказывает себя человеку, т. е. человеческим способом, в личности Иисуса Христа.

Слово и язык являются исключительным *выражением* самобытия и как таковые направлены на то, чтобы тот, кто их воспринимает, смог принять участие в реальности говорящего и посредством этого в самой непостижимой реальности.

VI. В последнем разделе этой статьи автор вместе с С.Л. Франком задается вопросом о способности понятийного языка выразить философское знание. Для философии речь идет о реальности как таковой, а не об отношении между отдельными явлениями объективной действительности. Все охватывающая и пронизывающая реальность есть «всегда “все такое-то – и еще что-то иное”». Ее существенная черта – *трансцендирование*, «выход за границы» ее самой. В качестве абсолютного она присутствует *как целое* в каждом сущем и все же не исчерпывается им, поэтому она более не определима логически. Она есть в сверхлогическом смысле «первичное единство», в котором совпадает, но при этом не снимается, многообразие противоположностей [Frank, 2004, S. 190].

Мы узнаем антиномистическое единство реальности в себе самих: каждый человек есть самостоятельное, индивидуальное существо, в котором реальность присутствует как целое и посредством этого на бытийном уровне объединяет его со всем от него отличным. Там, где другой человек становится для нас Ты, он, несмотря на то, что остается Другим, входит внутрь нас и определяет наше собственное самобытие. Сознание того, что я пребываю в Ты-отношении, «есть для меня сознание, что я ка-

ким-то образом существую и за пределами меня самого». Реальность сообщества для меня не является ни *внешней*, ни в строгом смысле слова *внутренней*. С абстрактно-логической точки зрения это есть парадокс, потому что данное отношение выходит за пределы своего собственного самобытия и при этом есть нечто внутреннее [Frank, 2004, S. 200]. Мы-отношение сравнимо с отношением Бога к миру, потому что Бог и мир (в Боге) есть *одно* и в то же время Бог *не* является миром.

Здесь показана причина, по которой трансцендирование реальности не может быть сформулировано «ясно и отчетливо», как это требовал Декарт, даже несмотря на то, что мы в самой нашей жизни и знаем о том, что есть наше собственное существование и что есть сообщество. Если захотеть посредством языка выразить выходжение за определенность, то подобное выражение с необходимостью должно будет объединить противоречащие суждения, потому что оно должно высказать как «тождество и различие», так и «полноту и отрешенность» [ibid., S. 184; 189; Франк, 2007, с. 19]. При помощи логического мышления мы можем ориентироваться в многообразии содержаний опыта, однако подобным образом мы не достигнем «то предельное нечто, которое образует первичную основу и общее существо нашего опытного достояния». Это не произойдет потому, что логическое мышление носит характер суждения, в котором субъект отличается от своего содержания, т. е. характер «высказывания чего-то о чем-то» [ibid., S. 171; там же, с. 70]. Суждение, в котором логически различаются субъект и предикат, не может быть высказано о реальности, потому что в ней это различие всегда является уже преодоленным посредством трансцендирования.

Однако Франк не останавливается на этом определении, потому как вместе с ним вновь осуществляется суждение и реальность отграничивается от содержаний объективной реальности и, таким образом, теряется. «Реальность», говорится в работе Семена Людвиговича «Реальность и человек», есть «нечто иное, чем всякое частное содержание, улавливаемое в понятии; ее существо состоит именно в ее конкретности – в том, что она есть конкретная, полновесная, самодовлеющая полнота – в отличие от отвлеченного содержания, в котором объект мысли определяется как нечто частное через отличие его от “иного” и усмотрение его отношения к этому иному. Но когда мы говорим, что реальность есть *нечто иное*, чем содержание понятия, мы должны остерегаться брать саму эту идею “инаковости” в ее обычном, логическом смысле». Однако как же тогда возможна философия? Иными словами, «как можно вообще мысленно иметь что-либо, не имея его в качестве определенного частного содержания, т. е. отвлеченного понятия?» [ibid., S. 176; Франк, 2007, с. 77]. Остается ли философия, если она хочет обосновать знания об отношении абсолютного к единичному, лишь призывом к иррациональному чувствованию, лишенному суждений?

Сам С.Л. Франк говорит о «непостижимости» реальности, однако при этом избегает всякого интуитивизма, который черпает себя в непроверяемом посредством мысли, преисполненном чувств предчувствии. Он называет две возможности, при помощи которых можно выразить «непостижимое» подходящим ему сверхлогическим образом. Искусство, в особенности поэзия, демонстрирует нам возможность выражения опыта без его абстрактно-логического расчленения. Она берет реальность в ее конкретности. Поэзии удастся это, потому что слово не исчерпывается своей функцией в качестве понятия. Его смысловые нюансы, вызываемые им ассоциации и не в последнюю очередь его поэтическое звучание, создают ему «ауру», при помощи которой возможно передать опыт, ускользающий при передаче посредством логических понятий. Чрез соединение слов в цепь высказываний писатель-прозаик (в этой связи С.Л. Франк упоминает Л.Н. Толстого) также может выразить полноту реальности тем способом, которого нельзя достичь посредством одного лишь понятия. Это русский мыслитель называет конкретным описанием реальности, которое в принципе доступно также и философу. Далее Франк обозначает метод, который

присущ лишь философии: способ высказывания Николаем Кузанским «умудренного неведения». Здесь представляется достаточным очертить указанное ядро философствования Франка и его результат, не обращаясь к его основаниям.

Как мы видели, реальность Я и Ты сливается в реальность Мы-сообщества. Это сообщество не есть реальность *рядом* с Я и Ты, но она есть реальность *в* них, однако, несмотря на это в единстве Мы они (Я и Ты) полностью сохраняют свое самобытие. Здесь также можно привести известную аналогию, по которой Бог имманентен человеку в своей трансцендентности. Поэтому С.Л. Франк говорит о «богочеловечности» человека и о «богочеловечности» Бога. Это значит, что реальность абсолютного не отделена *от* реальности относительного, но, несмотря на это, из подобного *единства* не следует *смешение*, которое сняло бы самобытие Бога и человека. В своей работе «Непостижимое» русский мыслитель ввел понятие «антиномистического монодуализма» для того, чтобы выразить онтологический и гносеологический характер этого единства в многообразии. Это значит: одним «единственным умственным взором» ухватить *единство* в *противоречии* «в двух противоположных ее аспектах» [Frank, 2004, S. 181; Франк, 2007, с. 85]. Таким образом, высказывание не может быть редуцировано только к логическому суждению, к примеру, в форме «Бог и мир – различны» и «Бог и мир – едины». Столь же неправильным было бы привязать друг к другу части этого высказывания в логической форме соединяющего суждения «как, так и» [Frank, 1995, S. 179]. «Антиномистическое познание выражается, как таковое, в *непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между* или *над* этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой *середине*, в *несказанном* единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними» [ibid., S. 179; Франк, 2000, с. 436–437]. Лишь в «витании», в котором сохранено как единство взаимоисключающих реальностей, так и их разделенность, возможно приблизиться к истине.

Реальность в философии С.Л. Франка является *живой динамикой*, которая не подчинена никакой внешней необходимости. Она доступна нам в нашем самобытии и сама должна пониматься в качестве абсолютного самобытия, которое также может быть названо *личностным*. Наиболее предпочтительное выражение личностной реальности – *слово*. Когда русский мыслитель настойчиво пишет о том, что реальность «говорит» нам (к примеру, в феномене красоты), то он хочет выразить это живое отношение. Задачу философии Франк видит в «*рациональном преодолении ограниченности рациональной мысли*». По примеру Николая Кузанского, который избирает для себя С.Л. Франк, думающий человек должен преодолеть «стену» понятийного мышления и прорваться к *трансрациональному* уровню понимания. Лишь так он может познать бытие в качестве динамически-живого Мы-бытия и, в конце концов, вступить «в рай» богопознания [Frank, 1995, S. 414; ср. также: Frank, 2004, S. 179]. При этом всегда остается неизменное искушение разума рассматривать реальность только как *предмет* мышления и из-за этого не заметить того, что она является *мета-логическим условием* самого этого понятийного мышления.

Список литературы

- Франк, 2000 – Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М.: АСТ, 2000. 800 с.
 Франк, 1995 – Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. М.: Наука, 1995. 656 с.
 Франк, 2007 – Франк С.Л. Реальность и человек. М.: АСТ, 2007. 390 с.
 Frank, 1995 – Frank S.L. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg: Verlag Alber, 1995. 484 S.
 Frank, 2000 – Frank S.L. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2000. 526 S.

Frank, 2004 – *Frank S.L. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Mit einer Einleitung von Peter Ehlen.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2004. 416 S.

Перевод с немецкого языка А.С. Цыганкова

Expression, Word and Revelation in the Philosophy of Semen L. Frank

Peter Ehlen

PhD, Professor of Philosophy. Munich School of Philosophy. 31a Kaulbachstraße, Munich, 80539, Germany; e-mail: peter.ehlen@hfph.mwn.de

In his philosophical works S.L. Frank was able to integrate the personalistic phenomenology of the 20th century into the ontological thinking of Christian Platonism. At the same time such concepts as “expression”, “word” and “revelation” became the key to his ontology. In this article, the importance of these concepts for Frank’s thought is demonstrated on the basis of his religious philosophy (“The unknowable”, 1939) and anthropology (“Reality and Mankind”, 1949). The sources that used the Russian philosopher in his work, as well as the harmony of his thoughts to ones of other authors are not the subject of this study. Despite the fact that the S.L. Frank does not mention directly the disputes about Imiaslavie that took place in the Russian Orthodoxy on the eve of the First World War, his reflections on the word and the revelation, as well as his evaluative statements are related to the question actively debated at that date: in which sense God or Jesus Christ are present in their Name.

Keywords: Russian religious philosophy, the philosophy of S.L. Frank, God Madness, revelation, expression, word, Imiaslavie disputes

References

Frank, S. L. *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion.* Freiburg: Verlag Alber, 1995. 484 S.

Frank, S. L. *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2000. 526 S.

Frank, S. L. *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Mit einer Einleitung von Peter Ehlen.* Freiburg: Verlag Karl Alber, 2004. 416 S.

Фриц Говертсон

Философия истории в аналитической традиции*

Фриц Говертсон – докторант, профессор кафедры философии. Лундский университет. Швеция, 221 00, г. Лунд; e-mail: frits.gavertsson@fil.lu.se

Основной замысел статьи определен автором как попытка говорить об истории философии и философии истории языком британской аналитической традиции. Исключение любых представлений о метаисторической цели делает отправной точкой исследования опыт трансдисциплинарного подхода к пониманию принципа историзма. Такое видение проблемы ставит перед сегодняшними исследователями задачу соединения индивидуального и «объективно-го» аспектов послания, заключенного в принципе историзма. В этой связи анализируется герменевтическая идея «слияния горизонтов», перспективизм Ницше и Вебера, а также взгляды современных интерпретаторов перспективизма (К. Скиннера, А. Айера, Р. Козеллека, Р. Рорти и др.). Эти и другие методологические приемы служат цели раскрытия как позитивного вклада аналитической школы в развитие философии истории, так и порождаемых ею вопросов.

Ключевые слова: философия истории, аналитическая философия, история философии, политическая теория, герменевтика, историофобия, перспективизм, риторический поворот, эволюционизм

Что есть историческая наука, о чем она, в чем суть исторического познания, чему оно служит – вот вопросы, на которые люди, хоть немного отличающиеся друг от друга, ответили бы по-разному¹.

[Collingwood, 2005, p. 7]

Настоящий текст посвящен проблемам *философии истории*, иначе говоря, – теоретическим аспектам истории, таким как проблема ее сущностной природы (каковы ее составные части?); также он посвящен раздумьям о смысле истории (обладает ли история некой структурой или она есть простое собрание единичных фактов?), о налагаемых на историю эпистемологических ограничениях (как можно объяснять, обосновывать и репрезентировать историю?), о связи истории с настоящим (можно ли, и если можно, то в каком смысле, утверждать, что история закладывает основы настоящего? Как и в какой степени влияет настоящее на присущий эпохе способ репрезентации исторических событий?). В дополнение к рассмотрению пусть не всех, но некоторых из этих вопросов данная статья затронет смежные области исследования, такие как *теория истории* и методологические аспекты историографии философии.

* Статья публикуется в сокращенном варианте. – *Примеч. пер.*

¹ Перевод с англ. Ю.А. Асеева. – *Примеч. пер.*

Было бы ошибкой представлять историко-философское исследование в качестве единой дисциплины с легко формулируемой программой и твердым методологическим подходом. Речь идет, скорее, о существующем в этой области множестве традиций, подходов и школ, т. е. о работах, являющихся плодом усилий широчайшего спектра теоретических дисциплин. Ниже мы будем строить наше исследование, исходя из традиций аналитической философии. Так называемая *спекулятивная философия истории*, т. е. преимущественно немецкая традиция, культивирующая взгляд на историю как единство развивающихся событий, структур, процессов (все они подвергаются интерпретации с целью обнаружить некие метаисторические стереотипы и направления, разворачивающиеся поверх частных событий), – данная традиция будет оставлена нами в стороне. Мы займемся вопросами, сопряженными с проблематикой поиска исторических объяснений, исторического познания и выяснением того, как способен помочь всему этому философский анализ. Подобный выбор не умаляет того факта, что за последние годы сократилась дистанция, отделяющая аналитическую философию истории от других подходов.

В самом общем смысле мы всегда находимся в зависимости от собственных интересов, занимаясь исследованием более ранних философских текстов. Исследователи, тяготеющие к герменевтике, придали этой мысли форму утверждения, что наш личный интеллектуальный горизонт – некий сплав традиции, мнений и предрассудков – играет роль необходимого отправного пункта любого нацеленного на понимание усилия. Такой горизонт со всеми его предрассудками может быть выведен на поверхность через установление наших диалогических отношений с прошлым; Х.-Г. Гадамер называл это *слиянием горизонтов* [Gadamer, 1989, p. 398]. Несмотря на то, что герменевтические подходы к истории в целом следует считать частью континентальной философской традиции, они ориентированы не столько на исторические целостности, сколько на смысл намерений и действий исторических индивидуумов. Герменевтика родилась из древней традиции библейских интерпретаций, она делает упор на языковую и символическую природу взаимодействия людей и утверждает, что техники, разработанные для целей интерпретации текстов, могут плодотворно применяться в отношении символической деятельности человека и ее символических продуктов. Метод понимания, принадлежащий Дильтею, является частью активного конструирования тех интенций и смыслов, которые вкладывали в свои действия исторические личности. Развитием этого метода поочередно занимались такие мыслители, как М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, П. Рикёр и др. Таким образом, к истории стали подходить с точки зрения смысла и языка, утверждая, что историческое знание зависит от интерпретации значимых человеческих действий, практик, будучи нацелено на раскрытие порождаемых людьми взаимосвязей и символических интеракций.

Вслед за Ницше можно говорить о наличии в историческом знании как генетического, так и генеалогического аспектов: если первый в его попытках описания и понимания выступает в контрфактуальном облачении, то второй предпочитает реализовывать самопонимание и собственный интерес к истории в терминах ретроспективной экспликации мифов, воспоминаний, памятников мысли и созидания идентичности. Это основополагающее представление о природе исторического сознания наводит на мысль о тесной взаимосвязанности прошлого, настоящего и будущего: ведь наш интерес к прошлому проистекает как из настоящего (а оно также подвержено влиянию прошлого), так и из чувства устремленности в завтрашний день.

Дистанцирование от наивного стремления к объективности, равно как и критика линейных культурных моделей, сближает историческое познание с другими формами самовыражения культур, такими как исторические романы, фотографии и прочие визуальные репрезентации, а также с теоретическими дисциплинами, занимающимися исследованием подобных выражений и артефактов культуры, благодаря чему само историческое знание обретает облик культурного феномена – некой изменчивой среды. Это открывает дверь широкому спектру междисциплинарных исследований и одно-

временно ставит вопрос о принципах, в соответствии с которыми должны оцениваться такие альтернативные подходы. Речь идет о том, что в данной ситуации возникает риск «диктата» со стороны классической историографии, опасность установления ею собственных критериев осуществления сравнительной оценки различных приемов и жанров – критериев, применение которых автоматически приведет к принижению значения альтернативных форм, коль скоро таковые не смогут отвечать предъявляемым требованиям. Иначе говоря, различные формы исторической репрезентации и исторического комментирования должны сопоставляться – но так, чтобы не допускать навязывания какого-то предустановленного критерия или стандарта как абсолюта.

На фоне стремления к контекстуализации репрезентаций странным кажется существование в пределах отмеченного разнообразия неких черт, общих для всех представителей данного кластера перспектив, дисциплин и форматов. В самом общем смысле, неизменной остается базовая проблема, существующая поверх терминологических специфик, философских платформ или теоретических традиций: историографические исследования необходимым образом сохраняют связь с точкой зрения конкретного исследователя и с контекстом, к которому он принадлежит. Это обстоятельство обнаруживает себя в отдаленных последствиях и часто остается незамеченным. Оно окрашивает собой интеллектуальную деятельность и способ понимания предмета вплоть до вербально-понятийного уровня. Влияет оно и на центральное для нас понятие истории. Как пишет по этому поводу Райнхарт Козеллек, «вплоть до 1780-х гг. история могла существовать в соотношении либо с объектом, либо с субъектом. Существовала история Карла Великого, история Франции, история цивилизации. И только в ходе эпохального перелома, произошедшего накануне Великой французской революции, в Германии стали говорить об истории как таковой. История стала рефлексивным понятием, понятием, не обязанным связывать саморефлексию с конкретными объектами или конкретными субъектами. Лишь после этого появилась возможность противопоставлять историю природе» [Koselleck, 1997, p. 19].

Нередко подход Козеллека к историческим исследованиям определяют как *историю понятий* (от немецкого Begriffsgeschichte). Изменение понятий идет по линии смещения тех целей, с которыми используют их сменяющие друг друга акторы². Поэтому концептуальные перемены оказываются тесно связанными с социально-политическими изменениями, а это, в свою очередь, рассматривается как размывание четких разделительных линий между теорией и практикой. Это позволяет думать, что теоретическая позиция Козеллека вкупе с рассуждениями Квентина Скиннера представляют собой исторический вариант «лингвистического поворота» или следующего за ним поворота «риторического», как определил это движение мысли Ричард Порти [см.: Simons, 1990, p. VII]. Этот подход возник вследствие акцентирования политической природы риторических сдвигов и понятийных изменений; несомненно, в нем нашел отражение также и дух времени (Zeitgeist), царивший в 60–70-е годы, годы формирования данного подхода.

История понятий, как ее трактует Козеллек, держится на двух главных теоретических опорах, одна из которых – семантический анализ, а другая – более общий содержательный анализ главных понятийных сдвигов в рамках т. н. Sattelzeit (постпросвещенческого периода радикальных социально-политических изменений, Французской революции и постреволюционного развития; эти годы характеризовались, помимо прочего, появлением ключевых понятий политической теории) [Koselleck, 1997, p. 16].

В отличие от Козеллека, Скиннер, использующий основные выводы истории понятий, стремится выявить независимую логику последней, дополняя эти выводы определенной (центрированной на риторике) моделью исторического исследова-

² Скиннер отмечает: «Козеллек и я полагаем, что имеющиеся у нас нормативные понятия нужны нам не столько как утверждения о мире, сколько как инструменты, орудие для ведения споров» [Skinner, 1999, p. 62].

ния – моделью, заимствованной у М. Вебера, Ф. Ницше и Дж. Остина³. Социальная онтология Скиннера является перспективистской (в ницшевско-веберовском понимании), ибо, согласно ей, «наши понятия не только меняются с течением времени, но и являются в принципе неспособными предложить нам нечто большее, чем череду сменяющих друг друга жизненных перспектив – видений того мира, в котором мы существуем, реализуя собственное бытие» [Pallonen, 1997, p. 62]. Скиннер заимствует также идеи Витгенштейна, доказывая, что история, составленная из лавджоевских модульных идей (под ними понимаются вечные сущности), в принципе невозможна; скорее, следует говорить об истории различных употреблений, которые получают эти идеи. «Рискну заявить, – утверждает он, – что не существует ничего, кроме употребления идей, ничего сверх этого; история их употребления есть единственная достойная написания история идей» [ibid.]. Таким образом, Скиннер задействует социальную теорию Вебера с тем, чтобы приспособить теорию речевых актов Остина (последняя в ее изначальном виде представляет собой совершенно неисторичный анализ повседневного употребления языка) к исследованию политики и политической истории. Это отличает подход Скиннера от более редуccionистских моделей, постольку поскольку он – вместо того чтобы перевести объяснение на уровень выявления глубинных социально-экономических причин, как это делали, например, ориентированные на марксизм исследователи, – ставит исследование (истории) политики и политической теории в связь с политической жизнью.

Другим следствием соединения мысли Вебера с теорией речевых актов является обращение внимания на перформативный характер политического дискурса; а что касается перформативности, ее связь с риторикой обнаружить нетрудно, т. к. риторика (и герменевтика) сходны с теорией речевых актов в том, что язык понимается ими как речь (*parole*), а не как язык (*language*) в структуралистском или семиотическом смысле. <...>

Еще один близкий к мейнстриму аналитики подход (он обязан своим влиянием, в числе других, М. Нуссбаум) основан на углубленном чтении античных текстов с привлечением литературоведения, позволяющего сблизить исследования античной философии с филологическим анализом таких работ, как «Медея» Софокла и другие драмы и трагедии, поднимающие морально-философские проблемы. <...>

Дуальность историографических начинаний порождает неразрывную связь между историей философии морали и самой философией морали. Нахождение объяснения того, почему в античном мире определенные вопросы требовали философского ответа, причины интереса к этим вопросам тесно связаны с причинами того, почему в XXI в. определенные вопросы требуют или кажется, что требуют, философских ответов. Со времен становления аналитической истории философии многое изменилось, и в наши дни мало кто считает жизнеспособным простой внеисторический подход. Вот почему сегодня философский анализ дополнен работой по определению места конкретных сочинений в общем социально-историческом контексте. <...> Неразрывная связь философствования с доказыванием обуславливает важность понимания того, что лежащий перед нами текст есть продукт личной вовлеченности его автора в дискуссии того времени. Следовательно, согласно этой линии интерпретации, философствование можно считать серией «речевых актов». Такие акты можно также рассматривать в контексте постоянно меняющейся риторической схематики и специфической логики дискуссии. Иначе говоря, желая понять творчество конкретного философа, мы должны познакомиться с биографическим фоном его мысли. Если же мы хотим понять, почему конкретный философ делает и пишет именно это, а не что-то другое, приводит именно эту аргументацию, нам нужно вникнуть в особенности его жизненной ситуации. Нужно понять, каково социальное положение человека и его жизненные задачи. А это возможно только при уяснении основных

³ Тем, кто интересуется полной интеллектуальной биографией этого автора, рекомендую работу Паллонена: [Pallonen, 2003].

проблем эпохи, и в частности проблем, занимающих философских оппонентов исследуемого мыслителя. В этом случае историко-философская часть биографического исследования поможет нам понять значение философии как персонального проекта.

Применительно к истории философии биографическая методология оказывается особенно плодотворной, когда речь идет о философах, выдвигающих масштабные конструктивные проекты, работа над которыми длится на протяжении всей их профессиональной карьеры. Когда же мы видим философов занятыми массой разрозненных или отдаленно связанных между собой проблем, говорить о плодотворности их деятельности становится сложнее, хотя все еще возможно. Контекстуализация различных упоминаемых нами здесь типов чрезвычайно важна для любого историографического начинания, равно как для любого типа исторической репрезентации или интерпретации. Однако многие из доступных нам материалов обладают ярко выраженным полемическим или агиографическим характером, <...> и некоторые из наших источников по стилю весьма близки к современным способам философствования. А если так, то по большей части контекст – это тот фон, из которого следует выделить собственно философскую систему, дискурс или позицию мыслителя прошлого. Таким образом, лишь по завершении подобной контекстуализации историк философии получает возможность приступить к реализации своей главной цели: экспликации и оценке философской аргументации и определению позиции самого философа.

Аналитическую философию [см.: Glock, 2008a, Soames, 2003] часто критикуют за отсутствие в ней ощущения истории и даже за «радикально внеисторическую модернистски-прогрессистскую точку зрения» [Wilshire, 2002, p. 14]. Эта критика слышна с разных сторон; по словам Г.-Й. Глока, она «объединяет философов-традиционалистов, приверженных изучению *philosophia perennis*, и авангардных “континентальных” философов» [см.: Glock, 2008]. Историки аналитической философии указывают на отсутствие у этого движения исторического самосознания [см., напр.: Baker, 1988, p. IX, Hylton, 1992, p. VII, Sluga, 1980, p. 2, Sorell, 2005, p. 1, Glock, 2008]. Находятся критики и в рядах самой аналитической философии, самый известный из них – Б. Уильямс, призывавший обогатить аналитику исторической и генетической перспективами [Williams, 2002, p. 4].

К сожалению, такая критика часто игнорируется сторонниками аналитической философии. Так, критика с позиций историцизма остается без должного ответа даже в случаях, когда является совершенно бесосновательной <...> важные и интересные философские вопросы остаются в целом неисследованными с позиций аналитической философии. [Между тем,] философская деятельность невозможна в условиях полного отрыва от собственной истории. Как пишет по этому поводу Майкл Фреде, «почти все в философской мысли зависит от предшествующей мысли <...> мы всегда занимаемся философией, отталкиваясь от философских взглядов и суждений, как минимум, своих непосредственных предшественников; мы не можем, хотя бы на первых порах, видеть проблемы иначе, чем глазами предшественников; сколь бы радикально ни освобождались мы от их взглядов и доводов, мы всегда будем оставаться в зависимости от них» [Frede, 1987, p. xiv.]. Иного и быть не может. Если бы философ не мог опереться на традицию, философствование было бы занятием мрачных одиночек; и мы сказали бы вслед за поэтом: «и ныне, в одиночестве страдая, брожу в лесу, в котором так уныло»⁴ [Keats, 1840].

Похожий вывод делает Глок: «...ни ученые, ни философы не могут позволить себе игнорировать своих *непосредственных* предшественников, для них это соперники, на которых они проверяют свой характер» [Glock, 2008, p. 872], но он не видит случаев, когда бы даже «натуралисты-историофобы» занимали столь же абстинентную позицию. Все это мало что способно сказать нам о пользе изучения *отдаленных* предшественников, и есть ли вообще польза от исследования истории философии с чисто философской точки зрения?

⁴ Перевод с англ. Е. Фельдмана. – *Примеч. пер.*

Здесь следует отметить, что критика истористами аналитической философии идет по двум направлениям. С одной стороны, мы имеем дело с утверждением, что сторонники аналитической философии игнорируют (или даже презирают) историю. Вслед за Глоком, назовем это *обвинением в историофобии* [ibid., p. 868]. С другой стороны, бытует мнение, согласно которому сторонники аналитической философии, занимаясь историей, склонны исказить прошлое, т. е. здесь налицо *обвинение в анахронизме*. Я попытаюсь кратко ответить на эти обвинения, прежде чем перейти к вопросу о том, как следует в наиболее общем виде затронуть другую тему – историю этики.

*Обвинение в историофобии*⁵ – согласно которому аналитическая философия игнорирует прошлое (или даже презирает исследование истории) – может быть усилено обладанием историческим видением, и оно им обладает. Для доказательства этого достаточно привести пару примеров. У Витгенштейна периода написания «Логико-философского трактата» мы находим утверждение, что история философии отмечена «самыми фундаментальными заблуждениями» – и это есть следствие неспособности предшествующих философов понять логику языка, в результате чего «большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны»⁶. Более того, утверждал Витгенштейн, всякий раз, когда читаешь «философскую книгу, она не проясняет мои мысли, а еще больше запутывает их» [Wittgenstein, 2015]⁷. Непреклонность Витгенштейна заставляет считать его исключением. Однако фактом является и то, что члены Венского кружка неистово критиковали прежних ученых (в частности, немецких посткантианцев) за «метафизику» [см.: Carnap, Neurath, 1981, ch. 1]. Так, Карнап выступил со следующим утверждением:

В области *метафизики* (включая всю аксиологию и учение о нормах) логический анализ приводит к негативному выводу, который состоит в том, что *мнимые предложения этой области являются полностью бессмысленными*. <...> Мы утверждаем, что мнимые предложения метафизики путем логического анализа языка разоблачаются как псевдопредложения⁸ [Carnap, 1932, p. 60–61].

Аналогичным образом, Айер заявляет, что «традиционные споры между философами в большинстве своем насколько обосновательны, настолько и бесплодны»⁹ [Ayer, 1936, p. 15]. Но представление об историофобии нуждается в уточнении (даже если речь идет о логических позитивистах). В первых строках своего предисловия к работе «Язык, истина и логика» Айер пишет: «Предложенные в этом сочинении взгляды производны от теорий Бертрانا Рассела и Витгенштейна, которые, в свою очередь, логически вытекают из эмпиризма Беркли и Дэвида Юма» [ibid., p. 11], признавая тем самым, что находится в долгу как перед непосредственными предшественниками, так и перед традицией в целом.

Гилберт Райл пишет о своем отношении к проводимому Венским кружком резкому разграничению науки и бессмыслицы:

Если, при всех оговорках, логики и даже философы способны делать некие значимые утверждения, тогда, вероятно, и некоторые логики и философы прошлого, даже отдаленного прошлого, при всей их непросвещенности, порой говорили нечто значимое. Кажется, под выражением «концептуальный анализ» понимают некое позовольительное и даже достойное занятие, так что, может статься, кое-кому из наших праотцев также посчастливилось преуспеть на этом поприще. И если постараться отсеять от оставленных ими пустых спекулятивных плевел зерна аналитики, пред-

⁵ Очевидно, что историофобский настрой не ограничивается философами-аналитиками: Шопенгауэр, например, отмечает: «История всегда была излюбленным занятием тех, кто хочет узнать нечто, но при этом не желает брать на себя усилий, требуемых действительными отраслями знания, которые обременяют, захватывают интеллект» [Schopenhauer, 1974, II, § 233].

⁶ Пер. с нем. И. Добронравова и Д. Лахути. – *Примеч. пер.*

⁷ MS 135: 27.7.47; (цитируется по: [Glock, 2008, p. 93, а также Monk, 1990, p. 495]).

⁸ Пер. с нем. А. Кезина. – *Примеч. пер.*

⁹ Пер. с англ. В. Суворцева. – *Примеч. пер.*

ставится возможность убедиться, что некоторые из них достигли многообещающих результатов в той же области, в которой работаем мы сами. Естественно, поначалу мы вели себя высокомерно, отыскивая у стоиков или, скажем, у Локка грубые наброски наших собственных выдающихся мыслей. Но скоро некоторые из них превратились в наших глазах из глупышей в первопроходцев, на равных заговорив с нами сквозь века; и тогда мы поняли, что они не нуждаются в обелении [Ryle, 1970, p. 10–11].

Как видно из этого высказывания, невозможно охарактеризовать аналитическую философию, даже на стадии ее первых шагов, как безоговорочно историофобское занятие. Подобные тенденции присутствовали у некоторых аналитиков, и самым ярким тому примером является, наверное, Витгенштейн; возможно, есть и другие, но они далеко не так многочисленны, как это порой изображают¹⁰. Как бы то ни было, приведенные цитаты из Райла или Айера тяготеют к анахронизму, и сейчас мы рассмотрим соответствующие обвинения в адрес философов-аналитиков.

Обвинение в анахронизме сводится к утверждению, что обращение аналитической философии с мыслителями прошлого вносит искажения в их взгляды, приписывая их мировоззрению черты, присущие сегодняшнему дню. В качестве примера приведем цитату из книги Кеннета Уэстфала¹¹ «Гегелевская эпистемология: философское введение в Феноменологию духа», использованную Стефаном Карлшамром в статье, посвященной отношениям между философией и историей.

В эпистемологии Гегеля возникают элементы натурализма, когда он утверждает, что биологические потребности (один из корней сознания) предполагают элементарную классификацию предметов, что содержания наших знаний детерминированы публичной сферой и что классифицирующее мышление предполагает присутствие в мире природных структур. Гегелевская философия сознания глубоко функционалистична; Гегель отрицает дуализм сознания и тела, не переходя, тем не менее, на позицию элиминативного материализма [Carlshamre, 2006, p. 181].

Судя по всему, предполагает Карлшамр, Уэстфал оказывается здесь в полной зависимости от анахроничного прочтения Гегеля: и гегелевская постановка вопросов (у Уэстфала это вопрос соотношения сознания и тела, а также проблематика социальной эпистемологии, метафизики и науки), и позиции, занятые им по этим вопросам (натурализм, функционализм, неэлиминативный материализм), рассматриваются им как содержательно и терминологически полностью совпадающие с тем, что мы находим в современных дискуссиях [Westphal, 2003, цит. по: Carlshamre, 2006, p. 181].

Подобные отрывки подталкивают нас к установлению простого различия между *философским* и *историческим* прочтениями текстов, и на общем уровне такое различие было бы полезным. Но, переходя к деталям, обнаруживаешь целый набор различных способов обращения с текстом, каждый из которых затрагивает как исторический, так и философский аспект. В рамках «континентальной» философии вопросами типологии историографии философии занимается целый ряд школ: так, если упомянуть лишь некоторые направления, назовем кантианство, придерживающееся в главных философских вопросах некой разновидности прогрессизма; существует герменевтическая школа (в нее входят Шлейермахер, Дильтей, Хайдеггер) и гегельянская традиция, в рамках которой различаются правое и левое (западный марксизм) крыло [Piaia, 2001, p. 70–71].

Потребность в классификации различных моделей философской историографии актуальна и имеет собственную историю. Эта доксографическая традиция уходит корнями в античность, где получает развитие *Placita*-литература, различные виды и жанры историографии, демаркация которых представляет собой весьма непростую задачу.

¹⁰ В спорах на эту тему часто вспоминают табличку на дверях кабинета Гилберта Хармана в Принстоне: «История философии? Просто скажите НЕТ!», в которой должна улавливаться враждебность. Однако, при ближайшем рассмотрении, взгляды Хармана на данный предмет оказываются точно такими, каких и следует ожидать от философа его ранга: взвешенными и рефлексивными. Я могу не разделять взглядов Хармана на проблему соотношения истории философии и философии, но ни за что не стану считать его взгляды глупыми или безосновательными [см.: Sorell, 2005, p. 44].

¹¹ В русских переводах этот британский философ также упоминается как Вестфаль. – *Примеч. пер.*

С данной проблематикой связан вопрос о путях философско-интеллектуального прогресса и его оценке. Как следует нам понимать историческое развитие дисциплин, имеющих дело с гуманитарными исследованиями вообще, и философии морали в частности? Во многих отношениях этот вопрос имеет решающее значение для нашей темы: вопрос о том, может ли историографическое исследование быть полезным для моральной философии как таковой, зависит от того, как мы понимаем процесс развития.

Согласно одной крайней позиции (назовем ее *радикальным историцизмом*), попытки установления любого диалога поверх временных границ – занятие совершенно бессмысленное, ибо вне временных рамок невозможно выработать продуктивной оценки моральной теории или моральной позиции. Любая этическая система мысли рассматривается этим подходом исключительно как отражение конкретной эпохи и конкретной культуры. Таким образом, радикальный историцизм отрицает существование надисторических сущностей, постоянных и неизменных целей интеллектуального поиска, устойчивых идентичностей или истин.

Другую крайность представляет *радикальный антиисторицизм*, соглашающийся с тем, что историческое исследование этической мысли прошлого само по себе ничего не дает философии морали, но оказывает помощь ей по другим причинам. Согласно этому подходу, при помощи рациональной аргументации можно дать вневременную оценку исторических учений. Протоколирование развития этики ничего не скажет нам о достоинствах разных позиций. Для доксографии может представлять интерес, какие идеи отстаивались и развивались мыслителями прошлого, какие подходы культивировались, однако все это не имеет значения для философской оценки рассматриваемых идей и подходов. Вероятно, разновидностью такого подхода можно считать идею «вечной философии» (*Perennial philosophy*). Согласно *перенниализму*, различные парадигмы истории, внешне конфликтующие между собой, в действительности суть отражения одних и тех же статичных явлений. Эту мысль развивали философы итальянского Возрождения, такие как Марсилио Фичино (1433–1499) и Августин Стехус (1497–1548), верившие в существование истин, независимых от сменяющихся эпох и культур, – всеобщих истин о природе реальности, человеке и сознании (антропологических универсалий). Философская система, согласно этому подходу, должна быть универсальной и внутренне непротиворечивой. «Сам идеал такого мышления вечен и отражает неизбежные упования на конечность задачи философии» [Loemker, 1968, p. 457]¹².

Согласно третьему взгляду, который мы назовем *эволюционистским*, вполне оправданно говорить о развитии этики в ее принципиальных параметрах: моральная философия рассматривается как продукт постоянного развития, завершившегося современными этическими системами. Кажется, именно на материале такого рода написана работа Генри Сиджвика «Очерки истории этики для английского читателя». Для Сиджвика история этики имеет вид более или менее плавно прогрессирующего процесса, конечным пунктом которого является зарождение и развитие утилитаризма. Аналогичным образом, Д. Парфит утверждает, что кажущееся отсутствие прогресса в этике можно объяснить тем фактом, что на протяжении истории мало кто из философов морали работал в рамках секуляризированных взглядов, а из таких большинство философов занимались метаэтикой, а не самой этикой; в заключение он говорит, что есть основания надеяться на лучшее [Parfit, 1984, p. 453–454].

¹² Близкие к перенниализму взгляды развивает Лавджой, полагающий, что история идей доступна для понимания только через анализ основных «кирпичиков» истории мысли – элементарных идей, или идей-единиц, – остающихся относительно неизменными с течением времени, а также через анализ того, как эти мыслительные единицы объединяются, образуя в разные эпохи всякий раз новые сочетания. Согласно этой модели, «большинство философских систем оригинальны и отличны от других не столько своими элементами, сколько их сочетаниями» [Lovejoy, 1964, p. 3] (пер. с англ. В. Софронова-Антони. – *Примеч. пер.*).

Вероятно, в каждой из этих позиций есть доля истины. Для понимания взглядов мыслителей прошлого важно обладать историческим чутьем и знанием контекста; отсюда не следует, однако, что эти взгляды не подлежат рациональной оценке и критике. Например, существуют очевидные трудности в прояснении отношений между этикой стоиков и их физикой, трудности, которые могут быть схвачены лишь при условии, если историк философии основательно разбирается в древнегреческом материале. Но рациональная оценка, при наличии такого историко-философского понимания, вовсе не исключается. Существует ряд важных и глубоких различий между мировоззрением стоиков и современными взглядами на мир. Но эти различия не столь серьезные, чтобы исключить продуктивную критику. Об этом, как мне кажется, свидетельствуют работы таких исследователей эллинистической философии, как А.А. Лонг, Дж. М. Купер и Дж. Аннас; эти авторы исходят в своих выводах из философской аргументации, из текстовых свидетельств и контекстуально-исторических фактов, относящихся к греко-римскому миру. Само по себе подобное исследование не могло бы появиться, если бы не возможность осуществления рациональной критики; ею мы в значительной степени обязаны Грегори Властосу, методологическая позиция которого, можно сказать, достигает основания настоящей проблемы. Этот подход позволил интегрировать в историографию древнегреческой философии весьма специфичный – более строгий – философский метод. Центральное место в истории античной философии, какой ее практикуют в сегодняшнем англоязычном мире, занимает идея об определенном сходстве (проблем, тем и методологий), сближающем аналитическую философию XX в. и античную мысль; в этом заключена возможность некоего диалога¹³.

Аналогичным образом, если подход к истории этики как череде попыток ответить на одни и те же вопросы включает в себе некий риск, это не означает отрицания как тематического сходства эпох, так и исторических связей теоретических позиций разных эпох. Рассмотрение Декартом вопроса о соотношении души и тела радикально отличается от современных подходов к проблеме «сознание-тело», но при внимательном прочтении и учете исторических факторов открываются области близости и единства происхождения. Пониманию того, в каком смысле употребляет Декарт термин «априори», поможет знание аристотелевской концепции причинно-следственных умозаключений, и это способно сообщить нам нечто новое о сегодняшних употреблении эпистемологических терминов. Так возникает возможность включить в историю этики более обширные темы, в рамках которых можно сгруппировать разные частные, контекстуально связанные вопросы, теории и проблемы, которые, благодаря такой систематизации, станут доступны для более продуктивных сравнений, проливающих свет на ряд непроясненных аспектов данной дисциплины. Обращение же с мыслителями прошлого как с современниками, участвующими в одной дискуссии с нами, было бы, по меньшей мере, проблематичным.

Возможно, в этике имеет место и подлинное движение вперед – свидетельством такого прогресса могла бы стать, например, теория «обязательств *prima facie*» У.Д. Росса¹⁴; но мы не должны забывать, что такие подвижки тесно связаны с контекстуально окрашенными (*context-specific*) способами постановки определенных вопросов и пониманием роли философии морали. Развитие всегда происходит на

¹³ Классическое рассмотрение этого вопроса см.: [Vlastos, 1954, p. 319–349]. Властос задает тон рассмотрению уже с первой страницы, заявляя: «...если в этом вопросе нам предстоит достичь какого-то прогресса, то главным в нем должен стать прогресс в понимании логической структуры аргумента “третьего человека”» [Vlastos, 1954, p. 319]. Эта новая методология обсуждается в: [Annas, 2004, p. 25–43].

¹⁴ Ч.Д. Брод в работе «Пять типов этической теории», появившейся одновременно с публикацией Росса, выдвигает разновидность интуитивизма, демонстрирующую явные аналогии с тем, о чем пишет Росс в книге «Право и добро». Это еще раз доказывает, что различные теоретические подвижки являются продуктами породившей их интеллектуальной среды, своей эпохи, и в этом смысле они являются контекстуально зависимыми [см. Broad, 1930, а также Audi, 2004, p. 17].

основе более общих контекстов (frameworks), а они, в свою очередь, зависят от еще более общих культурно-исторических целостностей (entities). Кроме того, существует не только прогресс, но и регресс, и иногда от имени прогресса прежние теории несправедливо сбрасываются со счета; случается также, что конкретные теоретические позиции не получают должного понимания и становятся объектом необоснованной критики. Так, почти всю вторую половину XX в. в учебниках по философии морали интуитивизм освещался поверхностно и необъективно¹⁵. В связи с этим в этике развитие чаще принимает форму прояснений и уточнений. Памятуя о прогрессе как макропроблеме, было бы продуктивным соединить ее с рефлексией по поводу более частных вопросов в расчете на получение некоей совокупности трактовок, что позволило бы нам понять отношение между историей философии и философской практикой. Внеисторичное и внеконтекстуальное чтение старых философских текстов может оказаться чрезвычайно плодотворным для философского мейнстрима. «Государство» Платона, «Левиафан» Гоббса, «Трактат» и «Исследование» Юма, «Основы метафизики нравственности» Канта и многие другие сочинения обладают значительным педагогическим потенциалом. Необычайная действенность этих работ отчасти объясняется тем, что их авторы, будучи великолепными стилистами, писали для «широкой публики» (если под ней понимать афинскую аристократию и пр.), а не для ученых и специалистов. <...> Взгляды Платона, Гоббса, Юма и Канта представлены в типичном курсе истории философии таким образом, чтобы обнаружилось совпадение их с современными дискуссиями и терминологией, чтобы можно было пролить свет на то и другое; и эта цель, как правило, реализуется с большей или меньшей прямолинейностью. Любые соображения об историческом или контекстуальном аспекте оттесняются на задний план, и зачастую вполне оправданно. Оставляя в стороне эту сторону дела, едва ли можно найти основания не признавать исторические комментарии ценным дополнением к подобным курсам. Например, для привлечения «Никомаховой этики» Аристотеля к процессу разъяснения студентам современной этики добродетели необходимо все же познакомить их с понятием *эвдемонии*. Но и анахроничное прочтение философских текстов прошлого может существенно способствовать изучению новейших открытий философского мейнстрима. Ярким примером тому может служить т. н. моральный партикуляризм. Если кратко, партикуляризм – это точка зрения, согласно которой рациональность морального рассуждения и оценки никак не зависит от общих принципов, постулируемых этикой¹⁶. Этот предмет горячих споров в современной философии морали уходит корнями в «Никомахову этику». Однако приходится сомневаться в исторической обоснованности партикуляристской интерпретации Аристотеля, предлагаемой, в частности, Дж. Макдауэлом, М. Нуссбаум и Дж. Дэнси [см.: Irwin, 2000, p. 100–129]. Схожим образом, размышления Витгенштейна над проблемой следования правилу вызвали интерес как у представителей философского мейнстрима, так и у исследователей Витгенштейна [см. также: Sorell, 2005, p. 46]. Другой пример – разработка Мартой Нуссбаум и Аматией Сеном «подхода на основе возможностей» (capabilities approach) [Nussbaum, 2000]. Далее, такие философы, как А. Байер, Б. Германн и К. Коршгор, считают себя, по крайней мере отчасти, продолжателями традиции, начало которой положено конкретной исторической фигурой (в первом случае – Юмом, в двух других – Кантом). Вероятно, это тот случай, когда работа в рамках некоей целостной философской системы является подспорьем для сегодняшних философов, проявляющих редкостное постоянство в условиях усиливающегося дисциплинарного расщепления. Еще одной положительной чертой этого подхода является выгодная возможность заполнять пустоты и создавать концептуальные пространства при решении проблем, близким к

¹⁵ См. также предисловие Ф. Страттона-Лейка в кн.: [Stratton-Lake, 2002], а также: [Ross, 2002 и Audi, 2004].

¹⁶ Для целей настоящего исследования лучше опустить рассмотрение сложного вопроса о том, как точно описать различные виды партикуляризма.

тем, разработкой которых заняты представители магистральной линии в философии, не ассоциирующие себя с определенным учением или традицией. Именно это, по моему мнению, случилось с работой К. Коршгор «Создание царства целей» [Korsgaard, 1996, см. особенно р. 249ff], когда рассмотрение ею возможных различий между финальной и внутренней ценностью породило новую альтернативу, оказав воздействие на общий ход дискуссии на эту тему. Результат, достигнутый Коршгор, показывает, что подход, являющийся продолжением исторической традиции, – несмотря на то, что он предполагает использование специфической терминологии и т. п., – отнюдь не всегда оказывается несовместимым с другими теориями и традициями. Конечно, для создания такой общей территории необходимо провести определенную работу, но эта задача кажется реальной и практически осуществимой. Названные исследователи, помимо того что они продолжают определенную традицию мысли, выступают также историками философии. Такое направление деятельности может столкнуться с опасностью превращения в сплошной охранительный пересмотр текстов, в результате которого их историческая ценность начинает вызывать сомнения. Поэтому можно не соглашаться со всеми теоретиками по конкретным пунктам интерпретации исторического первоисточника, но едва ли возможно обвинять их в безоговорочном анахронизме.

Значительно чаще обвинение в анахронизме предъявляется философам иного типа. Это мыслители, которые рассматривают древние философские тексты как источники интеллектуальных альтернатив¹⁷, не реализованных должным образом, но заслуживающих изучения; причем сами эти мыслители не являются последователями конкретной традиции или конкретного философа. Если отвлечься от упреков в анахронизме, такой подход нельзя не признать полезным для прояснения и развития концептуального пространства философии. В этот разряд попадает многое из написанного представителями современной этики добродетели, такими как Б. Уильямс, Г. Уотсон и М. Стокер.

Этим двум подходам следует, вместе с Кэтрин Уилсон, предпослать предостережение. Порой они тяготеют к идеологически вдохновляемым (и потому не имеющим особой ценности для историков) прочтениям. Эти же прочтения имеют тенденцию апеллировать к авторитету и становиться элементом риторики [Wilson, 2005, р. 80]¹⁸. К тому же следует обращать внимание на степень соответствия изучаемых источников современной ситуации. Если такое соответствие не соблюдается, возникает риск, что предлагаемые прочтения будут не столько обогащать и прояснять смысл современных дискуссий, сколько вносить в них дальнейшую путаницу. Возможно также, что продвигаемый этими теоретиками принцип опоры на некие всеохватные системы сделает их менее восприимчивыми к существующим альтернативам.

Следование данным предостережениям поможет с большей пользой обращаться к историческим источникам: принцип опоры на наиболее общие схемы будет дополнен возможностью решать конкретные проблемы с оглядкой на эти схемы.

Перевод с английского языка И.И. Мюрберг¹⁹

¹⁷ Таким образом, как отмечает Кэтрин Уилсон, начало этому подходу положено Квентином Скиннером и Имре Лакатосом. См.: [Wilson, 2005, р. 79].

¹⁸ Уилсон говорит здесь о «неангажированном историческом исследовании» (по моей классификации, вторая группа теоретиков), но я думаю, ее предостережение может быть отнесено и к другим группам.

¹⁹ Мюрберг Ирина Игоревна – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: irina.myrberg@gmail.com; Irina Myrberg – DSc in Political Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: irina.myrberg@gmail.com – *Примеч. пер.*

Philosophy of History in the Analytic Tradition

Frits Gåvertsson

Doctoral student, professor, Department of Philosophy. Lund University. 3 Helgonavägen 221 00, Lund, Sweden; e-mail: frits.gavertsson@fil.lu.se

The aim of the article is, according to the author, to present history of philosophy (and philosophy of history) in terms of the British analytical tradition. Rejection of metahistorical purpose accounts for the importance of transdisciplinary analysis in the effort to make sense of historicism; thus, inner “duality” of historiography becomes vital for combining individual and “objective” sides of research. Hence, the author’s interest in such topics as the hermeneutic “fusion of horizons”, Nietzsche-Weberian perspectivism and the latest interpretations of both (by Q. Skinner, A. Ayer, R. Koselleck, R. Rorty et al.). These and other methodological means have the purport of making room for multiple approaches, which reveal both the creative potential of the analytical tradition and its problematic sides.

Keywords: philosophy of history, analytical philosophy, history of philosophy, political theory, hermeneutics, historiophobia, perspectivism, rhetorical turn, evolutionism

Список литературы/ References

- Alanen, 2006 – *Alanen L.* Om den filosofiska filosofihistoriens idé // Årsboken Lychnos. Uppsala: Lärdomshistoriska samfundet, 2006. P. 135–148.
- Annas, 2004 – *Annas J.* Ancient Philosophy for the Twenty-First Century // *The Future for Philosophy* / Ed. by B. Leiter. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. P.25–43.
- Audi, 2004 – *Audi R.* The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value. Princeton: Princeton Univ. Press, 2004. 256 pp.
- Ayer, 1934 – *Ayer A.* Demonstration of the Impossibility of Metaphysics // *Mind*. 1934. Vol. XLIII (171). P. 335–345.
- Ayer, 1936 – *Ayer A.* Language, Truth & Logic. L.: Camelot Press Ltd., 1936. 254 p.
- Baker, 1988 – *Baker G.* Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle. Oxford: Blackwell, 1988. 274 pp.
- Broad, 1930 – *Broad C.D.* Five Types of Ethical Theory. L.: Routledge and Kegan Paul, 1930. 288 pp.
- Carlshamre, 2006 – *Carlshamre S.* Filosofi eller Historia? // Årsboken Lychnos. Uppsala: Lärdomshistoriska samfundet, 2006. P. 179–192.
- Carnap, 1932 – *Carnap R.* The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language // *Logical Positivism* / Ed. by A. Ayer. N. Y.: Free Press, 1959. P. 60–81.
- Carnap, Neurath, 1981 – *Carnap R., Neurath O.* Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis // *Neurath O.* Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. Bd. I. Vienna: Holder-PilcherTempesky, 1981. S. 301–317.
- Collingwood, 2005 – *Collingwood R.G.* The Idea of History / Ed. by J. Van Der Dussen. Oxford: OUP, 2005. 564 pp.
- Conxenius, Greshat, Kocher, 1988 – Begriffsgeschichtliche Anmerkung zur Zeitgeschichte // Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte / Ed. by V. Conxenius, M. Greshat and H. Kocher. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. S. 17–31.
- Frede, 1987 – *Frede M.* Introduction // *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1987. 412 pp.
- Frede, 1992 – *Frede M.* Unpublished manuscript (1992) / Цит. по: Alanen L. Om den filosofiska filosofihistoriens idé // Årsboken Lychnos, 2006. P. 135–148.
- Gadamer, 1989 – *Gadamer H.-G.* Truth and Method. 2nd edition / Trans. by J. Weinsheimer, D.G. Marshall. L.: Continuum, 1989. 601 pp.
- Glock, 2008 – *Glock H.-J.* Analytical Philosophy and History: A Mismatch // *Mind*. 2008. Vol. 117. P. 867–897.
- Glock, 2008 a – *Glock H.-J.* What is Analytic Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008. 292 pp.

Gåvertsson, 2016 – *Gåvertsson F.* Philosophy of History in the Analytic Tradition / Department of Philosophy, Lund University. URL: www.fil.lu.se/media/.../kurser/.../Philosophy_of_history_in_the_analytic_tradition.pdf (дата обращения: 05.08.2016).

Historical Representation and Historical Truth, 2009 – Historical Representation and Historical Truth // History and Theory. 2009. No. 47 (May). P. 103–121.

Hylton, 1992 – *Hylton P.* Russel, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy. Oxford: Clarendon, 1992. 449 pp.

Irwin, 2000 – *Irwin T.* Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory // Moral Particularism / Ed. by B. Hooker, M. Little. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000. P. 100–129.

Keats, 1840 – *Keats J.* Endymion. The Poetical Works of Howitt, Milman, and Keats: complete in one volume. Philadelphia: Crissy & Markley, 1840. P. 28.

Korsgaard, 1996 – *Korsgaard C.* Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. 249 pp.

Koselleck, 1997 – *Koselleck R.* The Temporalisation of Concepts / Trans. by Klaus Sonderrmann // Finnish Yearbook of political Thought. 1997. Vol. 1. P. 16–24.

Leiter, 2004 – *Leiter B.* (ed.) The Future for Philosophy. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. 357 pp.

Loemker, 1968 – *Loemker L.E.* Perennial Philosophy // The Dictionary of the History of Ideas. 1st ed. Vol. 3. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1968. 495 pp.

Lovejoy, 1952 – *Lovejoy A.O.* The Great Chain of Being. Harvard: Harvard Univ. Press, [1936] 1964. 382 pp.

Monk, 1990 – *Monk R.* Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius. L.: Cape, 1990. 654 pp.

Nagel, 1952 – *Nagel E.* Some Issues in the Logic of Historical Analysis // The Scientific Monthly. 1952. Vol. 74. Issue 3. P. 162–169.

Nussbaum, 2000 – *Nussbaum M.C.* Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge Mass.: Cambridge Univ. Press, 2000. 312 pp.

Pallonen, 2003 – *Pallonen K.* Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric. Cambridge: Polity, 2003. 216 pp.

Pallonen, 1997 – *Pallonen K.* Quentin Skinner's Rhetoric of Conceptual Change // History of the Human Sciences. 1997. Vol. 10. No. 2. P. 61–80.

Parfit, 1984 – *Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Oxford Univ. Press, 1984. 560 p.

Piaia, 2001 – *Piaia G.* Bruckner Versus Rorty? On the 'Models' of the Historiography of Philosophy // British Journal of the History of Philosophy. 2001. Vol. 9. No. 1. P. 69–81.

Ross, 2002 – *Ross W.D.* The Right and the Good [1930]. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. 256 pp.

Ryle, 1970 – *Ryle G.* Autobiographical // Ryle / Ed. by O.P. Wood, G. Pitcher. L.: Maximillian & Co., 1970. P. 1–17.

Schopenhauer, 1974 – *Schopenhauer A.* Parerga and Parilepomena, II, § 233 / Trans. by E.F.J. Payne. Oxford: Oxford Univ. Press, 1974. 471 pp.

Simons, 1990 – *Simons H.W.* Introduction // The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry / Ed. by W. Simons Herbert. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990. 000 pp.

Skinner, 1996 – *Skinner Q.* Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. 496 pp.

Skinner, 1999 – *Skinner Q.* Rhetoric and Conceptual Change // Redescriptions. Yearbook of Political Thought. Conceptual History and Feminist Theory. 1999. P. 60–73.

Sluga, 1980 – *Sluga H.* Frege. L.: Routledge, 1980. 216 pp.

Soames, 2003 – *Soames S.* Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1. The Dawn of Analysis. Vol. 2. The Age of Meaning. Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press, 2003. 504 pp.

Sorell, 2005 – *Sorell T.* On Saying No to History of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / Ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005. P. 43–59.

Sorell, 2005a – *Sorell T.* Introduction // Analytic Philosophy and History of Philosophy / Ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005. 229 pp.

Stratton-Lake, 2002 – *Stratton-Lake P.* (ed.). Ethical Intuitionism: Re-evaluations. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. P. 1–28.

Vlastos, 1954 – *Vlastos G.* The Third Man Argument in the Parmenides // Philosophical Review. 1954. No. 64. P. 319–349.

Westphal, 2003 – *Westphal K.R.* Hegel's Epistemology: a Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2003. 160 pp.

Williams, 2002 – *Williams B.* Why Philosophy needs History // London Review of Books, 17 October 2002. P. 7–9.

Wilshire, 2002 – *Wilshire B.* Fashionable Nihilism: a Critique of Analytic Philosophy. Albany: State Univ. of New York Press, 2002. 156 pp.

Wilson, 2005 – *Wilson C.* Is History Good for Philosophy // *Analytic Philosophy and History of Philosophy* / Ed. by T. Sorell, G.A.J. Rogers. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005. P. 61–82.

Wittgenstein, 2015 – *Wittgenstein L.* *Tractatus Logicus Philosophicus*, [1922]. London: Routledge & Kegan Paul, 2015. 121 pp.

А.А. Перцева

Историзм и субъективация: от Фуко к Рансьеру и обратно

Перцева Алина Андреевна – докторант школы «Практики и теории смысла». Университет Париж VIII Венсенн-Сен-Дени, лаборатория современных логик философии (LLCP). 2 rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis cedex, Франция; аспирант школы по философским наукам. НИУ ВШЭ. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

В статье предпринимается попытка проследить связь между, с одной стороны, радикальностью историзма в подходе и, с другой стороны, способностью этого подхода теоретизировать «позитивный» аспект субъективации-сопротивления. С этой целью мы обращаемся к двум авторам, для которых эти две переменные одинаково релевантны и которые вместе с тем достаточно самостоятельны, чтобы обеспечить вариацию в их проявлении, – к Мишелю Фуко и Жаку Рансьеру. Учитывая, что в творчестве каждого из авторов мы находим разные формы историзма и разные теоретические аспекты субъективации, в результате мы получаем три контрастных перехода, на которых и концентрируем свой анализ: от политической мысли Фуко к политической мысли Рансьера, от политической мысли Рансьера к его эстетической мысли, а от нее – к теме эстетики существования Фуко. Сравнение этих моментов между собой достаточно убедительно демонстрирует негативную корреляцию между историзмом и темой субъективации-как-сопротивления, даже у таких авторов, как Фуко и Рансьер.

Ключевые слова: историзм, история, универсалия, трансисторизм, субъект, субъективация, сопротивление, эмансипация, Мишель Фуко, Жак Рансьер

Тезис о том, что между историзмом, каким его практикует, например, Мишель Фуко, и смертью субъекта существует прямая связь, кажется общим местом. На самом деле, если под субъектом понимается некая универсальная и внеисторическая инстанция, то, утверждая, что он немислим в рамках историзма, мы всего лишь раскрываем содержание такого понятия. Гораздо интереснее, как нам кажется, попытаться проследить связь между уже историзированной субъективностью и историей, проблематизированной в связи с настоящим, т. е. в свете тех трансформаций, которые и предложил Фуко. Эта связь не вытекает из определения этих понятий и требует проведения исследования для вынесения синтетического суждения.

Действительно, если субъективация не пред-задана, а конструируется, то это конструирование может быть двояким: конструирование как эффект и само-конструирование. Двойственность этих проявлений заложена в многозначности французского термина, отсылающего одновременно к латинским *subjectus* и *subjectum*. И проблема заключается в том, что два направления субъективации – с одной стороны, подчинение, а с другой, сопротивление – требуют разных моделей историчности. Достаточно вспомнить словосочетание «субъект истории», предмет самых ожесточенных споров, чтобы в этом убедиться. Историзм же Фуко настолько радикален, что

уже не ограничивается тезисом немецкого историзма XIX в. о том, что история – это своего рода среда, в которую необходимо все поместить, но считает, что сам объект историка – например, безумие – не существует сам по себе до его историзации, но конструируется каждый раз по-разному дискретным образом понятой историей. И если история – это «фабрика», производящая собственные объекты и субъекты, то что меняется, если мы генеалогически проблематизируем ее с точки зрения настоящего пишущего ее историка? Наша гипотеза будет состоять в том, что теоретическое описание второй – назовем ее для удобства «позитивной» – оси субъективации так или иначе связано с выходом за рамки чистого историзма и поиском универсалий и трансисторических элементов.

Для того чтобы проверить наличие корреляции между двумя переменными – субъективацией в двух базовых вариантах ее проявления и историзмом/трансисторизмом в подходе, нам придется обеспечить большую вариативность их проявления. Ее мы рассчитываем получить за счет обращения к философу, близкому к Фуко, но при этом достаточно самобытному, чтобы вступать с ним в спор, – Жаку Рансьеру. Как и у Фуко, субъективация у Рансьера исторична, власть – продуктивна, а история связана с настоящим. Но именно различия между устройствами мысли двух философов позволят нам проверить корреляцию между двумя переменными. Учитывая, что мысль каждого из этих философов сама по себе внутренне неоднородна, мы можем быть уверены, что достаточная вариация нам будет обеспечена даже этими двумя именами.

Проследивать эту связь мы будем пунктиром, затрагивая наиболее яркие моменты, где она становится особенно очевидной, т. е. моменты перехода: от политической мысли Фуко к политической мысли Рансьера, от политической мысли Рансьера к его же эстетической мысли, а от нее – к эстетике существования Фуко. Все эти переходы и вариации позволят нам увидеть корреляцию в действии. Особое внимание мы бы хотели обратить на то, что эта негативная корреляция наиболее ярко проявляется там, где она не соответствует стратегии и задумке автора, где она выдает себя в присутствии ей автоматизме.

Рансьер и Фуко: близкая дистанция

Впервые с наибольшей очевидностью эта корреляция заявляет о себе при сравнении политической мысли Фуко и Рансьера. Прежде чем перейти к нему, стоит в общих чертах прояснить отношения между двумя философами, сходство между которыми, хотя оно и схватывается интуитивно, оказывается не так легко зафиксировать.

Сложность состоит в том, что Жак Рансьер, написавший свои ключевые тексты уже после смерти Фуко, принадлежит к разряду неклассифицируемых авторов. Сам он не склонен признавать себя чьим-либо преемником или последователем. Напротив, типичной стратегией его почти всегда критического по настрою письма является демонстрация отличий его подхода от его предшественников и современников. Настойчивость и дотошность в поиске такого рода отличий связаны с его постоянным стремлением в своих, как говорят французы, «интервенциях» поставить под вопрос возведенную в ранг само собой разумеющегося знания позицию и вместо того, чтобы занимать самому позицию в споре, – сместить поле дискуссии.

В одном из интервью Рансьер все же делает исключение из этого правила, отдавая должное своим философским наставникам: как он признается, в разные периоды на него оказывали влияние три фигуры – Альтюссер, Сартр и Фуко [Rancière, 2012, p. 90]. При этом очевидно, что их влияние на Рансьера крайне ограничено. Так, Альтюссеру он посвятит ряд разгромных статей и целую книгу с говорящим названием «Урок Альтюссера», а все его раннее творчество можно так или иначе рассматривать как критику подхода Альтюссера к тематизации связки знание/

власть. Против Сартра Рансьер также делает ряд выпадов, главным образом против его теории литературы и ангажированности интеллектуалов – не говоря уже о дистанции по отношению к феноменологическому подходу в целом. Против Фуко – о котором Рансьер говорит, что тот был для него в определенный момент «ключевой моделью» [ibid., p. 90], – он открыто не выступал, хотя часто разоблачал некий критический дискурс, вдохновленный одной из возможных интерпретаций его работ генеалогического периода. Именно в продолжении теоретической и методологической традиции, заложенной Фуко, чаще всего и помещают работы Рансьера, если стоит задача контекстуализировать его творчество. Он и сам дает для этого ряд поводов. В том же интервью он утверждает:

Фуко был важен для меня, потому что с ним вдруг оказалось возможным полностью выйти за пределы философии философских книг, философского института. <...> Мыслью занимаются там, где она действительно работает. Он видит ее работу в техниках власти. Я же хотел рассмотреть ее за работой в полемических практиках, в борьбе [ibid., p. 72].

Но, учитывая непродолжительность периода, на которое распространяется влияние Фуко, а также, как видно из этой цитаты, альтернативный фокус интереса у Рансьера, однозначно можно заявить только одно: объединяет Рансьера и Фуко, главным образом, принадлежность к этому самому классу неклассифицируемых авторов. Очевидно, что «неклассифицируемость» – недостаточное основание для объединения авторов в одну группу.

«Полиция» у Фуко и Рансьера

Чаще всего, вписывая Рансьера в фуколдианскую традицию, комментаторы все же справедливо указывают на открытое заимствование: в одной из самых читаемых работ Рансьера, в «Несогласии», в один из ключевых моментов рассуждения вводится со ссылкой на Фуко понятие «полиция». Это понятие, действительно, можно назвать точкой контакта в описанном нами пространстве наименьшей из возможных теоретических дистанций между двумя неклассифицируемыми авторами. Тем не менее «заимствованием» эту ссылку назвать все же сложно. Действительно, в «Несогласии» Рансьер отсылает к «Omnes et Singulatum» Фуко [Рансьер, 2013, с. 90], но делает это для того, чтобы уточнить собственное понимание термина. Эта ссылка призвана продемонстрировать «негативное» сходство двух подходов: Рансьер, как и Фуко, не отождествляет полицию с особым аппаратом принуждения. Само же понятие приобретает у Рансьера качественно иное содержание. Уже в конце абзаца, в котором содержится ссылка на Фуко, можно зафиксировать разницу в употреблении термина между двумя авторами: «Полиция – не столько “дисциплинирование” тел, сколько правило их показа, конфигурация *занятий* и свойств пространств, где эти занятия распределены» [там же, с. 55]. Отказываясь ограничить смысл этого понятия «дисциплинированием тел», Рансьер уходит от витализма «Надзирать и наказывать», к тексту которого это словосочетание – здесь нет никаких сомнений – и отсылает. Рансьера интересует исключительно поверхность тел, для него полиция – это особый способ конфигурации чувственного, иерархически распределяющий эти тела по приписываемым им свойствам-идентичностям.

Но вопрос заключается даже не в том, чтобы противопоставить одно понимание «полиции» другому. Как отмечает сам Рансьер в интервью «Биополитика или политика?», пытаясь положить конец неверно проинтерпретированному «заимствованию» у Фуко, «понятно, что одно и то же слово “полиция” отсылает к двум очень разным теоретическим диспозитивам» [Rancière, 2000, p. 90]. Мы бы хотели предложить максимально широкое толкование термина «теоретический диспозитив», чтобы на

основании разницы в использовании этого понятия попытаться сделать выводы об общем пространстве мыслимого, о теоретических конструкциях каждого из авторов в определенный момент их творчества.

Здесь оказывается крайне полезным комментарий, предложенный Матьё Пот-Бонвилем в его выступлении «Версии политического: Жак Рансьер, Мишель Фуко». Согласно ему, хотя формально Рансьер и заимствует это понятие у Фуко, но, поскольку Рансьер вводит его с целью определить другое, более важное для него понятие – понятие политики или политического, он радикально изменяет его теоретический контекст. Действительно, пара «полиция/политика» представляет собой концептуальное ядро «Несогласия». Упрощая, можно сказать, что под полицией Рансьер понимает порядок чувственного, представляющий сообщество как замкнутое целое, распределение частей которого подчинено иерархическому принципу. Тогда как сферу применения понятия «политика» он ограничивает демократическим процессом, ставящим под сомнение этот иерархический порядок с точки зрения предположения равенства кого угодно с кем угодно. В этой связи основной методологический сдвиг, который предполагает переход от понятия «полиция» Фуко к понятию «полиция» Рансьера, согласно Пот-Бонвиллю, – это выход за рамки чистого историзма:

...с одной стороны, Рансьер расширяет горизонты, утверждая, что существующее распределение власти <...> представляет собой всего лишь один из его [политического] аспектов, отсылающий к его другой грани – к утверждению равенства. В то же время, поскольку само это утверждение невозможно приписать никакому времени и никакому месту, поскольку оно представляет собой, скорее, задержку (*contretemps*), прерывающую ожидаемую хронологическую последовательность <...>, «полиция» оказывается, в свою очередь, также неким крайне общим принципом, способом конституирования и сенсублизации социального, исследование форм XVII и XVIII веков которых, проведенное Фуко, представляет собой всего лишь показательный, но не исключительный случай. Иными словами, как понятие политики, так и полиции освобождаются у Рансьера от историчности, которой хотел их ограничить Фуко, постоянно настаивающий на не генерализируемом характере этих концептов и их разборов... [Potte-Bonneville, 2006, p. 179].

Как мы видим, фуколдианское понятие полиции лишается у Рансьера своей принципиальной историчности косвенно, за счет его «расширения». «Расширение» надо понимать двояко: с одной стороны, это понятие дополняется у Рансьера его изнанкой – политикой – в той мере, в какой равенство (точнее, его допущение) становится условием возможности полицейского неравенства¹. Поскольку для Рансьера «все, о чем говорит Фуко, относится к пространству того, что я называю полицией» [Rancière, 2000, p. 90], то Фуко, с точки зрения Рансьера, описывает только часть политического процесса. В этом случае расширение происходит за счет связывания полиции с ее эмансипирующей изнанкой политики. Как утверждает Рансьер в «Несогласии», «если важно показать, как то мастерски проделал Мишель Фуко, что полицейский порядок распространяется далеко за пределы своих специальных учреждений и техник, в равной степени важно сказать, что ничто само по себе, только потому, что в нем вершатся соотношения власти, не политично» [Рансьер, 2013, с. 59].

С другой стороны, эта изнанка – политическое, – сама по себе внеисторическая, делает принцип полиции, который она дополняет у Рансьера, таким же внеисторическим. В этом случае расширение можно понимать как обобщение выводов исторического исследования полиции у Фуко до внеисторического понятия полиции вообще. Но, конечно, не стоит вульгаризировать таким образом понятое обобщение: рассматривать

¹ Что во многом рифмуется с необходимостью допущения свободы для осуществления власти у Фуко. Мы не будем здесь подробно останавливаться на квази-онтологических проблемах, с которыми столкнулся Фуко в своих попытках тематизировать связку свобода/власть. Достаточно констатировать, что Рансьер, в отличие от Фуко, открыто вводит равенство в качестве такого рода политической внеисторической универсалии.

«полицию» Фуко как частный случай «полиции» Рансьера было бы в корне неверно – это два разных понятия. Скорее, там, где у Фуко понятие полиции оказывается ограниченным рамками конкретной эпохи, у Рансьера оно обозначает некий единый принцип, который может находить разнообразные исторически варьирующиеся воплощения.

Но мы бы не стали упорствовать, определяя «полицию» Рансьера как универсализируемый принцип. Ее внеисторичность выводится косвенно и она не необходима. Сам Рансьер, которого часто обвиняют в том, что он уделяет ей мало внимания, в этом отношении не слишком настойчив: «Естественно, я ничего не имею против исследования неравенств и формы их исторической трансформации. Но в историчности форм неравенства важно то, что они более или менее пригодны для возведения сцен равенства» [Rancière, 2012, p. 199]. Действительно внеисторическим в политической теории Рансьера является политическое, сконструированное вокруг универсалии равенства. Полиция для Рансьера всегда принимает исторически конкретные формы, политика же, хоть и должна принимать в расчет эти формы, универсальна. Точнее, политика как раз и реализуется за счет того, что демонстрирует полную случайность (т. е., очевидно, историчность) конкретного полицейского порядка.

Таким образом, именно во введении «универсалии» равенства и состоит нововведение политической мысли Рансьера на фоне формально чисто исторической мысли Фуко². Это-то нововведение и позволяет Рансьеру выйти на «позитивную» изнанку полиции: «Политике есть место по причине единственной универсалии – равенства, принимающего специфические очертания неправоты» [Рансьер, 2013, с. 68]. Тем не менее необходимо прокомментировать специфику понимания «универсалии» Рансьером³. Ведь его универсалия равенства – это не та универсальная ценность, необходимая для мысли о демократии, в отсутствие которой традиционно обвиняют исторический релятивизм Фуко. Следующая цитата наиболее ясно раскрывает смысл понятия «универсальность» Рансьера:

Когда группы, ставшие жертвами несправедливости, начинают разбор чьей-то неправоты, они, как правило, ссылаются на гуманизм и права человека. Но в понятиях, на которые тогда ссылаются, нет универсальности. Универсальность содержится в аргументативном процессе, доказывающем последствия этих понятий, говорящем о том, что вытекает из того факта, что рабочий является гражданином, чернокожий – человеческим существом, и т. д. <...> Политическая универсальность содержится не в *человеке* и не в *гражданине*. Она – в «*что из этого получается?*», в дискурсивном и практическом задействовании этого вопроса [Рансьер, 2006, с. 102–103].

Называя равенство «универсалией», Рансьер не имеет в виду, что оно – некое начало, из которого выводится сущность политики, или некая цель, к которой политика должна стремиться, или некая ценность, на которую надо ориентироваться. Будучи

² Тот же Пот-Бонвиль при этом делает интересное замечание по поводу неоднозначного статуса этой «универсалии» равенства у Рансьера: хотя Рансьер, в отличие от Фуко, и вводит некое внешнее по отношению к полиции начало – политику, – эмансипация у него предполагает необходимое участие в этой же полиции. Чтобы верифицировать гетерогенный по отношению к полиции принцип равенства, у Рансьера ничего не остается, кроме того, как принять участие, заявить о себе, в этой полиции. Грубо говоря, чтобы сопротивляться паноптикуму, объективирующему вашу видимость, Рансьер предлагает не укрываться от него, а выходить из слепых зон в зоны видимости, заявлять о себе. Напротив, Фуко, который не предполагает ничего внешнего по отношению к тому, что Рансьер называет «полицией» (если не считать, например, некоторых его попыток обратиться к этому «внешнему» в литературе или к неразумию в «Истории безумия»), не перестает интересоваться, пусть и в исторически определенных рамках, «выходами» из нее.

³ Чтобы избежать путаницы, можно различать две оси универсальности у Рансьера: синхроническую и диахроническую. С одной стороны, равенство – это универсалия, которая, в качестве внеисторической, может проявляться в любой момент времени относительно независимо от исторически сложившейся формы полиции, отталкиваясь от нее, но принимая единую форму демонстрации несправедливости. С другой стороны, каждая подобная политическая ситуация проверяет универсальность равенства в смысле его распространения на всех и каждого из членов данного общества. Но обе оси кажутся тесно связанными.

внеисторичной и всеобщей, универсалия равенства не стоит при этом в оппозиции чему-то частному и особенному. Как не устает это подчеркивать Рансьер, «мой тезис, действительно, состоит в том, что политическая универсалия вступает в силу только в сингуляризованной форме» [Rancière, 2004, p. 52]. Равенство, вступая в силу как пред-положение [Рансьер, 2013, с. 60]⁴ кого угодно с кем угодно, неотделимо от конкретной ситуации, от практики, в которой это пред-положение верифицируемо. Но в качестве пред-положения оно имеет свой особый, внеисторический, модус существования.

Несмотря на эту особенность универсалии Рансьера, можно, пожалуй, сделать промежуточное заключение, процитировав Пот-Бонвиля, который позволяет себе следующее обобщение:

Мы видим, таким образом, как от Фуко к Рансьеру происходит смещение от рефлексии «о факте» (“de fait”) по поводу способов осуществления власти к рефлексии «о праве» (“de droit”)⁵ по поводу условий, делающих их возможными и ограничивающих их притязания; становится, таким образом, понятным, что это смещение сопровождается сменой регистра – от истории к философии, – поскольку введение понятия «политическое» позволяет Рансьеру сделать шаг за границы исторической случайности навстречу рефлексии об общих принципах и формах, с регулярностью проявляющихся в истории» [Potte-Bonneville, 2006, p. 180]⁶.

Универсалия равенства и политическая субъективация

Кроме методологического сдвига от чисто исторических исследований к введению универсалии равенства⁷, еще одно важное теоретическое преобразование отличает политическую мысль Рансьера от мысли Фуко. Поскольку Рансьера интересуют не столько механизмы власти, сколько способы ей сопротивляться, в центре его внимания оказываются практики субъективации, остававшиеся, по мнению многих

⁴ Мы заменили «допущение» в русском переводе на «предположение» (в оригинале – *présupposition*), чтобы подчеркнуть особенный временной режим принципа равенства как универсалии. Хотя допущение также указывает на отношения предшествования, в пред-положении оно более очевидно.

⁵ Отсылка к кантовскому различию *quid facti/quid juris*

⁶ Правда, это обобщение и выглядит слишком смелым в свете темы «исторического а priori», к которой, к сожалению, в рамках данной статьи у нас нет возможности обратиться.

⁷ Хотя оппозиция историзм/универсальность выглядит достаточно убедительной при сравнении политической мысли Рансьера и Фуко, интерпретаторская справедливость требует все же сделать небольшое отступление, чтобы показать, как эта оппозиция сглаживается, хотя и не отменяется, в работах самого Рансьера. Наиболее показательна в этом отношении его статья, посвященная критике детерминистского использования понятия анахронизма в «Проблеме неверия» Лефевра. Только из того факта, что эпоха Рабле делала атеизм пока еще невозможным, нельзя сделать вывод, согласно позиции Рансьера, что Рабле действительно не был атеистом. Рансьер предполагает, что некоторые личности – и именно они-то его и интересуют в его исторических исследованиях – могут быть как «позади», так и «вперед» своей эпохи. Напротив, в историзме, который опасается анахронизма как главного греха, Рансьер видит превращение времени каждой эпохи в своего рода вечное и неподвижное время. Согласно ему, понятие «анахронизм» само по себе анти-историческое, что, однако, не повод его избегать: «Нет никакого анахронизма. Но существуют некоторые способы связи, которые мы можем назвать анахрониями в положительном смысле: события, понятия, значения, которые заставляют время идти в обратном направлении, благодаря которым смысл распространяется так, что ускользает от любой современности, любой идентичности времени с самим собой» [Rancière, 1996, p. 67]. Как и Фуко генеалогического периода, Рансьера интересует отношение прошлого к настоящему, но подходит он к этому вопросу более смело, порой даже искусственно переплетая их. Таким образом, видя анти-историчность в детерминистском понимании истории и вводя минимальную универсализируемость как возможность и способность не соответствовать своей эпохе, в собственное понимание истории, Рансьер размывает границы между универсальностью и историзмом. Но, будучи размытыми, эти границы не стираются полностью. Их реальность, как нам кажется, демонстрирует не только контраст между политической мыслью Фуко и Рансьера, но контраст между политической и эстетической мыслью самого Рансьера.

комментаторов, недотеоретизированными⁸ у Фуко генеалогического периода. Конечно, появление темы субъективации у Рансьера – это критическая реакция на «бес-субъектный процесс» Альтюссера. Но не стоит забывать, что в этот период теория субъективации как подчинения (*assujettissement*) развивалась у Фуко во многом в фарватере Альтюссера⁹. Судя по всему, между двумя теоретическими решениями Рансьера, отделяющими его от Фуко, – введением универсалии равенства как «позитивной» эмансипирующей изнанки полиции и допущением «позитивной» политической субъективации – существует тесная связь.

Действительно, если тема субъективации как сопротивления власти не получила достаточного развития у Фуко в 1970-е гг., то не потому, что она его не интересовала. Его собственное активное участие в разного рода практиках сопротивления тому прекрасное доказательство. Как видится, существует ряд ограничений, накладываемых пространством мыслимого, сконструированным им в эту эпоху, которые и затрудняют выработку теории такого рода «позитивной» субъективации. Этот тезис от противного демонстрирует политическая мысль Рансьера: введение теоретической универсалии равенства позволило ему практически без каких-либо усилий предложить теорию политической субъективации-эмансипации. Рансьер и сам проводит косвенную связь между его альтернативным пониманием политики и возможностью политической субъективации: «Если Фуко и мог говорить о биовласти и биополитике, не делая между ними различия, то это потому, что его политическая мысль построена вокруг вопроса власти, потому, что он никогда теоретически (что, конечно, верно лишь отчасти. – *A.P.*) не интересовался вопросом политической субъективации» [Rancière, 2000, p. 90].

Вплотную подойти к утверждению связи между универсалией равенства и субъективацией-сопротивлением позволяет нам фраза того же Пот-Бонвиля. Он роняет ее по ходу рассуждения о нерасторжимости анализов подчинения (*assujettissement*) и субъективации (*subjectivation*) у Фуко:

...для Фуко, поскольку субъективация не может заручиться универсальным принципом – как, например, принцип равенства, – она оказывается полностью включенной в игру власти (*les jeux du pouvoir*), которая, конечно, предполагает свободу тех, кого связывает, <...> но никогда не санкционирует вторжение или появление свободы как таковой... [Potte-Bonneville, 2006, p. 181].

Субъективация Рансьера способна выйти за рамки порочного круга власти-подчинения-сопротивления-власти не за счет того, что она сама по себе универсальна или внеисторична, а за счет того, что она «заручается» универсальным принципом равенства. Это означает, что субъект – это тот, кто способен продемонстрировать неправоту существующего полицейского режима распределения мест, сопоставив его с политическим предположением равенства кого угодно с кем угодно и продемонстрировав зазор между ними: «Политическая субъективация – это способность порождать такие

⁸ В редакционной статье к номеру “*Les révoltes logiques*”, содержащему интервью Рансьера с Фуко, можно найти подобные упреки: «Но не означает ли это снова делать из сопротивления чистую негативность? <...> как изобрести формы сопротивления, которые бы не были всего лишь одиночными ответными выстрелами, дающими повод к новым механизмам подчинения <...?>» [Les Révoltes..., 1977, p. 6].

⁹ Например, Гийом Ле Блан формулирует это сходство следующим образом: «...в обоих случаях субъект оказывается определен в зависимости от первичной индивидуальной формы, являющейся условностью, необходимой для выставления напоказ производства субъекта в отношениях власти. <...> Важно, что субъект оказывается определен неким типом властных отношений, идеологией или дисциплиной, который его подчиняет (*assujettit*), маркируя ментально или телесно» [Le Blanc, 2004, p. 48]. И чуть далее: «Во-первых, оба [дисциплинарный институт и идеологический аппарат государства] рассматриваются как чисто материальные. <...> Во-вторых, как дисциплине, так и идеологии свойственна такая гибкость, что они в своей активности могут по большей части отделяться от тяжеловесности изначального оборудования. <...> Именно в соответствии с двумя этими общими формами производится целостное подчинение (*assujettissement*) субъектов, которое с необходимостью, механически, привносит сращивание субъекта с подчинением (*assujettissement*), полностью его определяющим» [ibid.].

полемические, парадоксальные сцены, которые позволяют увидеть противоречие между двумя логиками...» [Рансьер, 2013, с. 70]. И уже в результате этого субъект идентифицируется с народом в целом, скандал которого, для Рансьера, в том, что он всегда одновременно больше и меньше самого себя. Таким образом, субъект Рансьера, отказавшись от навязываемой полицейской идентичности, не проваливается в асоциальное ничто и не оказывается тут же вновь интегрированным в полицейский порядок.

Бессубъектная эстетика Рансьера

Нетрудно заметить, что теоретический интерес Рансьера достаточно однозначно распределяется между двумя фокусами: политическим – в подавляющем большинстве работ условно до середины 1990-х гг. (на котором мы только что остановились), и эстетическим – в более поздних текстах. Но такая разбивка требует введения нюансов, т. к. в политике Рансьера интересует главным образом эстетическое измерение, а в эстетике – политическое. Два фокуса так или иначе проясняют связь между понятиями эстетики и политики, и это может создать у читателей ощущение единства тематики его творчества. Но такое впечатление обманчиво: сам Рансьер систематически подчеркивает разницу между его эстетикой политики и политикой эстетики¹⁰: «...у политики своя эстетика, а у эстетики своя политика. Но нет никакой формулы для адекватной корреляции» [Rancière, 2004, p. 62]. Оба термина меняют свое значение в зависимости от того, в какой контекст они помещены. Если различие в употреблении термина «эстетика» можно в общих чертах объяснить, сославшись на разницу между эстетикой первой и эстетикой третьей критики Канта, то прояснение тонкостей употребления термина «политика» требует погружения в ее крайне специфическое понимание Рансьером. Для краткости можно сказать, что политику эстетики Рансьер чаще описывает в терминах того, что в «Несогласии» он называет «метаполитикой» [Рансьер, 2013, с. 121–135].

Вопрос о периодизации творчества Рансьера и тонкостях в толковании терминов нас интересует по одной конкретной причине: с переходом от политики эстетики к эстетике политики у Рансьера, кроме прочего, меняется статус субъекта. Для того чтобы продемонстрировать это изменение, нет необходимости в интерпретаторских ухищрениях: сам Рансьер по ряду поводов недвусмысленно вводит его. Наиболее резко он обозначает его в «Политике литературы»:

Политическое несогласие реализуется в форме процессов субъективации, идентифицирующих заявление некоего коллектива анонимов, некоего *мы*, с переустройством поля политических объектов и акторов. Литература идет в направлении, обратном организации перцептивного поля вокруг субъекта высказывания. Она упраздняет субъектов высказывания, вплетая их в ткань перцептов и аффектов анонимной жизни [Rancière, 2007, p. 54]¹¹.

Тогда как в эстетике политики Рансьера процессы субъективации играют если не ключевую, то крайне важную роль, в его политике эстетики субъекты исчезают. Конечно, в той мере, в какой эстетика у Рансьера участвует в распределении и перерас-

¹⁰ В этом отношении интересно наблюдать, какие риторические стратегии используют модераторы большого интервью с Рансьером, вышедшего в виде полноценной книги. Желая продемонстрировать существование «единства философского проекта Рансьера, который стойкое недопонимание продолжает разбивать на так называемый “политический” момент и последовавший за ним момент, названный “эстетическим”» [Rancière, 2012, p. 8], они упорно не замечают, как сам Рансьер в ответ на их вопросы утверждает, что «необходимо признать, что некоторые вещи, которые отсылают к одному и тому же горизонту, – например, равенство политическое и равенство эстетическое – не подгоняются друг к другу. В какой-то мере в этой связи я сконструировал эту биполярность между политикой эстетики и эстетикой политики...» [ibid., p. 103].

¹¹ Эти тезисы о литературе легко можно обобщить на эстетику в целом, так как ей принадлежит ключевая роль в становлении того, что Рансьер называет «эстетическим режимом».

пределении чувственного, она может способствовать появлению новых субъектов. Но она не способна их создать. Очевидно, эта неспособность связана с характером той политики – метаполитики, – которая свойственна эстетике, и это первое, но не исчерпывающее объяснение исчезновения субъектов, которое мы наблюдаем в эстетической мысли Рансьера. В следующей цитате Рансьер вводит эти две особенности как параллельные друг другу:

... с одной стороны, литературность в целом – способность свободного присвоения слов – это условие политической способности. И здесь литература работает в той мере, в какой она предоставляет новые формы этой способности слов свободно облекать тела и способности тел присваивать их отчуждение. Она – часть тех переконфигураций форм опыта, на основе которых создаются политические субъективации. Но литература при этом не является прямо политической. С одной стороны, потому что конструирование коллективов суждения и коллективных манифестаций не является ее предметом; с другой стороны, потому что она сама стремится выйти за рамки литературности, воссоздать формы сцепления слов и тел, уничтожающих разрыв между ними, а также формы общего чтения, которые стремятся к тому, чтобы разобрать сцену политического слова в пользу интерпретации знаков, носителями которых являются немые вещи. В этом смысле, политика – это метаполитика [Rancière, 2005, p. 79].

Но это объяснение оставляет тем не менее открытым вопрос: действительно ли граница между двумя сферами – эстетикой и политикой – проходит по линии субъекта или же все дело в том, что Рансьер на более зрелом этапе своего творчества сменил подход – если не сказать метод? Ответ на этот вопрос подсказывает один важный тезис его эстетики: «...искусство имеется начиная с того момента, когда мы больше не можем отличить искусство от не-искусства, когда мы больше не можем отличить то, что принадлежит искусству, от того, что ему не принадлежит» [Rancière, 2012, p. 196]. В этой связи напрашивается тройной вывод: во-первых, между политикой и эстетикой у Рансьера нет никакой сущностной границы, во-вторых, у эстетики нет собственной универсалии и, в-третьих, искусство не универсально, а появляется только в определенный момент истории.

Историзм режимов искусства

Действительно, второе важное отличие эстетики Рансьера от его политики – в ее отношении к истории. Тогда как в политике Рансьера интересует, главным образом, единственная универсалия равенства, в эстетике он настаивает на различии трех знаменитых исторических режимов – этического режима образов, поэтического или репрезентативного режима и эстетического режима искусства. Даже при том, что они не историчны в детерминистском¹² смысле слова, само возникновение каждого

¹² В одном из интервью Рансьер следующим образом дистанцируется от того минимального исторического детерминизма, который предполагает понятие эпистемы Фуко: «Я отличаюсь от Фуко в той мере, в какой его археология, как мне кажется, следует схеме исторической необходимости, в соответствии с которой, по ту сторону некоторого разрыва нечто становится невысказанным и больше не может быть сформулировано. <...> Я, таким образом, пытаюсь историзовать трансцендентальное и де-историзовать эти системы условий возможности. Несомненно, высказывания или формы выражения зависят от исторически сложившихся систем возможности, определяющих формы видимости или критерии оценки, но это не означает, что мы перескакиваем от одной системы к другой, как если бы возможность новой системы означала невозможность старой системы» [Rancière, 2004, p. 50]. Понятие «режим», которое использует Рансьер, в отличие от эпохи, периода или «эпистемы», призвано подчеркнуть эту дистанцию по отношению к любой форме исторического детерминизма. «Режим», в отличие от перечисленных понятий, не привязан к эпохе и его появление может быть несвоевременным: «Можно сказать, что режим одновременно сам по себе не является историческим и что режимы могут сосуществовать, и что в то же время существует историчность их возникновения» [Rancière, 2012, p. 224].

из режимов – эпохально. В эстетике, в отличие от политики, у Рансьера нет никакого универсального принципа («Нет ничего в природе вещей, что служило бы основанием региона Бытия, называемого искусством» [Rancière, 2012, p. 98]), и говоря об искусстве, он каждый раз вынужден уточнять, об искусстве какого режима идет речь.

Объяснение этой трансформации сменой Рансьером аргументативной стратегии кажется особенно привлекательным, учитывая его склонность отталкиваться в своих работах от контекста существующих дискуссий. Некоторые его высказывания могут склонить к такого рода интерпретации этого поворота:

В обоих случаях я хотел показать, что *искусство* и *политика* – условные понятия. <...> С этой точки зрения, я выбираю две разные формы аргументации. В первом случае я показал, что политика не была привязана к определенному историческому проекту, как заявляют те, кто определяют ее конец концом проекта эмансипации, начавшегося с французской революции <...>. Что касается искусства, то мне показалось необходимым сделать акцент на существовании исторических режимов идентификации, чтобы отвергнуть одновременно псевдо-очевидность вечного существования искусства и путанные образы художественного “модерна” как “критики репрезентации” [Rancière, 2004, p. 51–52].

Но такое объяснение будет неполным, ведь, поскольку предмет исследований Рансьера – дискурсы, которые поддерживают практики и практиками же поддерживаются, то предмет в этом случае сложно отделить от метода. В разных интервью, которые философ охотно дает, можно найти несколько альтернативных гипотез, объясняющих этот контраст между его политическими и эстетическими текстами. Наиболее убедительным все же кажется следующее простое предположение: при всем желании, в эстетике Рансьеру просто не удалось теоретизировать такого рода универсальный элемент, каким в политике у него является равенство. Как признается Рансьер в большом интервью, в котором он, кажется, более откровенен, чем в интервью с Рокхилом, где он, скорее, рационализирует:

В течение нескольких лет у меня было представление, что что-то происходит в связи литературы-письма (*écriture*), что-то фундаментальное для понимания политики, субверсии, эмансипации. <...> Я пытался на основе общего концепта «литературности» (*littéarité*), введенного мной, помыслить литературу вообще как акт, который был бы сам по себе субверсивным по отношению к порядку вещей. На протяжении нескольких лет я наталкивался на разного рода трудности, испробовал разные варианты, пока наконец в какой-то момент я не смог сконструировать исторический концепт появления литературы как исторического режима искусства письма. Что, тем не менее, не решило мою изначальную проблему, поскольку как раз-таки нет никакой сущности литературного акта, которая могла бы связать то, что подразумевается концептами письма и литературы, с политикой как субверсией “разделения чувственного”. <...> В тот день, когда я решил принять как факт, что не все должно сходиться, что между литературой как концептом, теоретизирующим способность кого угодно овладеть словами, и литературой как историческим режимом искусства письма зияет разрыв, я смог сконструировать рациональность того, что могла бы значить литература как исторический режим [Rancière, 2012, p. 101–102].

Судя по всему, как и в политике, в эстетике Рансьер безуспешно пытался найти универсалию, а путь историзма для него – вынужденный и скорее неудовлетворительный. Нас же здесь интересует то, как из этого вынужденного историзма эстетики автоматически исчезла и тема субъективации.

Обратно к Фуко

Казалось бы, историзм и бессубъектность эстетической мысли Рансьера, пусть и с оговорками, вроде замены эпохи на режим, возвращают его обратно в лоно фуколдинского подхода. Судя по всему, в эстетике Рансьер – большой фуколдианец,

чем в политике, пусть и *volens nolens*. Тем не менее такое возвращение к Фуко оказывается затруднительным хотя бы потому, что Фуко 1980-х – это не тот же Фуко 1970-х, от которого мы отталкивались, определяя нововведения Рансьера. И если формально на универсальность, на выход за рамки историзма Фуко до сих пор, вроде бы, не претендует, то вопрос субъективности приобретает, как это хорошо известно, совершенно иной статус. Здесь мы не будем останавливаться на сравнении разных концепций субъективации у Фуко, а также на пресловутом вопросе о том, являются ли его тексты условно археологического периода о смерти субъекта и генеалогического периода о субъективации в смысле подчинения (*assujétissement*) противоречащими его же лекциям из цикла «греко-латинского “трипа”» [Фуко, 2014, с. 11] **о субъективации как отношении себя к себе. Эти вопросы активно** обсуждаются разными комментаторами Фуко. Наша же цель – зафиксировать тот методологический сдвиг в плане историзма, который предполагает смещение акцента с субъективации-подчинения на субъективацию-сопротивление в ее наиболее радикальной форме.

Первые две концепции субъективации у Фуко, теоретизирующие субъективацию как результат объективации и подчинения, не относятся, строго говоря, к тому, что Рансьер понимает под эмансипирующим аспектом субъективации. Эти две концепции не требуют универсалии в качестве условия их мыслимости. Но Рансьер игнорирует и третий, «позитивный», аспект субъективации позднего Фуко, где она определяется как отношение себя к себе посредством техник, позволяющих конституировать себя как субъекта собственного существования: «Я не большой фанат всех этих тем заботы о себе и прочего в этом роде, они меня не слишком интересуют ...» [Rancière, 2012, p. 209]. **Объяснить это невнимание не-**сложно, если принять в расчет антипатию, которую Рансьер испытывает ко всему, что связано с этикой и с тем минимумом рефлексивности, который предполагает тема заботы о себе. Тем не менее в этой части работ Фуко, судя по всему, самым неожиданным образом снова заявляет о себе интересующая нас обратная корреляция между субъективностью и историзмом.

В своей недавней книге «Foucault avec Merleau-Ponty» Джудит Ревель делает крайне любопытное замечание, рассуждая о трансформациях в понимании истории, связанных со смещением интереса Фуко в сторону темы субъективации как отношения себя к себе. **В тот момент, когда «позитивная» ось субъективации тематизируется у Фуко с наибольшей силой – в его лекциях о киниках, – происходит нечто совершенно неожиданное для его, вроде бы, чисто исторического подхода:** он говорит о трансисторичности [Revel, 2015, p. 31–33]. Действительно, в лекции 29 февраля 1984 г. Фуко, испытывая при этом явную неловкость («Надеюсь на вашу снисходительность» [Фуко, 2014, с. 184], «Прошу меня простить за этот обзор» [там же, с. 196], «В следующий раз мы вернемся к более серьезным вещам» [там же]), делает попытку дать общий обзор «трансисторического кинизма» [там же, с. 182]. Согласно Фуко, он «пронизывает всю западную историю» [там же], выходя за рамки исторического античного кинизма, имеет «долгую историю» или «длительное историческое существование» [там же, с. 185], «преемственность во всей европейской мысли» [там же, с. 192] и даже «перманентное существование» [там же, с. 187] **в форме «кинической схемы» или «кинического способа существования»** [там же, с. 188]. Этот трансисторический кинизм конструируется не просто по аналогии с длительной историей скептицизма или стоицизма, ведь в современном мире Фуко находит кинизм в практиках, которые мы не всегда и не так однозначно привыкли с ним ассоциировать. Как ни странно, кроме христианской аскезы¹³ и революционных практик XIX в., в качестве такого рода проявлений кинизма за

¹³ Уже сам по себе факт, что Фуко устанавливает связь между греками и христианством, вместо того чтобы, как обычно, акцентировать между ними разрыв, вызывает удивление.

рамками исторического кинизма в современном мире у Фуко выступает искусство: «Современное искусство – это кинизм в культуре, это кинизм культуры, обернувшийся против самой себя» [там же, с. 196]¹⁴.

Ревель с опорой на понятие «хиазм» позднего Мерло-Понти пытается показать, что два аспекта субъективности, как и два аспекта историзма – подчиненный исторический детерминированный субъект и устанавливающий отношения себя с собой субъект трансисторического сопротивления и свободы, – не исключают друг друга, как не исключают друг друга видящий и видимое позднего Мерло-Понти. Но, зная, какой проблематичной является рациональность понятия «хиазм» у Мерло-Понти¹⁵, мы бы хотели оставить подвешенным вопрос о том, насколько такого рода трансисторичность действительно сочетается с историзмом. На что мы бы хотели обратить внимание – это то, как автоматически трансисторичность появляется в момент, когда Фуко находит для себя особенно эффективный образец сопротивления-субъективации. Ярый критик трансисторического понятия субъекта, в своих поисках сопротивляющейся субъективации Фуко выдвигает претензию на ее трансисторизм. Даже если этот субъект не пред-задан, как тот трансисторический субъект, которого он критикует.

Заключение

Чтобы подвести итог, мы бы хотели зафиксировать четыре момента, демонстрирующие негативную корреляцию между субъективацией и историзмом. Во-первых, момент, принятый нами за отправную точку, но только негативно присутствующий в нашем анализе нововведений политической мысли Рансьера по отношению к Фуко, – момент Фуко 1960–1970-х гг., характеризующийся радикальным историзмом и ограничением темы субъективации ее измерением подчинения. Во-вторых, подробно проанализированный нами момент политической мысли Рансьера: введение универсалии равенства и появление теории субъективации-как-эмансипации. В-третьих, акцентированный нами момент эстетической мысли Рансьера, оборачивающийся историзмом режимов и бессубъектностью процессов. Четвертый момент: лекция Фуко о кинизме – апогей субъективации-сопротивления и претензия на трансисторичность его эстетического аспекта. Во всех четырех моментах негативная корреляция между историзмом и субъективацией-как-сопротивлением проявляется с удивительным постоянством, нестабильным же остается отношение между политикой и эстетикой. Тогда как у Рансьера субъективация-эмансипация и универсалия определяют режим мыслимости политики, оставаясь исключенными из эстетики, у Фуко, наоборот, они вступают в силу, скорее, в эстетике, практически не затрагивая поле политики.

¹⁴ Это можно объяснить, обратив внимание на то, в какой именно момент Фуко решается говорить об этой «трансисторичности». Начало обзора кинизма не предвещало такого рода обобщение: Фуко, во вполне традиционном духе, жестко ограничивает поле своего исследования: «Я говорю сейчас только о кинизме в его античной форме» (там же, с. 173), перечисляя конкретные тексты, свидетельствующие о нем. Переход к трансисторичности намечается в тот момент, когда Фуко решает подробнее остановиться на одном из трех аспектов связи истины и образа жизни в кинизме – на образе жизни как манифестации истины. Эта тема манифестации, судя по всему, заступает на место темы «красоты» в его рассуждениях – красоты, которая исчезает из его лекций конца февраля 1984 г. так же неожиданно, как и появляется.

¹⁵ Наиболее ясно эти противоречия изложил Рено Барбарас [Barbaras, 2003].

Список литературы

- Рансьер, 2006 – *Рансьер Ж.* На краю политического / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. 240 с.
- Рансьер, 2013 – *Рансьер Ж.* Несогласие. Политика и Философия / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2013. 192 с.
- Фуко, 2014 – *Фуко М.* Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс, прочитанный в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / Пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Наука, 2014. 358 с.
- Barbaras, 2003 – *Barbaras R.* Le problème du chiasme // *Studia Phaenomenologica*. Maurice Merleau-Ponty. Chiasma and logos. 2003. Vol. 3. No. 3–4. P. 15–20.
- Le Blanc, 2004 – *Le Blanc G.* Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler // *Actuel Marx*. 2004. No. 36. P. 45–62.
- Les Révoltes..., 1977 – *Les Révoltes logiques*. 1977. No. 4. 97 p.
- Potte-Bonneville, 2006 – *Potte-Bonneville M.* Versions du politique: Jacques Rancière, Michel Foucault // *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière* / Ed. par L. Cornu, P. Vermeren. Bourg-en-Bresse: Horlieu éditions, 2006. P. 169–192.
- Rancière, 1996 – *Rancière J.* Le concept de l'anachronisme et la vérité de l'historien // *Inactuel*. 1996. No. 6. P. 53–68.
- Rancière, 2000 – *Rancière J.* Biopolitique ou politique? // *Multitudes*. 2000. No. 1. P. 88–93.
- Rancière, 2004 – *Rancière J.* The politics of aesthetics. The Distribution of the sensible / Trans. by G. Rockhill. L.; N. Y.: Continuum, 2004. 116 p.
- Rancière, 2005 – *Rancière J.* Perdre aussi nous appartient: entretien avec Jacques Rancière sur la politique contrariée de la littérature // *Contre-jour: cahiers littéraires*. 2005. No. 8. P. 69–89.
- Rancière, 2007 – *Rancière J.* Politique de la littérature. P.: Galilée, 2007. 240 p.
- Rancière, 2012 – *Rancière J.* La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan. Montrouge: Bayard, 2012. 400 p.
- Revel, 2015 – *Revel J.* Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire. P.: Vrin, 2015. 232 p.
- Tanke, 2011 – *Tanke J.J.* Jacques Rancière: An Introduction. L.; N. Y.: Continuum, 2011. 189 p.

Historicism and Subjectiv(iz)ation: from Foucault to Rancière and backwards

Alina Pertseva

PhD student. Doctoral school “Practices and theories of meaning”. Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, Laboratory for contemporary philosophical logic (LLCP). 2 rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis cedex France; Philosophy postgraduate school. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmanaya str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

The article makes an attempt to trace the link between, on the one hand, historicism in the approach, and, on the other, its capacity to theorize a «positive» aspect of subjectiv(iz)ation, conceived as resistant in contrast with subjection. With this object in mind, we refer to two authors concerned with both topics, who are rather close to each other but at the same time sufficiently independent to be able to assure a variability of approaches to these topics – to Michel Foucault and to Jacques Rancière. Given that each of them provide us with different kinds of reflection on these topics on the different stages of their *œuvre*, as a result, we obtain three sharp transitions: from the politics of Foucault to the politics of Rancière, from the politics of Rancière to his aesthetics, from the aesthetics of Rancière to the aesthetics of Foucault. The contrast between them rather persuasively demonstrates the existence of a negative correlation between the historicism and the topic of subjectiv(iz)ations-as-resistance, even in the works of such authors as Foucault and Rancière.

Keywords: historicism, history, universality, transhistoricism, subjectivation, subjectivization, resistance, emancipation, Michel Foucault, Jacques Rancière

References

- Barbaras, R. Le problème du chiasme, *Studia Phaenomenologica. Maurice Merleau-Ponty. Chiasma and logos*, 2003, vol. 3, no. 3–4, pp. 15–20.
- Foucault, M. *Muzhestvo istiny. Upravlenie soboi i drugimi II. Kurs, pročitannyi v Kollezh de Frans v 1983–1984 uchebnom godu* [The Courage of Truth. The Government of Self and Others II. Lectures at the Collège de France, 1983–1984], trans. by A. V. D'yakov. St. Petersburg: Nauka publ., 2014. 358 pp.
- Le Blanc, G. Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler, *Actuel Marx*, 2004, no. 36, pp. 45–62.
- Les Révoltes logiques*, 1977, no. 4. 97 pp.
- Potte-Bonneville, M. Versions du politique: Jacques Rancière, Michel Foucault, *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, ed. par L. Cornu, P. Vermeren. Bourg-en-Bresse: Horlieu éditions, 2006, pp. 169–192.
- Rancière, J. Biopolitique ou politique?, *Multitudes*, 2000, no. 1, pp. 88–93.
- Rancière, J. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard, 2012. 400 pp.
- Rancière, J. Le concept de l'anachronisme et la vérité de l'historien, *Inactuel*, 1996, no. 6, pp. 53–68.
- Rancière, J. *Na krayu politicheskogo* [On the Edges of Politic], trans. by B.M. Skuratov. Moscow: Praksis publ., 2006. 240 pp. (In Russian)
- Rancière, J. *Nesoglasie. Politika i filosofiya* [Disagreement. Politics and Philosophy], trans. by V.E. Lapitskii. St. Petersburg: Machina publ., 2013. 192 pp. (In Russian)
- Rancière, J. Perdre aussi nous appartient: entretien avec Jacques Rancière sur la politique contrariée de la littérature, *Contre-jour: cahiers littéraires*, 2005, no. 8, pp. 69–89.
- Rancière, J. *Politique de la littérature*. Paris: Galilée, 2007. 240 pp.
- Rancière, J. *The politics of aesthetics. The Distribution of the sensible*, trans. by G. Rockhill, London; New York: Continuum, 2004. 116 pp.
- Revel, J. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin, 2015. 226 pp.
- Tanke, J. J. *Jacques Rancière: An Introduction*. London; New York: Continuum, 2011. 189 pp.

И.И. Блауберг

Эволюция персоналистских идей в учении Н.О. Лосского

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

В статье исследуется формирование и развитие концепции иерархического персонализма в творчестве Н.О. Лосского. Автор подробно рассматривает магистерскую диссертацию философа «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», а затем показывает, что многие идеи, сформулированные в этой работе, легли впоследствии в основу концепции персонализма. Теоретическое обоснование этого учения было дано в книге «Мир как органическое целое». В поздний период творчества Лосского трактовка личности и ее свободы, различных форм общения и взаимодействия личностей, идея о единстве и взаимопроникновении индивидуального и вселенского бытия вписываются в этико-аксиологический контекст.

Ключевые слова: персонализм, личность, органицизм, свобода, субстанциальный деятель, Н.О. Лосский

Н.О. Лосский часто отмечал, что его концепция заняла свое место в ряду других, сходных по духу форм персонализма, которые он объединял понятием «иерархический персонализм». Различные варианты такого учения он усматривал в системах Лейбница, Тейхмюллера, Ренувье, Фехнера, Вундта, Лопатина, Козлова, Эд. Гартмана, Штерна и др. Сейчас, оглядываясь на XX столетие, мы можем расширить этот перечень, подчеркнув, что учение Лосского стало своеобразной версией персонализма как одного из ведущих направлений философии прошлого века. Жан Лакруа, один из главных представителей французского персонализма, писал, определяя смысл этого учения и видя в нем важнейший ориентир для человека, живущего «в крайне неустойчивое время»: «Личность отнюдь не противостоит индивиду – она преобразует и развивает его, выводя за его собственные пределы. ... Эта постоянная персонализация индивида, превращение его в подлинную личность, стали сегодня настоящей проблемой. И если прежде всего необходимо проанализировать личность, то потому, что только она, бесконечно преобразуя себя, тем самым преобразует нашу социально-политическую и экономическую жизнь, нашу этику и эстетику» [Лакруа, 2004, с. 5]. Задачу «персонализации индивида» решал – своими средствами – и Лосский. Ничуть не менее настоящей является она и теперь.

Н.О. Лосского отличали глубокие познания в области современной ему западной философии и психологии. Практически с самого начала своей научной деятельности он мыслил в кругу тех идей, которые разрабатывались и обсуждались его коллегами в Европе и США. Вундт и Липпс, Лотце и Джеймс, Бергсон и Гуссерль,

Э. Гартман и Шелер – вот лишь некоторые имена видных западных философов и психологов, часто встречающиеся на страницах его сочинений. Их концепции давали ему и пищу для размышлений, и повод для возражений и критики. Еще до эмиграции, живя и работая в России, он обсуждал их идеи на одном с ними философском языке – ценнейшая возможность, которой лишились в последующую эпоху отечественные философы. Вместе с тем, как отмечает ученик и последователь Лосского С.А. Левицкий, «хотя Н.О. Лосский обладал энциклопедической ученостью, главная ценность его трудов заключается не в этом, а в оригинальности, силе и глубине его мысли. Лосский не только прокладывал, но и проложил новые пути в философии. В ряде философских дисциплин он явился обновителем и пионером» [Левицкий, 1996, с. 294].

Волюнтаризм как один из истоков персонализма Лосского

Понятие личности, ставшее стержнем концепции Лосского, формировалось постепенно, насыщаясь новым содержанием, новыми оттенками. Оно проделало в его философии сложный путь, отправной точкой которого стала магистерская диссертация, «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), где даны первые, еще предварительные определения понятий «я», «личность», «характер» и др. Впоследствии эти определения углубились, но многие принципиальные их элементы были сохранены. Как отмечал сам философ, на его позицию оказали влияние идеи русского лейбницианца А. Козлова, а также ряда западных, главным образом немецких, психологов – Пфендера, Вундта, Лотце и др. В диссертации, уже преодолев раннее увлечение материализмом, он заявляет о своем согласии с волюнтаризмом – по его словам, сравнительно новым направлением в психологии, в котором его привлекает утверждение активности и «непроизводности» сознания, критика материалистических тенденций, отводивших главную роль внешним влияниям на сознание. Для Лосского не подлежит сомнению, что «материалистическое учение о душевной жизни, утверждающее полную пассивность сознания... не выдерживает критики» [Лосский, 1903, с. 50]. Оно низводит сознание до «призрачного бытия», подвластного законам механики и вообще материального мира, но это полностью противоречит, по Лосскому, чувству внутренней активности, присущему человеческому сознанию.

Именно волюнтаризм, с его точки зрения, – наиболее перспективное направление в психологии, поскольку может обоснованно противостоять ассоциационизму, концепции психофизиологического параллелизма и другим исчерпавшим себя традиционным учениям. Волюнтаризм «опирается на факты и оттенки состояний сознания, отмеченные во всей их полноте лишь недавно; он исходит из анализа фактов, углубленного до такой степени, какая не встречалась в прежней психологии...» [там же, с. 80]. Помимо опоры на новый материал, в волюнтаризме важно использование экспериментального метода, под чем Лосский понимает прежде всего усовершенствованное внутреннее наблюдение, а не психофизиологические исследования, которые в то время активно разрабатывались и внедрялись в психологию.

«Волюнтаризм, – пишет Лосский, – есть направление в психологии, утверждающее, что все явления душевной жизни, относимые индивидуальным сознанием на основании непосредственного чувства к “я”, протекают по образцу волевых актов, что волевые акты суть типичная форма процессов сознания» [там же, с. 1]. Однако не все в человеческом сознании относится к актам, процессам; в нем имеются и другие компоненты. Описывая структуру сознания, Лосский выдвигает один из главных тезисов, во многом определивший облик всей его последующей концепции, в том числе и учения о личности: он выделяет в сознании элементы двух типов – те, которые чувствуются как «мои», произведенные мною (в них выражается активное начало

сознания, воля), и те, что переживаются, чувствуются как «данные мне», пришедшие извне. Первые, по Лосскому, суть всегда волевые акты, стремления, ко вторым относятся, например, все чувственные элементы сознания, такие как ощущения.

Именно волю Лосский определяет здесь как причинность сознания. На его взгляд, при таком понимании сохраняются «два наиболее важных признака всех положительных учений о воле: *целестремительность* волевых актов и *свобода* их, конечно, *относительная*, т. е. зависимость их не от внешних условий, а от *самого сознания* (от стремлений)» [там же, с. 71]. Творческий характер подобного типа причинности выражается в том, что действие в нем всегда заключает в себе новые элементы сравнительно с причиной. В психологии и философии той эпохи именно этот признак часто рассматривался как критерий «творческой причинности», характерной для явлений сознания и радикально отличной от той, что действует, согласно законам классической механики, в материальном мире. Сходное положение обосновывали практически одновременно (несколько ранее Лосского) Л. М. Лопатин и А. Бергсон (с его учением Лосский тогда еще не был знаком).

Одно из ключевых здесь понятий у Лосского – стремление. Именно в нем выражается активность сознания, воля. Причем стремление – это не только активное начало; важно и то, что оно объединяет все «мои» состояния в единство, в систематическое целое. Вполне понятно поэтому, что само понятие «я» определяется через стремление: «...мы будем обозначать термином я систему “моих” стремлений» [там же, с. 170]. Точнее, «каждое я выражается в виде единства нескольких первоначальных стремлений, из которых вытекают ряды производных стремлений» [там же, с. 171].

Уже в этой ранней работе отчетливо проявились те особенности, которые будут и впредь отличать позицию Лосского. Это идея органицизма, связанная с представлением о целостности, системности. Для философа неоспорим примат целого над частями и его несводимость к ним: единство стремлений, составляющее «я», не сводится к сумме своих элементов, оно является самостоятельным и непроемким. Такого рода единство возможно лишь тогда, когда всякое изменение в сознании обуславливается прежде всего его внутренней природой; внешние факторы играют здесь второстепенную, приводящую роль. Вопреки антиметафизическим установкам, преобладавшим в ту эпоху, когда ставились под сомнение и отвергались многие традиционные понятия психологии и философии, Лосский все же называл такое единство *духовной субстанцией*, понимая под этим термином «относительно замкнутое и относительно непроемкое единство возможных и действительных явлений» [там же, с. 175]. В этом его позиция мягче, чем, например, у Вундта, который отвергал «метафизическое понятие субстанциальности», противопоставляя ему принцип актуальности души¹. Отмечая, что «я» представляет собой нечто более высокое, чем отдельные стремления, но для познания является «ближе неопределимым», выражаясь только в единстве стремлений, Лосский далее формулировал аргументы в пользу понятия субстанции в его «суженной» трактовке: «...данных, говорящих против самостоятельности я, очень много. Но ведь никто и не обязывает нас даже и в науках о физическом мире разуместь под субстанциею абсолютно самостоятельное, абсолютно замкнутое единство. Достаточно, если мы признаем в психологии непроемкость я из явлений, входящих в него, и предоставим другой науке, именно метафизике, решать вопрос, не следует ли признать, что я есть единство производное, возникающее, напр., из абсолютного субъекта или из другого такого же я» [там же, с. 177].

¹ «Пусть все психическое – это беспрестанная смена явлений, постоянное возникновение и созидавание, но никакая сверхчувственная субстанция не поможет нам разобраться в отдельных частях этих явлений или же в связи этих частей. <...> Все душевные состояния и их развитие возникают из непосредственно пережитых процессов сознания и поэтому понятны только из них. Это именно мы и понимаем под принципом актуальности души» [Вундт, 1912, с. 163, 167].

Резюмируя свое понимание «я», Лосский выделяет три его основные характеристики: «я» есть 1) производное единство деятельностей; 2) лежащее в основе данного единства «вероятное» метафизическое высшее начало; 3) целестремительность (по Лосскому, это единственный вид причинности, присущий «я»).

Через исследование «я» как единства стремлений, или деятельностей, Лосский и переходит к понятию, которое нас здесь интересует, – к «личности». Он отмечает, что в современной ему психологии различаются понятия «я» и «душа», «личность», хотя содержание их и характер их различий еще не определились. Но Лосскому не важны детали, ему достаточно двух понятий: первое из них, психологическое, соответствует данному в опыте единству стремлений, а второе, метафизическое, – предполагаемому высшему началу, лежащему в основе этого единства. Первое понятие он обозначает термином «личность», а второе – терминами «дух», «душа», «я» и т. п., причем поясняет, что последними терминами будет пользоваться и вместо термина «личность», но не наоборот. Определяя личность как «индивидуальное единство стремлений» и задаваясь вопросом о том, какие свойства личности следует считать существенными, Лосский ищет ответ на него в учении о «я» как *«субстанции, непосредственно сознающей все свои состояния, как свои акты»* [там же, с. 178–179]. Наиболее существенные черты личности, определяющие всю ее жизнь, обусловлены тем, «какие стремления для нее первоначальны, какие цели имеют для нее самодовлеющее значение. Узнать такие самодовлеющие цели данной личности, это значит определить, *чем жив человек»* [там же, с. 265].

Следующий момент рассуждений Лосского, важный для дальнейшего развития понятия личности, связан с его представлением об иерархической структуре сознания, вытекающим из исходного разделения явлений индивидуального сознания на «мои» и «данные мне». К сфере «данного» он относит все «нижнее», простейшее в сознании, связанное с телесной жизнью организма, например ощущения, простейшие эмоции и обусловленные ими поступки; а вместе с тем и все высшее: взлеты творческой мысли, вдохновения, происходящие словно бы по вмешательству свыше: *«интуитивные творческие концепции в момент вдохновения... прослеживание объективных связей между явлениями при научном исследовании их или вообще всяком объективном познании их, эстетическое созерцание внутренней гармонии объективного мира, религиозное созерцание Бога и полная преданность воле его и т. п.»* [там же, с. 268]. Поскольку высшие данные состояния выходят за пределы не только телесных проявлений, но и вообще «духовного индивидуума», то их можно, по Лосскому, назвать сверхличными. В свою очередь, область «моего» включает «продукты среднего достоинства: построения из простейших элементов, а также идеи и образы, полученные путем разработки по более или менее сознательному и не особенно творческому плану из новых творческих идей, “данных” в момент вдохновения...» [там же, с. 181–182]. Такой поворот мысли вначале несколько обескураживает, по контрасту с утверждавшейся выше активностью «я». Как можно назвать «продуктами среднего достоинства» то, что является собственно «моим», т. е. исходит от самого человека как деятельного, волящего существа?

Позиция Лосского проясняется далее, в наброске характерологии, основой для которого как раз и послужило исходное разделение «моих» и «данных мне» явлений сознания. Лосский определяет характер как всю совокупность особенностей данной личности, отличающую ее от других личностей. Все человеческие поступки он делит на три группы. Одни из них обусловлены низшими «данными» стремлениями и соединенными с ними «моими»; вторые – «моими» стремлениями; наконец, третьи – сверхличными стремлениями в соединении с «моими». Этими категориями поступков определяются особенности характеров людей и их различия. Соответственно, характеры первого типа Лосский называет чувственными, второго типа – эгоцентрическими, а третьего типа – сверхличными. Людей, относящихся ко второму типу, более всего интересует собственное «я». В области интеллектуальной деятельности

они склонны пользоваться плодами чужих исследований, а не проводить самостоятельные изыскания; в сфере искусства это «художники рассудочного типа», редко переживающие порывы вдохновения. Таким образом, замкнутость в рамках «моего» свидетельствует, по Лосскому, об ограниченности личности, нехватке или отсутствии у нее каких-то важных для ее жизнедеятельности качеств. Но это – крайний, предельный случай, поскольку между типами характеров существуют разнообразные переходные формы, которые можно проследить не только у разных людей, но и в развитии одного и того же человека на протяжении его жизни.

Наконец, в магистерской диссертации сформулирована еще одна важная идея, разработкой которой Лосский занялся впоследствии, – идея о том, что душевная жизнь человека не может быть уподоблена лейбницевской монаде без окон и дверей. Во многом опираясь в своем учении на Лейбница, Лосский, однако, не согласен с ним в данном вопросе. Сознание каждого человека, полагает он, непосредственно связано с сознаниями других людей: «Всякое индивидуальное сознание есть результат *кооперации множества я...* Душевная жизнь каждого человека образует сплошную связанную систему “моих состояний”, в которую вкраплены отрывки состояний других я» [там же, с. 268]. В контексте данной работы, где автор еще не претендует на решение собственно метафизических вопросов, это очень смелый тезис, явно выходящий за рамки изложения психологической концепции волюнтаризма. Кстати, здесь в учении Лосского появляется уже и понятие интуиции, и именно в том аспекте, который он позже обозначит как «восприятие чужой душевной жизни»: «...я обладает способностью непосредственно сознавать не только свои состояния, но и состояния других я. Назовем эту способность словом *интуиция...*» [там же, с. 191]. Но философ подчеркивает, что его вывод носит пока лишь предварительный характер, поскольку для дальнейшего развития этой темы необходимо дать гносеологическое обоснование теории непосредственного восприятия.

Проблема личности в рамках органического миропонимания

Высказанные идеи, которым Лосский останется верен и впредь, требовали серьезной философской разработки. Эту задачу он решает в следующей своей книге «Об основании интуитивизма» (1907) – в главном труде по гносеологии. Правда, в нем речь уже не идет о личности, здесь фигурируют по преимуществу понятия «я» и «не-я», «субъект» и «объект». Однако представленное в данной работе доказательство возможности непосредственного постижения субъектом транссубъективной реальности стало одной из важнейших предпосылок раскрытия проблемы личности, проведенного в последующих произведениях. Подытоживая свое исследование, Лосский пишет: «...наш интуитивизм (мистический эмпиризм) особенно подчеркивает органическое, живое единство мира...» [Лосский, 1991в, с. 334]; на почве этой теории знания, полагает он, должна вырасти соответствующая онтология. И в рамках такой онтологии, основанной на органическом миропонимании и изложенной в сочинении «Мир как органическое целое» (1917), проблема личности обретает уже метафизическое, а не только психологическое значение. Если в гносеологии Н.О. Лосский был, наряду с С.Л. Франком, крупнейшим русским интуитивистом, то в онтологии он стал создателем своеобразного варианта персонализма, послужившего онтологическим фундаментом и интуитивизма, и – впоследствии – этической теории, аксиологии, философии религии.

Вспоминая о периоде работы над «Миром как органическим целым», Лосский отмечал, что к тому времени уже давно был сторонником конкретной метафизической системы – лейбницианского персонализма, но столкнулся со сложной задачей: предстояло выяснить «связь всех частей мира друг с другом, связь, благодаря которой познающее существо может нескромно заглядывать прямо в недра чужого бытия»

[Лосский, 1991а, с. 170]. Найти искомый «синтез персоналистического индивидуализма и идеалистического универсализма» ему помогло углубленное чтение сочинений Фихте, Шеллинга и Гегеля, Бергсона (которому он посвятил специальную работу²), Плотина; особенно он подчеркивает значение книги П.А. Флоренского «Столп и утверждение истины»: «Большая заслуга Флоренского заключается в том, что он сознательно ввел понятие единсушия в онтологию мирового бытия; установив это подобие между строением мира и Св. Троицы, он сильно подвинул вперед разработку христианского миропонимания» [там же, с. 173]. Сам Лосский в это время, после долгого периода безверия, вернулся в лоно христианства, что внесло особые, новые смыслы в учение, изложенное в «Мире как органическом целом», и отразилось на самой терминологии.

Утвердившись на позиции интуитивизма (исторически, по своим истокам связанной с органическим миропониманием у древних), Лосский возвращается к идеям, изложенным в «Основных учениях психологии...», однако его рассуждения звучат теперь в тоне уверенности, а не гипотетически. В «Мире как органическом целом» разработана теоретическая база учения иерархического персонализма, хотя слово «личность» употребляется еще довольно редко, преимущественно в связи с вопросами этики. Именно в этой работе обретают необходимое обоснование те суждения о «я» и личности, которые были высказаны еще в магистерской диссертации, но остались нераскрытыми: о множественности субстанций, их активности, целестремительности, непосредственном взаимодействии, а также их иерархической системе. С позиции органического миропонимания Лосский рисует картину мира, основой которого является множество активных субстанций, или самостоятельных субстанциальных деятелей, – самостоятельных, но связанных в определенное единство. Он вводит термин «субстанциальный деятель», подчеркивая активную сторону субстанций, которая акцентировалась им уже в магистерской диссертации. Позже, в работе «Свобода воли» (1927) он пояснит, что в учении о субстанциальных деятелях сочетает монадологию Лейбница с учением об идеальных началах в духе платонизма [Лосский, 1991г, с. 526], что дает возможность избежать представления о разобщенности, замкнутости монад, связать их неким единством, решить вопрос об отношении общего и индивидуального.

Субстанциальные деятели, по Лосскому, – сверхпространственные и сверхвременные онтологические элементы мира, распадающегося на два царства – Царство духа, или Царство гармонии («подлинное Царство Божие»), свободное от борьбы и страданий, и царство вражды, или душевно-материальное царство, для которого характерно разделение на противоборствующие противоположности. Оба царства подчинены Высшей мировой субстанции, или Высшему субстанциальному деятелю (Духу), которого философ отличает от сверхмирового, сверхсистемного, сверхорганического начала – Абсолютного, или Бога (в понимании его Лосский близок к позиции апофатической теологии).

В обоих царствах все субстанции находятся в отношении координации друг с другом (иначе мир погрузился бы в хаос), в силу чего для всякого индивидуума возможен выход за собственные пределы. Но если в Царстве духа индивидуумы пребывают в высшем, конкретном единстве, гармонии, то в духовно-материальном царстве его членов связывает лишь отвлеченное единство: «Так как индивидуумы, из которых состоит мир, имеют в себе такую сверхиндивидуальную сторону, которая не только *однородна*, но даже и численно *тождественна*, то можно сказать, что они *единосушны друг другу*. Однако в царстве вражды *единосушие* воплощается в жизни лишь как *отвлеченный момент*, не как живая мудрость, София, а как отвлеченный разум» [Лосский, 1991б, с. 424]. Благодаря такому единосушию субстанциальных деятелей, сохраняющемуся, пусть и в урезанном, частичном виде, в душевно-мате-

² Брошюра Н.О. Лосского «Интуитивная философия Бергсона» выдержала в 1914–1922 гг. три издания.

риальном царстве, между ними возможно непосредственное, интуитивное взаимопонимание и общение: несмотря на все проявления борьбы, противостояния и раздора, само существование индивидуумов («особей») как членов единой системы (вне которой они представляли бы собой обособленные несоизмеримые миры) служит гарантией возможности единения, согласия. Такое «теоретическое взаимопроникновение» есть, по Лосскому, остаток высшего единства, присущего Царству Духа. Сверхиндивидуальная сторона, образуемая пространственными и временными отношениями, формами, изучаемыми математикой и пр., «есть условие возможности всякого порядка, всякой системности и всего того, что придает множеству существ и событий характер космоса, а не хаоса, характер разумности <...> а не безнадежной бессмыслицы» [там же, с. 424]. Наличие у всех особей такой сверхиндивидуальной стороны, выражающееся в возможности «заглядывания одною особью в самые недра бытия другой особи» [там же, с. 422], как раз и является глубинным онтологическим основанием самой концепции интуитивизма у Лосского. С этой позиции он решает и проблему интерсубъективности, которая много обсуждалась в XX в. в различных философских концепциях. Как мы увидим, именно эти идеи позднее составят важную часть его этического учения.

В работе «Мир как органическое целое» обрисована и сама картина *иерархического* построения мира. Наряду с основным разделением его на два царства, высшее и низшее, подчиненные Высшему субстанциальному деятелю, в низшем царстве выстраивается своя «лестница» уровней: от субстанций, лежащих в основе материальных процессов, до тех, что обладают наивысшей возможной в душевно-материальном царстве творческой активностью. От материальных процессов к психоидным и далее к психическим, или душевным, деятельности: вот линия этого восходящего движения. В отчетливой форме эта иерархия представлена в работе «Свобода воли», которую сам Лосский рассматривал как пропедевтику к своей этике. Здесь появляется уже термин «персонализм»: «Всякий субстанциальный деятель есть (подобно монаде Лейбница) действительная или потенциальная личность. Поэтому такое мировоззрение можно назвать *персонализмом*. Сравнительно более высоко развитые деятели стоят во главе более или менее многочисленной группы менее развитых деятелей, органически объединяя их и создавая из них единое целое для совместной деятельности. Так, примерно, человеческое я есть организующий центр для клеток тела; в свою очередь, в каждой клетке есть деятель, объединяющий молекулы ее и т. д., вплоть до последнего элемента, положим, до электрона. Как вниз от человеческого я, так и вверх мы найдем ряд степеней организованности: человеческие я образуют органическое единство народа (нации, государства), народы суть элементы человечества и т. п., вплоть до единства вселенной. Так как на каждой ступени здесь есть субстанциальный деятель более высокого порядка (по степени развития), чем на предыдущей, то это – *иерархический персонализм*» [Лосский, 1991г, с. 527].

Сегодня можно, очевидно, назвать Н.О. Лосского последовательным (вероятно, одним из наиболее последовательных в XX в.) сторонником принципа системности в философии. Систематичен он и по форме, в изложении своих идей. Не случайно исследователи часто цитируют В.В. Зеньковского, который замечал, что Лосский – «едва ли не единственный русский философ, построивший систему философии в самом точном смысле слова» [Зеньковский, 1991, с. 205]. Но, что главное, системность для него – один из важнейших философских принципов. В «Мире как органическом целом» эта позиция представлена вполне развернуто и само слово «система» встречается многократно. Идея о том, что целое предшествует частям и несводимо к ним, прозвучавшая уже в магистерской диссертации, приобрела здесь фундаментальное значение. Вместе с тем, само органическое мировоззрение, отстаиваемое в этой работе, представляло для Лосского и определенные опасности в трактовке личности, которые он осознавал и которых стремился избежать. В таком миропонимании, как хорошо известно из истории философии, таится опасность тотализации, полного

подчинения индивида целому, будь то коллективу, обществу или государству. В трактовке Лосского органическое мировоззрение, или *конкретный идеал-реализм*, противостоит одновременно крайнему универсализму, который рассматривает индивида как средство для целого, бесконечно превосходящего его по значению, и крайнему индивидуализму, утверждающему, что лишь индивид обладает самостоятельной ценностью, а целое, являясь средством, не имеет собственного значения. Приверженец крайнего индивидуализма, вырастающего, по Лосскому, из неорганического мировоззрения, «оказывается лишенным возможности считать особи, из которых слагается мир, личностями: личность содержит в себе еще слишком много единства, непонятого в мире, где царит раздробление. Поэтому индивидуализм приходит к построению мира из таких особей, как атомы» [Лосский, 1991б, с. 472]. (Отметим, что именно в данном контексте появляется в работе «Мир как органическое целое» нечастое здесь понятие личности.)

Такой социальный атомизм, в духе британского эмпиризма, конечно, очень далек от позиции Лосского. Философ стремится выявить и обосновать диалектику индивидуального и социального, показывая, что субстанциальные деятели не только несут в себе нечто сверхиндивидуальное, но обнаруживают «свое абсолютное ценное *сверхиндивидуальное* значение» [там же, с. 473] именно в собственном своеобразии, в реализации лишь им свойственного назначения. Единое и многое мыслятся здесь, как подчеркивает Лосский, наследник идей платонизма, только совместно, в виде «единства многого», и лишь такое взаимопроникновение индивидуального и вселенского бытия объясняет, как возможно бесконечное разнообразие индивидуальностей, их бесконечная творческая мощь. Именно такая трактовка, примиряющая универсализм с индивидуализмом, должна быть положена, как считает русский философ, в основу конкретной этики, свободной от абстрактного формализма. «Конкретная этика возможна не иначе как на основе конкретного идеал-реализма, т. е. такой системы, которая в сфере идеального (духовного) бытия находит не только отвлеченные идеи, правила, законы и т. п., но и конкретно-идеальные начала, именно субстанции как живые существа, Дух с бесконечной содержательностью бытия, не исчерпаемого посредством отвлеченных идей» [там же, с. 476]. Разработкой такой этики Лосский займется позже, уже в эмиграции, но основы ее заложены именно в этом сочинении.

Если учесть отмеченные выше опасности органического миропонимания, станет ясно, почему для Лосского особую важность представляла проблема свободы. Именно она явилась одной из ключевых в его персоналистической концепции – не случайно он посвятил ей особую работу. Рассматриваемая в «Свободе воли» тема свободы субстанциальных деятелей связана с трактовкой отношения Абсолютного и мира. По Лосскому, Бог творит множество субстанций, но не определяет их в конкретных формах их деятельности, а потому они, оставаясь свободными, могут самостоятельно выбирать дальнейшее направление, путь жизни. «Субстанциальные деятели, образующие мир, свободны. Поэтому для них возможны два пути поведения: один состоит в осуществлении безусловного должного, заповеданного Богом, подлинно ценного, другой – в погоне за мнимыми ценностями; на первом пути создается Царство Духа, т. е. Царство Божие, а на втором – душевно-материальное царство» [там же, с. 468]. Эта мысль о двух возможных путях жизни и соответствующих им подлинных и мнимых ценностях, высказанная и онтологически обоснованная в «Мире как органическом целом», станет лейтмотивом многих последующих трудов философа, посвященных этической проблематике.

В «Свободе воли» Лосский возвращается, на новой основе, к проблеме причинности, которую рассматривал еще в магистерской диссертации, причем позиция волюнтаризма, исходно принятая им, получает здесь развитие и конкретизацию. Он исследует понятие причинности в его связи со свободой, выдвигая концепцию динамистической (динамической) причинности, согласно которой внешние воздействия служат для человека лишь поводом к проявлению его собственных духовных

сил, но отнюдь не причиной. Собственно причиной Лосский считает, таким образом, самого субстанциального деятеля с присущей ему творческой силой, «посредством которой он созидает, порождает, вводит в состав реального бытия событие... Такова именно динамическая сторона причинности; благодаря ей именно вовсе не необходимо, чтобы причинная связь была законосообразною, она может быть индивидуальной причинностью; в самом деле, где есть порождение деятелем действия, там есть причинная связь; в это понятие причинной связи не входит признак шаблонной повторимости порождения, и фактически нередко творческий акт по самому смыслу своему есть нечто индивидуальное, неповторимое» [Лосский, 1991г, с. 529, 531]. Все остальные условия, влияющие на возникновение события, Лосский называет «поводами». Связь деятеля с его действием предполагает особую неразрывность, «сплошность», которой Лосский не усматривает в тех случаях, когда речь идет не о причинах, а о поводах. Исследуя данную проблему, он опирается на разработки современной ему философии и психологии, связанные с понятием психической причинности, но придерживается особого, органически-динамического подхода: «...для меня, – поясняет он, – индивидуальная причинность есть прежде всего причинение, т. е. элемент живого, подлинного бытия, как оно существует независимо от мышления» [там же, с. 531].

Свобода такого субстанциального деятеля, как человек, рассматривается Лосским поэтапно: вначале это отрицательная свобода, «свобода от», в целом ряде ее проявлений и форм; затем – положительная свобода. Человек, по Лосскому, свободен от собственного тела, воздействия которого философ тоже относит лишь к поводам, а не причинам: телесные состояния играют здесь такую же роль, как события внешнего мира. «Мы вольны исполнять или не исполнять притязания своего тела» [там же, с. 539]; так, в голодное время кто-то отдаст последнюю корку хлеба ребенку, а кто-то, наоборот, заберет у него последнее – и причиной обоих вариантов поведения (а значит, и ответственной стороной) будет вовсе не голод, а собственное «я» данных субъектов. Человек, далее, свободен и от своего характера, во всяком случае от эмпирического характера, составляющего природу конкретной личности. Такой характер определяется как совокупность устойчивых свойств индивида, которые выражаются в системе отвлеченных понятий типа «смелый», «решительный», «добродушный» и т. п. Если сторонники неорганического миропонимания видят в человеке лишь эмпирический характер, то на деле, по Лосскому, «глубинное я» человека как субстанциальный деятель, конкретно-идеальное начало, несоизмеримо с отвлеченными характеристиками и стоит «выше своей природы, т. е. выше своего эмпирического характера. Черты характера, типы действия оно может усваивать, но может вновь и вновь отвергать их, само не будучи тождественным с этими типами...» [там же, с. 545]. Как заметит Лосский позднее, разрабатывая этическое учение, эмпирический характер может быть изменен, например, муками раскаяния, ведущими к глубокому перелому в сознании и поведении человека, к отсечению «злого аспекта воли», которым был вызван дурной поступок [см. Лосский, 1991д, с. 140].

Концепция свободы дает Лосскому аргументы против психологического детерминизма, выраженного, например, в учениях Липпса или Шопенгауэра об эмпирическом характере человека, с необходимостью обуславливающим его поведение. Но он полемизирует здесь и с Бергсоном, философом весьма близким ему по духу, которого не раз цитирует в данной работе, обнаруживая у него важные для себя положения об «органической цельности душевной жизни», о невозможности разложить ее на отдельные состояния. Учение Бергсона о свободе тоже направлено против детерминистских трактовок сознания и поведения человека, в том числе против психологического детерминизма. Но в конкретном идеал-реализме Лосского существенную роль играет именно идеальный компонент, предполагающий признание сверхвременности и сверхпространственности субстанциальных деятелей. Если у Бергсона «глубинное я», т. е. самый глубокий уровень сознания, – это длительность, конкрет-

ное время, представляющее собой непрерывное взаимопроникновение качественно различных и постоянно меняющихся состояний, то для Лосского «глубинное я» – это «идеал я», или «идеально-совершенное я, т. е. образ Божий в человеке» [Лосский, 1991г, с. 546]³, а значит, его нормативная, а не природная сущность. Именно «идеал я» является, как полагает Лосский, индивидуальной нормой поведения личности, хотя и не определяет это поведение каузальным образом: долг, как известно, можно и нарушить, что, однако, будет означать измену собственной глубинной сути.

Лишь признание сверхвременности и сверхпространственности субстанциальных деятелей как онтологических, личностно определенных элементов мира позволяет, по Лосскому, вывести человека из-под господства естественных законов. В целом такая установка на «сверхмирность» вполне традиционна для представителя религиозной философии. Вместе с тем в его учении субстанциальный деятель наделяется очень высокой степенью свободы, оказываясь способным определять конкретные формы своей жизни и поведения, а тем самым и нести за них ответственность. Хотя законы идеальных форм, законы иерархии ценностей не зависят от воли самих деятелей, однако, по Лосскому, «эта гетерономия не уничтожает свободы; она лишь создает условия возможности деятельности вообще и ценности ее. Эти условия образуют космическую структуру, в рамках которой открывается простор для бесконечно разнообразных деятельностей» [там же, с. 554]. Но в том, что касается реального протекания событий, в которых проявляется само человеческое «я», – здесь субъект автономен, поскольку сам, по собственной воле устанавливает правила своего поведения. Свою концепцию Лосский называет арбитраризмом, поясняя, что традиционный термин «индетерминизм» имеет значение отрицательное, а потому неопределенное.

В арбитраризме Лосского личность оказывается отчасти свободной и от Бога. Одну из сложнейших проблем религиозной философии – проблему теодицеи – он решает, опираясь на учение Лейбница, но внося в него существенные коррективы. По Лосскому, творческий акт Бога не столь всесторонним образом определяет мир, как это представлялось Лейбницу: ведь свободные субстанциальные деятели сами реализуют ту сторону мира, которая представлена фактическим течением событий. Из этого следует, что «этот мир не есть наилучший: наилучшим из возможных миров, именно вполне совершенным, он был бы в том случае, если бы ни одно существо не злоупотребило своею свободой. Задавать вопрос, почему же Бог не сотворил таким мир свободных деятелей, – это значит несерьезно относиться к идее свободы и вообразать, будто можно создать существа свободными и вместе с тем определить для них одну единственную линию поведения» [там же, с. 569].

Но до сих пор речь шла об отрицательной, или формальной свободе, создающей условия для свободы высшего порядка – «положительной материальной свободы», как называет ее Лосский. Сущность ее состоит в том, что субстанциальные деятели обладают бесконечной творческой силой «для осуществления бесконечного разнообразия красоты, добра и обретения совершенной истины» [там же, с. 583]. Еще в «Мире как органическом целом» было выведено следующее «уравнение»: чем больше субстанциальный деятель способен к творчеству в его разнообразных формах, тем он свободнее. Позиция Лосского в этом плане оптимистична – она была такой в ранний период и осталась в поздних работах. Человек, многое в жизни испытывавший, современник сложнейших трагических событий в истории России и мира, он до конца своих дней верил в то, что полноте творчества нет границ, хотя прекрасно осознавал, что применительно к реальному человеческому состоянию следует говорить скорее о рабстве, чем о свободе (не случайно последняя, заключительная глава «Свободы воли» так и озаглавлена: «Рабство человека»). Он верил в возможность

³ Как пишет Ф. Нэтеркотт, «в конечном счете оценка Лосским его французского современника обусловлена тем, что центральное место в своей концепции он отводит идеалу в платоновском смысле» [Нэтеркотт, 2008, с. 174].

бесконечного совершенствования личности, и эта вера выразилась и в его представлениях об эволюции, и в признании, вслед за Лейбницем, перевоплощения, чему посвящена его специальная работа «Учение о перевоплощении». Этот аспект творчества Лосского вызвал, очевидно, наибольшую критику со стороны теологов и религиозных философов. Для него же он был вполне естественным логическим следствием из его учения о субстанциальных деятелях, проходящих долгий путь развития от низших иерархических уровней до высших. Главным для него было признание возможности такого пути во всей его «мудрой постепенности» вопреки многочисленным и разнообразным препятствиям, коренящимся в «душевно-материальном царстве». П.П. Гайденко справедливо подчеркивает убежденность Лосского в том, что путь к высшим формам бытия, «путь вверх» будет рано или поздно пройден всеми без исключения субстанциальными деятелями, поскольку в этом состоит важнейшее условие осмысленности как самого мира, так и бытия населяющих его существ: «Только в том случае, если “никто и ничто не пропадает в мире”, можно с полной уверенностью сказать, что *мир имеет смысл*, и каждое существо в этом мире выполняет в нем свою – никем другим не могущую быть исполненной – задачу. Острая потребность в осмысленности всякого существования и всякой жизни, которая в конце концов станет личностью и спасется вместе с остальными в Царстве Божиим, – вот это, видимо, и есть глубинный мотив, вызвавший у Лосского стремление принять учение о переселении душ, которое не согласуется с христианской антропологией» [Гайденко, 2001, с. 234].

Персонализм в этико-социальном учении

Учение о свободе, как отмечалось выше, стало основанием этики, аксиологии и философии религии Лосского, разработка которых относится к 1930–1950-м гг. Этим проблемам посвящены его сочинения «Ценность и бытие» (1931), «Бог и мировое зло» (1941), «Условия абсолютного добра» (1947); они затрагиваются и в других его работах позднего периода, таких как «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953). Здесь на первый план выступает понятие ценности: именно с аксиологической точки зрения Лосский теперь рассматривает личность, характеризуя ее как высшую ценность в мире. «Бог и все индивидуальные личности суть высшие *всеобъемлющие* абсолютные ценности. Все остальные ценности, даже абсолютные, например красота, нравственное добро, истина, суть ценности *частичные*, имеющие смысл только в связи с жизнью личности. В отрыве от личности они могут стать бесчеловечными» [Лосский, 1994б, с. 146]. Он неоднократно подчеркивает такую воплощенность ценностей в субъекте, в личности, критикуя суждение Шелера о том, что ценности могут существовать и без субъекта, поскольку они находятся повсюду в природе: по Лосскому, «в природе все пронизано субъективным бытием; всюду, где есть *что-нибудь*, непременно есть и *кто-нибудь*» [Лосский, 1991ж, с. 285], а потому у всякой ценности есть носитель.

Теперь именно личность выступает у Лосского как центральный онтологический элемент мира, а вместе с тем и как «деятель, осознавший абсолютные ценности и долженствование осуществлять их в своем поведении» [там же, с. 284]. Всякий субстанциальный деятель реализует определенную нормативную идею (Лосский называет ее «образом Божиим», присущим индивиду, или «мыслью Творца о создаваемом им индивиду»), свойственную лишь ему, чем и определяется его индивидуальность. Свободно принимая и осуществляя эту идею, деятель исполняет свое назначение, причем непременным условием для этого является «соборное созидание единого целого». Понятие соборности нередко встречается в работах Лосского 1930–1950-х гг., что связано, вероятно, с влиянием славянофилов, сочинения которых он прочел в эмиграции. И понятие это естественным образом вошло в его концепцию, поскольку еще в «Мире как органическом целом», как отмечалось выше, философ

обосновывал идею о единстве индивидуального и вселенского бытия, их взаимопроникновении. В *индивидуальности* Лосский видел неотъемлемую черту персональности, выражающую своеобразие, неповторимость, незаменимость субстанциального деятеля в системе мира, где он должен осуществить собственное призвание. Однако индивидуальное всегда неразрывно сопряжено со сверхиндивидуальным, раскрывает себя только в рамках целого. Именно поэтому индивидуальность может быть полностью реализована лишь в соборном творчестве. В противном случае степень индивидуализации жизни снижается, а значит, уменьшаются и возможности для творчества: «... чем более индивидуальный деятель отходит от соборного сочетания сил и опирается только на свою собственную творческую силу, тем менее он способен реализовать свою незаменимую индивидуальность, проявить себя как своеобразное, творчески оригинальное существо» [там же, с. 280].

Сформулированные Лосским идеи о возможности познания чужой душевной жизни, о сверхиндивидуальной глубинной связанности личностей между собой тоже оказались в поздний период вписанными в этико-аксиологический контекст. Так, Лосский размышляет о различных формах сочувствия, симпатии, взаимодействия людей, высоко оценивая в данном плане работу Шелера «Сущность и формы симпатии» (в этот период он вообще довольно часто ссылается на Шелера, в том числе на его работы по аксиологии). Каждое существо, подчеркивает он, «есть не только для-себя-бытие, но и бытие для других» [Лосский, 1991д, с. 54], единосущное им, а потому способное интуитивно, непосредственно проникнуть в их душевную жизнь, равно как и открыться им. В этом и состоит одно из неперемных и важнейших условий соборного творчества, представляющего собой высшую форму взаимодействия личностей в целях осуществления абсолютной полноты бытия. Такая открытость, «незамкнутость» личности достигает кульминации в мистической интуиции, улавливающей чужое «я» во всем его своеобразии. Эта идея, подробно изложенная в работе «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», – одно из основных положений, на которых базируется этика Лосского.

«Подлинная любовь к чужой личности есть высшее проявление нашего духа, и учение о ней есть важнейшая, трудная задача этики», – писал он [Лосский, 1994а, с. 376]. «Важнейшая и трудная», потому что здесь этика сталкивается с несовершенством человека, его эгоизмом, себялюбием, равнодушием. Не случайно особой темой в работах Лосского стала в этот период «искаженная личность», одним из примеров которой является сатана как субстанциальный деятель особой сферы бытия, носитель злой воли, властолюбия и гордыни, стремящийся поставить себя на место Бога (эта проблема подробно рассматривается в книге «Бог и мировое зло. Основы теодицеи»). Формы искаженной личности существуют и в психоматериальном бытии, в том числе на его человеческой стадии: это обычный эгоизм, себялюбие, злоупотребление своей свободой, приобретающее характер произвола.

Один из частых отрицательных «героев» поздних работ Лосского – «себялюбец», замкнувшийся в рамках собственной самости, неспособный к подлинному сочувствию, симпатии, любви. В этом, по Лосскому, кроется одна из причин раздвоения личности, психоневрозов и душевных болезней: идеал гармонического согласия со всем миром, гармонии бытия и ценностей, хранящийся в глубине души индивида, нарушается себялюбием и приводит к недовольству собой и окружающим миром. Понятие «самость» приобрело у Лосского в данном контексте негативные коннотации: в отличие от индивидуальности, самость – это то, что требуется преодолеть или каким-то образом гармонизировать, уравновесив сверхличными устремлениями. Хотя самость предстает как оборотная сторона свободы, все же свобода, побуждающая личность к себялюбию, таит в себе и надежду: для искаженной личности всегда открыт возврат на пути «нормальной эволюции» (таких путей много, и они разнообразны), ведущей вверх, к максимально возможной для индивида степени самореализации; здесь нет предопределенности и фатальности.

Заметим, что в связи с этими темами особенно четко высвечивается роль свободы в учении Лосского. Этическая его концепция безусловно ригористична, пожалуй не меньше чем у Канта, хотя и на свой манер. Преломляя в своем учении христианское положение об изначальной греховности человека, Лосский оказывается весьма суровым к членам «психо-материального царства»: даже младенец, как он считает, уже от рождения в чем-то виновен. В согласии с концепцией перевоплощения, сотворенный «от века» субстанциальный деятель сам выбирает способ и форму своей реализации, и за этот выбор, совершенный свободно, несет полную ответственность. Поэтому причину, например, всех бедствий, обрушивающихся на человека, следует искать в нем самом: ведь в согласии с динамическим пониманием причинности только он, как субстанциальный деятель, является подлинной причиной событий, все остальное – лишь поводы. Разъясняя отличия данной концепции от учения о карме (а подобные ассоциации действительно возникают), Лосский подчеркивал, что возрождение падших существ происходит не с детерминистической необходимостью, как это предполагается кармой, а «как ряд свободных актов *раскаяния* в грехе (основном грехе себялюбия. – *И.Б.*) и свободного возрастания любви к добру» [там же, с. 389]. Таким образом, во главе угла всегда стоит свобода, а то, чем это обернется для личности, зависит от усвоенных ею, опять же свободно принятых ценностей. И в целом суровость исходной позиции смягчается у Лосского неизменной верой в победу добра.

В поздний период Лосский особое внимание уделяет социальному аспекту персональности: в его работах появляются понятия национального (или национально-государственного) «я», души нации, а также социального «я», социальной личности: «Согласно метафизике персонализма, нация есть личность высшего порядка, чем человек. Национально-государственное я есть, как и человеческое я, сверхвременный и сверхпространственный субстанциальный деятель, представляющий собою *душу нации*» [Лосский, 1992, с. 59–60]. Социальной личности присущ собственный эмпирический характер, ее в большей или меньшей мере отличает эгоизм, себялюбие и пр. Философ рассуждает на эти темы в разных работах, но одна из наиболее примечательных в данном плане – «Характер русского народа», где народ выступает как своеобразная, внутренне противоречивая личность, отличительными чертами которой являются религиозность, искание абсолютного добра, любовь к свободе – но и обломовщина, а порой и жестокость. Идеалом взаимоотношения социальных личностей Лосский, вслед за В.С. Соловьевым, считает гармоническое восполнение различными народами друг друга, в процессе чего каждый народ не утрачивает национальное своеобразие, а, напротив, максимально выявляет его. «Совместно творить гармоническое единство жизни, сверкающей богатыми красками различных культур, можно лишь в том случае, если мы будем сочувственно вживаться в чужие культуры, постигать их, как свою собственную, и, таким образом, воспитывать в себе способность восполнять друг друга своим творчеством» [Лосский, 1991е, с. 324].

В публицистических работах конца 1930-х гг. Лосский отмечал проявившиеся в разных странах, в том числе в Германии, США и Советской России, признаки деперсонализации человека, связанной с односторонним развитием техники, попытками подчинения человека коллективу: «...мы стоим на распутье исторического процесса: от нашего выбора зависит, начнем ли мы строить нечто вроде гнезда термитов, где каждое существо превращено только в орган целого, или же созидать общество свободных личностей, одушевленных любовью к социальному целому, но вместе с тем и к индивидуальному личному бытию» [Лосский, 1936, с. 100]. Эта дилемма сохраняет свою значимость и сегодня. Даже если отвлечься от тоталитарных режимов с присущим им подавлением личности, все равно и в иных социальных устройствах остается актуальной проблема, о которой Лосский размышлял во многих своих работах, – проблема подлинной социализации личности, которая не наносила бы ущерба ее индивидуальности, давала разнообразные возможности для свободы и творчества, но вместе с тем и создавала преграды для своеволия, произвола.

Список литературы

- Вундт, 1912 – *Вундт В.* Введение в психологию / Пер. с нем. Н. Самсонова. М.: Космос, 1912. 167 с.
- Гайденок, 2001 – *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
- Зеньковский, 1991 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. 255 с.
- Лакруа, 2004 – *Лакруа Ж.* Персонализм: истоки – основания – актуальность // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм / Пер. с фр. яз. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной, В.М. Володина. М.: РОССПЭН, 2004. 608 с.
- Левицкий, 1996 – *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.
- Лосский, 1903 – *Лосский Н.О.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903. 300с.
- Лосский, 1936 – *Лосский Н.О.* Индустриализм, коммунизм и утрата личности // *Новый град* / Под ред. И. Бунакова и Г. Федотова. № 11. Париж, 1936. С. 99–110.
- Лосский, 1991а – *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь // *Вопр. философии.* 1991. № 11. С. 116–190.
- Лосский, 1991б – *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // *Лосский Н.О.* Избранное. М.: Правда, 1991. С. 335–480.
- Лосский, 1991в – *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О.* Избранное. М.: Правда, 1991. С.11–334.
- Лосский, 1991г – *Лосский Н.О.* Свобода воли // *Лосский Н.О.* Избранное. М.: Правда, 1991. С.481–597.
- Лосский, 1991д – *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. Основы этики // *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 23–236.
- Лосский, 1991е – *Лосский Н.О.* Характер русского народа // *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 237–360.
- Лосский, 1991ж – *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 249–389.
- Лосский, 1992 – *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс –Via, 1992. 20 с.
- Лосский, 1994а – *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Основы теодицеи // *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С.315–389.
- Лосский, 1994б – *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание // *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 10–248.
- Нэтеркотт, 2008 – *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917) / Пер. с фр. и предисл. И.И. Блауберг. М.: Модест Колеров, 2008. 432 с.

Evolution of Personalistic Ideas in the Work of N.O. Lossky

Irina Blauberger

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: irinablauberger@yandex.ru

The article discusses the formation and development of the concept of hierarchical personalism in the work of N.O. Lossky. The author examines the philosopher's master thesis "The Fundamental Doctrines of Psychology from the Point of View of Voluntarism", and then shows that many of the ideas formulated in this work later formed the basis of his personalism. Theoretical justification of this doctrine was given in his book "The World as an Organic Whole". And Lossky's late works consider the ethical-axiological context of personality and its freedom, the different forms of communication and interaction between individuals, as well as the idea of unity and interpenetration of individual and universal being.

Keywords: personalism, personality, organicism, freedom, substantial actor, Nicolai Lossky

References

- Gaidenko, P. P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Soloviev and the Philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2001. 472 pp. (In Russian)
- Lacroix, J. "Personalizm: istoki – osnovaniya – aktual'nost'" [Personalism: Origins – Foundation – Actuality], in: J. Lacroix *Izbrannoe: Personalizm* [Selected Works: Personalism]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 608 pp. (In Russian)
- Levitskii, S. A. *Ocherki po istorii russkoi filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. Moscow: Kanon Publ., 1996. 496 pp. (In Russian)
- Losskii, N. O. "Bog i mirovoe zlo. Osnovy teoditsei" [God and World Evil. The Basics of Theodicy], in: N. O. Losskii. *Bog i mirovoe zlo* [God and World Evil]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 315–389. (In Russian)
- Losskii, N. O. "Dostoevskii i ego khristianskoe miroponimanie" [Dostoevsky and his Christian World-view], in: N. O. Losskii. *Bog i mirovoe zlo* [God and World Evil]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 10–248. (In Russian)
- Losskii, N. O. "Industrializm, kommunizm i utrata lichnosti" [Industrialism, Communism and Loss of Personality], *Novyi grad* [New Castle], ed. by I. Bunakov and G. Fedotov. 1936. No. 11, pp. 99–110. (In Russian)
- Losskii, N. O. "Kharakter russkogo naroda" [The Character of the Russian People], in: N. O. Losskii. *Usloviya absolyutnogo dobra* [The Conditions of the Absolute Good]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 237–360. (In Russian)
- Losskii, N. O. *Mir kak organicheskoe tseloe* [The World as an Organik Whole], in: N. O. Losskii. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 335–480. (In Russian)
- Losskii, N. O. *Obosnovanie intuitivizma* [The Intuitive Basis of Knowledge], in: N. O. Losskii. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 11–334. (In Russian)
- Losskii, N. O. *Osnovnye ucheniya psikhologii s tochki zreniya volyuntarizma* [The Fundamental Doctrines of Psychology from the Point of View of Voluntarism]. St. Petersburg, 1903. 300 pp. (In Russian)
- Losskii, N. O. *Svoboda voli* [Freedom of Will], in: N. O. Losskii. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 481–597. (In Russian)
- Losskii, N. O. "Tsennost' i bytie. Bog i Tsarstvo Bozhie kak osnova tsennosti" [Value and Existence. God and the Kingdom of God as the Basis of the Values], in: N. O. Losskii. *Bog i mirovoe zlo* [God and World Evil]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 249–389. (In Russian)
- Losskii, N. O. *Uchenie o perevoploshchenii. Intuitivizm* [The Doctrine of Reincarnation. The Intuitionism]. Moscow: Progress Publ., 1992. 207 pp. (In Russian)
- Losskii, N. O. "Usloviya absolyutnogo dobra. Osnovy Etiki" [The Conditions of the Absolute Good. The Basics of Ethics], in: N. O. Losskii. *Usloviya absolyutnogo dobra*. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 23–236. (In Russian)
- Losskii, N. O. "Vospominaniya. Zhizn' i filosofskii put'" [Memories. Life and the Philosophical Way], *Voprosy filosofii*, 1991, No. 11. pp. 116–190. (In Russian)
- Neterkott, F. *Filosofskaya vstrecha. Bergson v Rossii (1907–1917)* [Philosophical Meeting. Bergson in Russia (1907–1917)]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2008. 432 pp. (In Russian)
- Vundt, V. *Vvedenie v psikhologiyu* [Introduction to Psychology]. Moscow: Kosmos Publ., 1912. 167 pp. (In Russian)
- Zen'kovskii, V. V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy], t. II, ch. 1. Leningrad: Ego Publ., 1991. 255 pp. (In Russian)

А.Р. Булатова

Концепция высшей ценности личности в философии Н.А. Бердяева в контексте французского персонализма первой половины XX в.

Булатова Альбина Ринатовна – аспирант школы философии факультета гуманитарных наук. НИУ ВШЭ. Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4; e-mail: abulatova@hse.ru

В статье исследуется творческое наследие выдающегося русского мыслителя Николая Александровича Бердяева (1874–1948) периода эмиграции. Обосновывая персонализм в своей религиозной метафизике, он настаивал на высшей ценности богочеловеческой личности как образа Божьего. Коммюнитарный персонализм Бердяева оказал значительное влияние на философские поиски французских интеллектуалов, представителей экзистенциализма и католического модернизма. В статье выявляются религиозно-философские источники творчества Бердяева и его европейских контрагентов, описано их плодотворное общение и взаимообмен идеями. Автор осуществляет попытку воссоздать в рамках статьи интеллектуальный контекст эпохи. Одна из главных целей работы – показать пути философского диалога между Бердяевым как наиболее ярким представителем русской мысли, признанным на Западе, и католическими философами-персоналистами. В статье также рассматриваются онтологические особенности метафизического учения Бердяева и его социальные проекции.

Ключевые слова: метафизический персонализм, экзистенциализм, духовный универсализм, христианская эсхатология, неотомизм, религиозное творчество, свобода

Наследие наиболее известного на Западе русского философа Николая Бердяева, формально «вернувшееся» в Россию, но прочитанное не до конца, требует целостного рассмотрения при всем внимании к отдельным аспектам его философии. Представляется, что в современной научной литературе все еще сравнительно мало исследований, которые подчеркивают богатство его философских идей, раскрывающих проблему смысла существования человека и столь необходимых находящемуся в духовном кризисе человечеству.

Целью статьи является определение степени влияния мыслителя на развитие персоналистского течения во Франции первой половины XX в., а также выявление принципиальных различий в философском и социокультурном аспектах учений о личности, разработанных Бердяевым и его французскими коллегами, – различий, отразившихся и на понятийно-терминологической стороне их мирозерцания¹. После двухлетнего пребывания в Берлине, именно в Париже – Клармаре с 1924 г. у Бердяева началось интенсивное общение с зарубежными мыслителями, в котором наиболее важное значение для него имели встречи с западными христианами, что

¹ Э. Мунье не относил персонализм к оформленному течению, или системе, считая его тенденцией, направленностью философского дискурса. Систематическое развитие мысли не было свойственно и Бердяеву: философ характеризовал себя как мыслителя «исключительно интуитивно-синтетического» типа [Бердяев, 2015, с. 260].

способствовало его философскому творчеству. За двадцать пять лет жизни Бердяева в изгнании его работы были переведены на четырнадцать языков; он получал сочувственные письма со всех концов мира, имел почитателей в Чили, Мексике, Бразилии, Австралии, не говоря о странах Европы. Витальная энергетика, европейское начало, блестящие герменевтические способности – это лишь некоторые из его личностных качеств, которые, по наблюдениям современных исследователей, сформировали знаменитый универсализирующий персонализм свободы и способствовали миссии «идеального медиатора» [Красиков, 2007, с. 11–12] проблематики русской религиозной философии между российской и западноевропейской культурами мышления.

Мыслитель называл свою философию экзистенциальной, или религиозной, «на которой отпечатались резко индивидуальные черты» [Бердяев, 2015, с. 308]. Он настаивал, что религия не может быть загнана в далекий угол, но должна достигать онтологически-реального преобразования жизни [Бердяев, 1990, с. 173–174]. Персонализм Бердяева, пережившего события мирового и исторического процесса своего времени как часть своего духовного пути [Бердяев, 2015, с. 9], основан на эсхатологическом переживании христианства, его мессианства – на понимании религиозного долга как участия «во всеобщем спасении мира и всего живущего» [Бердяев, 1989, с. 190].

Как пишет Оливье Клеман, дающий в своих работах богословскую интерпретацию идей мыслителя, в эмиграции Бердяев продолжил обоснованно отстаивать свою позицию обновленного христианского сознания. По его утверждению, Бердяев сохранил верность своему призванию пророка, укорененного в православной традиции, оставаясь чуждым возникшим среди русской эмиграции неопатристическому движению и увлечениям церковной мистикой, – однако при этом все же подвергся критике со стороны отдельных представителей «православного фундаментализма» [Clément, 1991].

Ортодоксальные русские мыслители порой резко критиковали социально-религиозные проекты Бердяева. «Без соли духовного истинного смирения невозможно никакое христианское творчество. Христианское творчество, не осоленное осоленное (проверить цитату) смирением, это – *contradictio in adjecto*», – утверждал архиепископ Иоанн (Шаховской) [Шаховской, 1931, с. 57]. Между тем, по воспоминаниям Л. Бердяевой, после окончания обсуждения книги «Дух и реальность» в 1940 г. на съезде, «устроенном французами в одном *chateau* вблизи Парижа» с участием Г. Марселя, В. Лосского, Н. Полторацкого и др., Бердяев произнес: «Критикуют и обсуждают не по существу, а по мелочам. И, кроме того, чувствую, что меня плохо понимают. Не понимают того, что вся моя философия основана на христианстве» [Бердяева, 2002, с. 202–203]. В то же время на Западе, по признанию мыслителя, его ценили больше, чем в русской среде. Принесший на Запад свои «русские идеи», которые были вместе с тем универсальными, он характеризовал себя как универсалиста по своему жизнепониманию [Бердяев, 2015, с. 295].

Катастрофы эпохи как вызов христианскому миру

Персоналистские проблемы поднимались задолго до начала XX столетия – Сократом, Платоном, Лейбницем, затем осмысление гуманистической традиции в истории философии продолжилось Кантом, а впоследствии концепция личности как первичной творческой реальности получила развитие в трудах Кьеркегора, Достоевского, Шелера, Бергсона, Бердяева, Маритена, Марселя и многих других значимых философов XX в. Хотя именно христианские мыслители, трактовавшие личность, призванную к творчеству нового, как образ Божий, придали персонализму религиозную основу. Как религиозно-философское направление в интеллектуальной жизни США, Европы и России персонализм формировали последовательные учения о

личности, имевшие свои печатные органы и объединения. В центре американского персонализма, основанного в конце XIX в. Б.П. Боуном, находится религиозно-этическая проблематика и моральное самосовершенствование граждан, без которого невозможна общественная гармония. Импульсом к развитию персонализма во Франции в кризисные 1930-е гг. стало левокатолическое движение «Esprit»² с одноименным журналом во главе с его основателем Эмманюэлем Мунье, выступившее с идеей создания философского учения о личности как главной заботе общества – учения, потребность в котором обостряется из-за последствий общего кризиса буржуазной цивилизации. Как замечают современные исследователи, философская доктрина Бердяева оказала значительное влияние на создание журнала «Esprit», а также содержание и стиль публикуемых в нем материалов [Pavlov, 2013, p. 313].

В контексте истории русской философской мысли истоком эсхатологического персонализма Бердяева являются вопросы о трагическом столкновении личности и мировой гармонии, поставленные одним из наиболее близких ему глашатаев религиозной свободы – Ф.М. Достоевским; особую важность для метафизических построений Бердяева имела проблематика «Легенды о Великом Инквизиторе». В ней мыслитель видел вершину творчества «художника ужаса», как он назвал Достоевского. «Когда мне возражали против того, что свобода есть основа христианства, то я воспринимал это как возражение против моего самого первоначального принятия Христа и обращения в христианство. Отречение от бесконечной свободы духа было для меня отречением от Христа и от христианства, принятием соблазна Великого Инквизитора» [Бердяев, 2015, с. 211], – поясняет философ.

Особый, во многом центральный, смысл в персоналистских построениях Бердяева представляет коммюнитарность³, т. е. «братская общность людей» [Бердяев, 1995, с. 132]. Ряд исследователей связывают генезис этого понятия с увлечением молодого Бердяева «легальным марксизмом», названным им впоследствии «духовной утопией» [Бердяев, 2013, с. 115] и от которого он, как и П.Б. Струве, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, «перейдет сперва к идеализму, а затем к религиозному мировоззрению и к русской интеллектуальной традиции, установленной Хомяковым, Достоевским и Соловьевым» [Полторацкий, 1963, с. 301]. Так описывает Бердяев духовное движение в России начала XX в.: «Это вместе с тем была борьба за личность, за полноту творческой жизни личности, подавленную социальностью. Личность, как свободный дух, была противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности» [Бердяев, 1935в, с. 4].

Разработка персоналистских концепций экзистенциальной философии, которая означала для Бердяева выражение человечности мыслителя, «получившей метафизическое значение» [Бердяев, 2015, с. 257], продолжилась в произведениях эмиграционного периода – этому способствовали процессы, происходившие в западной философии в 20–40-х гг. XX в.: экзистенциалистская, персоналистская мысль стала заметным направлением в философии и культуре, хотя и не единым.

Убежденность в недостаточности учений о человеке, рассматривающих его как абстрактного индивида в соотношении с природой или обществом, а не как конкретную существующую личность, разделял и другой широко известный на Западе рус-

² Журнал «Esprit» («Дух» – франц.), основанный в октябре 1932 г. левым христианским философом-персоналистом, католиком Эмманюэлем Мунье (1905–1950), впоследствии стал печатным органом религиозно-философского объединения молодежи, «имевшей симпатию к персоналистической философии» [Бердяев, 2015, с. 328]. Журнал посвящал свои публикации идее о воплощении Царства Божия в земном мире через духовную реализацию человека. Таким образом его создатели хотели преодолеть «кризис типично европейского человека, родившегося вместе с буржуазным обществом» [Мунье, 1999, с. 524]. По свидетельству Мунье, принципы движения разделяла определенная часть его поколения [там же, с. 14].

³ Начиная с книги «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939) Бердяев вводит понятие «коммюнитарность», означающее «жизнь в Духе Святом» [Бердяев, 1996, с. 237]. Только духовная общность, по утверждению Бердяева, освобождает человека.

ский философ экзистенциального типа – Л. Шестов. Он остался другом Бердяева на всю жизнь, несмотря на споры и разные мирозерцания: Бердяеву был близок мотив его борьбы против власти «общего» над человеческой жизнью [Бердяев, 1938, с. 48]. Интенсивным было общение двух мыслителей и в Париже, причем «общение экзистенциальное, искание смысла» [Бердяев, 2015, с. 146]. Л. Шестов боролся за личность, за индивидуально неповторимое против власти общего: его работы пронизаны религиозной темой, вопросом отношений человека и Бога, и в то же время он был убежден в наличии у каждого человека своей личной истины. Источником его философии были человеческая трагедия, страдания и неизбежное одиночество личности, бросившей вызов социуму, миру, необходимости: наука и разум не могут претендовать на решение вопроса о Боге, об освобождении человека от трагического ужаса человеческой судьбы, утверждал мыслитель. «Он боролся против тирании разума, против власти познания, изгнавшего человека из рая, на территории самого познания, прибегая к орудиям самого разума. В этом трудность философии, которая хочет быть экзистенциальной. В обострении этой трудности я вижу заслугу Л. Шестова», – пишет о нем Бердяев [Бердяев, 1938, с. 48].

Критикуя новейшую философию за «роковое бессилие» [Бердяев, 1989, с. 18] соединить субъект с бытием, Бердяев настаивал на примате свободы (духовного начала в человеке, образующего его личность) над бытием, этики над объективной онтологией, не способной доказать верховную истину персонализма. Только в христианском духе создаются общество и культура, не истребляющие человека. По Бердяеву, «истина должна быть осуществляема в жизни» [Бердяев, 1932, с. 68]. В связи с этим мыслитель ставит вопрос о *религиозном* смысле творчества. Кризис современной философии и гносеологии, по его утверждению, может быть преодолен не иными их формами, а «новой жизнью, новым опытом» [там же, с. 31]. Безличное учение о прогрессе и эволюции, совершенно не чувствительное к личности и ее судьбе, философ относил к имперсонализму.

Подобного рода осмысления, как и в целом осознание социально-политического кризиса, назрели и во Франции в 20–30-х гг. XX в. Капитализм дегуманизировал общество, но фашизм и коммунизм усугубили это явление. Поэтому закономерно, что именно во Франции книга Бердяева «Новое средневековье» (1924), по словам самого мыслителя, имела наибольший успех и главным образом – «среди молодежи, в которой пробудились новые настроения и искания» [Бердяев, 1934а, с. 56]. Особо он подчеркивал, что искание социальной правды эта избранная молодежь связывала с христианством или во всяком случае с защитой духа и духовных основ жизни. Многие молодежные течения Франции искали религиозные основы нового социального строя, они хотели духовного оправдания свободы, основанной на Истине, что Бердяев характеризовал как «пробуждение христианской совести» [там же, с. 62].

«Христианство есть персонализм» [Бердяев, 2015, с. 351] – так характеризовал главную духовную борьбу своей жизни русский мыслитель. Христианский персонализм, полагающий личность и ее духовные ценности высшим смыслом цивилизации, оказался созвучным поискам западных интеллектуалов. Одной из центральных их тем, получившей особое звучание по мере нарастания фашизма в Европе 30-х гг., стало «вовлеченное существование», означающее «ответственное, осмысленное, творческое выполнение человеком своей миссии на Земле» [Мунье, 1995, с. 209].

Своей манифестацией персоналистической революции Бердяев попал в тон духовных поисков французской философской молодежи. В годы перед катастрофой Второй мировой войны мыслящая и идейная французская молодежь считала себя революционной и была враждебна буржуазно-капиталистическому миру. «И среди католиков многие читали с большим сочувствием мою книгу “*Esprit et liberté*”⁴, чем томистские книги» [Бердяев, 2015, с. 329], – вспоминал философ. Но было и

⁴ Книга «Философия свободного духа» (1927), заглавие которой переводится с французского языка как «Дух и свобода».

значительное различие между ними: он мыслил более радикально, его мирозерцание было более конфликтным и антиномическим, а его христианство – более эсхатологическим.

Вместе с оригинальным эсхатологическим смыслом идеи исторической судьбы, «русской критикой рационализма» [Красиков, 2007, с. 16] и оригинальным русским анархизмом, Бердяев предъявил Западу драматический опыт осознания мирового кризиса христианства. «В истории христианства очень часто утверждался бесчеловечный бог, и это и привело к появлению безбожного человека» [Бердяев, 2013, с. 446], – утверждает философ. Согласно мыслителю, реализация высшей идеи персонализма – новой христианской человечности, или богочеловечности, отрицаемой «застывшим сознанием» [Бердяев, 1994, с. 77], которое понимает христианство в сугубо судебном смысле, свершится персоналистической – великой и небывалой вечной христианской революцией во имя человеческой личности, – по сравнению с которой ничтожны любые революции в мире и которая будет означать освобождение субъектов-личностей⁵ через творческий прорыв к духовному миру.

В период обострившейся социальной борьбы, по утверждению философа, наиболее соответствует христианскому персонализму система *персоналистического социализма*. Он должен способствовать созданию бесклассового общества, с правом каждой человеческой личности на труд и на достойное человеческое существование, возможностью реализовать полноту жизни. Проблема в том, что социализация хозяйства не может сама по себе создать нового человека и братство между людьми, а капитализм искажает образ человека [Бердяев, 1933, с. 49].

И все же, несмотря на наличие социальной проекции эсхатологического персонализма Бердяева, ряд современных исследователей придерживается мнения, что личность для него имеет ценность только в плоскости духовного: французских же персоналистов волновала не только «абстрактная личность», но также реальный человек с его заботами и проблемами, «живущий в данном конкретном обществе и вынужденный участвовать в происходящих в нем процессах» [Pavlov, 2013, p. 311].

Особое место в философском наследии Бердяева периода эмиграции занимают статьи в журнале «Новый Град», издававшемся в Париже с 1931-го по 1939-й гг., главным редактором которого был христианский богослов и публицист Г.П. Федотов. В номере от 1933 г. Бердяев критически отметил, что «Новый Град» недостаточно борется за христианское понимание жизни, «которое в своей очищенности от поработающих социальных внушений есть персоналистическая революция» [Бердяев, 1933, с. 46]. Большое заблуждение он видел в соотношении журналом ценности личности и формальной свободы с преходящей секулярной либерально-демократической идеологией, где права человека сращены с правами гражданина.

В упрек «Новому Граду» он ставил и недостаточное сознание универсалистического характера эпохи, настаивая на главной глобальной задаче – «христианском перевоспитании душ» [там же, с. 57] для создания лучшего, более человеческого общества. Позже, в статье 1946 г., он назовет эту задачу «поиском новых духовных форм для христианского универсализма», «нового духовного единства» [Бердяев, 1996б, с. 261]. Федотов, принявший ряд его критических заключений, возразит: «...с персоналистической точки зрения, единственно возможный вывод – отказаться от построения лучшего общества» [Федотов, 1933, с. 88], потому что не одни социальные отношения определяют человека и личность, но также «страшная и неотменяемая личная свобода».

Персонализм Бердяева представляет собой дуалистическую философию, потому что, согласно его концепции, человек принадлежит двум мирам – земному и вечности, царству Божьему. «Обосновать персонализм, который имеет и свою социальную про-

⁵ Согласно концепции мыслителя, «Бог присутствует только в субъективности» [Бердяев, 2013, с. 358], основанной на персоналистическом принципе христианской соборности [Бердяев, 1995, с. 121]. Личность для Бердяева есть субъект, укорененный в мире духовном, и с ней связано призвание человека в мире. С экзистенциальной точки зрения, общество как объект является частью личности, ее социальной стороной, а космос – ее космической стороной.

екцию, возможно лишь в том случае, если мы признаем, что проблема человека первичнее проблемы общества» [Бердяев, 1935б, с. 4], – продолжает настаивать Бердяев в статье «Персонализм и марксизм» (1935), в которой также говорит о неизбежности трансцендирования мира, определяя личность как духовную категорию, поскольку она является образом и подобием Божиим. Поэтому в основе социальной проекции персонализма лежит «идея достоинства всякой человеческой личности, которая должна получить возможность себя реализовать» [там же, с. 7], чего ее лишают антиперсоналистические режимы. «Личность должна думать об обществе, о других, общество же должно исключительно думать о личности», – утверждал мыслитель. И выражаться это будет в религиозном созидании «новой жизни, нового бытия»⁶ [Бердяев, 1994, с. 449] как служении человека людям и раскрытии его подобия Творцу.

По замечанию Н.О. Лосского, «социальные теории Бердяева тесно связаны с его религиозной философией» [Лосский, 2007, с. 319]. В христианстве Бердяев находил ключ к разгадке смысла истории, которую он видел в эсхатологической перспективе. Эсхатологизм Бердяева, обостренный Первой мировой войной и революцией с ее беспощадностью к «свободе творческой духовной жизни» [Бердяев, 2010, с. 323], имеет метафизический источник. Уже в книге «Смысл истории» (1922) мыслитель представил разработку своей метафизики истории. История христианства, утверждает он, оказалась сплошной великой неудачей из-за ограниченной земной действительности, как и вся история с ее «истребляющим потоком времени» [Бердяев, 1990, с. 161], что указывает на призвание человека и человечества к высшей реализации своих сил через переход в сверх-исторический процесс, «в вечное время, в более высокую действительность» [там же, с. 157]. Поэтому положительный смысл истории для Бердяева заключается в ее неизбежном конце в экзистенциальном времени с явлением нового человека, нового общества и нового космоса в моменте извечной мистерии Духа⁷ [там же, с. 161]. «Французы очень часто упрекали и упрекают Бердяева в том, что надо быть уже верующим, чтобы следовать за ходом его мысли. Он философ для уже утвержденных в своей вере людей» [Маркадэ, 1975, с. 153], – замечает французский исследователь.

Одно из парижских собраний Союза для Истины (“Union pour la Vérité”, где шли споры по поводу новых книг по философии культуры и политики) было посвящено теме незадолго до того вышедшей на французском языке книги Бердяева «Судьба человека в современном мире» (1936). «Вообще – и это мнение до сих пор существует во Франции – Бердяева воспринимали как историка русской революции» [там же, с. 154–155], – пишет Ж. Маркадэ. Связанные с ней работы были лучше поняты, чем подлинная его философия. Неизданная переписка Бердяева с Мунье, увидевшим в нем «тесное соединение мистики и политики» [Мунье, 1999, с. 550], свидетельствует о высокой оценке работ философа французской общественностью.

И все же, по утверждению Маркадэ, Бердяев во Франции – главным образом знаток русских и советских проблем, что объясняется плохими, за редкими исключениями, французскими переводами книг мыслителя. Однако главная причина недооценки Бердяева во Франции, по его мнению, скрыта в различии подходов французских мыслителей и русского философа к духовным проблемам. Сам же Бердяев говорил о «замкнутости, закупоренности в своем типе культуры» [Бердяев, 2015, с. 298], поразивших его у французов.

⁶ В работах философа также встречается определение «творчество новой, лучшей, более человеческой жизни» [Бердяев, 1939–1940, с. 14].

⁷ Основывая свою интуицию на пневмоцентричности христианства, мыслитель понимал «Дух» в истории как высшую ступень антропологического (последнего) откровения Св. Троицы [Бердяев, 1989, с. 339], которое будет возрождением христианства, его исполнением в полноте жизни. Бердяев проводит различие между понятиями «Дух» и «Св. Дух». Это связано, прежде всего, с объективацией того, что часто относят к Св. Духу, т. е. определемостью его извне, от человеческой природы. Таким образом, «очищенное» философом понятие «Дух» предстает как равнозначное «Св. Духу».

Влияние на католических модернистов

Поиски нового религиозного сознания активно проявились и во французской культурной жизни, способствовав продуктивному взаимодействию русского философа с новыми католическими мыслителями Франции. В «Самопознании» Бердяев скажет, что общение с людьми Западной Европы, особенно встречи с западными христианами, были наиболее интересны для него. Прежде всего, это инициированные им интерконфессиональные собрания – встречи православных с французскими католиками и протестантами, – в течение нескольких лет происходившие в «русском доме» на Boulevard Montparnasse⁸ в Париже, а затем и в доме Бердяева. Говоря о возрастающей популярности собраний, философ поясняет: «Все сознавали, что мы представляем собой христианский оазис в безрелигиозной пустыне, в мире, христианству враждебном. На этих собраниях выяснилось основное единство во Христе и вместе с тем различие типов религиозной мысли и характеров духовности» [Бердяев, 2015, с. 307].

Особенно активен на них был неотомист Жак Маритен (1882–1973), профессор Католического института в Париже, с чьим именем связано обновление в XX столетии томизма – официальной философской доктрины католической церкви. Впоследствии Маритен будет руководить кружком по изучению томизма, в котором участвовал и Бердяев. Несмотря на разные типы философского мирозерцания, у мыслителей сложились весьма дружеские отношения, обусловившие плодотворный обмен идеями, становление общих подходов к рассмотрению культурно-исторического развития.

Общение с Бердяевым, предложившим глубоко оригинальный вариант мессианского⁹, сверхисторического постижения истории, повлияло на динамику становления взглядов Маритена. Во многом сходны их идеи, касающиеся оценки минувшей истории, кризиса постренессансной культуры и перспектив грядущего. В рассуждении об основаниях исторического парадокса, заключающегося в сцеплении «буржуазного мира» с социологической «проекцией» религии в западной культуре и унаследовании историческим христианством множества беззаконий [Маритен, 1999, с. 96], французский мыслитель приводит слова Бердяева о виновности «ложных христиан»¹⁰, не сумевших реализовать вечную и абсолютную истину и предавших ее, в плачевном положении христианского мира перед лицом коммунизма. Маритен утверждает, что Бердяев высказал «важные истины, к которым нечего добавить» [там же, с. 97], и характеризует его взгляды на социально-политические проблемы и историю как очень глубокие, хотя для него и неприемлема метафизика русского мыслителя.

С Маритеном, который впоследствии также находился в плодотворном контакте с Э. Мунье, Бердяев познакомился еще в 1925 г., в самом начале своего пребывания в Париже. Благодаря Маритену стали возможны собрания в доме русского философа, после того как стал ощущаться спад деятельности интерконфессиональных собра-

⁸ Можно предположить, что в этом доме – по крайней мере, на этой же улице – находилась редакция журнала «Путь», издававшегося Религиозно-философской академией с 1926-го по 1940-й гг. под редакцией Н.А. Бердяева.

⁹ Бердяев называл единственным истинным эсхатологический мессианизм ожидания «новой эпохи Духа» [Бердяев, 2013, с. 319], или «эпохи богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира» [там же, с. 512], противоположный всем историческим теократиям и всем сакрализованным государствам. В его персоналистической метафизике эта концепция также носит название «активно-творческого эсхатологизма» (см. книгу «О рабстве и свободе человека»). Новая эпоха Духа как космическое и социальное преображение, духовное освобождение, означала бы ослабление иерархического авторитета в земном мире. Согласно позиции мыслителя, Дух Святой присутствует в свободе, в духовно замечательных, гениальных людях, а не во власти.

¹⁰ В книге «Религия и культура», вторая часть которой была опубликована в 1933 г., Ж. Маритен ссылается на работу: *Berdiaeff N.A. Problème du communisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933. P. 47.

ний с католиками и протестантами. Общение с французским мыслителем, напоминавшим ему русского интеллигента, для Бердяева было наиболее легко ввиду «более обширного горизонта и интереса к самым различным темам» [Бердяева, 2002, с. 167].

Вероятно, русского философа притягивал мистицизм Маритена, которого он считал редким французом без признаков национализма, восприимчивость мыслителя к новым течениям времени. В прошлом анархист и материалист, ставший ортодоксальным католиком и свирепым критиком модернизма, французский мыслитель прощал Бердяеву совсем не ортодоксальные мысли. Позже Маритен, как признает Бердяев, сделавший большие усилия, чтобы «выйти за пределы замкнутой латинской культуры, раскрыться для других миров» [Бердяев, 2015, с. 312], станет вождем «левых» течений во французском католичестве – и в этом «правые», враждебные ему, католики усматривали влияние Бердяева.

Стоит заметить, что для Маритена было характерно экзистенциальное прочтение томистского учения о бытии. В статье о французском мыслителе Бердяев пишет: «Неотомизм быть может единственное философское течение в современной Франции, которое верит в Бытие и знает, за какую реальность оно борется» [Бердяев, 1925, с. 171]. Между тем сдвиг «духовно влево» [Бердяева, 2002, с. 116], освобождение от слишком ортодоксального томизма происходило у обоих мыслителей, как следует из слов самого русского философа.

Предметом бесед в доме Бердяева, организованных впоследствии при участии Маритена и вызывавших большой интерес, стали мистические темы, связанные с духовной жизнью. Насыщенное общение русского мыслителя в эмиграции с европейцами отмечено и знаменитыми парижскими философскими собраниями по пятницам у Габриеля Марселя, основоположника католического экзистенциализма, с обсуждением проблем феноменологии и экзистенциальной философии. По признанию Мунье, Марсель в определенной мере предвосхитил персоналистское мышление.

В мемуарах и переписке интеллектуалов Франции и России прослеживается заметное воздействие Бердяева на экзистенциально-персоналистское философствование Франции, в том числе и на Марселя. Быстрое внутреннее сближение Бердяева с Марселем стало значимым событием, своего рода символической встречей России и Европы, их интеллектуальных традиций в этот сложный период истории. Как замечают исследователи, «западу интересен был наш религиозно-нравственный подъем, глубокая этическая проблематика, историософия, сюжеты эсхатологические и пророческие» [Визгин, 2010, с. 116].

Объединение “Esprit” и полемика с Мунье

Особо велико оказалось влияние Бердяева на французскую молодежь 30-х гг. XX столетия, а именно на журнал “Esprit”, сформировавший пространство диалога молодой интеллигенции, близкой к «персоналистическому социализму» [Бердяев, 1935а, с. 91]. Привлекает внимание то, как персоналистическая метафизика и персоналистическая этика¹¹ Бердяева, понимающего существование личности как «отношение любви и жертвы» [Бердяев, 2010, с. 96] касательно других, личности Бога, общества людей, повлияли на развитие темы реализации личности, заявленной Мунье в его программном труде – «Персоналистская и общностная революция» (1935) и ставшей одной из главнейших тем французского персонализма. В нем он пишет о трех главных видах действия при формировании личности: поисках призвания, вовлечения и самораскрытия как готовности к самопожертвованию, т. е. посвящению себя «более высокому сообществу, зов которого она слышала и которое объединяет отдельные личности» [Мунье, 1999, с. 60].

¹¹ Нравственная жизнь, настаивал Бердяев, должна быть понята по образу Божественной Троичности, отраженной в мире: личность должна выходить из себя, преодолевать себя – такой она задана Богом.

Хотя Мунье не соглашался с трактовкой Бердяевым проблемы объективации¹², делая акцент на идее «воплощения в труде» [там же, с. 5] во внешнем мире, в «Манифесте персонализма» (1936) он определяет реализацию личности как тягу к одухотворению. «Вслед за Бердяевым можно сказать, что жить как личность – значит беспрерывно переходить из той зоны, где духовное оказывается объективированным, натурализованным (то есть от внешнего к внутреннему: от механического, биологического к социальному, психологическому, моральному), к экзистенциальной реальности субъекта» [там же, с. 306–307], – утверждает он.

Стоит отметить, что исследователи творчества Бердяева прежде фокусировали свое внимание на влиянии его персоналистического учения на объединение вокруг “Esprit” и на Мунье. Интеллектуальный обмен с иными значимыми мыслителями Европы оказался изучен в меньшей степени. Действительно, журнал “Esprit” и кружки вокруг него представляли наиболее близкое идеям Бердяева направление, по его собственной оценке, заслуживавшее всяческого сочувствия. Он сам и представители движения отмечали, что оно многим было обязано ему. Из дневников Л. Бердяевой, рассказывающей о докладах философа на собраниях “Esprit” в 1934 г., следует: «Молодежь “Esprit” его очень ценит, и Ни чувствует себя там в своей среде, увы!, не так, как среди молодежи русской» [Бердяева, 2002, с. 59].

Движение “Esprit” объединяло левых католиков, протестантов и людей спиритуалистического направления, не принадлежавших к определенной конфессии. «В журнале почти исключительно писала молодежь, и лишь изредка появлялись статьи старшего поколения, Маритена, мои и других, – вспоминает философ. <...> Молодежь “Esprit” имела симпатию к персоналистической философии, которой я был самым радикальным представителем, защищая социальную проекцию персонализма, близкого к социализму не марксистского, а прудоновского типа. Эту точку зрения назвали коммунотарным персонализмом» [Бердяев, 2015, с. 328].

На первом собрании, где был учрежден ежемесячный журнал, «молодежь требовала, чтобы в нем защищали человека и человечность» [там же]. Его участниками была поставлена цель по выработке социальной программы на духовных основах. В первом номере 1932 г. Бердяев опубликовал статью «Правда и ложь коммунизма (К пониманию религии коммунизма)», которую Мунье сразу отметил как одну из наиболее содержательных. Ее автор усматривал истоки торжества лжи коммунизма в неисполненном долге христиан, которые должны были осуществить правду коммунизма. В этой статье, по справедливому утверждению швейцарского исследователя персонализма П. де Сенарклана, «со всей очевидностью отразилось отношение создателей журнала к марксистской идеологии» [Senarclens, 1974, p. 93].

Статья Бердяева достаточно точно отражала отношение основателей журнала к марксистской идеологии. «Будучи атеистической, коммунистическая идеология все равно является для Бердяева проявлением духовного порядка, идеологией сущностно религиозной, и даже христианской. Вместе с тем, коммунизм при этом содержит в себе неприемлемую ложь, более значимую, чем все его маленькие “правды”: отрицание Бога», – пишет исследователь [ibid, p. 93]. На одном из собраний “Esprit” в декабре 1934 г. в прениях с молодым марксистом-коммунистом Бердяев сказал: «Вы защищаете рабочий класс, массы. Мне же интересны не классы, не массы, а живые люди, не отвлеченные идеи, а каждый человек, судьба каждой человеческой личности» [Бердяева, 2002, с. 59].

Журнал преимущественно был посвящен вопросам социальным и политическим («фашизма», «труда», «собственности» и др.), отчасти вопросам искусства, которые должны были выражать главные требования персонализма; были организованы группы “Esprit” по вопросам философии, осмысления марксизма, выработки различных

¹² Объективацию Бердяев противопоставляет существованию и свободе духа. Антиперсоналистичную объективацию [Бердяев, 1995, с. 25], означающую отчуждение личности, он трактует как выброшенность существования вовне, противоположную трансцендированию.

аспектов программы. Темой шестого номера была центральная для журнала проблема – разрыв христианства с буржуазным миром. Этому хотела вся христианская молодежь Франции, усматривавшая в буржуазном католичестве измену Христу. Один из западных исследователей так оценивал значение объединения “Esprit”: «Интеллектуальное любопытство, стремление к социальному прогрессу и духовная гибкость – это то, что их характеризовало. <...> Их вклад в развитие Французской Церкви был, скорее, духовным и стратегическим, нежели философским. <...> Их влияние огромно в интеллектуальной истории современной Франции» [Hellman, 1973, p. 385–386].

И все же это движение ограничивалось интеллигенцией, его социальное влияние было слабым. «Все, что происходило во Франции и Европе, двигалось в направлении, обратном пожеланиям “Esprit”, и влекло к катастрофам» [Бердяев, 2015, с. 329]. Более того, старые левые революционные направления, стоявшие на почве идей XVIII и XIX вв., относились во Франции с «просветительной» враждой к религии и духу, принимали новые течения за реакционные.

В статье «Нового Града» 1934 г. Бердяев пояснит, что “Esprit” призывал, прежде всего, к духовной революции и лишь в связи с ней к революции социальной – т. е. персоналистической, во имя человеческой личности. «Перед революцией, которая происходит в мире, стоит не только проблема *communauté*¹³, но и проблема *personnalité*¹⁴, и обе проблемы между собой связаны», – пишет мыслитель [Бердяев, 1934а, с. 60]. И бороться, утверждает он, нужно не только против буржуазности в социальном смысле, но и против буржуазности в духовном смысле. Для Мунье и “Esprit”, говорит Бердяев, «личность может реализовать себя лишь в *communauté*, в общине» [Бердяев, 1935а, с. 90]. Подлинная революция, считал русский мыслитель, осуществится нарождением новых поколений, людей, признающих дух, – пока что она совершается в кругах интеллигенции. Причину слабости духовно-социальных течений философ видел в непродуманности средств сделать эти идеи силой, направляющей социальную жизнь. Как осуществить более высокую правду средствами более чистыми – в этом Бердяев видел основной вопрос христианского сознания, в том числе и для молодежи Франции.

Представляется важным также остановиться на малоизученной фигуре еще одного персоналиста, близкого католичеству антропологической ориентации, – Пауля Ландсберга (1901–1944). Ландсберг, ученик Макса Шелера, эмигрировал из Германии после 1933 г. и погиб в 1944 г. в концлагере. В 1928–1933 гг. он был приват-доцентом Боннского университета, в 1934–1936 гг. – профессором философии университета Барселоны. Он часто бывал на собраниях в доме Бердяева, в «философской группе» [Vambauer, 1990], сформировавшейся вокруг русского философа, Г. Марсея и др. Оба мыслителя участвовали с докладами и в дискуссиях “Esprit” в один и тот же период: Бердяев – с 1932 г., Ландсберг – с 1934.

Мунье относил Ландсберга к экзистенциалистскому направлению, «близкому персонализму» [Мунье, 1999, с. 468], помещая его в контексте этой характеристики в один ряд с Бердяевым, Рикёром и Недонселем. По его признанию, статьи немецкого мыслителя «Размышления о личностном вовлечении» (1937) и «Смысл действия» (1938), опубликованные в “Esprit”, стали важнейшим поворотным пунктом в истории этого движения. По оценке Мунье, благодаря Ландсбергу в “Esprit” в конечном счете были отвергнуты соблазны уйти в утопические и абстрактные размышления – вместо этого его представители «воспользовались интересными элементами экзистенциального философствования до того, как оно стало модным» [Escribano, 2015, p. 14].

Западные исследователи высоко оценивают значение Ландсберга в контексте оформления персонализма как неакадемического философского направления. Немецкий мыслитель развивал «чрезвычайно плодотворное» [Rauch, 1972, p. 86] сотрудничество с “Esprit” с 1934 г. Как признавал П. Рикёр, в философии Франции роль Ландсберга сопоставима со вкладом Мунье.

¹³ Общность (франц.).

¹⁴ Личность (франц.).

Можно усмотреть влияние концепции Бердяева об активности положительно направленного творческого духа, выражающейся в реализации божественной сущности в личности, на формирование одной из основных идей Ландсберга об осознанном вовлечении человека [Landsberg, 1998, p. 119] в исторический процесс, который не может быть определен как фатальная последовательность действий. Философ был убежден, что западный дух парализован фальшивым превосходством тех, кто ставит себя вне мира. Вовлеченная же личность, ориентированная на свой цельный образ, реализует свою человечность в избранном направлении собственного исторического призвания и этим обретает свободу.

Вовлечение, по Ландсбергу, представляет собой творчество цельного человека, избравшего в гармонии воли и разума свой путь. Подлинное вовлечение является решающей ценностью для персоналистского сознания, утверждает философ. Ему он противопоставляет позицию ставшего «чумой» эпохи [ibid., p. 122] **отвлеченного разума**, претендующего на нейтральное и непредвзятое восприятие истории. По мнению Ландсберга, такая точка зрения радикально отделена от абсолютной личности и не может более удовлетворять людей эпохи социальных и исторических кризисов, переживающих одновременно и личностный кризис.

Влияние Бердяева на Ландсберга закономерно предположить с учетом экзистенциалистского типа персонализма, характерного для обоих мыслителей, а также их близости к Шелеру и описанного пространства общения в Париже. На антропологические разработки Макса Шелера, с которым у русского философа были точки соприкосновения, Бердяев не раз ссылался в своих работах, поскольку находил в его книгах некоторые свои мысли, по-иному выраженные, защищающие ценность конкретной неповторимой личности как высшую иерархическую ценность. «М. Шелеру принадлежит интересное учение о личности. Он пожелал построить чисто персоналистическую этику. Философская антропология, которая должна обосновывать этику, очень бедна, и М. Шелер – один из немногих философов, которые что-то для нее сделали» [Бердяев, 2010, с. 94–95] – так отзывался Бердяев о Шелере, с которым встречался в ходе визитов немецкого мыслителя в Париж.

Подводя некоторые итоги, подчеркнем, что столь насыщенный внутренними и внешними событиями творческий опыт Бердяева эмигрантского периода в динамике развертывания его персоналистической философии требует специального рассмотрения в контексте европейской мысли. Настоящий сюжет представляется весьма важным, поскольку отголоски манифеста христианского персонализма, отторгающего буржуазную эпоху, звучали в работах и других мыслителей XX в. Среди них назovem наследие немецкого ученого, доктора теологии Вольфганга Дитриха фон Гильдебранда (Dietrich von Hildebrand, 1889–1977) [Crosby, 2006], написавшего пять томов уникального исследования о Бердяеве “Provokation der Person. Nikolai Berdjaew in den Impulsen seines Denkens”.

Идеи французского персонализма стимулировали переориентацию официальной доктрины католицизма, вынужденного изыскивать новые формы присутствия церкви в мире. Начиная с пасторской конституции 1965 г. «О церкви в современном мире», персоналистские принципы в различных версиях нашли отражение в документах Ватикана. Экзистенциальный персонализм Бердяева в этом интеллектуальном и духовном движении России и Европы – один из философских ответов, который возвращает человека современной культуры к вопросу о себе самом – к вопросу о поиске нового духовного универсализма.

Список литературы

- Бердяев, 1939–1940 – *Бердяев Н.А.* Война и эсхатология // Путь. 1939–1940. № 61. С. 3–14.
Бердяев, 1978 – *Бердяев Н.А.* Выдержки из записной книжки Н.А. Бердяева (сделаны Е.Ю. Рапп) // Вестн. рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; Москва. 1978. № 124. С. 109–124.

- Бердяев, 1932 – *Бердяев Н.А.* Духовное состояние современного мира // *Путь*. 1932. № 35. С. 56–68.
- Бердяев, 1934а – *Бердяев Н.А.* Искание социальной правды молодой Францией // *Новый Град*. 1934. № 9. С. 56–64.
- Бердяев, 1996а – *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1996. 383 с.
- Бердяев, 1996б – *Бердяев Н.А.* Личность и общинность (коммунотарность) в русском сознании // *Бердяев Н.А.* На пороге новой эпохи. Сб. ст. (1945–1947). СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 1996. С. 235–261.
- Бердяев, 1925 – *Бердяев Н.А.* Неотомизм // *Путь*. 1925. № 1. С. 169–171.
- Бердяев, 2010 – *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: АСТ; Астрель; Полиграфиздат, 2010. 478 с.
- Бердяев, 2013 – *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Сб. науч. тр. 1937–1948. М.: Книжный Клуб Книговек, 2013. 656 с.
- Бердяев, 1935а – *Бердяев Н.А.* О религиозном социализме (Книги Ragaz’a и Mounier) // *Путь*. 1935. № 49. С. 86–91.
- Бердяев, 1938 – *Бердяев Н.А.* Основная идея философии Л. Шестова // *Путь*. 1938. № 58. С. 44–48.
- Бердяев, 1933 – *Бердяев Н.А.* О социальном персонализме. К критике «Нового Града» // *Новый Град*. 1933. № 7. С. 44–60.
- Бердяев, 1935б – *Бердяев Н.А.* Персонализм и марксизм // *Путь*. 1935. № 48. С. 3–19.
- Бердяев, 2015 – *Бердяев Н.А.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 416 с.
- Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
- Бердяев, 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа / Предисл. А. Мысливченко. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев, 1989 – *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества / Предисл. Л.В. Полякова. М.: Правда, 1989. 601 с.
- Бердяев, 1995 – *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря / Предисл. П.В. Алексева. М.: Республика, 1995. 383 с.
- Бердяев, 1934б – *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934. 190 с.
- Бердяева, 2002 – *Бердяева Л.Ю.* Профессия: жена философа / Сост., авт. предисл. и коммент. Е.В. Бронникова. М.: Мол. гвардия, 2002. 262 с.
- Визгин, 2010 – *Визгин В.П.* Николай Бердяев и Габриэль Марсель: к феномену встречи // *Вопр. философии*. 2010. № 3. С. 110–119.
- Красиков, 2007 – *Красиков В.И.* Бердяев и европейская философия 20–40 гг. XIX в. // *Н.А. Бердяев и единство европейского духа* / Под ред. В.Н. Поруса. М.: Библейско-богослов. Ин-т св. апостола Андрея, 2007. С. 11–16.
- Лосский, 2007 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Акад. проект, 2007. 551 с.
- Маритен Ж., 1999 – *Маритен Ж.* Знание и мудрость / Пер. с фр. Л.М. Степачева. М.: Научный мир, 1999. 244 с.
- Маркадэ, 1975 – *Маркадэ Ж.* Проникновение русской мысли во французскую среду. Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов // *Русская религиозно-философская мысль XX века* / Сост. и ред. Н.П. Полторацкий. Питтсбург, 1975. С. 150–163.
- Мунье, 1999 – *Мунье Э.* Манифест персонализма / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Республика, 1999. 559 с.
- Мунье, 1995 – *Мунье Э.* Надежда отчаявшихся / Пер. с фр. и примеч. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 1995. 237 с.
- Полторацкий, 1963 – *Полторацкий Н.П.* «Вехи» и русская интеллигенция // *Мосты*. 1963. № 10. С. 292–304.
- Федотов, 1933 – *Федотов Г.П.* Ответ Н.А. Бердяеву (О статье Н.А. Бердяева «О социальном персонализме. К критике “Нового града”», помещенной там же) // *Новый град*. 1933. № 7. С. 81–88.
- Шаховской, 1931 – *Иоанн (Шаховской) архиеп.* О назначении человека и о путях философа // *Путь*. 1931. № 31. С. 53–69.
- Vambauer, 1990 – *Vambauer K.* The Letters of Nikolaj Berdjajew to Fritz Lieb. 1990. URL: http://www.berdyaev.com/berdiaev/bambauer/Fritz_Lieb.html#cn (дата обращения: 10.10.2016).

Clément, 1991 – *Clément O. Berdiaev. Un philosophe russe en France*. P.: Desclée de Brouwer, 1991. 243 p.

Crosby, 2006 – *Crosby J. The witness of Dietrich von Hildebrand // First Things*. 2006. December. URL: <https://www.firstthings.com/article/2006/12/the-witness-of-dietrich-von-hildebrand> (дата обращения: 11.10.2016).

Escribano, 2015 – *Escribano X. Paul Ludwig Landsberg, a Knight Errant of the Spirit in Barcelona // Journal of Catalan Intellectual History*. 2015. No. 9–10. P. 9–34.

Hellman, 1973 – *Hellman J. The Opening to the Left in French Catholicism: The Role of the Personalists // Journal of the History of Ideas*. 1973. Vol. 34. No. 3. P. 381–390.

Landsberg, 1998 – *Landsberg P.L. Réflexions sur l'engagement personnel // Vingtième Siècle, revue d'histoire*. Vol. 60. No. 1. P. 118–123.

Pavlov, 2013 – *Pavlov V. Personalism of Nikolai Berdyaev's Philosophy and French Personalism // Russian Thought in Europe: Reception, Polemics and Development / Eds.: T. Obolevitch, T. Homa, J. Bremer. Krakow: Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013. P. 307–317.*

Rauch, 1972 – *Rauch W. Politics and Belief in Contemporary France: Emmanuel Mounier and Christian Democracy, 1932–1950. The Hague: Springer Netherlands, 1972. 351 p.*

Senarclens, 1974 – *Senarclens P. Le mouvement "Esprit" 1932–1941: essai critique. Lausanne: L'âge d'homme, 1974. 370 p.*

N.A. Berdyaev's Concept of Person's Supreme Value in Context of Personalism in France in the First Half of the 20th Century

Albina Bulatova

Post-graduate student, School of Philosophy, Faculty of Humanities. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., 105066, Moscow, Russian Federation; e-mail: abulatova@hse.ru

The paper examines the intellectual heritage of a remarkable Russian philosopher Nicholas Berdyaev's (1874–1948), known as personalist according to his religious metaphysics, who dwelled on the concept of God-Man and humane society. His communitarian personalism, developed in texts of emigration period, had profound influence on the philosophical search of French intellectuals, existential thinkers and catholic modernists. The article reveals religious-philosophical sources of Berdyaev's and his European associates' thought, their fruitful discussions and interaction. The author tries to reconstruct the philosophical context of this period. One of the major aims is showing the ways of philosophical dialogue between Berdyaev, as the most recognized Russian thinker in the West, and the catholic philosophers-personalists. The article also considers ontological distinguishing features of Berdyaev's personalism and its social projections.

Keywords: metaphysical personalism, existentialism, spiritual universalism, Christian eschatology, neo-thomism, religious creative act, freedom

References

Bambauer, K. *The Letters of Nikolaj Berdjajew to Fritz Lieb*. Basel, 1990. Available at: http://www.berdyaev.com/berdiaev/bambauer/Fritz_Lieb.html#cn (accessed 10.10.2016).

Berdyaev, N. *Carstvo Duha i carstvo Kesarja* [The Kingdom of God and the Kingdom of Caesar], pref. by P. Alekseyev. Moscow: Respublika Publ., 1995. 383 pp. (In Russian)

Berdyaev N. *Duhovnoe sostojanie sovremennogo mira* [Spiritual State of Modern World], *Put'*, 1932, no. 35, pp. 56–68. (In Russian)

Berdyaev, N. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit], pref. by A. Myslivchenko. Moscow: Respublika Publ., 1994. 480 pp.

Berdyaev, N. *Filosofiya svobody. Smysl tvorcestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creative Act], pref. by L. Polyakov. Moscow: Pravda Publ., 1989. 601 pp. (In Russian)

- Berdyayev, N. "Iskanie sotsial'noi pravdy molodoi Frantsiei" [Seeking of Social Truth by French Youth], *Novyi Grad*, 1934, no. 9, pp. 56–64. (In Russian)
- Berdyayev, N. *Istina i otkrovenie* [Truth and Revelation]. St.-Petersburg: Izd-vo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta Publ., 1996, 383 pp. (In Russian)
- Berdyayev, N. "Lichnost' i obshchinnost'" [A Personality and Communalty], in: Berdyayev N. *Na poroge novoj jepohi. Sbornik statei 1945–1947* [On the Threshold of a New Era. A Collection of Articles 1945–1947]. St.-Petersburg: Izd-vo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta Publ., pp. 156–326. (In Russian)
- Berdyayev, N. "Neotomizm" [NeoThomism], *Put'*, 1925, no. 1, pp. 169–171. (In Russian)
- Berdyayev N. *O naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: AST; Astrel'; Poligrafizdat Publ., 2010. 478 pp. (In Russian)
- Berdyayev, N. "O religioznom sotsializme (Knigi Rogaz' i Mounier)" [About Religious Socialism (the Books of Rogaz and Mounier)], *Put'*, 1935, no. 49, pp. 86–91. (In Russian)
- Berdyayev, N. "O sotsial'nom personalizme. K kritike 'Novogo Grada'" [About Social Personalism. Critique of "New City"], *Novyi grad*, 1933, № 7, pp. 44–60. (In Russian)
- Berdyayev, N. *Opyt eskhatologicheskoi metafiziki: Sbornik nauchnykh trudov 1937–1948* [Essay on Eschatological Metaphysics: edited vol. 1937–1948]. Moscow: Knizhnyi Klub Knigovek Publ., 2013. 656 pp. (In Russian)
- Berdyayev, N. "Osnovnaja ideja filosofii L'va Shestova" [The fundamental Idea of the Philosophy of Lev Shestov], *Put'*, 1938, no. 58, pp. 44–48. (In Russian)
- Berdyayev, N. "Personalizm i marksizm" [Personalism and Marxism], *Put'*, 1935, no. 48, pp. 3–19. (In Russian)
- Berdyayev, N. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. St.-Petersburg: Azbuka, Azbuka- Attikus Publ., 2015. 416 pp. (In Russian)
- Berdyayev, N. "Vojna i jeshatologija" [War and Echatology], *Put'*, 1939–1940, no. 61, pp. 3–14. (In Russian)
- Berdyayev, N. "Vyderzhki iz zapisnoi knizhki N. A. Berdyayeva (sdelany E. Y. Rapp)" [Excerpts from N. A. Berdyayev's Notebook (comp. by E. Y. Rapp)], *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya* [Herald of the Russian Christian Movement], 1978, no. 124, pp. 109–124. (In Russian)
- Berdyayev, N. *Ya i mir ob"ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya*. [Solitude and Society]. Paris: YMCA-Press, 1934. 190 pp. (In Russian)
- Berdyayev, N. *Smysl istorii* [The Meaning of History]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 175 pp. (In Russian)
- Berdyayeva, L. *Professiya: zhena filosofa* [The Calling: Philosopher's Wife], ed. and preface by E. V. Bronnikova. Moscow: Mol. Gvardiya Publ., 2002. 262 pp. (In Russian)
- Clément, O. *Berdiaev. Un philosophe russe en France*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991. 243 pp.
- Crosby, J. "The witness of Dietrich von Hildebrand", *First Things*, 2006 (December). Available at: <https://www.firstthings.com/article/2006/12/the-witness-of-dietrich-von-hildebrand> (accessed 11.10.2016).
- Escribano, X. "Paul Ludwig Landsberg, a Knight Errant of the Spirit in Barcelona", *Journal of Catalan Intellectual History*, 2015, no. 9–10, pp. 9–34.
- Fedotov, G. "Otvét N. A. Berdyayev" [Response to N. A. Berdyayev], *Novyi grad*, 1933, no. 7, pp. 81–88. (In Russian)
- Hellman, J. "The Opening to the Left in French Catholicism: The Role of the Personalists", *Journal of the History of Ideas*, 1973, vol. 34, no. 3, pp. 381–390.
- Ioann (Shakhovskoi) arkhiep. "O naznachanii cheloveka i o putyakh filosofa" [About man's Destiny and Philosopher's Ways], *Put'*, 1931, no. 31, pp. 53–69. (In Russian)
- Krasikov, V. "Berdyayev i evropeiskaya filosofiya 20–40 gg. XIX v." [Berdyayev and European Philosophy in 20–40s 20th century], in: *N.A. Berdyayev i edinstvo evropeiskogo dukha*, ed. by V. Porus. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyra Publ. (Religioznye mysliteli), 2007, pp. 11–16.
- Landsberg, P. L. "Réflexions sur l'engagement personnel", *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, vol. 60, no. 1, pp. 118–123.
- Lossky, N. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2007. 551 pp. (In Russian)
- Marcade, J. "Proniknovenie russkoi mysli vo frantsuzskuyu sredu. N. A. Berdyayev i L. I. Shestov" [Inspiration by the Russian Thought for the French Community], in: *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka*, ed. by N. P. Poltoratskii. Pittsburg, 1975, pp. 150–163. (In Russian)

Maritain, J. *Znanie i mudrost'* [Science and Wisdom], trans. by L. Stepacheva. Moscow: Nauchnyj mir Publ., 1999. 244 pp. (In Russian)

Mounier, E. *Manifest personalizma* [Personalism Manifesto], trans. and preface by I. S. Vdovina. Moscow: Respublika Publ. (Mysliteli XX veka), 1999. 559 pp. (In Russian)

Mounier, E. *Nadezhda otchayavshikhsya* [The Hope of Despaired], trans. by I. S. Vdovina. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995. 237 pp. (In Russian)

Pavlov, V. "Personalism of Nikolai Berdyaev's Philosophy and French Personalism", in: *Russian Thought in Europe: Reception, Polemics and Development* / Eds. T. Obolevitch, T. Homa, J. Bremer. Krakow: Wydawnictwo Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2013, pp. 307–317.

Poltoratskii, N. P. "Vekhi' i russkaya intelligentsiya" ["Vekhi" and Russian Intellectuals], *Mosty*, 1963, no. 10, pp. 292–304. (In Russian)

Rauch, W. *Politics and Belief in Contemporary France: Emmanuel Mounier and Christian Democracy, 1932–1950*. The Hague: Springer Netherlands, 1972. 351 pp.

Senarclens, P. *Le mouvement "Esprit" 1932-1941: essai critique*. Lausanne: L'age d'homme, 1974. 370 pp.

Vizgin, V. "Nicolai Berdyaev i Gabriel Marcel: k fenomenu vstrechi" [Nicolas Berdyaev and Gabriel Marcel: Toward Phenomenon of the Meeting], *Voprosy filosofii*, 2010, no. 3, pp. 110–119. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

К.В. Ворожихина

Экзистенциальное в русской мысли*

Ворожихина Ксения Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Рецензируемая книга В.П. Визгина «Лица и сюжеты русской мысли» посвящена мыслителям «золотого и серебряного века русской культуры», а также философам, писателям и исследователям культуры советского и постсоветского периодов. В статье прослеживается развитие и соотношение двух выделенных автором тенденций в истории русской философии – экзистенциальной (акцентирующей субъективно-личностное начало мысли) и платонистской (тяготеющей к объектоцентризму, рационализму и онтологизму); рассматривается ключевое для книги понятие резонанса, используемое автором для обозначения схождения, духовной близости и переклички идей интересующих его мыслителей, а также раскрывающее причину этого интереса. Кроме того, в рецензии разбираются представления Визгина о природе экзистенциального мировосприятия и особенностях русской философии, одной из которых является ее «литературоцентричность».

Ключевые слова: русская философия, В.П. Визгин, экзистенциальная философия, резонанс, Г. Марсель, Л. Шестов, платонизм, философия всеединства, П.А. Флоренский

Новая книга известного историка науки и философии В.П. Визгина посвящена «лицам и сюжетам русской мысли», причем больше лицам, нежели сюжетам. Она состоит из двух частей: в первой собраны статьи о мыслителях «золотого и серебряного века русской культуры» – В.А. Жуковском, Л. Шестове, П.А. Флоренском, Ф.М. Достоевском, Вяч. Иванове, Г.В. Флоровском, С.Н. Дурьлине и др.; во вторую часть вошли работы о философам, писателях и исследователях периода «после серебряного века» – советских и постсоветских.

Ключевое понятие книги, «задающее тон» рассуждениям автора и объясняющее, между прочим, логику подбора им персонажей и философских тем для обсуждения, – понятие *резонанса*. Как пишет Визгин, резонанс – это «способ жизни культуры», событие «узнавания себя в другом», пробуждающее самопознание и «ведущее к сотворчеству» (с. 149): «Творчество – любое – немислимо без “зацеплений”. “Шестеренки” нашего ума (души, всей личности) способны “сцепляться” с “шестеренками” другой личности, вызывая небывалые в ней движения... Не все “зацепления” стимулируют творчество, но те, что ему действительно способствуют, мы называем “резонансами”» (с. 150). Другими словами, это схождение, встреча,

* Рецензия на книгу: Визгин В.П. Лица и сюжеты русской мысли. М.: Фонд «Развития фундаментальных лингвистических исследований», 2016. 360 с.

диалог, духовная связь или перекличка, созвучие мыслей, идей, чувствований личностей. Таким образом, резонанс является одной из основополагающих структур творческой деятельности и культуры.

Визгин отмечает, что в русской философской традиции (в отличие от западной) особенно много душ, с которыми можно ощутить эффект резонанса, которые «захватывают, увлекают и вдохновляют», «которых чувствуешь», с которыми «стремишься... собеседовать» (с. 11).

Русская философия в значительной степени складывалась не в университетах и не на кафедрах, а «в беседе, споре, переписке, интимном дневнике» (там же), именно в мемуарах и личных свидетельствах мы можем соприкоснуться с внутренним миром философа, ощутить «исповедально-дружескую» близость русских мыслителей. Поэтому история русской философии пишется Визгиным на основе исповедей, воспоминаний и переписки, которые являются не только способом сообщения мыслей и переживаний пишущего адресату (или читателям), но средством нравственного самосовершенствования.

В русской философии Визгину оказывается близкой тема «укорененного в верующем сердце разума» (там же), «цельного знания», «живознания», присутствующая уже у Жуковского. Русские мыслители в его книге находятся в постоянном диалоге с французскими философами и писателями: так Жуковский «беседует» с Шатобрианом, Мен де Бираном, Руссо, Бернарден де Сен-Пьером, Гизо, Дежерандо; Достоевский, Шестов, Флоренский и Флоровский «встречаются» с Габриэлем Марселем. Причем Марсель – христианский экзистенциальный мыслитель-диалогист – оказывается для автора образцом философа.

В отличие от Марселя, Лев Шестов – не персоналист, не философ диалога, а скорее философ жизни. Сопоставляя взгляды Шестова и Марселя, в определенный период находившегося под влиянием русского философа, Визгин подробно разбирает сюжет, проливающий свет на различия экзистенциальной мысли обоих. Так, Марсель, поначалу потрясенный и взволнованный идеями Шестова, позднее со смущением обратил внимание на то, что, как он выразился, Шестов стучал туда, где не было двери. Шестов отметил, что замечание французского философа не лишено тонкости: действительно, двери нет, но надо продолжать стучать (вероятно, аллюзия на Мф. 7:7: «Стучите, и отворят вам»). Визгин анализирует образы стука, двери и предполагаемой глухой стены. Дверь в этом контексте символизирует присутствие Бога, Его готовность пойти навстречу человеку, это «некий знак свыше, ориентирующий наши искания» (с. 47), «свидетельство о личной заинтересованности Высшего Лица в человеке как личности» (с. 49). Выходит, что шестовский стук в глухую стену – это зов, мольба, обращенные к молчащему Богу, это «глас вопиющего в пустыне» (Ис. 40:3), знак безнадежности. Таким образом, возникает ситуация одностороннего диалога, общения без взаимности, которая оказывается неприемлемой для философа диалога Марселя. Французский мыслитель – философ надежды, отрицавший шестовский путь «творчества из ничего», т. е. отчаяния как истока человеческих упований.

Центральное место в книге занимает тема соотношения экзистенциальной мысли и платонизма, философии всеединства. Так, например, в творчестве Павла Флоренского Визгин прослеживает нарастание платонистской и объективирующей тенденции в ущерб экзистенциальной. По мнению автора книги, в раннем докладе «Догматизм и догматика» отправной точкой Флоренского является личный экзистенциальный опыт; в переходном сочинении «Столп и утверждение истины» («экзистенциально-платонистском диптихе», с. 112) обе тенденции уравнивают друг друга (причем к концу произведения происходит нарастание «холодного онтологизма»); в поздней «Философии культа» экзистенциальная компонента, не исчезая совсем, оттесняется платонистским объективизмом.

Это противопоставление является вариацией шестовской оппозиции Афин и Иерусалима. Платонизм, согласно мысли Визгина, рационализирует мир и Бога, делая их безличными объектами (отсюда идея вѣдомого Бога, предполагающая

возможность отстраненного богопознания человеческим разумом). От платонистской традиции Флоренский наследует специфически эллинское натурфилософское «прельщение» и языческое ощущение космоса (хотя для софиологического и языческого восприятия мира, природы и космоса едва ли характерны дистанцирование и отчужденность).

Экзистенциальная философия, подчеркивает Визгин, акосмична, она глубоко личностна и ориентирована на субъекта. Бог для экзистенциального мыслителя раскрывается в общении с человеком, который, как и человек, определяется скорее апофатично, Он сокрыт в тайне, невыразим. Религиозная экзистенциальная философия основана на вере и молитве, причем ее конфессиональная принадлежность определена минимально. Более того, по мнению Визгина, свободное творчество не может быть безошибочным с религиозной точки зрения, то есть не бывает «без “ереси”, говоря по-церковному» (с. 281). У Флоренского же, замечает автор, мы видим приоритет церковности перед личностью: «Мы верим Церкви, – подчеркивает о. Павел, – а не лицам» (цит. по: Визгин, 2016, с. 120–121); его «платонизированная церковность» (с. 121) оказывается одним из источников объектоцентризма. Кроме Флоренского, Визгин взвешивает на сконструированных им экзистенциальных весах и других русских философов – Розанова, Франка, Флоровского, Достоевского, а также Бердяева, которого, в отличие от Флоренского, критикует как раз за его религиозную «ошибочность» и еретизм *sub specie ecclesiae*, называя «мальчишескими фантазиями» попытки Бердяева «открыть тайники духа, независимые от церкви и христианской традиции» (с. 315).

Но все же оппозиция христианской экзистенциальной мысли и платонизма, если верить Визгину, не радикально дихотомична. Платонизм сочетает в себе символизм, который приемлется «христиански ориентированным сознанием» (с. 129), и рационализм, «абсолютистские претензии» (там же) которого оно ограничивает. Религиозная экзистенциальная мысль вдохновляется платонизмом и пытается преодолеть ограниченность его рационализма.

Как подчеркивает автор, экзистенциальная философия рождается из духа трагедии, из ощущения тревоги, при этом пытаюсь не только описать и осмыслить человеческое бытие в условиях мира, который «лежит во зле» (1Ин. 5:19), но и предлагает определенные духовные практики, позволяющие существовать в нем, т. е. представляет собой «диагноз вместе с терапией» (с. 173). Экзистенциальная философия, развиваясь в некотором отдалении от исторических религий, несет в себе импульс обновления богословия, переоткрывая понятие человеческого существования. Кроме того, в ней заложена преобразующая сила – она стремится к подлинному существованию, находящему свое выражение в поступках, а не только к знанию о нем (в отличие от экзистенциализма).

Экзистенциальное мироощущение имеет свой язык – «страстно-духовный и духовно-страстный, символический, художественно-спиритуальный» (с. 160); именно благодаря слову возможна экспрессия, «выразительное самообнаружение духовных глубин человека» (с. 161). И поэтому художественное начало неотделимо от философии. Кстати, тема искусства (в особенности, музыки и поэзии) звучит лейтмотивом в книге. Кажется, такая художественная и страстная философия (Визгина и по Визгину) не может не находить отклика у читателя, даже самого философски немзыкального. Пафос экзистенциального философствования автора «Лиц и сюжетов русской мысли» по-настоящему заразителен. Творчество Визгина как историка философии неразрывно связано с литературой (русской, конечно же, но также французской, немецкой, итальянской). Как и сама русская религиозная философия, противопоставляемая им западному рационализму и позитивизму, оно глубоко экзистенциально, проникновенно, лично и – резонансно.

Список литературы

Визгин, 2016 – *Визгин В.П.* Лица и сюжеты русской мысли. М.: Фонд «Развития фундаментал. лингвист. исслед.», 2016. 360 с.

Existential in Russian Thought (on V.P. Vizgin’s “Faces and Subjects of Russian Thought”. Moscow, 2016. 360 p.)

Ksenia Vorozhikhina

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Victor Vizgin’s book “Persons and Subjects of Russian Thought” concerns the ideas and thinkers of so called “Golden and Silver Age of Russian culture”, as well as the Soviet and post-Soviet periods. The article traces the development and relationship between the two basic trends of Russian philosophy, highlighted by the author, namely existential (accentuating the subjective-personal origin of the thought) and platonistic (relegating to objectivism, rationalism and ontologism) trends. The concept of “resonance”, which is used by Vizgin to describe the philosophical kinship and similarities of ideas under discussion, is analyzed in the paper. It also deals with Victor Vizgin’s understanding of the nature of existential thinking, and some peculiar characteristics of Russian philosophy, e.g. its strong affinity with literature.

Keywords: Russian philosophy, V.P. Vizgin, existential philosophy, resonance, G. Marcel, L. Shestov, Platonism, the philosophy of unitotality, P.A. Florensky

References

Vizgin, V. P. *Litsa i syuzhety russkoi mysli* [Faces and Subjects of Russian Thought]. Moscow: Fond «Razvitiya fundamental’nykh lingvisticheskikh issledovaniy» Publ., 2016. 360 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2017. Том 22. Номер 1

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора *П.А. Гаджикурбанова*

Научный редактор *А.Э. Савин*

Редактор *А.А. Чикин*

Зав. редакцией *Н.А. Татаренко*

Художники: *О.О. Петина, Ю.А. Аношина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Подписано в печать с оригинал-макета 06.04.16

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman

Усл. печ. л. 9,00. Уч.-изд. л. 12,72. Тираж 1 000 экз. Заказ № 06

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматическими. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество автора (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты автора.

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме;

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: http://iphras.ru/hp_manuscript.htm.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

Вышли в свет

1. **Алексеева, И.Ю.** Информационное общество и НБИКС-революция [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; И.Ю. Алексеева, В.И. Аршинов. – М. : ИФ РАН, 2016. – 196 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 184–193. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0312-3.

В книге с позиций философии сложности рассматривается феномен «НБИКС» – синергично связанных процессов конвергентного развития нанотехнологий, биотехнологий, информационных, когнитивных и социогуманитарных технологий. Осмысливая открываемые НБИКС-революцией перспективы эволюции человека и общества, авторы опираются на опыт информационно-технологической революции конца прошлого века, оценивают с современных позиций идеи, прогнозы и проекты, появившиеся на разных стадиях развития и распространения информационно-коммуникационных технологий. Обсуждаются вопросы культуры и этики, информационных войн и психологической безопасности.

2. **Антоновский, А.Ю.** Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки [Текст] / А.Ю. Антоновский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 168 с. : ил., табл. ; 17 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0292-8.

В издании анализируется теория коммуникаций, но не во всем ее широчайшем формате, а в ее специальном эпистемологическом прочтении. Особое внимание уделяется эволюции обобщенных символических медиа коммуникации, прежде всего универсальным средствам распространения коммуникации (языку, письменности, печати и телекоммуникации), а также символическим средствам достижения коммуникативного успеха, прежде всего – научной истине, знанию, научной теории. Рассматривается специфичность современного знания (научных объяснений, законов, понятий, практик подтверждения обобщений и убеждения) в контексте *естественной* коммуникации и с точки зрения коммуникативных условий повседневного понимания и взаимопонимания.

3. **Блюхер, Ф.Н.** Дискурс-анализ и дискурсивные практики [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко, А.А. Гусева, Г.Б. Гутнер. – М. : ИФ РАН, 2016. – 134 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 130–132. – Рез. : англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0300-0.

В книге предпринята серия разносторонних попыток уточнить понятие «дискурс» и обосновать оправданность употребления его в философском контексте.

Для начала на примерах развития коптской и армянской письменности рассмотрены процессы реграматизации языка в связи с грекофильским дискурсивным выбором. Далее показана связь между онтологической и функциональной характеристиками дискурсов и описано явление трансдискурсивности. Наконец, для решения вопроса о возможных основаниях эмпирического анализа дискурсов предложен статистический подход, опирающийся на вычленение метафорической составляющей текстов и описывающий последовательные трансформации этого метафорического слоя, порождающие мифологическое и идеологическое измерение текста.

4. **Гай Музоний Руф.** Фрагменты [Текст] / Вступ. ст., пер. и коммент. А.А. Столярова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 143 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–142. – Указ.: с. 132–140. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0311-6.

Гай Музоний Руф – римский философ-стоик I в. н. э., пока еще мало известный отечественной аудитории. Как и другие представители Поздней Стои, Музоний уделял основное внимание практической этике, или моралистике, оказавшей большое влияние на европейское моральное философствование. Музоний советует, как вести себя в конкретных жизненных ситуациях и исходит из позитивного предположения, что человек наделен способностью к добру. Типичный римский интеллигент, Музоний внес свой вклад в формирование того образа достойной жизни, который доминировал в европейском сознании почти во все времена, и личным примером подтвердил верность своим принципам.

5. **Горохов, В.Г.** Эволюция инженерии: от простоты к сложности [Текст] / В.Г. Горохов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 199 с. : ил. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 189–197. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0288-1.

Инженерная деятельность занимает одно из ведущих мест в современной культуре. Часто инженера определяют как специалиста с высшим техническим образованием. Но инженер должен уметь нечто такое, что невозможно охарактеризовать словом «знает». Он должен обладать еще и особым типом мышления, отличающимся как от обыденного, так и от научного. Именно поэтому, чтобы ответить на вопрос, что такое инженерная деятельность необходимо обратиться к ее истории. Важно отличать, с одной стороны, техника от ремесленника, а с другой – от инженера. Инженер, как и ученый-естествоиспытатель, имеет дело с идеализированными объектами и схемами, которые менялись в ходе эволюции инженерии от простого к сложному. Именно эволюции этих идеализированных представлений инженера в отличие от научных и посвящена данная книга.

6. **Гуревич, П.С.** Грани человеческого бытия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спирова. – М. : ИФ РАН, 2016. – 173 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 165–170. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0305-5.

Авторы монографии вводят в категориальный аппарат философской антропологии новое понятие – «границы человеческого бытия». Анализируются такие феномены, как труд, любовь, игра, жизнь и смерть. Проводится различие между человеческими экзистенциалами и границами человеческого бытия. Границы характеризуют пределы человеческого существования, без них наличие человека как особого рода сущего немислимо. Границы человеческого бытия универсальны. Они пронизывают наиболее значимые формы жизнедеятельности человека.

Книга представляет интерес для научных работников и преподавателей вузов, а также рекомендуется для массового читателя.

7. **Девяткин, Л.Ю.** В границах трехзначности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Л.Ю. Девяткин, Н.Н. Преловский, Н.Е. Томова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 136 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 30–32, 72–74, 95–96, 125–127. – Имен. указ.: с. 131–132. – Предм. указ.: с. 133–135. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0296-6.

Книга «В границах трехзначности» состоит из трех глав, каждая из которых содержит новые, порой совершенно неожиданные результаты в области трехзначных логик. Наиболее важными являются: теорема о необходимых и достаточных условиях, которыми должна обладать произвольная трехзначная матрица, чтобы быть изоморфом для классической логики высказываний; теорема о том, что могут существовать трехзначные замкнутые классы функций, в которых число предполных классов бесконечно; построение новой классификации расширений слабой логики Клини.

8. **Джохадзе, И.Д.** Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9.

Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.

9. **Загидуллин, Ж.К.** Сознание: объяснение, конструирование, рефлексия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ж.К. Загидуллин, Д.В. Иванов, Е.О. Труфанова. – М. : ИФ РАН, 2016. – 169 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 157–166. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0306-2.

В книге представлены три разных взгляда на проблему сознания. Данная проблема рассматривается с точки зрения аналитического подхода и философии сознания, с точки зрения социального конструкционизма и с точки зрения теории социальных эстафет. Авторы демонстрируют широту спектра подходов к решению проблемы сознания, анализируют методологические трудности этих решений, а также рассматривают различные феномены и формы сознания. Исследуются такие проблемы, как квалиа, Я, личностная идентичность, референт в исследованиях сознания. Книга рассчитана на философов, психологов и всех интересующихся современными философскими исследованиями сознания.

10. **Ильинская, С.Г.** Метаморфозы российской идентичности в контексте постсоветского развития [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; С.Г. Ильинская. – М. : ИФ РАН, 2016. – 186 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 177–184. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0308-6.

Эта книга – о подавляемой российской идентичности и парадоксальной природе формирования идентичности протестной, выраженной в запросе на собственный аутентичный проект развития. Как подтвердил российский опыт, формальное заимствование институтов рынка и представительной парламентской демократии отнюдь не означает их эффективной работы. Более того, оно повлекло за собой проблемы социальной поляризации общества, использования государства в интересах олигархической буржуазии и коррумпированной бюрократии. Главная мысль исследования: мы не хуже и не лучше, мы – другие, и нам нет смысла некритично заимствовать опыт «развитых западных демократий», поскольку на этом пути мы обречены на вечную печать «недоразвитости».

11. **Карпенко, А.С.** Трехзначная логика Бочвара и литеральные паралогики [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; А.С. Карпенко, Н.Е. Томова. – М. : ИФ РАН, 2016. – 110 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 92–102. – Имен. указ.: с. 103–104. – Предм. указ.: с. 105–108. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0314-7.

Книга «Трехзначная логика Бочвара и литеральные паралогики» состоит из трех глав и посвящена изучению литеральных паралогики. Исходным пунктом предложенного исследования является трехзначная логика бессмысленности Бочвара V_3 , содержащая два изоморфа классической пропозициональной логики S_2 , комбинация которых приводит к построению двух знаменитых паралогики P^1 и I^1 . Доказано, что эти паралогики функционально эквивалентны и каждая функционально эквивалентна фрагменту логики V_3 , состоящему только из внешних формул. Построена четырехэлементная решетка трехзначных паралогики относительно обладания теми или иными *парасвойствами*. В заключительной главе приведена полурешетка четырехзначных литеральных паралогики относительно функционального вложения одних логик в другие.