

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ



**Вестник Российского университета дружбы народов.
Серия: ФИЛОСОФИЯ**

2017 Том 21 № 1

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

Главный редактор

Н.С. Кирабаев, доктор филос. наук,
профессор, РУДН, Россия

E-mail: kirabaev_ns@rudn.university

Ответственный секретарь

А.В. Марцева, кандидат филос. наук,
РУДН, Россия

E-mail: martseva_av@rudn.university

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Аль-Джаноби Матем Мухаммед, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Гнатик Екатерина Николаевна, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Карпенко Александр Степанович, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, профессор, МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия

Марвин Ф. Зайед, профессор, главный редактор журнала «Journal of Brave Minds», Канада

Найдыш Вячеслав Михайлович, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Павленко Андрей Николаевич, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Пуллен Жак, PhD (Philosophy), профессор, Париж 8, Франция

Псху Рузана Владимировна, кандидат философских наук, доцент, РУДН, Россия

Степаняц Мариэтта Тиграновна, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Глостанова Мадина Владимировна, доктор филологических наук, профессор, Университет Линчёпинг, Швеция

Форнет-Бетанкур Рауль, PhD (Philosophy), профессор, президент Общества интеркультурной философии, Германия

Цык Владимир Анатольевич, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: philosj@rudn.university.

Редактор: *К.В. Зенкин*

Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: ipk@rudn.university

Почтовый адрес редакции

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Макляя, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.university

Подписано в печать 10.03.2017. Выход в свет 24.03.2017. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 14,42. Тираж 500 экз. Заказ № 28. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов» (РУДН)
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Макляя, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,
тел. (495) 952-04-41; ipk@rudn.university

RUDN University



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2017 VOLUME 21 NUMBER 1

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Professor Dr. Nur Kirabaev

RUDN University, Russia

E-mail: kirabaev_ns@rudn.university

EXECUTIVE SECRETARY

Dr. Anna Martseva

RUDN University, Russia

E-mail: martseva_av@rudn.university

EDITORIAL BOARD

Avtonomova N.S., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Al-Janabi M.M., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Gnatik E.N., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Karpenko A.S., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Maslin M.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, Lomonosov Moscow State University, Russia

Marvin F. Zayed, chair of DiaHumanism Institute, editor-in-chief of the Journal of Brave Minds, Canada

Najdysh V.M., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

Nizhnikov S.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, Russia

Pavlenko A.N., D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Jacques Poulain, Ph.D. in Philosophy, professor, Paris VIII University, France

Pshu R.V., Ph.D. in Philosophy, associate professor, RUDN University, Russia

Stepanyants M.T., D.Sc. in Philosophy, full professor, Honored Scholar of the Russian Federation, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Tlostanova M.V., D.Sc. in Philology, full professor, Linköping University, Sweden

Fornet y Betancourt Raúl, Ph.D. in Philosophy, full professor, Institute of The Catholic Theology, Germany

Tsvyk V.A., D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
(the RUDN University), Moscow, Russian Federation

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language And Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.university

Editor K.V. Zenkin
Computer design E.P. Dovgolevskaya

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

Postal Address of the Editorial Board:
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.university

Printing run 500 copies. Open price

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

| | |
|--|----|
| Золотухин В.В. Эдуард фон Гартман: постхристианская религия и немецкий идеализм | 7 |
| Kryshtop L.E. Moral und Religion in der Philosophie von Wolff | 17 |

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

| | |
|---|----|
| Киселев В.А. Формирование истории китайской философии как научной дисциплины в Китае | 24 |
| Десницкая Е.А. Перспективизм как философская стратегия в «Вакаяпади» Бхартрихари | 33 |

ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

| | |
|---|----|
| Судаков А.К. Цельность бытия как проблема. К религиозной метафизике личности | 42 |
| Цвален Регула М. Лев Толстой и русская религиозная философия (часть I). <i>Перевод с нем. А.С. Цыганкова</i> | 55 |
| Гребешев И.В. Становление и особенности этического персонализма С.Л. Франка | 64 |

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

| | |
|---|----|
| Nancy J.-L. L'expression "postmoderne" a-t-elle un sens clair? (En France et ailleurs) | 72 |
|---|----|

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

| | |
|---|----|
| Рудановская С.В. «Женщина на краю времени»: опыт субъекта в феминистической утопии | 86 |
|---|----|

РУКОПИСИ И ПЕРЕВОДЫ

| | |
|---|----|
| Белов В.Н. Восприятие М.М. Бахтина на Западе: несколько общих замечаний | 93 |
| Салицони Роберто. Михаил Бахтин, автор и герой. <i>Перевод с ит. В.Н. Белова</i> | 98 |

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

| | |
|---|-----|
| Беляева А.В. Бесконечное и индивидуальное в философии религии И. Канта и Ф.Д.Э. Шлейермахера | 109 |
| Таравков К.В. Понятие осевого времени у К. Ясперса и Н. Бердяева | 118 |

| | |
|--------------------------|-----|
| НАШИ АВТОРЫ | 124 |
|--------------------------|-----|

CONTENTS

HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

- Zolotukhin V.V.** Eduard von Hartmann: post-Christian religion and German idealism 7
Kryshtop L.E. Moral und Religion in der Philosophie von Wolff 17

HISTORY OF EASTERN PHILOSOPHY

- Kiselev V.A.** Formation of history of Chinese philosophy as academic discipline in China 24
Desnitskaya E.A. Perspectivism as a philosophical strategy in Bhart hari's 'Vākyapadīya' 33

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Sudakov A.K.** Integrity as a problem. Concerning a religious metaphysics of personality 42
Regula M. Zwahlen. Leo Tolstoy and Russian religious philosophy. *Trans. from German by A.S. Tsygankov* 55
Grebeshov I.V. Formation and peculiarity S.L. Frank's ethical personalism 64

DISCUSSION PLATFORM

- Nancy J.-L.** L'expression "postmoderne" a-t-elle un sens clair? (En France et ailleurs) 72

PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND LITERATURE

- Rudanovskaya S.V.** "Woman on the edge of time": experience of the subject in feminist utopian fiction 86

MANUSCRIPT AND TRANSFERS

- Belov V.N.** Perception of M.M. Bakhtin in the West: some general remarks 93
Salizzoni R. Mikhail Bakhtin, author and hero. *Translated from Italian by V.N. Belov* 98

SCIENTIFIC REPORTS

- Belyaeva A.V.** The infinite and the individual being in the philosophy of religion of F.D.E. Schleiermacher and I. Kant 109
Taravkov K.V. The concept of "axial age": K. Jaspers and N. Berdyaev 118

ON OUR AUTHORS

- 124



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-7-16

ЭДУАРД ФОН ГАРТМАН: ПОСТХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ И НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ

В.В. Золотухин

Институт философии и социально-политических наук
Южный федеральный университет
ул. Большая Садовая, 105, Ростов-на-Дону, Россия, 344006

Статья посвящается рассмотрению философии религии Эдуарда фон Гартмана. Автор эксплицирует его критику либеральной теологии: по мнению Э. фон Гартмана, христианство стоит на пороге смерти. Однако люди все равно обладают религиозной потребностью. Таким образом обосновывается правомерность и необходимость разговора о религии будущего.

В статье показано, что, согласно мнению Э. фон Гартмана, единственным мировоззрением, способным в будущем удовлетворить религиозную потребность человека, является пантеизм или «конкретный монизм». Согласно этой философско-теологической установке абсолютное бессознательно, а истинным трансцендентным основанием человеческой индивидуальности является тождественная Абсолютному бессознательная самость. Цель человеческой жизни состоит в спасении, которое понимается как посмертное растворение в онтологических глубинах бессознательной самости (Абсолютного). Суть религии будущего Э. фон Гартман видит в синтезе восточной (индийской) и западной духовных традиций. Способствовать этому синтезу, по мнению философа, должен немецкий спекулятивный идеализм.

На основании изложенного материала автор делает вывод, что учение Э. фон Гартмана является особой формой мистицизма, избегающей акосмизма и принципиально и безоговорочно признающей Абсолютное бессознательным. Ряд признаков, — тематический и проблематический контекст, спекулятивный метод, пристальное внимание к вопросам философской теологии, — позволяет включить философские построения Э. фон Гартмана в круг немецкой спекулятивно-метафизической традиции XIX в.

Автор вкратце показывает, насколько идеи Э. фон Гартмана созвучны поздней философии Ф. Шеллинга. Делается вывод, что учение Э. фон Гартмана о религии будущего крайне важно для истории философии, поскольку оно может рассматриваться как единственный религиозный проект, выстраиваемый на базе немецкого идеализма вообще и шеллинговской мысли в частности.

Ключевые слова: Э. фон Гартман, Ф. Шеллинг, Бог, религия будущего, христианство, бессознательное, пессимизм

Вторая половина XIX в. представляет собой очень своеобразный период в истории немецкой философии. Первая половина века ознаменовалась созданием монументальных идеалистических систем И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля. В конце 20-х гг. на авансцену вышло еще одно поколение идеалистов — Имм. Г. Фихте (сын), Х.Г. Вайссе и другие. Отталкиваясь от построений Шеллинга и отчасти Гегеля, они стремились спекулятивно обосновать теистическое мировоззрение.

Параллельно с этим в XIX в., и особенно рельефно в его середине, происходил ряд других взаимосвязанных процессов. С одной стороны, бурно развивались

естественные науки, что влекло за собой рост их престижа и влияния на интеллектуальную сферу вообще. В результате эмпирический метод завоевывал все большую популярность, и в ученой среде нарастала критическая масса недоверия к спекулятивным построениям. Все труднее становилось воздвигать спекулятивные философские «здания». Немецкий историк философии А. Шнайдер указывает: «...в течение второй трети XIX в. некоторые представители идеализма чувствуют себя все более вынужденными если не полностью отказаться от своих систематических устремлений, то так или иначе примирить их с требованиями позитивных наук или же защитить свои ключевые устремления и замыслы от претензий со стороны этих наук» [10. S. 23].

С другой стороны, быстрыми темпами шла секуляризация европейского, и в частности германского общества. Связана она была в том числе с трансформацией протестантской теологии: она стала сближаться с внеконфессиональной философией, что ярко отразилось в творчестве Ф. Шлейермахера. Так, в своих неоднократно читанных в 1810—20-х гг. лекциях по диалектике Шлейермахер вслед за Кантом утверждает: «...идея мира есть граница нашего мышления. Трансцендентное основание находится за пределами мышления» [2. S. 224]. Великий теолог говорит, что всякая выстраиваемая онтология лишь символична, ведь «бытие мира самого по себе нам... не дано». Это его утверждение, как и мысль о том, что Бога невозможно помыслить без мира, а мир без Бога, свидетельствует о небывалом ранее созвучии протестантской теологии с европейской метафизической традицией.

Довершают кризис лютеранской ортодоксии историко-критические исследования в области библеистики, придающие теологии позитивно-научный импульс.

Поворотным пунктом здесь является штраусовская «Жизнь Иисуса». Теологи обращаются к источниковедческому лингвистическому и историческому анализу священных текстов, отказываясь при этом придавать решающее значение авторитету предшествующей теологической традиции и ее экзегезе.

Именно в это время, в 60-е гг. XIX в., восходит звезда Эдуарда фон Гартмана (1842—1906). Он был сыном прусского генерала и, в отличие от немецких идеалистов, был внеуниверситетским мыслителем. Почти забытый сегодня, фон Гартман в конце позапрошлого века блистал, и его основной труд «Философия бессознательного» (1868) ко времени его смерти выдержал 11 изданий.

Философ известен прежде всего как провозвестник мировоззренческого пессимизма. Последнему он старался придать солидное спекулятивное обоснование. Современник философа Р. Фалькенберг характеризует его учение так: «Эдуард фон Гартман... стремится в своей философии к синтезу Шопенгауэра и Гегеля (1), стараясь соединить пессимизм первого с эволюционизмом последнего, и в то время как первый понимает сущность мира как неразумную волю, а последний рассматривает эту сущность как логическую идею, — сам Гартман, по примеру позднего Шеллинга, принимает волю и представление за равноправные атрибуты своего абсолюта — «Бессознательного» [1. С. 531].

Взаимодействие Шеллинга и фон Гартмана мы кратко осветим ниже, сейчас же рассмотрим основные идеи гартмановской метафизики, на которых основывается его философия религии.

Бессознательное оказывается у Э. фон Гартмана единой и единственной всеобъемлющей субстанцией. Философ описывает его апофатически, подобно китайскому Дао: оно «ни большое, ни малое; ни здесь, ни там; ни в образе, ни в точке; ни где-либо, ни нигде» [5. S. 477]. Бессознательное порождает как то, что мы могли бы назвать материальной реальностью (например, пространство), так и духовный мир (человеческое сознание). В человеке бессознательный Абсолют впервые осознает себя.

Воля (активное, страстное, движущее начало бытия) стремится к достижению блаженства. Эдуард фон Гартман, однако, употребляет много усилий на то, чтобы показать: блаженство в мире недостижимо, он был и останется ареной скорбей и несчастий. Бытие определено телеологично, но конечная его цель не может заключаться ни в позитивном блаженстве, ни в свободе, ни в торжестве морали, ни в самом факте возникновения сознания [Ibid. S. 664—666].

Конечной целью, согласно фон Гартману, является ситуация, когда логическое, ментальной природы представление, обособившееся от воли, останавливает слепой и бесцельный порыв воли. Т.е., иначе говоря, разумное человечество, освободив свое сознание от господства воли, должно угасить в себе стремление жить дальше и каким-то, неведомым пока образом, прийти к собственному постепенному самоуничтожению, вернув таким образом волю в изначальное бессознательное состояние [Ibid. S. 675—681]. Это и будет исполнением «целей бессознательного».

Теперь обратимся к философии религии. В 1874 г. выходит книга Э. фон Гартмана «Саморазложение христианства или религия будущего». В ней молодой философ высказывает свои ключевые идеи касательно интересующей нас проблемы.

Предметом анализа в «Саморазложении христианства...» является немецкий либеральный протестантизм. При этом влияние на философа оказали Л. Фейербах и Д.Ф. Штраус, причем последний повлиял на методологию [11. S. 17]. Э. фон Гартман приходит к выводу о том, что либеральный протестантизм пребывает вне религии вообще и вне христианства в частности. Философ указывает: библейская критика, подвергая сомнению авторитет христианской традиции, приводит к размыванию и абсолютного авторитета Христа. Отказ же от веры в божественное откровение, данное в истинном Писании, означает фактический разрыв с христианской традицией [6. S. 61—63]. Либеральные теологи не верят в божественность Иисуса Христа, и тем более не воспринимают его как помазанника Божия: для них он — всего лишь основатель христианской религии. Э. фон Гартман вопрошает: если теологи не считают Христа Богом, а его учение — истинным, то какие же они христиане?

Народ, «в строжайшем смысле уже никак не христианский», но, вместе тем, «за исключением больших городов еще отнюдь не ставший безрелигиозным» [Ibid. S. 69], не смущается фактическим отходом либеральных теологов от христианства и, слушая их, удовлетворяет свое чувство протеста против авторитета традиции.

Религия, по фон Гартману, представляет собой единство метафизических представлений и подкрепляющего их позитивного чувства, к которым добавляются культ

и свод трансцендентно обоснованных моральных предписаний. Метафизика и чувство неразрывно связаны друг с другом, и ослабление одного из этих факторов приводит к деградации или отмиранию религии.

Для народа религия заменяет все философское знание и указывает на нечто высшее, нематериальное. В религии он ищет Истину с большой буквы. А где же ищет истину либеральный протестантизм? Фон Гартман отвечает: в истории философии. Историю теологии он привлекает лишь в той мере, в которой в ней содержится спекулятивно-философский момент [Ibid. S. 77]. При этом метафизики, — одного из важнейших элементов религии, — либеральные теологи избегают.

Философ констатирует: и католицизм, и протестантизм в настоящее время скатываются к светской безрелигиозности (очевидно, что современная секулярность имеет в континентальной Европе как минимум полуторавековую историю). Христианство, совершив взлет с Фомой Аквинским в зените, затем осуществило спад, так, что «ордината христианской кривой, наконец, снова достигла нуля, как это было вначале, но положение на абсциссе теперь уже несопоставимо другое» [Ibid. S. 92].

Коль скоро христианство умирает, а потребность в религии у людей никуда не исчезает, то чем оно может быть заменено?

Мы помним, что мир — юдоль страдания, и улучшить его невозможно. Человечеству же присуще чувство зависимости от чего-то высшего (здесь фон Гартман явно наследует идею Шлейермахера). Человек в абсолютной степени зависит именно от Бога, и эта связь с Богом не должна заслоняться для него относительной зависимостью от мира конечного.

Философ ставит себе задачу помыслить мир таким образом, чтобы он, с одной стороны, был абсолютно зависимым от Абсолютного, а с другой, сохранил свою онтологическую реальность и не стал иллюзией или элементом реальности божественной. В отношении этой важнейшей проблематики он является продолжателем немецкого идеализма. Именно в нем велись споры об онтологическом статусе мира, теистические позиции противопоставлялись пантеистическим, появлялись попытки примирить две этих противоположных мировоззренческих позиции. Близким немецкому идеализму оказывается и гартмановское стремление создать целостную метафизическую систему, объясняющую все аспекты человеческого и природного бытия.

Фон Гартман отвергает как пантеистическую установку, рассматривающую Вселенную как само Абсолютное, так и платонистский дуализм духовного и материального, — демиурга и хюле [8. S. 238ff]. Первый, — самую раннюю рассмотренную ступень философско-теологического развития, — он именует «натуралистическим монизмом»: именно такова, по мнению мыслителя, древнеегипетская религия. Натуралистический монизм не задается вопросом об основании и сущности мира, а если и задается, то духовное так или иначе растворяется в материальном (2).

Второй же знаменует отделение духовной реальности от материальной, в результате чего Дух становится самостоятельным онтологическим началом, — де-

миургом материального мира. Несмотря на то, что для подобного мировоззрения абсолютная реальность есть только совокупность этих двух начал, здесь уже сделан хоть и половинчатый, но шаг к теизму. Дух еще не абсолютен, но уже главенствует над материей. Дуализм ведет к теизму, в то время как натуралистический монизм — к атеизму.

Критика теизма образует своеобразное методологическое основание отказа от христианства. В теизме, по мнению Э. фон Гартмана, действительность мира обеспечивается лишь за счет потери Богом своего абсолютного статуса. Коль скоро Бог создал мир «в-себе и для-себя сущим», функционально самостоятельным, материальным и развивающимся по собственным законам, можно утверждать, что мир представляет собой особую, временную и тварную, субстанцию. А значит, субстанциального единства Бога и мира нет. Абсолютный статус Бога перемещается в потенцию: мир существует по законам природы. Конечно, эти законы созданы Богом, но в субстанционально автономном мире они действуют относительно независимо от актуальной воли Бога. Последняя может проявляться в мире только с помощью чуда [Ibid. S. 240]. Лишь чудо обеспечивает теизму религиозную связь Бога и человека, поскольку означает их непосредственный контакт. Теизм вообще существует благодаря допущению возможности чуда. Его популярность во всемирной истории обеспечивается присущим народному сознанию «наивным реализмом». Кроме того, если постулируется субстанциальность и самостоятельность мира, то его зависимость от Бога объяснима лишь посредством «сверхъестественно чудесного божественного водительства» [Ibid. S. 135].

Теизм не может разубедить человека в том, что он зависит от мира, т.к. для этого необходимо чудо, которое, как известно, уникально и редко. Кроме того, теизм, противопоставляющий человека и Бога как Я и Ты, не в состоянии добиться их действительного единства [Ibid. S. 221].

Если возможность чуда отвергается, теизм превращается в деизм, т.к. актуальность Бога сводится лишь к первоначальному акту творения. Деизм, в свою очередь, религиозное сознание тоже не удовлетворяет, т.к. представляет мир в качестве механизма, запущенного Богом, причем сам Бог в работе механизма участия не принимает. Это религиозного человека не устраивает: ему нужен живой Бог, постоянно действующий в мире. Половинчатость деизма — залог его неустойчивости: он эволюционирует либо обратно в теизм, либо в материалистический атеизм [Ibid. S. 137, 240].

Абстрактный монизм (воплощенный, по Э. фон Гартману, в брахманизме и буддизме), в отличие от теизма, обеспечивает абсолютный статус Бога, но он обладает другим тяжелым недостатком. Субъект религиозного отношения, — человек, — лишается здесь реальности и превращается в иллюзию. Единство человека и Бога в данном случае достигается, однако оно теряет свой смысл, т.к. человек поистине не существует.

В противовес монизму абстрактному мыслитель [З. S. 178] предлагает собственную философско-теологическую установку, называемую «конкретным монизмом». Конкретный монизм считает человека и Бога субстанциально едиными:

«...та же сущность, которая есть Бог, является и в человеке; и та же субстанция, которая есть Бог, субсистирует и человека» [Ibid. S. 228]. Бог оказывается глубинным трансцендентным бессознательным основанием человеческого бытия и сознания. Этот трансцендентный субъект и субстанцию человеческой индивидуальности философ именует *Selbst* («самость»), в отличие от конечного самосознающего Я (*Ich*).

Поскольку Я необходимо присуща самость, постольку оно также тождественно Богу. Единичный человек является «относительно постоянной группой функций», коренящихся в божественной реальности.

Э. фон Гартман считает, что только единство божественной и человеческой сущности делают возможными веру и благодать (3). Но для спасения, — конечной цели религиозной жизни человека, — недостаточно предзаданного онтологического единства человека и Бога. Человек должен осуществить и телеологическое единство, — осознанно сделать цели, преследуемые Богом, своими собственными. Естественные (природные) склонности он должен поставить на службу нравственности, а с негативными, разрушительными — бороться. Без онтологического единства с Богом спасение человека было бы невозможным, но в полной мере оно может осуществиться лишь тогда, когда, благодаря этическому фактору, его естественное отношение к Богу становится религиозным. Философ говорит о «новой самоотверженной и посвященной Богу жизни» [Ibid. S. 228—231] (4).

Однако спасение понимается Э. фон Гартманом вовсе не в христианском смысле. По его мнению, оно заключается в том, чтобы погрузиться «в онтологическую глубину истинной самости», — в безличный и бессознательный абсолютный дух. Такое спасение в конечном счете следует увязывать с физической смертью и уничтожением самосознания и индивидуальности.

Только конкретный монизм может удовлетворить оба требования религиозного сознания: с одной стороны, мир признается действительно существующим, с другой — тем самым не ограничивается абсолютность Бога. Обоснование же морали, по мысли фон Гартмана, возможно только в пантеизме. Поскольку все люди суть одно, вредить другим означает вредить себе, и брахманистское *tat tvam asi* несравнимо глубже и вернее, нежели христианская «братская любовь».

Исходя из таких религиозно-философских установок, Э. фон Гартман стремится очертить контуры будущей религии (термин «постхристианская» он не использует). Создавать ее сам он ни в коей мере не стремится: ведь «наука и ее представители по своей природе никак не пригодны для того, чтобы непосредственно способствовать созданию новых религий» [6. S. 93]. Но, исходя из своего анализа, он утверждает, что христианской эта религия уже не будет, хотя некоторые элементы христианства, по существу, его остатки, смогут встроиться в новую доктрину. Философ решительно сомневается в том, что новая религия появится в ближайшем будущем: религиозно-историческая инерция еще велика, и народные массы не готовы к религиозной революции. Но даже когда они созреют, процесс появления религии будет длительным: старое должно полностью отмереть, а новое — взреть.

Э. фон Гартман не исключает, что «жизнеспособные религиозные новообразования» могут вообще не появиться, хотя и считает это крайне маловероятным. Несмотря на заметное усиление в конце XIX в. атеистических настроений, он не верит в то, что рассудок и позитивная наука когда-либо смогут полностью пропитать народное сознание и вытеснить из него религиозную потребность.

Возвращаясь к учению о религии будущего, отметим, что Э. фон Гартман считал: чем дальше человечество будет продвигаться по пути технического прогресса, тем больше мировоззренческий оптимизм будет сменяться пессимизмом, и когда человечество исчерпает все возможности земного развития, вопрос избавления от мирских страданий станет важнейшим из всех.

Суть новой религии Э. фон Гартман видит в синтезе западной и восточной религиозных традиций, монотеизма и пантеизма. Христианский эксклюзивизм должен быть преодолен, а индийская и европейская «культурные фазы» слиться в единый духовный поток. Именно это, по мнению мыслителя, придаст всемирной истории смысл [Ibid. S. 97—98].

Способствовать прогрессу в религиозной сфере может немецкая спекулятивная философия. Она должна «сплавить в единое систематическое целое фрагментарно постигнутые Гегелем, Шопенгауэром (Фихте, Шеллингом, Гербартом и другими) истины внутриазиатских религиозных идей, с одной стороны, с сохраняемыми христианскими элементами, а с другой, — с кругом идей, развитым современной культурой (и находящим выражение, по большей части, уже у Гегеля)» [Ibid. S. 111].

Однако нам по праву может быть задан вопрос: чем философия религии Эдуарда фон Гартмана оказывается актуальной для современной мысли? Ведь идеи этого мыслителя, популярные в конце XIX в., впоследствии оказались почти забытыми, а создатели новых религиозных движений в веке XX-м вряд ли стремились привести их в соответствие с гартмановским замыслом. По нашему мнению, важность изучения философии религии Э. фон Гартмана продиктована ее положением и ролью в истории немецкой идеалистической мысли.

Как уже ясно из повествования, гартмановское учение формировалось на базе предшествующих идеалистических систем, — шеллинговской, гегелевской и шопенгауэровской. При этом, на наш взгляд, концептуально и тематически оно обнаруживает больше всего родства с философией позднего (после 1809 г.) Ф. Шеллинга. Так, в обоих учениях ключевой идеей является самоосознание Абсолютного, причем к нему, и, тем самым, к возникновению мира и человека, приводят два онтологически взаимосвязанных и взаимодействующих начала, скрытых в Абсолютном, — активное и пассивное. У Шеллинга это «могущее быть» и «чисто сущее», а у фон Гартмана — воля и представление.

К Шеллингу отсылает и утверждение фон Гартмана о том, что «конфликт, производящий сознание, не может быть чисто идеальным и чисто логическим... он может произойти только тогда, когда логическая идея высмотрела (*hinausgeschaut hat*) себя в своей противоположности» [7. S. 46]. Противоположностью идеального оказывается реальность воли, ведь «из чисто и исключительно разумно-

го мирового принципа невозможно вывести совершенно никакой воли, а, значит, и объяснить сознания» [Ibid. S. 47]. Истоком этой идеи явно служат мысли Шеллинга: фон Гартман подбирает его высказывания о недостаточности рационалистического подхода [4. S. 7—12]. Роднит Шеллинга и фон Гартмана также апелляция к индуктивному методу [Ibid. S. 17—19].

Даже «изюминка» гартмановской философии, — мировоззренческий пессимизм, — на проверку оказывается заимствованием из Шеллинга. Так, в «Мировых эпохах» философ утверждал, что предоставленная самой себе божественная природа (т.е. не осознавший себя Бог) ведет «жизнь мерзости и страха», она есть «непрерывно пожирающий и вновь беспрестанно воспроизводящий самого себя огонь» [9. S. 265]. Благое же перерождение природы возможно только посредством действия божественного духа, т.е. результата самоосознания Бога в человеке, каким-то (слабо обозначенным) образом связанного с возвращением Бога в первоначальное состояние.

В «Мировых эпохах» Шеллинг высказывает очень близкий гартмановскому взгляд на конечную цель бытия: «Свобода или действительно ничего не желающая воля есть утвердительное понятие безусловной вечности, которую мы, за пределами всякого времени, можем представить себе лишь как вечную неподвижность. К ней стремится и по ней тоскует все вокруг. Единственная цель всякого движения — вечная неподвижность, и всякое время, включая вечное, есть ничто иное как постоянная жажда вечности. Все успокаивается, только найдя собственную сущность, опору и постоянство в ничто не волящей воле. Настоящей целью самого великого смятения жизни и самого бурного движения всех сил всегда является ничто не волящая воля. Всякая тварь и, в особенности, человек стремится исключительно вернуться в состояние ничто-не-воления (Nichtswollen)...» [Ibid. S. 235—236].

Приведенных нами сходств достаточно, чтобы считать гартмановскую мысль прямой наследницей мысли Шеллинга. В этом аспекте философия религии фон Гартмана играет важнейшую роль: она показывает, как со спекулятивных позиций послекантовского идеализма может быть выстроено учение о будущем религии и религиозности.

Отметим, что по ряду причин ни Шеллинг, ни Гегель этих вопросов эксплицитно не касаются. Во-первых, по-гартмановски смелая критика теологии, скорее всего, не прошла бы без последствий для их карьеры, а во-вторых, вряд ли они могли так критично относиться к христианству, ведь тот же Шеллинг, по меньшей мере, последние сорок лет своей жизни стремился сблизить свою философию с важнейшими положениями христианской теологии. Философия религии фон Гартмана дополняет незавершенность построенных послекантовских идеалистов, которые, уделяя большое внимание проблеме богопознания, не разработали и не предложили религиозного проекта, хотя спекулятивный размах и идейная глубина их творчества вполне способствовали этому.

Гартмановское учение о будущей религии интегрирует в себя мысли целого ряда предшествующих философов. Критика теизма напоминает нам о И.Г. Фихте, а стремление «снова погрузиться в Брахман как пузырь в океан, угаснуть как свет на ветру и не родиться вновь» [6. S. 115] и идея неизбежности перехода к пантеизму, — также о Шеллинге и Шопенгауэре.

Проект гартмановского пантеизма, — «спиритуалистический монизм», он же «пантеистический монизм», он же «безличный имманентный монотеизм», — показывает, какие черты могло бы иметь перенесение построений немецких идеалистов в религиозную практику. В этом и заключается его ценность и интерес.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Отметим, что поздняя шеллинговская философия воспринимается фон Гартманом как уже осуществившийся подобный синтез — В.З.
- (2) Учение Э. фон Гартмана об эволюции теологических представлений, естественно, не может сегодня рассматриваться в качестве научного источника по соответствующей теме. В конце позапрошлого века изучение примитивных религий только начиналось. Данное спекулятивное построение Э. фон Гартмана интересно нам в контексте обоснования им собственной религиозно-философской позиции.
- (3) В этой статье мы опускаем экспликацию гартмановского понятия «благодати». Скажем лишь, что оно в немалой степени играет роль спекулятивного конструкта, опосредующего в гартмановской системе отношение Бога и человека.
- (4) Очевидно, что, несмотря на свою противопоставленность религии и религиозной философии и на пессимистический настрой, Эдуард фон Гартман продолжает этическую традицию Канта и Фихте.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Фалькенберг Р. История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени. СПб., Типография И.Н. Скороходова, 1894.
- [2] Halpern I. (Hrsg.) *Schleiermachers Dialektik*. Berlin: Mayer & Müller, 1903.
- [3] Hartmann A. von. *Eduard von Hartmanns konkreter Monismus* // Drews A. (Hrsg.) *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Bd 2. Historisches. Jena: Eugen Diederichs, 1908.
- [4] Hartmann E. von. *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: O. Loewenstein, 1869.
- [5] Hartmann E. von. *Philosophie des Unbewussten*. 2 Aufl. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1870.
- [6] Hartmann E. von. *Die Selbstersetzung des Christentums oder die Religion der Zukunft*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1874.
- [7] Hartmann E. von. *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*. Berlin: C.Duncker's Verlag, 1874.
- [8] Hartmann E. von. *Religion des Geistes*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1882.
- [9] F.W.J. Schellings *sämtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg, 1861, Abth. 1, Bd. 10 (SW X).
- [10] Schneider A. *Personalität und Wirklichkeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2001.
- [11] Wolf J.-C. *Eduard von Hartmann — ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-7-16

EDUARD VON HARTMANN: POST-CHRISTIAN RELIGION AND GERMAN IDEALISM

V.V. Zolotukhin

Institute of Philosophy and Social and Political Studies
Southern Federal University
Bolshaya Sadovaya Str., 105, Rostov-on-Don, Russia, 344006

Abstract. This paper is devoted to the consideration of Eduard von Hartmann's philosophy of religion. The author examines his critic of the liberal theology. E.v.Hartmann thinks that the Christian religion is dying. The mankind in the same time has necessity of religion. So the problem of post-Christian religion is put as rightful and important topic of discussion.

The paper shows that, according to E.v.Hartmann's opinion, the sole world-outlook being able to satisfy human spiritual yearning in future is the concrete monism. It teaches that the Absolute is unconscious. The veritable transcendent ground of the man is the unconscious Self (Absolute). The final goal of the life consists in the salvation i.e. the dissolution with the physical death in the ontological depth of the Self. The religion of the future is seen by E.v.Hartmann in the synthesis of Eastern (Indian) and Western spiritual currents. According to philosopher's opinion, the German speculative idealism must favour this synthesis.

The theory E.v.Hartmann's is an original form of the mysticism avoiding acosmism and unconditionally recognizing unconsciousness of the Absolute. The historical analysis permits to include E.v.Hartmann's philosophy to the German metaphysical tradition of XIXth century.

The author briefly demonstrates the considerable proximity of E. v.Hartmann's ideas to the later philosophy of F.Schelling. He concludes that E.v.Hartmann's doctrine of the future religion is highly important for the history of philosophy because it might be considered as the only religious project built at the ground of the German idealism in common and of Schelling's thought in particular.

Key words: E. von Hartmann, F. Schelling, God, religion of the future, christianity, the Unconscious, pessimism

REFERENCES

- [1] Falckenberg R. *Istoriya novoy filosofii ot Nikolaya Kuzanskogo (XV v.) do nastoyashego vremeni*. [The History of New Philosophy from Nicholas of Cusa (XVth century) till the Present Time]. Saint Petersburg: Tipografiia I.N. Skorokhodova, 1894.
- [2] Halpern I. (Hrsg.) *Schleiermachers Dialektik*. Berlin: Mayer & Müller, 1903.
- [3] von Hartmann A. Eduard von Hartmanns konkreter Monismus. Drews A. (Hrsg.) *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Bd. 2. Historisches. Jena: Eugen Diederichs, 1908.
- [4] von Hartmann E. *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: O. Loewenstein, 1869.
- [5] von Hartmann E. *Philosophie des Unbewussten*. 2 Aufl. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1870.
- [6] von Hartmann E. *Die Selbstersetzung des Christentums oder die Religion der Zukunft*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1874
- [7] von Hartmann E. *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*. Berlin: C. Duncker's Verlag, 1874.
- [8] von Hartmann E. *Religion des Geistes*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1882.
- [9] *F.W.J. Schellings sämtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag, 1861, Abth. 1, Bd. 10 (SW X).
- [10] Schneider A. *Personalität und Wirklichkeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2001.
- [11] Wolf J.-C. *Eduard von Hartmann — ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-17-23

MORAL UND RELIGION IN DER PHILOSOPHIE VON WOLFF

L.E. Kryshtop

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russia, 117198

Abstract. Christian Wolff, a one of the most well-known philosophers of the first half of the 18th century, is the figure quite ambiguous. In spite of the fact, that he is usually ranged chronologically among the thinkers of Enlightenment, there are researchers which find in his philosophical views some features inherent more to the scholastic tradition. But there are also the features which demonstrate Wolff as the thinker of Enlightenment. At the first it is Wolff's striving to praise the human reason and its capacities, that comes together with the fight for its liberation and independence, among all from God. We can show it with the greatest evidence in his practical philosophy, in which he tries to deduce the natural law, which he hold for the first principle of the morality, from the human nature and to give it the justification independent from God and His will.

Key words: Wolff, morality, religion, natural law, perfection, good, evil, virtue, God, nature, reason, understanding, will

Ein von den deutschen bekanntesten Philosophen der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, seiner Zeit hochgepriesener, jetzt aber leider kaum nicht nur die Fachkenner interessierender Christian Wolff (1679—1754) ist sowohl hervorragender, als auch umstrittener Denker. Er lebte und arbeitete in der Zeit, die man gewöhnlich als der Zeitalter der Aufklärung in Deutschland bezeichnet (1), trotzdem ist die Frage, ob wir ihn zu aufklärerischem Philosoph nennen können, bis heute in Forschungsliteratur heiß diskutiert [6, S. 306—307; 14, S. 3—4; 12, S. 14—15; 8, S. 109; 4, S. 35—37].

Es gibt aber nicht wenige Gründe, Wolff zu den Philosophen der Aufklärung hinzurechnen (obwohl vielleicht mit gewissen Einschränkungen). Alle Art der Aufklärung (der Nationalität ungeachtet) verlangte nach Erhebung der Vernunft und Reinigung von den verschiedenen Vorurteilen und Irrtümer in allen Bereichen des menschlichen Lebens. Worin soll die Reinigung bestehen? Was soll zu den Vorurteilen und Irrtümer zugeordnet werden? Auf welcher Weise war die Reinigung durchzuführen? An die Fragen können wir schon in verschiedenen Ländern bei verschiedenen Denkern verschiedene Antworten finden. Aber für alle Aufklärer waren sowohl die feste Orientierung an die Vernunft und die Hervorhebung ihrer ausgezeichnete Wichtigkeit für die moralische Entwicklung des Menschen, als auch die Versuche, sie von allem irreführenden und falschen zu reinigen, charakteristisch. Das war auch für Wolff geeignet, was wir vor allem in seiner praktischen Philosophie spüren können.

Wolff formuliert die Hauptprinzipien von seinem ethischen System schon in „Deutscher Ethik“, die 1720 erschienen wurde. Bereits da finden wir zwei grundlegende Begriffe von der praktischen Philosophie Wolffs, nämlich den Begriff von *Vollkommenheit* und den von *Naturgesetz*.

Der Begriff von Vollkommenheit ist mit dem Begriff von Gut eng verbunden. Das Gut ist das, was jeder Mensch erreichen will. Dabei bestimt Wolff das Gut als das, „was unseren so wohl innerlichen, als auch äusserlichen Zustand vollkommen machet“ [18, S. 6], vgl. [19, S. 260]. Das Gegenteil des Guten — das Böse — ist im Gegenteil das, was uns und unsere Zustände unvollkommener macht [18, S. 6; 19, S. 262; 17, S. 391]. So wird Vollkommenheit zu dem Hauptkriterium, auf Grunde dessen wir urteilen, ob Dinge, Zustände und Handlungen gut oder böse sind. Alle unsere Handlungen, die dazu beitragen, dass die Vollkommenheit der Welt sich vermehrt, sind gut, und die, die sie vermindern, sind an sich selbst schlecht [18, S. 6—7]. Dabei hält Wolff die Vollkommenheit für kein statisches Idealzustand, das einem Ding zukommt, sondern spricht über verschiedenen Stufen der Vollkommenheit, denn je harmonischer die Übereinstimmung der Zustände von einem Ding ist, desto vollkommener ist es. Infolgedessen wird einen Fortschritt für uns möglich, ein Streben nach der Vermehrung der Vollkommenheit sowohl in uns selbst, als auch in der Umgebung. Und nur dies unendlicher Fortschritt zu einer immer größeren Vollkommenheit ist unser Schicksal, denn die höchste Vollkommenheit kann nur bei Gott sein und keine von seinen Schöpfungen (eben deswegen, weil sie von Gott geschöpft ist) imstande ist, sie zu erreichen [18, S. 31; 19, S. 671]. Aber diese Vergrößerung der Vollkommenheit in der Welt (inwiefern es unter unserer Gewalt steht) muss die Hauptabsicht von dem ganzen unserem Leben sein. Alle anderen besonderen Absichten in sich selbst und in ihrem Ganzen müssen unter dieser Hauptabsicht als die Mittel, sie zu erreichen, zugeordnet werden [18, S. 29—30, 79—80, 84—85].

Was treibt aber einen Menschen an, die Vollkommenheit zu seinem Ziel zu machen? Genauere Betrachtung dieser Frage führt Wolff zur Formulierung der Hauptregel von seiner Moral, die er als *Naturgesetz* bezeichnet hat. Nach den allgemeinen ontologischen Gründen von allen Dingen der Welt gesucht kommt er zu der Schlussfolgerung, dass wir sie nirgendwo anders zu suchen haben, als nur in den Dingen selbst, in ihren Wesen. Denn alles, was passiert, die Gründe des Daseins entweder in sich selbst (in eigenem Wesen) oder in etwas Äußerliches (im Wesen eines anderen Dings) haben muss. Also liegen die Gründe von allem passierenden allerdings in den Dingen selbst. Im Fall der freien Handlungen der Menschen sind ihre Gründe in der Natur der menschlichen Seele zu suchen. Der Schluss, den Wolff daraus zieht, ist folgender: alle unsere freie Handlungen resultieren sich aus unserer eigenen Natur und aus der Natur der Dinge, aus ihrer Beschaffenheit. Aus unserer Natur ergeben sie sich deswegen, weil die Vorstellungen darüber, was gut ist und was schlecht ist, sich in unserer Seele befinden. Aus der Beschaffenheit der Dinge ergeben sie sich, denn diese Dinge an sich selbst entweder gut oder böse sind. Sind unsere Vorstellungen von dem Gut und dem Böse richtig, d.h. unsere Vorstellungen von den Dingen den tatsächlichen Dingen entsprechen, so machen wir gute Handlungen. Irren wir uns entweder in Bezug darauf, was gut und was böse ist, oder in Bezug auf das Wesen der Dinge, so machen wir böse Handlungen. Also die Natur der Dinge und unsere eigene Natur verpflichten uns das Gut zu wollen und das Böse zu vermeiden [18, S. 9—10] und auch das, was besser ist, voranzuziehen [18, S. 10]. Oder mit dem anderen Wort das zu unternehmen, was unsere innere und äußere Zustände vollkommener macht, und das zu vermeiden, was sie unvollkommener macht [18, S. 11—12; 16, S. 127]. Daraus schließt Wolff die allgemeine Regel, die

lautet: „Thue das, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet: unterlaß, was ihn unvollkommener machet“ [17, S. 12], vgl. [15, S. 21—22; 16, S. 113]. Diese Regel ist gleichzeitig ein Gesetz, denn man nennt als Gesetz „eine Regel, darnach wir verbunden sind, unsere freye Handlungen einzurichten“ [18, S. 15], und genau von der Art ist die oben genannte Regel. Und da dieses Gesetz sich unmittelbar aus der Natur der Dinge ergibt und seinen Grund in der Natur von unserer Seele hat, wird es von Wolff als *Naturgesetz* bezeichnet [18, S. 15, 16]. Diese Regel greift sich ausnahmslos um alle freie menschliche Handlungen und ist darum allgemein, was heißt, dass alle andere besondere Regeln daraus gezogen werden müssen: „Da nun diese Regel sich auf alle freye Handlungen der Menschen erstreckt; so hat man kein anderes Gesetze der Natur mehr nöthig, sondern alle besondere Gesetze müssen daraus erwiesen werden“ [18, S. 16], vgl. [18, S. 13, 19, 24—26]. Also steht alles, was gut ist, d.h. was uns vollkommener macht, in Übereinstimmung mit unserer Natur und umgekehrt, was unserer Natur entspricht, ist gut. Das beste Mittel, die Glückseligkeit zu erreichen, ist also nichts anderes, als beständige Einhaltung des Naturgesetzes [18, S. 32, 35]. Die Bereitschaft auf dieser Weise im Leben zu handeln nennt Wolff Tugend [18, S. 41] und behauptet, dass niemand glücklich sein kann, als nur ein tugendhafter Mensch [18, S. 43], denn nur auf dem Weg erreicht man das höchste Gut, das Wolff als einen beständigen unendlichen Fortschritt zur Vollkommenheit definiert.

In dem Stück von den Aussichten Wolffs verbergen sich gerade die Gründe, Wolff Atheismus und Freidenkerei anzuklagen, was zur Folge hatte, dass er 1723 aus Halle verbannt wurde. Denn wenn es reicht, um Glückseligkeit zu erreichen das Naturgesetz allein zu befolgen, das zwar mit dem Willen Gottes übereinstimmt, hängt aber unmittelbar davon nicht, in folgedessen kann auch ein Atheist wohl glücklich werden, so bedeutet das denn nicht, dass Wolff Gott selbst unter dem Naturgesetz zu ordnen suchte? Eine Handlung ergibt sich als gute nicht deswegen, weil sie Gott gefällt, sondern ganz umgekehrt die Handlung gefällt Gott, denn sie ist gut und Gott kann aus der Beschaffenheit von seiner Natur nichts anderes wollen, als nur das bloße Gut [19, S. 607—608]. So können wir den Schluss, ob eine Handlung gut oder böse ist, auf Grunde unseres Erkenntnisses vom Naturgesetz und noch vor dem, als wir das Dasein Gottes erkennen und bewiesen haben, machen. Denn die Handlungen sind gut oder böse an sich selbst und nicht durch Gottes Willen und Gefallen: „Wenn es derowegen gleich möglich wäre, daß kein Gott wäre, und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte; so würden die freyen Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse verbleiben“ [18, S. 7].

Ein unumstrittener Vorteil dieser Sichtweise ist es, dass auch Atheisten sich amoralisch verhalten nicht dürfen, weil die Regeln der Moral sich aus der Natur ziehen lassen und von dem Willen Gottes unabhängig zu sein scheinen [18, S. 17] (2). Aber dieser Schluss hat auch einen Nachteil. Wenn das Naturgesetz höher als Gott und Gottes Wille steht und Gott als unter dem Naturgesetz geordneter zu betrachten ist, so bedürft ein vernünftiger Mensch nichts außer den natürlichen Pflichten, um glücklich zu werden [18, S. 18, 28—29]. Anders gesagt handelt ein vernünftiger Mensch dem Naturgesetz gemäß und braucht keine andere Gesetze (sowohl bürgerliche als auch göttliche), denn die Vernunft wird in dem Fall für sich selbst ein Gesetz [18, S. 18]. Und nur dadurch laut

Wolff kann ein Mensch zu Gott ähnlich wird, denn Gott hat niemand über sich, der Gott etwas befehlen könnte, und trotzdem macht er das Gut aus der Vollkommenheit seiner Natur [18, S. 28—29]. Zu dem ist auch jeder Mensch bestimmt.

Dieser Schluss von Wolff gibt M. Albrecht den Grund zu behaupten, dass es Wolff gelungen hat, praktische Philosophie von der theologischen Begründung zu befreien und sie zum Grunde die autonome menschliche Vernunft zu legen [1, XXXVI]. An die Unabhängigkeit der Moral von der Theologie in Wolffs Philosophie zeigt auch W. Schneiders, der aber in dem Bezug vorsichtiger ist und diese Unabhängigkeit nur als stark begrenzte charakterisiert [11, S. 158]. Und in der Tat, obwohl es sich von dem ersten Blick erscheinen kann, dass das von Wolff als Hauptregel der Moral angebotene Naturgesetz sich ganz unabhängig von Gott erkennen lässt, erweist es sich bei der präziseren Betrachtung, dass die Notwendigkeit Gott ins philosophischen System einzutragen und die Wichtigkeit des christlichen Glaubens zu begründen sich nicht nur episodischerweise ergibt, wenn Wolff die besondere menschliche Pflichten gegen sich selbst und Gott untersuchen will, sondern seine Wurzeln viel tiefer hat und zwar in der Notwendigkeit die Hauptbegriffe der praktischen Philosophie Wolffs — *Naturgesetz* und *Vollkommenheit* — zu begründen [14, S. 5].

Das Naturgesetz wird von Wolff als schlechterdings notwendig betrachtet, denn das zum menschlichen Wesen geeignet ist. Wir Menschen sind solche Kreaturen, dass die Regel von Moral und ihre Einhaltung für uns natürlich sind, egal ob wir es mögen oder nicht. Da hängt nichts von unserem Erkenntnis dieses Gesetzes und von unserer Bereitschaft es für Wahrheit zu halten ab. Jedenfalls richtet der Mensch seine Handlungen diesem Gesetz gemäß ein. Solche Unterstreichung der Tatsache, dass das Naturgesetz in der Natur des menschlichen Wesens eingewurzelt ist (3), kann den irreführenden Eindruck machen, als ob es Wolff gelungen hat, seine Hauptregel der Moral unabhängig von Gott zu deduzieren, und als ob seine Ethik sich als naturalistisch erweist.

Aber im Hintergrund von diesen Thesen steht die andere Frage, und nämlich: woher kommt solchergestalt geschöpfte Natur des Menschen? Und evidenterweise ergibt sich die Antwort: Gott hat die Natur des Menschen so beschaffen geschöpft. Und warum hat Gott sie so beschaffen geschöpft? Denn solcher Lauf der Dinge ist der beste und der vollkommenste aus allen möglichen. Diese Welt auf der Weise schaffen kann Gott nur aus der Vollkommenheit von seiner Natur. Und diese Vollkommenheit muss sowohl intellektuelle (die Vollkommenheit des Verstandes, die ihm wissen und bestimmen lässt, was gut und vollkommen ist) als auch moralische (die Vollkommenheit des Willens, die ihm immer nur das Gute wollen lässt) Vollkommenheit sein. Und so erweist sich Gott bei Wolff als Allvollkommenes, Allgütiges, Allwissendes, Allmächtiges und s. w. Wesen, ganz seinem traditionellen Begriff gemäß. Und solches Höchste Wesen tritt bei Wolff als Garant für die Natur des Menschen und der Welt, aus denen sich das Naturgesetz ziehen lässt, auf. Also wir können sagen, dass es Wolff gelungen hat, die Theonomie in der Begründung der besonderen ethischen Vorschriften zu vermeiden, denn sie alle durchs Naturgesetz aus dem Wesen der menschlichen Seele und der Natur der Dinge und nicht aus dem Willen Gottes gezogen werden. Aber erstaunlicherweise erweist sich diese atheonome Begründung als möglich nur dank Gott, dem Allmächtigen, der so vollkommen ist, um instande zu sein, diese Welt so vollkommen zu schaffen, dass seine weitere Einmischung mehr unnötig und einfach entbehrlich ist.

Von diesem Standpunkt aus erscheint das ganze Ethiksystem von Wolff in einem anderen Licht. Auch in den Fälle, wenn der Denker direkt sagt, dass der Glaube an Gott nicht nötig ist, um ein tugendhafter Mensch zu werden, unterstützt und gerechtfertigt er damit Atheisten gar nicht, sondern versucht zu erweisen, dass auch die Menschen, die egal von welcher Ursachen des wahren Erkenntnissen Gottes und seiner Beschaffenheiten beraubt sind, kein Recht haben, sich amoralisch zu verhalten, denn alle Leute unabhängig von ihrem religiösen Glaubensbekenntnis unter demselben Naturgesetz zugeordnet sind. Also es ist korrekter über Wolff als kein Verteidiger von Atheisten, sondern als ihr Ankläger zu reden, der prinzipielle Inkonsistenz und Widersprüchlichkeit in ihren Verwendung des Verstandes aufzudecken versuchten, was unter anderen M. Pott in seiner Arbeit, die der aufklärerischen Vorurteils- und Aberglaubenskritik gewidmet ist, macht [9, S. 184—186], vgl. [7, S. 208; 10, S. 406]. Denn die wahre Moral ist bei Wolff ohne Gott nicht zu realisieren und auch nicht zu denken.

SCHLUSS

Nachdem wir die Hauptprinzipien der Moralphilosophie Wolffs und unmittelbar damit verbundene Ansichten von dem höchsten Wesen in Betrachtung gezogen haben, können wir beschließen, dass trotz der scheinbaren atheonomen und atheistischen Begründung von Wolffs Ethiksystem, gelingt es Wolff nicht die Aufstellung und Besprechung von der ganzen Reihe der Fragen zu vermeiden, die Bezug auf Gott und ihm zugeschriebene Prädikate haben. Die Lösung von den Fragen ergibt sich als äußerst wichtige für das ganze philosophische System von Wolff sowohl in seinem theoretischen als auch praktischen Teil. Und das alles, des Wolff geeigneten aufklärerischen Anspruch, alles vernünftig zu erklären und keine Voraussetzungen ohne zureichende Begründung anzunehmen, ungeachtet führt uns doch zu der schon seit dem Mittelalter gut bekannten Tradition, Gott als der Grund des Daseins von der ganzen Welt und der Urprinzip von unseren möglichen Erkenntnissen zu bezeichnen und ihm die Prädikate zulegen, die unsere Vernunft überschreiten und ihn über unsere Logik erheben.

Gleichzeitig wäre es eher unkorrekt, die aufklärerischen Leistungen von Wolff zu bloßer äußerlichen Schein und äußerlichen ganz formalen Bestrebungen alles unter den Gesetzen der Vernunft zu ordnen, die wegen der tieferen Wurzeln, die Wolff in der scholastischen Philosophietradition geschlagen hat, was unmöglich macht, die solche unbegründete Voraussetzungen zu bemerken und sie in Frage zu stellen, unvermeidbar zu Bruch gehen. Denn Wolffs Bestrebung alles mit der Hilfe der mathematischen Methode zu untersuchen führt ihn endlich zur Notwendigkeit, Gott als ein Gegenstand von wissenschaftlicher Betrachtung auch zu den ausgearbeiteten Regeln von Rationalität zu ordnen. Freilich bringt die konsequente Entwicklung von dieser Aussicht zu den widersprüchlichen Schlussfolgerungen, denn der Glaube an Gott (und nicht nur an Gott von Philosophen, sondern an dreifaltigen Gott von Christentum) ist zwar nicht unentbehrlich für Tugend, aber unentbehrlich, um die höchste Grad derselben zu erreichen, und die verteidigte von Wolff Autonomie und Selbstständigkeit der menschlichen Vernunft ist nur aufgrund Gott als dem letzten und übervernünftigen Urgrund zu erkennen [14, S. 31]. Aber trotz diesen unvermeidbaren Widersprüche [2, S. 136—137; 5,

S. 142—144], wurde die Frage über die Autonomie der menschlichen Vernunft in der Philosophie Wolffs klar und deutlich gestellt, was stimmte mit dem Geist der Aufklärung völlig ein. Und genau das hat den Spielraum für weitere Untersuchungen eröffnet [5, S. 139, 144—145].

BEMERKUNGEN

- (1) Es ist üblich die deutsche Aufklärung gegen Ende des 17. Jahrhunderts, mit dem Beginn des akademischen Wirkens von Chr. Thomasius anzufangen [3, S. 15; 11, S. 85; 13, S. 4].
- (2) An diesem und anderen ähnlichen Textstellen beruhen manche Forscher die Meinung, dass Wolff Denker war, der als der erste die konsequente Begründung der atheistischen Moralphilosophie vorgeschlagen hat [1, S. XXXVI].
- (3) Freilich begrenzt Wolff den Geltungsbereich von diesem Gesetz mit den menschlichen Wesen, sondern behauptet, dass alle Dinge der Welt unter ihm geordnet sind, weshalb es für den ganzen Weltraum geeignet ist, nach die möglichst große Vollkommenheit zu streben. Genau das macht die allgemeine Übereinstimmung möglich.

REFERENCES

- [1] Albrecht M. Einleitung. Wolff Chr. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Latein-Deutsch, Hrsg. von M. Albrecht. Hamburg, 1985. S. IX—LXXXIX.
- [2] Casula M. Die Theologia naturalis von Christian Wolff: Vernunft und Offenbarung. *Christian Wolff. 1679—1754*. Hamburg, 1986. S. 129—138.
- [3] Ciafardone R. Einleitung. *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Hrsg. von R. Ciafardone. Stuttgart, 1990. S. 11—38.
- [4] Frängsmyr T. The Mathematical Philosophy. *The Quantifying Spirit in the 18th Century*. Ed. by T. Frängsmyr, J.L. Heilbron, R.E. Rider. Berkley, Los Angeles, Oxford, 1990. P. 38—44.
- [5] Gawlick G. Christian Wolff und der Deismus. *Christian Wolff. 1679—1754*. Hamburg, 1986. S. 139—147.
- [6] Hinske N. Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung. *Christian Wolff 1679—1754*. Hamburg, 1986. S. 306—319.
- [7] Mauthner F. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Hapenheim, 2010.
- [8] Mittelstrass J. *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der Neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*. Berlin, New York, 1970.
- [9] Pott M. *Aufklärung und Aberglaube: die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*. Tübingen, 1992.
- [10] Schmidt J. *Geschichte des geistiges Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessing's Tod*. Leipzig, 1862.
- [11] Schneiders W. *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983.
- [12] Schneiders W. *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg, München, 1974.
- [13] Schneiders W. Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer. *Studia leibnitiana*, 1979. Bd. 11. H. 1. S. 3—21.
- [14] Theis R. La question du fundement chez Christian Wolff. *Theis R. De Wolff à Kant. Études*. Hildesheim, Zürich, New York, 2013. P. 3—33.
- [15] Wolff Chr. *Institutiones juris naturae et gentium in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur*. Halle, 1763.

- [16] Wolff Chr. *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*. Halle, 1744.
[17] Wolff Chr. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt, Leipzig, 1736.
[19] Wolff Chr. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit*. Halle, 1743.
[19] Wolff Chr. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1747.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-17-23

МОРАЛЬ И РЕЛИГИЯ В ФИЛОСОФИИ ВОЛЬФА

Л.Э. Крыштон

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макляя, 6, Москва, Россия, 117198

Христиан Вольф — один из известнейших немецких философов первой половины XVIII в. — является фигурой весьма неоднозначной. Несмотря на то, что его хронологически принято относить к мыслителям эпохи Просвещения, ряд исследователей усматривают в его творчестве черты, свойственные скорее предшествующей схоластической традиции. Однако немало черт сближает Вольфа и с просветительской традицией. И самой главной такой чертой является возвеличивание человеческого разума и его способностей, сопряженное с борьбой за его независимость и самостоятельность, в том числе и от Бога. Ярче всего это прослеживается в Вольфовой морали, когда Вольф пытается дать вводимому им в качестве основного правила морали естественному закону обоснование, совершенно не зависимое от Бога.

Ключевые слова: Вольф, мораль, религия, естественный закон, совершенство, благо, зло, добродетель, Бог, природа, разум, рассудок, воля



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-24-32

ФОРМИРОВАНИЕ ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК НАУЧНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ В КИТАЕ*

В.А. Киселев

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В древнем Китае использовались традиционные классификации знания, в которых философия специально не выделялась. Современное слово *чжэсюэ* (философия) появилось в китайском языке только в начале XX в. И в это время для многих китайских интеллектуалов важнейшей задачей было доказательство существования китайской философии. Первой специализированной работой, посвященной китайской философии, была «История китайской философии» Се Уляна.

Ключевые слова: китайская философия, история философии, история китайской философии, Се Улян, Ху Ши

В начале XXI в., вслед за стремительным развитием Китая, в процессе которого КНР стала серьезным политическим и экономическим игроком на мировой арене, вслед за вызванным этими событиями укреплением национального самосознания китайские ученые стали все больше обращаться к вопросу о статусе китайской мысли в системе мировой философии [См., например: 1—6].

В сентябре 2000 г. на открытии научного конгресса «Необычайные вершины и восточная философия XXI века» (奇高峰与二十一世纪东洋哲学), организованного Корейским научным обществом восточной философии, историк китайской философии Чжэн Цзядун (郑家栋, 1956 г.р.) выступил с докладом на тему «Вопрос о „легитимности“ китайской философии», в котором вновь поднял проблему «существования в китайской истории независимой от европейской традиции „китайской философии“» [2].

В докладе ученый отмечает, что «„китайская философия“ как система знаний и научная дисциплина является плодом взаимодействия китайской и западной культуры... результатом толкования китайской мысли привлеченной системой категорий западной философии» [2].

Чжэн Цзядун переносит вопрос о «легитимности» китайской философии в будущее, связывая его с тем, как китайская философия войдет в современный научный дискурс, с решением вопроса о «сложной связи всеобщего и особенного, философии и культуры, философии и традиции» [2]. В XXI в. задачей китайской философии, по мнению ученого, будет «выявление ресурсов китайской традиционной мысли, которые отвечали бы всеобщим вопросам, с которыми сталкивается

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. Проект «Методологические проблемы исследования истории философии в контексте переводоведения» № 16-03-00806.

современное общество» [2]. При этом западная философия также должна заново осознать свою легитимность, провести переоценку моделей, принципов, рассуждений и предпосылок, которые считаются верными, универсальными и всеобщими. Только тогда она сможет ответить на вызов китайской философии [2].

В первой половине XIX в. Гегель отказывал в существовании китайской философии. С едким сарказмом он отмечал, что «на основании собственных его [Конфуция] произведений можно сделать заключение, что для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены», концепция «пяти элементов», по мнению немецкого философа, «не содержит в себе ничего осмысленного», а базовые идеи «Книги перемен» он излагает «курьеза ради» [7. С. 110—115].

Некоторым современным западным исследователям также свойственны сомнения в «легитимности» термина «китайская философия». Например, профессор Карин Дэфо (Carine Defoort) из Католического университета Лёвена опубликовала статьи с провокационными на первый взгляд названиями «Существует ли такая вещь, как китайская философия?» [8] и «Является ли „китайская философия“ правильным названием?» [9], в которых она поднимает вопрос о статусе китайской философии и в том числе пишет, что «древняя китайская мысль не рассматривается как „философия“ большинством западных специалистов в этой области» [9. Р. 625].

Но в начале XX в. для многих китайских интеллектуалов важнейшей задачей было доказательство существования китайской философии. При этом важно было показать, что китайская мысль является философией в западном понимании, что она отвечает всем обязательным для философии критериям и может стать вровень с западной философией.

История китайской мысли насчитывает более двух с половиной тысяч лет. Лао-цзы и Конфуций, которых принято считать первыми китайскими философами, жили в VI—V вв. до н.э. Некоторые современные исследователи относят зарождение китайской философии к еще более раннему периоду, ко времени правления династии Шан-Инь (1600—1027 гг. до н.э.). [См., например: 10].

Необходимо отметить, что систематизация знания в Китае отличалась от принятого на Западе разделения на философию и науку. При этом китайская культура, изначально книжная по своей сути, создавала большое количество письменных материалов. В 26 г. до н.э. в правление императора династии Хань Чэн-ди (成帝, 51—7 гг. до н.э.) была предпринята первая попытка систематизировать знание — императорский библиограф Лю Сян (刘向, 77—6 гг. до н.э.) и его сын Лю Синь (刘歆, 46 г. до н.э. — 23 г. н.э.) создали первый в китайской истории библиографический труд «Ци люэ» (Семь сводов, 七略). В этой работе было дано описание имевшихся книг, их содержание и классификация. Все знание было разделено на шесть категорий: шесть искусств (六艺), [сочинения] мудрецов (诸子), поэзия (诗赋), книги о военном искусстве (兵书), гадание и мантика (数术), медицина и алхимия (方技) [Подробнее см.: 11]. Седьмым сводом было описание задач и содержания самой классификации.

В правление династий Западная и Восточная Цзинь (265—420) вышеназванная классификация уже не могла в полной мере справиться с возросшим количеством текстов. В это время начальник канцелярского приказа Сюнь Сюй (荀勖, ?—289 г. н.э.) вместе с литератором и библиографом Ли Чуном (李充, ? — не ранее 349, не позднее 365) провели ревизию «Семи сводов» и создали четырехчастную классификацию, где различным разделам были даны названия в соответствии с циклическими знаками (1): Цзя, И, Бин, Дин (甲、乙、丙、丁).

В начале правления династии Тан (618—907) в разделе «Библиография» «Суй шу» (Книга [династии] Суй, 隋书 经籍志) четырем разделам знания впервые были даны названия: каноны, история, [сочинения] мудрецов и сборники (经、史、子、集). То, что в западном понимании относится к философии, включалось главным образом в каноны («Книга перемен», «Лунь юй», «Мэн-цзы») и в произведения мудрецов («Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Хуайнань-цзы», «Мо-цзы», «Книга правителя области Шан» и т.д.). Эта систематизация знания практически в неизменном виде просуществовала в Китае до начала XX в., когда китайские ученые начали применять западные системы классификации [Подробнее см.: 12].

Таким образом, в традиционных классификациях в Китае отдельно выделенное философское знание отсутствовало, а любое теоретическое знание, относящееся к любой сфере человеческой деятельности, определялось как *сюэ* (学) — «наука», «учение», «доктрина».

В XVII в. католические миссионеры, которые начали знакомить Китай с западной интеллектуальной традицией, столкнулись с необходимостью передать термин «философия» на китайском языке.

Первоначально использовалось прямое транскрибирование этого слова. Например, в сочинении итальянского иезуитского миссионера Джулио Алени (Giulio Aleni, кит. 艾儒略, 1582—1649) «Си сюэ фань» (西学凡, «Изложение науки Запада») представлено описание западных университетов и курсов, читавшихся в них. В том числе Алени называет и философию, используя для этого транскрипцию *фэйлуософэйя* (斐录所费亚). Известный филолог и историк Ван Говэй (王国维, 1877—1927) утверждал, что Алени вообще уклонился от перевода слова «философия» и ограничился лишь его транскрибированием [13]. Однако современный исследователь Чэнь Цивэй считает, что хотя смысл «философии» как «любви к мудрости» миссионер действительно не передал, но он имел в виду именно это понятие, когда употреблял бином *лисюэ* (букв. «учение о принципе») [14].

Современный термин *чжэсюэ* (哲学) в значении «философия» впервые был употреблен японским ученым Ниси Аманэ (西周, 1829—1897) в работе «Бай и синь лунь» (百一新论), опубликованной в 1874 г. (2). Точно не известно, когда термин *чжэсюэ* начали использовать в Китае, но предполагается, что это произошло в самом начале XX в. [См., например, 15].

В 1901 г. вышла работа Цай Юаньпэя (蔡元培, 1868—1940) «Общие рассуждения о философии» (哲学总论); в 1902 г. в газете «Мир перевода», основанной Се Уляном совместно с Ма Ифу (马一浮, 1883—1967) и Ма Цзюньбу (马君武, 1881—

1940), выходят переводные работы «Общие рассуждения о философии» (哲学泛论, пер. с немецкого) и «История философии» (哲学史, пер. с японского); в 1903 г. Ван Говэй публикует «Опровержение сомнений относительно философии» (哲学辨惑).

Словосочетание *чжунго чжэсюэ* в значении «китайская философия» впервые было употреблено ученым-каноником Лю Шипэем (刘师培, 1884—1919) в статье «Исследование истоков китайской философии» (中国哲学起源考), опубликованной в газете «Вестник культурного наследия» (国粹学报) в 1906 г. Лю Шипэй придерживался традиционного китайского подхода и отмечал, что китайская философия указывает главным образом на традиционное учение мудрецов и учение канонов.

Несомненным признаком, позволяющем говорить о возникновении новой научной дисциплины, являются посвященные ей общие работы и ее включение в структуру курсов, читаемых в учебных заведениях.

Цай Юаньпэй, в 1912 г. ставший министром просвещения Китайской республики, предложил новые направления образования, в том числе преподавание философии.

Пионером в освоении этих направлений стал Пекинский университет, в котором в 1912 г. было основано философское направление, в 1914 г. объявлен первый прием студентов. В 1915 г. было открыто отделение западной философии, в результате чего Пекинский университет стал «единственным из учебных заведений в Китае, в котором предполагалось целых три отделения философии: китайской, западной и индийской» [16. С. 347]. Новаторское по форме, данное начинание долгое время оставалось совершенно традиционным по своему содержанию, курс философии в Пекинском университете все еще был подчинен догмам классической китайской педагогики — преподавание философии не выходило за рамки классического изучения древних канонов, в центре изучения стояла история китайской мысли, изложение которой начиналось с легендарных времен «трех предков и пяти императоров» (*сань хуан у ди*, 三皇五帝), а основное содержание курсов составлял пересказ дочжоусских мифов [17. С. 168]. Китайский философ, историк философии Фэн Юлань (冯友兰, 1895—1990) так вспоминает о курсе китайской философии: «Последователь школы Лу-Вана вел у нас курс по истории китайской философии в течение двух лет по четыре часа в неделю. Он начал с совершенномудрых императоров Яо и Шуня и к концу I семестра дошел до Чжоугуна, жившего за пять веков до Конфуция» [16. С. 347].

В первой половине XX в. китайскими учеными создается целый ряд специальных работ по истории китайской философии. Пионером в этом направлении был литературовед, историк философии, общественный деятель Се Улян (谢无量, 1884—1964).

Он получил хорошее домашнее образование, учился у Цай Юаньпэя в Наньяннской общественной школе (南洋公学), стажировался в Японии. За годы своей жизни мыслитель работал редактором ряда газет и журналов, преподавал в «Шко-

ле сохранения древности» (存古学堂) в Чэнду, в Южно-восточном и Сычуаньском университете, был заместителем директора Центрального исследовательского института культуры и истории [Подробнее о нем см.: 18].

Изданная в 1916 г. в Шанхае «История китайской философии» (中国哲学史) стала первой в истории Китая работой, в названии которой были совмещены слова «китайский» и «история философии», а также первым систематическим исследованием китайской философии с использованием элементов западной методологии, предпринятым китайским ученым.

Се Улян начинает свою «Историю китайской философии» с разграничения сфер деятельности философии и науки. Как мы уже отмечали, в Китае исторически не сложилось подобного разделения, а вся теоретическая деятельность именовалась *сюэ* — учение, доктрина. Первая попытка терминологически размежевать философию и науку была предпринята в Китае философом-конфуцианцем Фан Ичжи (方以智, 1611—1671), который предложил использовать для этого заимствованные из приложения к «И цзин» «Си цы чжуани» (系辞传, Комментарий привязанных слов) категории *чжичэ* (质测, измерение вещества) и *тунци* (通几, проникновение в [исходные] импульсы). Это предложение не получило поддержки, и эти термины не прижились в научном обороте [Подробнее см.: 19. С. 346—347; 20. С. 410—415; 21. С. 462—465].

В данном случае Се Улян выделяет *даошу* (道术, искусство Дао) и *фанишу* (方术, магическое искусство). Он пишет: «Сейчас существует разделение в знании. Говорят и о философии, и о науке. В древних книгах не было названия философия. На Западе сложилось [это] название, на Востоке было переведено... Дао едино. Чжуан Чжоу (3) говорил о том, что искусство Дао (*даошу*) пришло в негодность и после этого появилось магическое искусство (*фанишу*). *Даошу* не имело того, что было бы не единым, тогда как *фанишу* проясняло различные стороны [реальности]. *Даошу* — это философия, а *фанишу* — наука. Совершенномудрые древности отдавали все силы *даошу* и в этом обретали полноту, их называли *жу* (儒, конфуцианцы). Ян Цзыюнь (4) говорил, что то, что связывает небо, землю и человека, называется *жу*, то, что связывает небо и землю, но не связывает человека, зовется *ци* (伎, искусство, мастерство). *Ци* — и есть наука» [22. С. 1].

Подтверждая тождество в предмете философии на Западе и в Китае, Се Улян отмечает, что значение слова «философия» (латинского, по его мнению) — любовь к мудрости, точно так же «Конфуций, родоначальник китайской философии, претендовал на любовь к учению (*хаосюэ*, 好学) и отмечал, что любовь к знанию ведет к мудрости (5)» [22. С. 3]. Таким образом, по мнению ученого, центральной идеей и западной, и китайской философии является любовь к мудрости, стремление к ней. Се Улян пишет: «Как появились небо и земля? Как появилось все сущее (*вань*у, 万物)? Как появился человек? Знающего это называют мудрецом. Если не знать, но стремиться узнать ответы на эти вопросы — это и есть начало философии» [22. С. 3].

Работа получила множество критических замечаний как со стороны современников автора, так и нынешних читателей и исследователей. Отмечали, что «История китайской философии» Се Уляна является переложением книги японского

ученого Такасе Такедзиро (高瀬武次郎, 1869—1950) «История китайской философии» (*Сина тэцугаку си*, 支那哲学史) [23] и, по этой причине, не отличается новизной ни с точки зрения методологии, ни конкретного содержания. Отмечалось, что автор недалеко ушел от традиционных взглядов и находится целиком в области канонведения, когда «канонами объяснялись каноны» [24, 25]. Именно по этой причине работу Се Уляна обычно лишь упоминают среди первых «историй китайской философии», признавая Ху Ши настоящим пионером в данной области [4].

Тем не менее нельзя не отметить важную роль данного сочинения в создании систематизированного научного изложения истории китайской мысли. Методичное использование западного инструментария для описания и объяснения истории китайской мысли, ставшее стандартом для китайских гуманитарных исследований, начинается с «Очерка истории китайской философии» Ху Ши, но именно Се Улян впервые применил подобный подход к изучению китайской философии.

В 20—40 гг. XX в. был создан ряд работ по истории китайской философии: «Очерк истории китайской философии» (1919) Ху Ши (胡适, 1891—1962), «История китайской философии» (1929 г.) Чжан Тая (钟泰, 1888—1979), «История китайской философии» (1931 г. — первый том, 1934 г. — первый и второй том) Фэн Юланя, «Общий очерк истории китайской философии» (1936 г.) Фань Шоукана (范寿康, 1896—1983), «Очерк китайской философии» (1943 г.) Чжан Дайняня (张岱年, 1909—2004). Современные исследователи полагают, что эти сочинения по уровню научности, системности и объективности изложения превосходят первую в Китае попытку, предпринятую Се Уляном по созданию «истории китайской философии», но признают несомненное значение его опытов для становления современного понимания китайской философии и формирования истории китайской философии как научной дисциплины [4].

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Циклические знаки — два нумерологических набора из 10 и 12 знаков. Использовались в Китае для календарного исчисления, а также как классификаторы, обозначение разделов. Подробнее о циклических знаках см.: Китайский календарь // Большой китайско-русский словарь / Под ред. И.М. Ошанина. Т. 1. М., 1983; *Вильямс К.А.* Энциклопедия китайских символов. М., 2001.
- (2) Эта работа основана на лекции, которую Ниси Аманэ прочитал незадолго до Реставрации Мэйдзи. Предполагается, что это произошло в 1867 г. Подробнее см.: *Takayanagi Nobuo.* Japan's "Isolated Father" of Philosophy: Nishi Amane 西周 and His "Tetsugaku 哲学" // *Whither Japanese Philosophy? III Reflections through other Eyes* (UTCP Booklet 19). 2011. P. 81—82.
- (3) Чжуан Чжоу — собственное имя китайского философа Чжуан-цзы.
- (4) Ян Цзыюнь (Ян Сюн (扬雄, 53 г. до н.э. — 18 г. н.э.)) — философ, поэт, литератор династии Западная Хань.
- (5) Отсылка к «Чжун юну» (Следование середине). По мнению А.Е. Лукьянова, «„Чжун юн“ конкретизирует данное в «Лунь юе» определение философии — хао сюэ. Подробнее см.: *Лукьянов А.Е.* «Чжун юн»: конфуцианское учение о середине // Конфуцианский трактат

«Чжун юн». М.: Восточная литература, 2003. С. 97. *Он же*. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 4. Понятие философии у древних китайцев. М.: ИВД РАН, 2012. С. 51—60. *Он же*. «Ши цзин»: архетип конфуцианской культуры и философии // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2014. № 4. С. 109—130.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Чжэн Цзядун*. «Чжунго чжэсюэ» юй «чжэсюэ цзай Чжунго» («Китайская философия» и «философия в Китае») // Чжэсюэ дунтай (Философские тенденции). № 5. 2000.
- [2] *Чжэн Цзядун*. Чжунго чжэсюэ дэ хэфасин вэньти (Вопрос о «легитимности» китайской философии). [Дата обращения: 15.01.2017]. URL: <http://www.confucius2000.com/poetry/zgzhdxhfxwt.htm>.
- [3] *Цзин Хайфэн*. Цун «чжэсюэ» дао «Чжунго чжэсюэ» (От философии к китайской философии) // Цзянхань луньтань. № 7. 2003.
- [4] *Чай Вэньхуа*. Лунь Чжунго чжэсюэши сюэжэ дэ чуанли цзи цюаньши куанця (О рамках создания и трактовки истории китайской философии как науки) // Чжэсюэ яньцзю (Философские исследования). № 1. 2008.
- [5] *Zhang Yunyi*. Philosophy's predicament and Hegel's ghost: Reflections on the view that there is "no philosophy in China" // *Frontiers of Philosophy in China*. 2007. Vol. 2. Issue 2. P. 230—246.
- [6] *Ouyang Min*. There is No Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy // *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*. 2012. Vol. 22. Issue 3. P. 199—223.
- [7] *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Том IX. Лекции по истории философии. Книга первая. М.: Партийное издательство, 1932. С. 110—115.
- [8] *Defoort C.* Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate // *Philosophy East and West*. Vol. 51. No. 3, Eighth East-West Philosophers' Conference (Jul., 2001), pp. 393—413.
- [9] *Defoort C.* Is "Chinese Philosophy" a Proper Name? A Response to Rein Raud // *Philosophy East & West*. Vol. 56. No. 4 October 2006. P. 625.
- [10] *Чжан Дайнянь*. Чжунго чжэсюэши (История китайской философии). Пекин: Чжунго дабайкэ цюаньшу чубаньше, 2014. С. 2.
- [11] *Кобзев А.И.* Китайская и западная синология // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Ин-т востоковедения РАН. М.: Восточная литература, 2009. С. 482.
- [12] *Хуан Цзяньго*. Ши лунь вого гуци сыбу фэньлэй дэ синчэн хэ фачжань (О возникновении и развитии китайской четырехчастной классификации древних книг) // Ханчжоу дасюэ сюэбао (Вестник университета Ханчжоу). 1993. № 3.
- [13] *Ван Говэй*. Чжэсюэ бянь хо (Опровержение сомнений относительно философии) // *Ван Говэй вэньцзи* (Собрание сочинений Ван Говэя). Пекин: Чжунго вэньши чубаньшэ, 1997. С. 45.
- [14] *Чэнь Цивэй*. «Чжэсюэ» имин као (Исследования перевода термина «философия»). [Дата обращения: 15.01.2017]. URL: <http://www.acriticism.com/article.asp?Newsid=703&type=1005>.
- [15] *Чжан Жулунь*. Чжунго чжэсюэ дэ цзычжу юй цзыцзюэ: лунь чунсе чжунго чжэсюэши (Независимость и самосознание китайской философии: о переписывании истории китайской философии) // Чжунго шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Китае). 2004. № 5.
- [16] *Фэн Юлань*. Краткая история китайской философии. СПб.: Евразия, 1998. С. 347.
- [17] *Фэн Юлань*. Сань сун тан цзысюй (Автобиография из Зала трех сосен) // *Фэн Юлань*. Сань сун тан цюаньцзи (Полное собрание сочинений из Зала трех сосен). Чжэнчжоу: Хэнань жэньминь чубаньше, 1985. С. 186.

- [18] Киселев В.А. Се Улян — автор первой истории китайской философии // *Философские перекрестки взаимодействия цивилизаций: культура и ценности. Сборник материалов международной конференции 27—29 мая 2016. М.: Издательство РУДН, 2016.*
- [19] *Китайская философия: Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.*
- [20] *Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002.*
- [21] *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия.*
- [22] *Се Улян. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Тайбэй: Тайвань чжунхуа шуцзюй, 1976. С. 1.*
- [23] *Такасе Такедзиро. Сина тэцугаку си (История китайской философии). Издательство Бунсэйдо, 1910.*
- [24] *Цзян Гобао. Сюэжэ чуанцзянь луньвэнь: Чжунго чжэсюэ цзаоци чуанли дэ дэ юй ши (Рассуждения о создании дисциплины: Достижения и потери раннего этапа создания китайской философии). [Дата обращения: 15.01.2017]. URL: <http://www.baywatch.cn/a/lunwenziliao/waiyulunwen/zhongguozhexuelunwen/2013/0121/20517.html>.*
- [25] *Чэнь Вэйцзинь. Chūgoku tetsugaku-shi' to iu gainen no denpa to hatten Nitchū kōryū no shikaku kara (Распространение и развитие понятия «история китайской философии» с точки зрения японско-китайского взаимодействия) // Сборник докладов Научной конференции по социологии и антропологии Киотского и Нанкинского университетов. 2015. Р. 74.*

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-24-32

FORMATION OF HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY AS ACADEMIC DISCIPLINE IN CHINA

V.A. Kiselev

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya Str., 6, Moscow, Russia, 117198

Abstract. Ancient China used traditional systems of classification of knowledge, in which philosophy was not specially separated. Modern word for philosophy — *zhexue* — appeared in Chinese language only at the beginning of 20th century. Important task for many of Chinese intellectuals of that time was to prove the existence of Chinese philosophy. First special writing in China dedicated to the history of Chinese philosophy was “The History of Chinese Philosophy” by Xie Wuliang.

Key words: Chinese philosophy, history of philosophy, history of Chinese philosophy, Xie Wuliang, Hu Shih

REFERENCES

- [1] *Zheng Jiadong. “Zhongguo zhexue” yu “zhexue zai Zhongguo”. Zhexue dongtai. 2000; (5) (In Chinese).*
- [2] *Zheng Jiadong. Zhongguo zhexue de hefaxing wenti. Available from: <http://www.confucius2000.com/poetry/zgzhdfxwt.htm> (in Chinese).*
- [3] *Jing Haifeng. Cong “zhexue” dao “Zhongguo zhexue”. Jianghan luntan. 2003; (7). (In Chinese).*
- [4] *Chai Wenhua. Lun Zhongguo zhexueshi xueke de chuanglil ji quanshi kuangjia. Zhexue yanjiu. 2008; (1) (In Chinese).*
- [5] *Zhang Yunyi. Philosophy's predicament and Hegel's ghost: Reflections on the view that there is “no philosophy in China”. Frontiers of Philosophy in China. 2007; 2 (2): 230—246 (In Chinese).*

- [6] *Ouyang Min*. There is No Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy. *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*. 2012; (22, Issue 3): 199—223 (In Chinese).
- [7] *Hegel G.W.F.* Sochineniya. Tom IX. Lekcii po istorii filosofii. Kniga pervaya. Moscow: Partijnoe izdatelstvo, 1932; S. 110—115. (In Russ).
- [8] *Defoort C.* Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate. *Philosophy East and West*. 2001; 51(3): 393—413.
- [9] *Defoort C.* Is “Chinese Philosophy” a Proper Name? A Response to Rein Raud. *Philosophy East & West*. 2006; 56 (4): 625.
- [10] *Zhang Dainian*. Zhongguo zhexueshi. Beijing: Zhongguo dabaikē quanshu chubanshe; 2014. P. 2 (In Chinese).
- [11] *Kobzev A.I.* Kitajskaya i zapadnaya sinologiya. Obschestvo I gosudarstvo v Kitaye: XXXIX nauchnaya konferenciya. Moscow: Vostochnaya literatura; 2009. S. 482 (in Russ).
- [12] *Huang Jianguo*. Shi lun wogo guji sibu fenlei de xingcheng he fazhan. Hangzhou daxue xuebai. 1993; (3) (In Chinese).
- [13] *Wang Guowei*. Zhexue bianhuo. In: Wang Guowei wenji. Beijing: Zhongguo wenshi chubanshe; 1997. p. 45 (in Chinese).
- [14] *Chen Jiwei*. «Zhexue» yiming kao. Available from: <http://www.acriticism.com/article.asp?Newsid=703&type=1005> (in Chinese).
- [15] *Zhang Rulun*. Zhongguo zhexue de zizhu yu zijue: lun chongxie zhongguo zhexueshi. *Zhongguo shehui kexue*. 2004; (5). (In Chinese).
- [16] *Feng Youlan*. Kratkaya istoriya kitajskoj filosofii. Saint Petersburg: Evraziya; 1998. S. 347 (In Russ).
- [17] *Feng Youlan*. San song tang zixu. In: *Feng Youlan*. San song tang quanji. Zhengzhou: Henan renmin chubanshe, 1985. p. 186 (in Chinese).
- [18] *Kiselev V.A.* Xie Wuliang — avtor pervoj istorii kitajskoj filosofii. In: *Filosofskie perekrestki vzaimodejstviya civilizacij: kultura i cennosti*. Moscow: Izdatelstvo RUDN, 2016. Sbornik materialov mezhdunarodnoj konferencii 2016 may 27 (In Russ).
- [19] *Kitajskaya filosofiya: Enciklopedicheskij slovar*. Moscow: Mysl, 1994 (In Russ).
- [20] *Kobzev A.I.* Filosofiya kitajskogo neokonfucianstva. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002 (In Russ).
- [21] *Duhovnaya kultura Kitaya: enciklopediya v 5 t.* Gl. redaktor M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006. T. 1. Filosofiya (In Russ).
- [22] *Xie Wuliang*. Zhongguo zhexueshi. Taipei: Taiwan zhonghua shuju, 1976 (in Chinese).
- [23] *Takase Takejirō*. Shina tetsugaku-shi. Bunseidō; 1910 (In Japanese).
- [24] *Jiang Guobao*. Xueke chuangujian lunwen: Zhongguo zhexue zaoqi chuangujian de de yu shi. Available from: <http://www.baywatch.cn/a/lunwenziliao/waiyulunwen/zhongguozhexuelunwen/2013/0121/20517.html> (in Chinese).
- [25] *Chen Weijin*. Chūgoku tetsugaku-shi' to iu gainen no denpa to hatten Nitchū kōryū no shikaku kara. In: *The Proceeding of Kyoto University — Nanjing University Sociology and Anthropology Workshop*, 2015: 74—74 (In Japanese).



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-33-41

ПЕРСПЕКТИВИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ СТРАТЕГИЯ В «ВАКЬЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ*

Е.А. Десницкая

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская набережная, 7/9, Санкт-Петербург, Россия, 199034

Бхартрихари, индийский философ-грамматист (V в. н.э.), в трактате «Вакьяпадия» рассматривал различные воззрения о природе языка и демонстрировал, что каждое из этих воззрений является обоснованным в определенном контексте, отображает определенный аспект действительности. В современных индологических исследованиях философию Бхартрихари принято характеризовать термином «перспективизм», однако не все исследователи согласны с такой интерпретацией, например, Дж. Кардона предполагает, что перспективистские тенденции в философии Бхартрихари преувеличены, и на самом деле в ВП представлено монистическое учение «Панини-даршаны». В связи с этим концепция перспективизма в философии Бхартрихари нуждается в уточнении. В данной статье рассматриваются две характерные черты перспективизма, которые можно считать существенными и системообразующими для философской стратегии Бхартрихари: (1) Функциональный подход; (2) Представление об относительной неполноте каждого частного воззрения. Выявление этих черт уточняет сущность философского метода, используемого в «Вакьяпадии», и способствует решению вопроса о соотношении монистических и плюралистических тенденций в философии Бхартрихари.

Ключевые слова: Бхартрихари, «Вакьяпадия», перспективизм, индийская философия, индийская философия языка

В современных индологических исследованиях все большую актуальность приобретает проблема поиска адекватных концептуальных средств для выражения индийских философских идей и понятий в терминах западного гуманитарного дискурса. Одним из таких концептуальных средств является понятие перспективизма, в последние десятилетия активно используемое для описания философской стратегии, используемой рядом систем индийской мысли. Философ, который придерживается перспективизма, не отстаивает некоторую единственную точку зрения по тому или иному вопросу, но стремится продемонстрировать, что каждое из рассматриваемых воззрений является обоснованным. Такой подход отчетливо противоречит принятому в литературе шастр, прежде всего в «Ньяя-сутрах», порядку ведения аргументации, в соответствии с которым автор философского произведения последовательно разбирает и опровергает воззрения своих противников (пурвапакша), а затем утверждает собственную точку зрения (уттарапакша).

Генетически термин «перспективизм» восходит к «Монадологии» Лейбница [15. С. 69; 14]. В индологический обиход этот термин ввел известный немецкий

* Исследование выполнено за счет гранта Российского Научного Фонда (проект 16-18-10427).

специалист по индийской философии Вильгельм Хальбфасс, применявший его прежде всего в отношении сторонников джайнизма (доктрина «анекантавада») и некоторых направлений веданты [8. С. 414]. Последовательно интерпретировать философию Бхартрихари как перспективизм первым предложил голландский исследователь Ян Хубен, посвятивший серию работ перспективистским тенденциям в «Вакьяпадии» (ВП). По наблюдению Хубена, автор ВП сознательно избегал объявлять одну точку зрения более предпочтительной, чем другую, — даже в тех ситуациях, когда этого могла бы требовать общая логика трактата [12, С. 341; 10; 11].

В настоящее время интерпретация философии Бхартрихари как перспективизма становится общепринятой. В то же время некоторые исследователи оспаривают такую трактовку, утверждая, что перспективистские тенденции в ВП не стоит преувеличивать. Так, Дж. Кардона в пространной рецензии на книгу Хубена, посвященную «Самбандха-самуддеше» [11], утверждает, что Бхартрихари как приверженец школы лингвистической философии, восходящей к грамматисту Панини («Панини-даршана»), систематически разрабатывал философское учение этой школы; плюрализм в ВП лишь кажущийся и проистекает из специфической манеры изложения, а подлинную точку зрения Бхартрихари надлежит выискивать в позднейших комментариях (авторы которых также были последователями паниниевской философии) [4].

Мнение Кардоны согласуется с воззрениями авторов средневековых доксографических трудов, систематизировавших философское наследие предшествующих веков и стремившихся представить различные философские традиции в синхронической перспективе так, словно бы они не претерпевали в ходе своего развития никаких существенных изменений. Подобный подход к изучению индийской философии можно обозначить как эмический; он может быть вполне плодотворен для реконструкции традиционного понимания тех или иных концепций.

Однако одним только этим подходом всестороннее изучение индийской философии ограничиваться не может. Задача, стоящая перед современным исследователем индийской философии, заключается в описании концепций индийской философии не только «изнутри», но и «извне», в этической перспективе, т.е. в рамках парадигм современного гуманитарного знания, поскольку только таким образом можно преодолеть дисциплинарную изолированность индологии и сделать индийскую философскую традицию частью мировой философии.

Важным элементом современного гуманитарного дискурса является исторический подход: представление о том, что явления культуры с течением времени изменяются, и эти изменения подчинены определенным закономерностям. Индийская традиционная культура, как известно, понятия истории в подобном понимании не разрабатывала. Напротив, всякая интеллектуальная традиция мыслилась как существующая в некоей идеальной полноте и завершенности, а введение инноваций неизменно оправдывалось их имплицитным присутствием в предшествующей традиции. Выражением такого подхода к истории индийской грамматической традиции являлось представление о «Панини-даршане», единой школе лингвистической философии, к которой в равной мере принадлежали и древние грам-

матисты, и живший много веков спустя философ Бхартрихари, и его еще более поздние комментаторы (1).

Следует отметить, что хотя такой подход вполне оправдан в контексте индийских воззрений, с исторической точки зрения утверждения о единой паниниевской философской традиции, существовавшей в течение многих веков, выглядят крайне сомнительно [13].

Действительно, Бхартрихари, предположительно живший в V в. н.э., считал себя продолжателем традиции, основанной древними грамматистами Панини (V в. до н.э.), Катьяяны (III в. до н.э.) и Патанджали (II в. до н.э.); сохранились фрагменты его комментария на «Махабхашью» Патанджали. В то же время нет оснований считать трех древних грамматистов приверженцами единой философской системы.

Во-первых, индийская грамматика в первые века своего существования была сугубо технической системой, предназначенной для описания/порождения правильных выражений на санскрите. В «Аштадхьяи» Панини мы не встретим отсылок к философским вопросам, к тому же эллиптический жанр сутр в принципе не способствовал пространным рассуждениям. То же можно сказать и про «Варттики» Катьяяны (дополнения к грамматике Панини). Патанджали, автор «Махабхашьи» (Мбх), пространного комментария к «Аштадхьяи» (в составе которого до нас и дошли «Варттики»), эпизодически обращался к философским вопросам, и определенная связь между ним и Бхартрихари может быть прослежена, однако основным интересом Патанджали оставались вопросы сугубо грамматические, и эксплицитно выраженной философской системы в Мбх обнаружить не удастся.

Во-вторых, вопреки традиционному представлению, в самих текстах нет упоминаний о существовании единой паниниевской школы, зато неоднократно говорится о том, что грамматическая традиция прерывалась. Патанджали, критикуя Катьяянну, называет последнего выходцем с Юга, очевидно тем самым противопоставляя его Панини, а, вероятно, и себе самому как уроженцам Севера Индии. Некоторые исследователи предполагают, что Катьяяна принадлежал не к паниниевской, а к какой-то иной грамматической школе [5. С. 16]. В заключительных строфах второй книги ВП (ВП II. 481—487) говорится, что к моменту составления Мбх была уже утеряна «Самграха», пространный труд грамматиста Вьяди, упоминания о котором встречаются у Патанджали. Традиция прерывалась и на протяжении столетий, разделяющих Патанджали и Бхартрихари: текст Мбх сохранился только на Юге Индии, где впоследствии был воспринят Чандрой и другими учителями, воссоздавшими традицию. Что же касается учения ВП, охарактеризованного как «свод традиций» (ВП II.482), то оно было создано непосредственным учителем Бхартрихари, Васуратой.

Вопрос о преемственности между воззрениями Бхартрихари и позднейших комментаторов также остается открытым. Многолетняя дискуссия исследователей о том, является ли комментарий «Вритти» к первой книге ВП авторским, как то утверждает традиция, не привела к какому-либо однозначному выводу. В то же время этот вопрос весьма важен для интерпретации ВП, т.к. многие идеи и концеп-

ции, встречающиеся во «Вритти», в кариках отсутствуют, и общее видение философии Бхартрихари сильно меняется в зависимости от принятия исследователем одной или другой точки зрения.

Пуньяраджа и Хелараджа, комментаторы, соответственно, второй и третьей книг ВП, жили существенно позже, и их интерпретации, хотя безусловно и основываются на существовавших традициях истолкования карик, в то же время не лишены влияния более поздних школ.

И наконец, стоит отметить, что само выражение «Панини-даршана» является несомненной инновацией. Этим термином школу лингвистической философии обозначают авторы доксографических учений, например, автор «Сарвадаршана-самграхи» Мадхава (XIV в. н.э.) [8. С. 352], однако ни Патанджали, ни Бхартрихари таким образом себя не идентифицировали.

Таким образом, довод о принадлежности Бхартрихари к «Панини-даршане» вряд ли можно рассматривать как достаточное основание для опровержения интерпретации философии Бхартрихари как перспективизма. И в то же время в контексте эпохи, в которую жил автор ВП, его приверженность перспективизму выглядит достаточно неожиданной. В плане философской стратегии перспективизм можно трактовать как вариант инклюзивизма, присущего многим поздним школам индийской философии: тенденции к иерархическому объединению учений различных школ и включению их в свою собственную философию. Таким, вероятно, являлся перспективизм джайнов и сторонников веданты: обе эти школы вышли на философскую арену позже остальных и потому могли позволить себе «оставаться над схваткой», повышая свой статус за счет включения в собственное учение чужих доктрин на правах иерархически подчиненных. В случае с Бхартрихари такая стратегия выглядит куда менее ожидаемой.

Середина I т.л. н.э. была временем активной полемики между буддийскими и брахманистскими философскими школами, в ходе которой буддисты часто одерживали верх за счет большей искусственности в полемических приемах, а также в силу тенденции в эпистемологическом ключе интерпретировать проблемы, прежде рассматривавшиеся исключительно в контексте онтологии [7]. Бхартрихари тоже был не чужд эпистемологии и по многим вопросам сближался с буддистами, поэтому некоторые исследователи склонны рассматривать его философию как своего рода «брахманистский проект»: ответ брахманистского сообщества на вызовы со стороны буддийских философов, сформулированный на «языке противника». Однако и это не объясняет выбор перспективизма в качестве философской стратегии: стремление опровергнуть противника плохо сочетается с готовностью признавать обоснованными различные, нередко взаимоисключающие, точки зрения. Тем более, что буддийские философы, чьи решения философских проблем во многом близки Бхартрихари, сами к перспективизму не тяготели, а напротив, отстаивали правоту собственных воззрений и охотно демонстрировали ошибочность идей противников.

Очевидно, что концепция перспективизма в философии Бхартрихари нуждается в дальнейшей разработке. Хальбфасс отмечал, что необходимо уточнить,

можно ли считать перспективистский подход Бхартрихари проявлением «философской толерантности», или же его следует интерпретировать как разновидность инклюзивистской стратегии, целью которой было подспудное утверждение собственных воззрений [9. С. 474—475]. Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к более детальному изучению характерных черт перспективизма в ВП. В настоящей статье рассматриваются две особенности, которые можно считать существенными и системообразующими именно для философской стратегии Бхартрихари:

(1) функциональный подход;

(2) представление об относительной неполноте каждого частного воззрения.

(1) Функциональный подход пронизывает весь текст ВП. В индийской грамматической традиции язык понимался как деятельность, а не как статическая сущность, которую можно было бы исчерпывающе описать с помощью одной теории. Поэтому рефлексия над языком была возможна лишь при признании множественности подходов, каждый из которых позволяет зафиксировать изучаемый объект в одном из его аспектов. Представление о существовании некоторого единственно возможного ответа на каждый вопрос отчетливо коррелирует с онтологической парадигмой мышления, свойственной «старым» школам индийской философии, например, санкхье или вайшешике. Новая эпистемологическая парадигма, выражением которой можно считать перспективизм Бхартрихари, напротив, предполагает, что каждая проблема может иметь несколько решений [6].

Для демонстрации обоснованности того или иного воззрения Бхартрихари реконструировал функциональный контекст, обуславливающий характер этого воззрения. В большинстве случаев речь идет о познавательной деятельности, для структуры которой решающее значение имеет интенция познающего субъекта.

Таким образом, например, Бхартрихари разрешал известную дилемму об универсальном или единичном означаемом слова. Если внимание познающего субъекта изначально направлено на поиск того общего, что позволяет отождествлять различные неодинаковые предметы, он неизбежно придет к выводу о существовании универсалий. Если же в качестве исходного положения принимается существование единой субстанции, проявляющейся в различных формах, тогда итогом рассуждений станет признание означаемым единичного [1].

Другим примером может послужить рассматриваемый в ВП Ш.3.32 вопрос о причинно-следственной связи между словом (шабда) и его значением (артха). Вопреки традиционному представлению о том, что причинно-следственная связь имеет постоянный (нередко — онтологический) характер, Бхартрихари предполагает, что для говорящего значение в его уме становится причиной произнесения слова, тогда как для слушающего, напротив, слово оказывается причиной для проявления значения в уме.

Непосредственное осуществление той или иной деятельности не обязательно привязано к какому-то одному воззрению и поэтому может быть истолковано с различных позиций. В ВП I.75 Бхартрихари замечает по этому поводу:

«Практическая деятельность осуществляется с опорой на различные воззрения. И то, что для одних является главным, для других — наоборот» (2).

Таким образом, эпистемологические установки в ВП выражаются в функциональном подходе к проблеме обоснования истинности различных философских воззрений. В рамках перспективистской методологии критерием для признания того или иного воззрения достоверным является функциональная эффективность процессов, которые с помощью этого воззрения описываются. Всякое воззрение должно согласовываться с практическим опытом (вьявахара).

(2) Вторая характерная черта перспективизма — представление об относительной неполноте каждого частного воззрения — сформулирована в связи с необходимостью ответа на вопрос, обладал ли Бхартрихари своей собственной точкой зрения или же его подход был полностью релятивистским?

Этот вопрос актуален в свете того, что содержание различных частей ВП невозможно свести в единую философскую систему. Особенно отчетливое противоречие наблюдается между утверждениями во вводной части первой книги ВП («Брахма-канде») и содержанием остальных частей трактата. В первых строфах ВП Бхартрихари излагает онтологическое учение о «Шабда-Брахмане», абсолютном начале, обладающем лингвистической природой (ВП I.1). Постичь с Шабда-Брахмана возможно лишь посредством недискурсивного откровения, которое единственное из всех праман считается достоверным (ВП I.30). Грамматика — «главная часть Вед» (ВП I.11), «ворота к освобождению и средство, исцеляющее речь от загрязнений» (ВП I.14).

В то же время последующие строфы трактата посвящены рациональному исследованию различных аспектов языка и его связи с познавательными процессами и внеязыковой действительностью; тема откровения и грамматики как средства достижения освобождения дальнейшего развития не получает. В связи с этим можно задать вопрос, можно ли считать онтологическое учение о Шабда-Брахмане центральным в философии Бхартрихари или же это просто одно из многочисленных учений, в энциклопедическом духе перечисленных в тексте трактата?

Оба вышеуказанных предположения не лишены недостатков, и, вероятно, наиболее правдоподобным было бы допустить, что эти предположения не взаимоисключающи, а, напротив, дополняют друг друга. Всякая теория разрабатывается для решения определенных вопросов, и содержание этих вопросов ограничивают сферу ее применения. Онтологическая теория непригодна для описания познавательных процессов или речевой деятельности, а частные функциональные теории не помогут в решении вопросов онтологического характера.

Концепция Шабда-Брахмана согласуется с общими онтологическими установками брахманистской философии, способствует обоснованию авторитета Вед, и в этом смысле безусловно является центральной концепцией ВП. Но Бхартрихари, будучи грамматистом, не мог ограничиться формулировкой монистической онтологии, в рамках которой феноменальная реальность оказывается незначимой и потенциально редуцируемой. Бхартрихари также интересовали вопросы актуального функционирования речевой и познавательной деятельности. Всякая теория отображает какой-то один аспект действительности, и в этом смысле априорно является неполной. Относительная неполнота каждой частной теории обуславли-

вает плюрализм ВП. Представленные в трактате теории взаимно дополняют друг друга, отображают различные перспективы действительности. При этом реальность во всей ее полноте — как единое целое, лишенное разделения на познающий субъект, познаваемый объект и процесс познания (ВП III.3.72), — может быть познана только путем недискурсивного откровения. И в этом смысле коррелирующая с таким откровением доктрина Шабда-Брахмана, действительно, оказывается центральной в ВП: центральной, но в то же время не единственной. Поэтому взаимоисключающие теории, рассматриваемые в ВП, могут считаться в равной мере достоверными: ни одна теория не способна отобразить подлинную действительность во всей ее полноте и выражает лишь один из ее аспектов.

Таким образом, в данной статье были рассмотрены две характерные черты перспективизма в философии Бхартрихари:

(1) функциональный подход;

(2) представление об относительной неполноте каждого частного воззрения.

Выявление этих черт позволяет уточнить сущность философского метода, используемого в ВП, и способствует решению вопроса о соотношении монистических и плюралистических тенденций в философии Бхартрихари.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См. например, экспозицию «Панини-даршаны» в «Сарва-даршана-самграхе» Мадхавы (XIV в. н.э.) [2].
- (2) ВП I.75: bhinnadarśanam āśrītya vyavahāro 'nugamyate tatra yan mukhyam ekeṣāṃ tatrānyeṣāṃ viparyayaḥ [3].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Десницкая Е.А. Дискуссия о референте слова в «Вакьяпадии» Бхартрихари // Шабдапракаша. Зографский сборник. Выпуск I. СПб., 2011. С. 175—192.
- [2] Иванов В.П. Мадхава «Сарва-даршана-санграха». «Панини-даршана» // История философии. М., 2000. № 7. С. 201—230.
- [3] Bhartṛhari's Vākya-padīya. Rau W. ed. Wiesbaden, 1977.
- [4] Cardona G. Approaching the Vakyapadiya // The Journal of the American Oriental Society. 1999. 119 (1). P. 88—125.
- [5] Coward H.G. & Raja K.K. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 5: The Philosophy of the Grammarians. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- [6] Desnitskaya E. Paśyantī, Pratibhā, Sphoṭa and Jāti: Ontology and Epistemology in the Vākya-padīya // Journal of Indian Philosophy. 2016. 44. P. 325—335. doi:10.1007/s10781-014-9265-0.
- [7] Franco E. On the periodization and historiography of Indian Philosophy. In Franco, E. (Ed.) *Periodization and historiography of Indian Philosophy* (pp. 1—34). Wien: de Nobili, 2013.
- [8] Halbfass W. India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding. NY: Suny, 1988.
- [9] Halbfass W. Research and Reflection: Responses to my Respondents. IV. Topics in Classical Indian Philosophy. In Franco, E., & Preisendanz, K. (Eds.). *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 59. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1997. P. 471—486.
- [10] Houben J.E.M. Bhartṛhari's perspectivism (2): Bhartṛhari on the primary unit of language // Klaus D. Dutz, Kjell-Ake Forsgren (Eds.), *History and Rationality: The Skovde Papers in the Historiography of Linguistics*. Munster: Nodus Publikationen, 1995. P. 29—62.

- [11] Houben J.E.M. The Saṃbandha-samuddeśa (chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language: A Study of Bhartṛhari Saṃbandha-samuddeśa in the Context of the Vākyapadīya, with a Translation of Helārāja's Commentary Prakīrṇa-prakāśa. Groningen: Egbert Forsten, 1995.
- [12] Houben J.E.M. Bhartṛhari's perspectivism (1): The Vṛtti and Bhartṛhari's Perspectivism in the First kāṇḍa of the Vākyapadīya. In Franco, E., & Preisendanz, K. (Eds.). *Beyond Orientalis: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 59. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1997. P. 317—358.
- [13] Todeschini A. Bhartṛhari's view of the pramāṇas in the Vākyapadīya // *Asian Philosophy*, 20:1, 97—109, 2010. doi: 10.1080/09552360903577675.
- [14] Trikha H. Competing World Views: Perspectivism and Polemics in the Satya-śāsana-parīkṣā and Other Jaina Works // *Journal of Indian Philosophy*. 2012, 40. P. 25—45.
- [15] Trikha H. Perspektivismus und Kritik: das pluralistische Erkenntnismodell der Jainas angesichts der Polemik gegen das Vaiśeṣika in Vidyānandins Satyaśāsanaparīkṣā // *Sammlung de Nobili*, Institut für Südasiens-, Tibet-und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2012.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-33-41

PERSPECTIVISM AS A PHILOSOPHICAL STRATEGY IN BHARTṚHARI'S 'VĀKYAPADĪYA'*

E.A. Desnitskaya

Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies
St. Petersburg State University
Universitetskaya nab., 7/9, St. Petersburg, Russia, 199034

Abstract. Bhartṛhari, the famous Indian linguistic philosopher (V CE) in his 'Vākyapadīya' discussed different doctrines on the nature of language, tending to demonstrate, that each of the doctrines is justified in a certain context and represents a certain aspect of reality. Modern scholars usually designate Bhartṛhari's philosophy as perspectivism, though there are also disagreements with this interpretation. E.g. G. Cardona claims that Bhartṛhari's perspectivism is generally exaggerated, and the true teaching expressed in VP is the monistic theory of the "Pāṇini-darśana". So, the concept of Bhartṛhari's perspectivism needs to be further elaborated. In this paper two characteristic features of Bhartṛhari's perspectivism are discussed, in order to clarify the essence of his philosophical strategy: (1) Functional attitude; (2) Relative incompleteness of every single doctrine. These features elucidate the essence of Bhartṛhari's philosophical method and provide us with the key to the problem of the balance between monistic and pluralistic tendencies in the 'Vākyapadīya'.

Key words: Bhartṛhari, 'Vākyapadīya', perspectivism, Indian philosophy, Indian linguistic philosophy

REFERENCES

- [1] Desnitskaya EA. Discussion on the referent of the word in Bhartṛhari's Vākyapadīya. *śabda-prakāśa. Zografskiy sbornik*. Vol. I. St. Petersburg, 2011. P. 175—192 (In Russ.).
- [2] Ivanov VP. Mādhva. Sarvadarśanasamgraha. Pāṇini-darśana. *Istoriya filosofii*. Vol. 7. Moscow, 2000. P. 201—230 (In Russ.).
- [3] Bhartṛhari's Vākyapadīya. Rau W. ed. Wiesbaden, 1977.

* This paper was prepared with support of the Russian Science Foundation (RSF), project 16-18-10427.

- [4] Cardona G. Approaching the Vakyapadiya. *The Journal of the American Oriental Society*, 119 (1), 1999. P. 88—125.
- [5] Coward HG. & Raja K.K. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 5: The Philosophy of the Grammarians. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- [6] Desnitskaya E. Paśyantī, Pratibhā, Sphoṭa and Jāti: Ontology and Epistemology in the Vākyapadīya. *Journal of Indian Philosophy*, 44, 2016. P. 325—335. doi:10.1007/s10781-014-9265-0.
- [7] Franco E. On the periodization and historiography of Indian Philosophy. In Franco, E. (Ed.) *Periodization and historiography of Indian Philosophy* (pp. 1—34). Wien: de Nobili, 2013.
- [8] Halbfass W. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. NY: Suny, 1988.
- [9] Halbfass W. Research and Reflection: Responses to my Respondents. IV. Topics in Classical Indian Philosophy. In Franco, E., & Preisendanz, K. (Eds.). *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 59. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1997. P. 471—486.
- [10] Houben JE.M. Bhartṛhari's perspectivism (2): Bhartṛhari on the primary unit of language. Klaus D. Dutz, Kjell-Ake Forsgren (Eds.), *History and Rationality: The Skovde Papers in the Historiography of Linguistics*. Munster: Nodus Publikationen, 1995. P. 29—62.
- [11] Houben JE.M. The Saṃbandha-samuddeśa (chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language: A Study of Bhartṛhari Saṃbandha-samuddeśa in the Context of the Vākyapadīya, with a Translation of Helārāja's Commentary Prakīrṇa-prakāśa. Groningen: Egbert Forsten, 1995.
- [12] Houben JE.M. Bhartṛhari's perspectivism (1): The Vṛtti and Bhartṛhari's Perspectivism in the First kāṇḍa of the Vākyapadīya. In Franco, E., & Preisendanz, K. (Eds.), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 59. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1997. P. 317—358.
- [13] Todeschini A. Bhartṛhari's view of the pramāṇas in the Vākyapadīya. *Asian Philosophy*. 20:1, 97—109, 2010. doi: 10.1080/09552360903577675.
- [14] Trikha H. Competing World Views: Perspectivism and Polemics in the Satya-śāsana-parīkṣā and Other Jaina Works. *Journal of Indian Philosophy*. 2012, 40. P. 25—45.
- [15] Trikha H. Perspektivismus und Kritik: das pluralistische Erkenntnismodell der Jainas angesichts der Polemik gegen das Vaiśeṣika in Vidyānandins Satyaśāsanaparīkṣā. Sammlung de Nobili, Institut für Südasiens-, Tibet-und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2012.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-42-54

ЦЕЛЬНОСТЬ БЫТИЯ КАК ПРОБЛЕМА. К РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКЕ ЛИЧНОСТИ

А.К. Судаков

Институт философии РАН
Гончарная ул., 12, строение 1, Москва, Россия, 109240

В статье делается попытка приблизиться к концептуальному пониманию центрального для философии так называемого «славянофильства» понятия **цельности бытия**. В перекличке идей «золотого» (И.В. Киреевский) и «серебряного века» русской мысли (С.Л. Франк) предлагается формула цельности живого как сверхразумного иерархического единства разумного и сверхразумного моментов живого существования. Само это единство имеет металогический характер и потому не сводится к мышлению о цельности, как и к иррациональному потоку неформальной «жизни». Метафизика «витализма» и метафизика «всеединства» предстают закономерными отклонениями метафизики живой цельности.

Ключевые слова: Киреевский, Франк, цельность бытия, разумный, сверхразумный, иерархическое единство, двойство, «всеединство», органическое целое, принцип жизни, наружная организация, образованность

В русской христианской философии, начиная от «славянофилов», через Вл. С. Соловьева и его школу, исключительное значение всегда имела категория «цельности» (разума, мышления, жизни личности). Так, по И.В. Киреевскому, древнерусская православная образованность именно «цельностью» отличается от средневековой образованности Запада: *«раздвоение и цельность, рассудочность и разумность, будут последним выражением Западно-Европейской и древне-Русской образованности»* [4. С. 310]. Это свойственное русскому быту «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного» [4. Там же], эта замечаемая в истории древней России «цельность бытия», есть для Киреевского главный завет старой Руси новой эпохе ее жизни, русскому православному будущему: «чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей Православной России» [4. С. 314].

Эта «общая цельность бытия», выражающаяся в формах общежития и устраивающая цельность семейной и нравственной жизни, не есть для Киреевского национальная особенность жизненного уклада, но восходит к той «внутренней цельности самосознания», которая возросла как «внутреннее убеждение, Церковью и бытовым преданием воспитанное» [4. С. 298]. Цельность сознания, как особенность этого убеждения, возводится Киреевским к особенности богословского мышления в православном мире: «Восточные ... ищут внутренней цельности разума; того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство» [4. С. 293].

Иначе говоря, цельность бытия есть, по И.В. Киреевскому, специфическая черта не русской, а восточно-православной образованности. Но если «внутренняя

цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения» [4. С. 307], то понятно, что это заданное образовательным началом православия стремление к средоточию сил ума определено стать лейтмотивом всякого мышления в православном мире, и главным образом — мышления о личности, о целокупности бытия индивидуального и общественного, — что, иначе говоря, православная философия и наука личности должна отличаться от философии и науки личности на иных вероучительных началах именно тем стремлением к цельности предмета и метода, которым, по Киреевскому, отличается быт, художественная практика и научная жизнь православного человека. А тогда закономерно, что христианская философия и действительно строится по преимуществу как философия цельной жизни личности и общности. Во-вторых же, своеобразии строящихся на принципах этого любомудрия науки и искусства будут в таком случае утверждены не кровным родством их творцов, а тем, что цельный характер православного умозрения о личности и общности, как философствования, удостоверяется живой цельностью православного умозрения о Боге, как богословствования, — тем, что цельное умозрение о цельности бытия восходит в православии к цельному сознанию Творца всякого бытия, что это религиозное исповедание отличается в православии «внутренней цельностью бытия», так что жизнь и мышление в соответствии с этим исповеданием, наружная образованность в духе этого исповедания есть жизнь в истине, коль скоро исток этой жизни есть Бог как Истина и Жизнь.

Православная философия и наука личности и общности строится тогда как одухотворенная теория живого цельного бытия именно потому, что цельность истины, живая действительность философии и науки, утверждается на православном исповедании истины веры в Бога и Христа Богочеловека. При таком воззрении оказывается оправданным самой логикой построения христианского умозрения убеждение И.В. Киреевского в том, что «существенного в мире есть только разумно-свободная личность» [3. С. 281], — и убеждение его в том, что «истина науки только в истине Православия» [5. Л. 14 об.].

Однако, хотя И.В. Киреевский отчетливо понимал эту связь истины философского умозрения о человеке с полнотой православно-христианского исповедания веры, с полнотой жизни в Православии, — он отнюдь не утверждал на этом основании, будто живое и цельное мышление о личности и об органическом целом, философия христианского персонализма вообще возможна только в Православии. «Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредубежденное созерцание внешней природы» он отмечает и в западноевропейской образованности [4. С. 287], хотя и как постоянного противника официального богословия. Освобождение мысли от диктата схоластики и от контроля иерархии Церкви в эпоху «возрождения наук и искусств» было, впрочем, также неполным: «Предмет мышления стал другой, и направление иное; но тот же перевес рассудочности и та же слепота к живым истинам сохранились почти по прежнему» [4. С. 288]. Но и доказывая это примерами Декарта, Спинозы и Лейбница, философ обращает внимание на порывы к философии цельности; так, о Лейбнице он говорит: «когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное,

или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине» [4. С. 289]. В монадологическом умозрении Лейбница усматривается, пусть неполное, возвращение ума к цельности и движение к истине умозрения. Предмет может быть избран неверно, но метод умозрения приближается здесь к «первобытной полноте» разумения. О Канте говорит Киреевский, что от его критики разума, «может быть, оставался один шаг до правды; — но Западный мир тогда еще не созрел для нее» [4. Там же]. Здесь намечается содержательное приближение к правде цельного умозрения, которое, однако, по Киреевскому, принципиально затруднено на Западе впрямь до разочарования в способности отвлеченного разума.

Хотя Киреевский и отмечает здесь противоположность «между философией Латинского мира, как она выработывалась в схоластике, и тою духовною философией, которую находим в писателях Церкви Восточной» [4. С. 291], — хотя он противопоставляет западное и восточное умозрение: «там искание наружного, мертвого единства, — здесь стремление к внутреннему, живому» [4. С. 309], — однако и в Латинском мире (*вопреки* схоластике и цензуре иерархии) возможно было возникновение «духовной философии» христианского персонализма. Пример, приводимый И.В. Киреевским, — Паскаль и школа Пор-Руаяля, с одной стороны, и Фенелон, с другой: «между ними было то общее, что они стремились к развитию внутренней жизни и в ее глубине искали живой связи между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий», находя это направление «в древних Отцах Церкви» [2. С. 322].

Это направление мысли, пишет И.В. Киреевский, «не только открывало новые основания для разумения нравственного порядка мира ... но еще заключало в себе глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского» [2. Там же]. Иными словами, в умозрении янсенистов и Фенелона Киреевскому видится возможность обращения к цельному мышлению о цельности жизни, возможность новой, органической и по предмету («порядок мира»), и по методу («способ мышления»), христианской философии.

«Мысли о религии...» Паскаля «могли быть плодотворным зародышем этой новой для Запада философии». Эта «новая, самобытная философия... не была бы чистой истиной», ибо развивалась бы без опоры на истину Откровения и на руководство Предания, но ближе подходила бы к истине, «чем все рациональные умозрения» [2. Там же]. Разгром Пор-Руаяля и осуждение папским авторитетом компромиссной версии «квиегизма» мадам Гюйон, какую предлагал в ее оправдание Фенелон, привело к тому, что «самобытная философия Франции замерла в самом зародыше» [2. Там же].

Цельная метафизика религиозной личности представляется Киреевскому возможной также и вне православного мира, хотя культура такого мышления едва ли возможна «в тех народах, которых умственная жизнь подлежала власти Римской церкви» [2. С. 323]. В этой связи многозначительно звучат слова русского философа о том, что и новейшая немецкая философия «рождает новую эпоху для умст-

венной и общественной жизни Запада... ее особенное влияние только начинает обозначаться; конечные плоды его еще таятся в будущем» [2. С. 324]. Можно полагать, что цельное христианское умозрение о личности и общности, естественно рождаемое в православном мире, хотя и возможно вне этого мира, но вне этого мира составляет трудноразрешимую умственную задачу, потому что без воспитания ума в православном исповедании этот ум естественно склонен к предвзвешенным рассуждениям о цельном бытии, в особенности о живой личности. Это означает, что сама цельная личность как предмет умозрения может быть верно усмотрена только на началах православного персонализма, — то есть что православная философия предполагает определенную метафизическую установку в понимании органического целого, которую и должна удерживать во всех частных областях философского знания.

В таком случае предполагается, что существенные элементы живого мышления о живой личности и ее «цельности бытия» «беспристрастное умозрение» и «ежедневный опыт» представляет мыслителю независимо от истины религиозного исповедания, — но устойчивость в действительном бытии это мышление получает только от убеждения христианской веры.

Что это за умозрение, способное ведать истину, но без веры неспособное устоять в ней? Это убеждение философской антропологии, что в человеке и народе есть два способа устройства, два аспекта личной действительности, которые однако только в единении составляют живую силу цельного бытия (1). Внутреннее «устройство духа силою извещающейся в нем истины», — не то же самое, что целокупность сил духа, рассматриваемого отвлеченно от истины бытия, — хотя и не сводится к отвлеченной «силе истины»: ни в отвлеченных способностях человеческого духа, ни в их разумной совокупности самой по себе — истины еще нет, ибо нет действительной жизни и действительности. С другой стороны, сила раскрывающейся истины не может раскрыться в духе (стать объектом опыта), если нет разумной целокупности сил духа. Истина не может раскрыться помимо связанной совокупности разумных истин ведения, — но ни в какой исторической совокупности разумных истин, тем более в истине одной силы ума, — нет истины, ибо нет силы и жизни действительной личности (Личности). Из этого антропологического наблюдения следует, что живой дух бытует именно в единении внутреннего сверхразумного, силою откровения свыше, устройства жизни, — и разумной, силою личного опыта, труда и истории строящейся, совокупности сил, областей опыта, опытов — в единении мощи животворящей веры и силы разума. Действительная жизнь личности превышает уровень достигаемых трудом частных опытов жизни, — но и помимо них невозможна.

Философское умозрение может *понять* это обстоятельство, но осмыслить его конкретно, в философском *учении о личности*, по силам только «беспристрастному умозрению», в отсутствие которого умозрение подвержено различным уклонам и недо-разумениям. Первый вопрос: почему это так, и какие здесь возможны отклонения? Но неординарен и занимателен также вопрос, почему русские философы столетие подряд подчеркивали, что это «беспристрастное умозрение»

может быть надежно развито только в живой связи с убеждением истинной веры, что «истина науки только в истине Православия».

Напрашивается предположение, что «беспристрастное умозрение» на путях самостоятельного философского мышления о личности неким необходимым процессом приходит к содержанию догмата вероучения, и либо принимает его как основу мышления, либо предается конструированию, по существу, собственного догмата и впадает в уклонение. Постольку особенно интересна проблема: как может выглядеть *принцип и метод* умозрения о личности, которое *основывается* на православном догмате и не предается упрощениям его содержания, а значит: сохраняет *беспристрастие* перед лицом выражаемого в нем обстояния, соединяя это беспристрастие с интеллектуальной *скромностью* в мышлении о нем.

Чтобы приблизиться к ответу на эти вопросы, сформулируем еще раз то фундаментальное положение, которое подлежит осмыслению в метафизике личности.

Опыт, история и умозрение согласно свидетельствуют, что цельное и живое бытие представляет единство рациональной, внешне-организованной целокупности элементов, с одной стороны, и сверхразумного начала жизни, с другой стороны. Говорим ли мы о разумной человеческой личности или об органическом единстве живого существа вообще, мы имеем дело с действием в органическом целом двух видов организации: самоорганизации силой внутреннего принципа живой спонтанности — и образования внешней целокупности органов этой организации. Даже если мы ограничиться только органической цельностью человеческого духа или ума, и в ней мы обнаружим единство двух деятельностей: духовной самодвижности и свободы разумного просвещения — и целесообразно организованной работы по образованию частных областей духовно-нравственной жизни человека, как бы органов и орудий для изначальной духовной силы (2).

Само это единство двух существенно разнородных элементов (3) необходимо *должно* быть осмыслено в научном и философском сознании, поскольку это сознание обращается к индивидуальному или общественно-историческому *самосознанию* и не собирается оспаривать действительность ни фактически-предметного состава, ни сверхразумной глубины личного бытия. Это единство фактически-предметной целокупности и начала живой цельности *может* быть понято или как отвлеченное и логически-формальное единство, — и тогда мы всецело относим цельность бытия к моменту единства элементов конкретного сущего, — или как единство конкретное, неформальное и постольку превышающее уровень логически постижимого (сверх- или транслогическое, или трансрациональное). В этом случае сохраняется возможность мыслить цельность бытия как динамическую цельность жизни, — однако только при условии, что единство моментов цельного сущего будет усмотрено как единство динамическое, единство-действенность, единство подвижное и живое, как единение самого жизненного целого, а не мысли или понятия о нем, — что, следовательно, проникшее к разумению транслогической жизни умозрение о человеческой личности перейдет к *метафизике*, а не останется, явно или негласно, только *гносеологией* цельности (4).

При этом невозможно односторонне настаивать на единстве или раздельности элементов: как односторонний монизм, так и односторонний дуализм в пони-

мании живого целого утрачивает жизненность и цельность в предмете, оставляя мнимо самоцельное отвлеченное отношение или тождество элементов.

Монистическое или дуалистическое мышление живого предмета не позволяет действительно мыслить его единство как жизнь, приводит к отвлеченному, идеализирующему мышлению единства предмета как покоя или двойства как разделенности. Самый предмет ускользает. Чтобы мыслить такой предмет в его действительности, нужно представить органическое в нем как организацию из высшего единства и силой такового, единство в нем как единение из высшего образующего начала. Оказывается необходимо мыслить отношение в живом целом как *иерархическое* дву- или много-единство. Отвлеченная рациональная или иррациональная философия довольствуется единством *или* двойством элементов живого целого, если она принимает **единство** организующего и дающего жизнь **единства** и **двойства** или множества существенных элементов живого целого либо как (разумно или интуитивно) постижимое и постольку сполна принадлежащее к составу (рациональной или интуитивной) науки и философии, — или непостижимое для разума и интуиции и постольку отвлеченно не-разумное и не-естественное единство. Философия, желающая сохранить самобытность элементов живого целого и в то же время не повредить сознанию их животворящего единства, — философия, желающая живо и конкретно мыслить живое, не свести **цельность живого** к **целости** наружно-рационально **организованного**, — должна уже мыслить это единство единства и двойства в живой цельности предмета как более сложное соотношение: соотношение сверхразумное, транслогическое и при этом существенно иерархическое. Единство единства целого и множества элементов, единения и раздвоения, формы и материи, организации и организуемого, функции и субстанции предстает в такой живой философии цельного бытия — не разумным единством, но и не отвлеченно-неразумным единством, — а сверхразумным *единением*, и потому транслогическим определением силою *того* в целом, что ближе всего к сверхразумному началу жизни: образующим действием высшего единства. Постольку для философской теории цельного бытия истоком цельности целого никак не может быть сама по себе материальная целость его элементов, эмпирическое множество составляющих целое моментов. С другой стороны, философия цельной жизни не может и проигнорировать эмпирический состав элементов целого, — например, под предлогом их спекулятивно-идеалистического «обезвреживания» сравнительно с духовным или божественным началом единства: ибо никакая полнота исторической или откровенной данности духовного начала единства не избавляет от необходимости — и труда — полного развития всех существенных элементов объединяемого этим духовным началом целого. Где дано начало жизни и единства, но формы и органы этой жизни не достигли известной меры самобытного движения, — там начало единства легко может сделаться началом омертвления и подавления всякой жизни и самодеятельности, не подпадающей под отвлеченное тождество с этим началом.

Напротив, там, где материальная целость элементов целого развита и понимает себя, т.е. достигла ощущения своей силы, — там наружная образованность становится действительностью жизни, и потому действительна настолько, что мо-

жет служить носителем образованности в такие эпохи жизни целого, когда высшее начало жизни этого целого изменяется или замирает в нем: она несет в себе в такую пору опытную память образованности, и хотя сама не может дать ей жизни и духа, может быть обителью духа даже в образованности, совершенно оставленной высшим духовным началом.

Итак, целокупность эмпирически данных элементов живого целого не составляет живой цельности этого целого, но эта живая цельность (организма, личности, духовно сплоченного общества и пр.) не существует и помимо многообразия развитых в своей определенности элементов, форм наружной организации, в которой каждый элемент находит себе законное место и предназначение.

Далее, живая философия цельности признает действительным между организованным целым и множеством его элементов то же самое соотношение, что и между самими элементами, — сверхразумное (трансрациональное) единство единства и множества, служащее основанием металогического и иерархического устройства цельного бытия (личности, семьи, духовно утвержденного общества и пр.). Более того: это отношение металогического двуединства может иметь место между элементами цельности в их относительной отдельности, и в этих элементах целого может быть «дыхание жизни», только если такое же отношение имеет место между цельностью живого как такового и ее элементами, — только если это отношение существенно металогично и иерархично и есть единение из высшего образовательного начала, и если начало жизни онтологически верховнее множества элементов живого целого, его материального состава. В этом заключается духовная и философская правда метафизической и научной установки **витализма**, — хотя эта установка имеет свои риски, и потому свою ограниченность.

Итак, между составленным из множества равно действительных элементов и живущим именно их различием и взаимодействием органическим целым, и самим множеством его элементов, имеет силу то же соотношение, что и между элементами живой цельности, — отношение живого и постольку металогического единства единства и двойства, — отношение подвижного единения единства и разделенности.

Отдельные душевные силы личности относятся к живой цельности личного Я не как взаимоумертвляющие начала, будто бы сводимые к мертвому тождеству одного из начал душевной жизни, но как живое единство многообразия к самому материальному многообразию, необходимому для полноты действительной жизни целого, как живое единство при непрестанно утверждающемся, в единстве и **через единство утверждающемся двойстве**, единство из высшего образующего начала жизни и цельности, единство единства (= живой единицы цельного существования) и двойства (= целокупности материальных элементов цельного живого существования).

Как иерархическое металогическое двуединство, цельное бытие предстает в философском осмыслении как единица, единство которой существенно верховнее ее материального, опытно данного и постижимого множества, и если это множество мыслится как естественный план существования единицы (органически-

цельного бытия), то начало жизни и органической цельности, образующее начало в жизни органической единицы не есть неподвижное (покоящееся) естественное единство естественного многоединства, которое тогда закономерно стремится к подчинению отдельных моментов множества, к растворению множества в отвлеченной единице организованного целого, но эта организация естественно же оказывается тогда лишь наружным, мертво-механическим упорядочением моментов целого, и то, что было бы живым органическим существованием, предстает однозначно-определенным целесообразным устройством машины. Для конкретной философии цельной жизни начало органического единства в жизни единицы бытия есть поэтому вышеестественное единство естественного многоединства, и потому **иерархическое металолическое многоединство** (единство в верховном организующем начале).

Иерархическое металолическое многоединство предполагает, что момент единства имеет здесь более глубинное онтолическое значение, чем момент множества, — и что, однако, в этом единстве, через это единство неотменимо сохраняется множество, так что высшее духовное единство действительно и действенно только через множество его естественных — постольку постижимых в своей относительной отдельности — элементов. Установленное соотношение, имеющее силу в органическом существовании, — соотношение иерархического сверхразумного (металолического) многоединства, которое в живом целом, в отличие от механизма, может быть выявлено на различных (вероятно, на всех) уровнях жизни и организации, планах цельности существования, и так что это не просто фактически имеющее силу, но существенное для цельности бытия соотношение, т.е. такое, с прекращением которого прекращается, утрачивается также и действительность единства моментов, как живого органического единства, как цельного существования в отличие от наружной целокупности частей, даже если бы целое не утратило ни одного из материальных элементов, т.е. если бы не произошло перемены в эмпирическом составе элементов целого, бывшего некогда — силою действенности в нем высшего образующего начала жизни — живым и цельным существованием.

Иерархичность соотношения моментов живого целого легко может быть проигнорирована размышляющим о ней. Одним из примеров того, что получается в этом случае, служит русская «метафизика всеединства».

Идея цельности бытия, которую знает эта философская школа, отличается именно тем, что единство элементов (многоединство, а в конечном счете всеединство, как осторожно выражаются сторонники этого взгляда) признается первенствующим, если вообще не единственно действительным моментом, тогда как множество элементов, эмпирическое многообразие и материальная полнота моментов «всеединства» существует как бы «между прочим», для целей единства и «ради вящей славы Божией» (ибо именно Бога метафизик всеединства признает в конце концов сущим всеединством). Множество существует здесь «привходящим образом», а в последовательном случае признается иллюзией непросветленного сознания. Та же самая драма с другой стороны открывается в абсолютном дуализме, где,

напротив, мнимым, временным и иллюзорным оказывается уже момент единства живого целого. Как пантеизм «всеединства», так и дуализм «психофизического параллелизма», мысля органическую цельность в одной плоскости, неизбежно теряют ее из виду, — потому, что не только для живого видения живого целого, но уже для неискажающего понимания начала жизни в этом живом целом необходим отказ от такой одноплоскостной оптики. Уже «образовательное начало» (Киреевский) живого целого, — в отличие от организующего начала сколь угодно сложного технического или общественного **механизма**, — есть существенным образом действительность из высшей сферы, — хотя это и не означает, будто жизнь как целостный процесс всецело существует на этом высшем плане, не нуждаясь в органах и движениях на низшем плане, в низшей сфере.

Органически цельное бытие есть, в действительно цельном его понимании, движение и существование **в двух планах сразу**, вернее: **единство двух планов образования**, духовно-внутреннего и материально-внешнего. Незавершенность же или неразвитость любого из этих планов, как и плоскостное упрощение соотношения этих планов, имеет неизбежным следствием искажение жизни целого, утрату из вида цельности бытия целого. Можно сказать поэтому, что «метафизика всеединства», как методическая основа философии цельного бытия, с известной фатальностью увлекает эту философию к той или иной версии материального монизма в теории общественности: для русской философии всеединства с ее христиански-нравственным пафосом таким постоянно грозящим финалом в общественной философии оказывается «теократия», церковно организованное общество, — для светского рационалистического или этического пантеизма таким финалом может стать идеократия. И дело здесь в неизбежном для плоскостного пантеистического видения живого целого искажении его образа в философии цельности, когда высшее духовное (разумно-нравственное) начало представляется непосредственно организующим и образующим опытно постижимую фактичность, иначе говоря, духовное образовательное начало жизни непосредственно ставится судьей и управителем дел в материальном плане жизни. Христианская философия жизни узнается по тому, что сознательно отказывается от претензий подобного рода непосредственной «диктатуры совести».

Итак, философская идея живой цельности бытия представляется выразимой в формуле: **сверхразумное иерархическое единство разумного и сверхразумного моментов существования**. Разумный момент есть здесь момент логический, постижимый и постольку устраиваемый наружной образованностью живого; естественная эмпирическая целокупность, тело живого. Сверхразумный момент есть момент вышеестественный, сверхлогический и постольку невместимый опытом о живом целом. Однако это не есть алогический, отвлеченно неразумный, и тем более противологический, момент его. Наружная образованность живого органического целого не может уловить этого начала жизни и духовности в себе, а потому и создать его из себя одной, — при внимательности философского взгляда это означает, что в наружной, рациональной образованности, взятой отвлеченно и «сама по себе», **нет** начала жизни и образования. Живая философия живого

отказывается поэтому видеть в принципе жизни и цельности существования результат действенности или развития материальной целокупности органов живого целого, «надстройку» над материальной целостью его моментов. Действительное живое целое, органическая личность, как внешне-рационально организованное единство, образуется, согласно этому пониманию, из высшего, сверхразумного начала. Духовное начало жизни и разума не есть лишь отвлеченный и запредельный человеку и человечеству «мировой разум», абсолютный именно в меру своей недоступности (и абсолютной безразличности) действительной жизни личности, но оно есть принцип цельного образования **этого рационально-чувственного существования**, начало жизни в **этом** материальном целом, и в конечном счете — всякой действительной жизни.

Но сама по себе эта идея живой цельности как сверхразумного иерархического единства сверхразумного и разумного, духовного и естественного в некотором существовании, идея живого организма как металоогической связи внутренней и наружно-логической образованности материального целого есть не более чем рефлексивная **мысль** о живом целом, и постольку неизбежно — «отвлеченное начало». Отвлечение и омертвление в этой мысли сказывается тут же, как только философия личности представляет себе внутреннее, сверхлогическое, духовное начало в личности (и вообще в целом живого) **только** как сверхлогическое, — но не как жизнь, — начинает понимать животворящее начало в отдельном живом как отвлеченно-сверхразумное, иррациональное, как самодовлеющую положительность (мистического факта), не имеющую естественных форм и потому недоступную естественному пониманию.

Между тем если **цельная жизнь** понимается как бытование металоогического единства логического и металоогического в отдельном существе, это же единство должно быть строго удержано в отношении принципа **жизни** в этом отдельном существе, поэтому в **живой философии живого** внутреннее начало жизни в органическом целом (в т.ч. личности и общественности) должно быть понято как движение в органическом целом не отвлеченно взятого сверхразумного, непонятной и невнятной силы жизни, но жизни как металоогического единства сверхразумного внутреннего и доступного разумению внешнего существования. Отдельное сущее **живо** постольку, поскольку в нем **живет** (а не пребывает) **всеобщее животворящее**.

До тех пор, однако, пока философия цельного живого бытия (в частности, хотя не только, философия личности) безоговорочно доверяется своему знанию, чувству или сердечному прозрению о том, что есть Жизнь в жизни, она неизбежно разрывает указанное единство, и под именем «истины о живой жизни» довольствуется ее просто-разумной или просто-неразумной идеей, которая, как отвлеченная (от цельности жизни этого сущего в единстве его с мировой жизнью в Духе), останавливает пульсацию жизни в живом существе, то есть рационально омертвляет его в своем представлении. Это происходит с ней потому, что она есть мертвая (по методу) философия живого, не-цельная (по образу действия) философия цельности, и потому, даже верно мысля цельное бытие (органическое целое) **в идее**,

неспособна дать верный образ цельного бытия **в осуществлении**, в системе мирозерцания.

Такая не-цельная философия цельности бытия поднимается в анализе до разумения существа жизни, духа и личности, но не может удержать сознание этого существенного во всех частных приложениях своего общего убеждения, во всех разделах своего философского мирозерцания. Тем не менее оно именно должно быть удержано в полноте на всех ступенях построения философского мирозерцания: необходимо живое и цельное мышление о цельности живого. Всякая идея живой философии живого целого должна быть непосредственно связана с этой центральной и ключевой ее идеей, а это означает, что всякое философствование должно осуществляться не отвлеченным разумом или интуицией (сколь угодно «мистически» настроенными), но всем существом философствующего в полноте и цельности.

Философское определение живой разумной личности и общности возможно поэтому не средствами отвлеченного разума или интуиции, но силою самой цельной жизни мыслящего.

Выражая это в терминах западной философии: философствует не разум, но экзистенция в ее целом. Коль скоро же наше философствование обращено на живую личность, на цельное бытие в его целом и в отдельных проявлениях, и коль скоро мы признаем в то же время, что цельность жизни во всяком отдельном личном бытии не имеет корня в самой себе, не «автономна», но имеет своим истоком и опорой веяние Жизни вселенской, действие высшей власти и силы в нашей индивидуальности, — совершенно естественно будет убеждение, что единственный способ сохранить, сверх формальной *содержательной* верности общей идеи существа цельного бытия (как металоогического единства сверхразумного внутреннего образовательного начала и рационально постижимой наружной образованности в многоединстве материальных элементов), формальную *методическую* цельность философствования об органическом целом, заключается в том, чтобы всякий акт философствования о живой цельности личного бытия непосредственно обращался к верховному истоку всякой жизни и всякого духа в мире, чтобы всякая мысль мыслящего о личности и цельности непосредственно сопрягалась в нем с сознанием безусловно действительного (и в этой мысли) начала всякой жизни: чтобы всякий акт философствования был сопряжен в нем с действием в нем этого Духа, а значит, чтобы он во всякое время был открыт действию животворящего и исцеляющего начала. Ничто так не портит даже и религиозное по форме философствование о цельности бытия, как автономистическое убеждение в способности личного бытия к само-исцелению, само-очищению и само-обожению, скорее, оно закрывает саму возможность действительного понимания и исполнения цельности личного и общественного бытия. Получить и **принять** можно, только если нам будет **дано**.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) «Ибо две образованности, два раскрытия умственных сил в человеке и в народах представляет нам беспристрастное умозрение, история всех веков и даже ежедневный опыт. Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающейся в нем истины, другая — формальное развитие разума и внешних познаний» [1. С. 202].

- (2) Характерно, что русская философия в лице Вл. Соловьева уже в 1870-е гг. ограничила свое понятие цельности именно последним понятием цельности разума, но *не* бытия или жизни; закономерное следствие этого — трактовка восстановления жизненной цельности как исцеления *понимания* жизни, как переворота в *образе знания* о жизни (утопия «свободной теософии»), что оставляет неисцеленной саму жизнь личности и общности и открывает простор попыткам постфактум сообразовать ее строй с изменившимся мирозерцанием (попыткам утопического жизнестроительства) и предполагает принципиально возможным исчерпывающее понимание жизни и личности, оставляя открытым только вопрос: рационально оно или интуитивно.
- (3) Подчернем снова: речь идет не о единстве элементов (разум, интуиция, чувство и пр.) или подмножеств (наука, философия и теургия) во внешне-организованной целокупности живого целого, но о единстве самой этой целокупности со связным единством ее предметных элементов или подмножеств, о единстве не в мирозерцании, а «в самом деле», т.е. в *бытии* живого.
- (4) Именно этим обстоятельством определяется место С.Л. Франка в русской философии цельного бытия. Проницательно обозначив в своем труде «Непостижимое» момент трансрациональности во всякой даже непосредственной действительности сущего (например: [7. С. 223]), и в том числе в единстве предметного, рационально постижимого бытия и полной действительности бытия, он заключает, что мышление, которое оно должно как-то схватывать эту действительность, не может ограничиваться инструментарием привычной рациональности, но «есть мышление, трансцендирующее за пределы рациональности и почерпающее свои итоги в сфере *трансрационального*» [7. С. 306]. Однако на собственно философски интересный вопрос о характере трансрационального познания Франк отвечает, что оно возможно только в форме умудренного неведения, антиномистического объединения суждений «несвязанных и несвязуемых» [7. С. 312], а в конце концов — не фиксируемого ни в каком понятии *витания* между тезисом и антитезисом, в сознательном отказе «от всякого логического синтеза». Единство и множество соединяются у Франка в установке *антиномистического монодуализма*. Исходом метафизического мышления о цельности, постигшего невозможность рационального умозрения о ней, оказывается у Франка *сознательно* витающее в антиномии мышление, и все же мышление, то есть рафинированная рациональность. Ограниченность такого умозрения о живой цельности заключается не в пафосе «витания» и не в сопряженном с ним агностическом настроении, а именно в том, что умозрение о цельном бытии и после деклараций о «трансрациональности» совершается *в форме суждения*, хотя и состоящей в витании, т.е. воздержании от принятия одного из тезисов антиномии, — в том, что умозрение совершается в форме *тезисов*, а не в форме собственно *жизни* (оформления личного бытия). Мышление витает *над* суждениями о цельном бытии, и тем, не решаясь избрать одно за полную правду, негласно признает правду *за обоими*, хотя гласно называет оба «ложной, упрощающей и искажающей отвлеченностью» [7. С. 315]. Но, витая над суждениями о бытии, философская мысль отстраняется от этого бытия: в этой мысли цельное бытие предстает как *данность*, как «предмет в его металоогической цельности и сплошности» [7. С. 229], если же эта она обращается на себя самое, то только как откровение себе самому, но не как самодеятельность и самооформление. Самоотношение абсолютного предмета оказывается у Франка в конечном счете познавательным самоотношением, а не моментом *его* действительной *жизни*. Неудивительно, что и гносеологически это умозрение упирается в «непосредственную интуицию предмета». Намерение перейти от такой метафизики цельной жизни к этике и к социальной философии предполагает в корне самости момент свободной силы, действительности, от которого философия всеединства убежала в антиномизм. Интересно, что Франк все же обсуждает и вопрос о металоогической свободе [7. С. 247—255] и утверждает «момент динамичности», действительность и становление, как ее существо [7. С. 253], но главное внимание у него уделено свободе как неопределенности, а не как сущей жизни.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Киреевский И.В. Обзорение современного состояния словесности // Киреевский И.В. Критика и эстетика. Составление, вступительная статья и примечания Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1998.
- [2] Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. Составление, вступительная статья и примечания Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1998.
- [3] Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило Веры, 2002.
- [4] Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. Составление, вступительная статья и примечания Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1998.
- [5] Киреевский И.В. Письмо А.И. Кошелеву. 8 октября 1850 года. Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки, фонд 99, картон 7, ед. хр. 50.
- [6] Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Путь, 1911.
- [7] Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-42-54

INTEGRITY AS A PROBLEM. CONCERNING A RELIGIOUS METAPHYSICS OF PERSONALITY

A.K. Sudakov

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

Abstract. This paper tries to present a reasonably correct interpretation of the notion “integrity of being”, which is known to be central in the philosophy of so called “Slavophilism”. In a roll-call of ideas born in the “Golden Age” (I.V.Kireyevsky) and the “Silver Age” (S.L.Frank) of Russian thought a formula for the integrity of a living being is suggested, as comprising an transrational hierarchical unity of rational and transrational aspects of a living existence. This unity itself is meta-logical in its nature and cannot therefore be reduced neither to mere thinking about integrity, nor to an irrational flow of formless “life”. “Vitalist” metaphysics as well as metaphysics of “all-unity” appear in this context as “legitimate” diversions from a metaphysics of animate integrity

Key words: Kireyevsky, Frank, integrity of being; rational, transrational, hierarchical unity, duality, “all-unity”, organic whole, principle of life, external organization, Bildung

REFERENCES

- [1] Kireevskii I.V. Obzrenie sovremennogo sostoyaniya slovesnosti. Kireevskii I.V. *Kritika i estetika*. Moscow: Iskusstvo, 1998 (In Russ).
- [2] Kireevskii I.V. O neobkhhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii. Kireevskii I.V. *Kritika i estetika*. Moscow: Iskusstvo, 1998 (In Russ).
- [3] Kireevskii I.V. Otryvki. Kireevskii I.V. *Razum na puti k istine*. Moscow: Pravilo Very, 2002 (In Russ).
- [4] Kireevskii I.V. O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii. Kireevskii I.V. *Kritika i estetika*. Moscow: Iskusstvo, 1998 (In Russ).
- [5] Kireevskii I.V. Pis'mo A.I. Koshelevu. 8 oktyabrya 1850 goda. Otdel rukopisei Rossiiskoi Gosudarstvennoi biblioteki, fond 99, karton 7, ed. khr. 50 (In Russ).
- [6] Kireevskii I.V. Polnoe sobranie sochinenii. Tom 1. Moscow: Put', 1911 (In Russ).
- [7] Frank S.L. Nepostizhimoe. Frank S.L. *Sochineniya*. Moscow: Pravda, 1990 (In Russ).



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-55-63

ЛЕВ ТОЛСТОЙ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ (часть I)*

Регула М. Цвален

Институт экуменических исследований Фрибургского университета
Европы ул., 20, Фрибург, Швейцария, 1700

Перевод с немецкого

А.С. Цыганкова

Институт философии РАН
Гончарная ул., 12/1, Москва, Россия, 109240

Идеи Л.Н. Толстого являются одним из решающих катализаторов возникновения «нового религиозного сознания» и религиозной философии в начале XX в. в России. Многие религиозные философы, которые в отличие от Льва Толстого верили в возможность реформирования Русской православной церкви, разрабатывали обстоятельную аргументацию как за, так и против толстовского морального учения. Что же касается веры в воскресение Христа, понимания искусства, отношения к «этому миру», прогрессу и культуре, то многие из них следовали за идеями Вл. Соловьева, который резко критиковал взгляды Л.Н. Толстого. В 1912 г. в издательстве «Путь» в свет вышел сборник «О религии Льва Толстого», посвященный памяти умершего в 1910 г. графа, который должен был служить «его же великой задаче» — «религиозному пробуждению современного общества» и в то же время бороться с заблуждениями толстовства. Спор с религией Толстого дал подходящее основание для проекций ключевых вопросов современной ему русской философии: во-первых, взаимоотношение между верой и разумом, во-вторых, отношение между духом и природой, в-третьих, конфликт между индивидом и обществом, в-четвертых, цель и смысл человеческого творчества и культуры. Ввиду различных интерпретаций идей Л.Н. Толстого русская религиозная философия показывает себя не как гомогенное единство, но демонстрирует многообразие личных стремлений ее представителей. Общим для них является то, что все они высоко оценивают литературный труд русского писателя и его возвышенные моральные притязания, но при этом отграничиваются от него, желая сохранить верность церковным догматам.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, Вл. Соловьев, религиозная философия, «новое религиозное сознание», этика, разум, непротивление злу силой

В.И. Ленин обычно представлял своих современников, прибегающих к религиозной аргументации, в качестве чуждых миру людей, которые отстранились от турбулентностей исторического времени посредством ухода в спекулятивный мыслительный эксперимент. Однако он прекрасно знал о притягательности таких

* Перевод к. филос. н., научного сотрудника сектора истории русской философии Института философии РАН А.С. Цыганкова выполнен с любезного разрешения Регулы М. Цвален по изданию: *Zwahlen R. Russische Religionsphilosophie // George M. et al. (Hg.), Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker, Göttingen 2014, S. 594—607.*

людей. О Николае Бердяеве Ленин писал уже в 1901 г. следующее: «Из России пишут, что публика страшно увлекается Бердяевым. Вот кого надо бы разнести не только в специально-философской области!» [3. С. 135].

Большинство подобных мыслителей так же, как и Ленин, вращались в студенческих марксистских кругах, потому что были убеждены в необходимости социальных перемен в России. Различными путями — зачастую благодаря чтению произведений Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого — они вскоре узнавали о враждебном человеку потенциале социально-революционного и атеистического мышления и таким образом приходили к убеждению, что социальные стремления значительно убедительнее обосновываются при помощи религиозной аргументации, даже если в прошлом церковь и приложила для подобного обоснования ничтожно мало усилий.

В качестве решающих катализаторов для возникновения «нового религиозного сознания» у многих русских интеллектуалов выступают идеи таких мыслителей, как Владимир Соловьев и Лев Толстой. Однако стоит отметить, что в большинстве случаев новые религиозные философы в отличие от Льва Толстого не направляли свои размышления против церкви, но, напротив, принимали участие в дебатах относительно церковной реформы, которые велись в то время в обществе (1). Потому как эти мыслители не обладали богословским образованием и действовали вне пределов церковных академий и семинарий, их мышление было обозначено как «религиозная философия», а не богословие. Несмотря на то, что они открыто искали диалога с русским православным духовенством, последнее за редким исключением предпочитало держаться на скептической дистанции по отношению к «религиозным революционерам» (2).

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ЛЕВ ТОЛСТОЙ

В.С. Соловьев и Л.Н. Толстой посвятили себя одной и той же цели: они хотели показать, как можно прожить активную христианскую жизнь в этом мире, а не в потустороннем. При этом они пришли к различным выводам: Толстой учил о возвращении к сельскому хозяйству и о неприятии государственных институций; Соловьев, напротив, призывал к активному участию в общественной и политической жизни. Особенно наглядно это различие проявляет себя в их отношении к праву: Толстой обозначал его как «государственное насилие», Соловьев же как единственную возможность добиться реализации минимума моральных требований (3).

Знакомство В.С. Соловьева и Л.Н. Толстого поначалу сопровождалось обоюдосторонним притяжением, но вскоре ознаменовалось все нарастающей остротой полемики. Если Толстой еще хвалил свободомыслие Соловьева в его диссертации «Кризис западной философии», то книгу Соловьева «Философские начала цельного знания» он отослал назад по причине «невыносимой скуки», полученной от чтения. Лекции Вл. Соловьева о «Богочеловечестве» он обозначил как «сор» и «детский вздор» [11. С. 413]. В 1884 г. после очередной встречи с Соловьевым Толстой сказал, что: «мне он не нужен и тяжел, и жалок» [9. С. 81].

В том же году Соловьев прокомментировал трактат Толстого «В чем моя вера?» следующими словами: «Ревет ли зверь в лесу глухом?». Согласно А.Ф. Лосеву Владимир Соловьев не мог признать в учении Льва Толстого следующие элементы: безличный образ Божий, игнорирование сверхъестественных чудес в Евангелии, критику цивилизации и прогресса, учение об упрощении и непротивлении, идеологию патриархального крестьянства и вегетарианскую «мистику рисовых котлеток» [6. С. 580]. При этом в первую очередь Соловьева раздражало то, что Толстой не выносил на дискуссию свое моральное учение, но, напротив, объявлял его «очищенным христианством» и тем самым абсолютной истиной.

По причине известности и популярности графа В.С. Соловьев считал его произвольные, поспешные мысли с претензией на авторитет Христа безответственными (4). В статье «Идолы и идеалы» Соловьев показывает, как учение Л.Н. Толстого об упрощении ведет напрямую в буддистскую нирвану и этим насмехается над голодающими крестьянами — зимой 1891 г. в России свирепствовал ужасный голод. В 1894 г. Соловьев делает попытку к примирению, в ходе которой он пытается в нескольких письмах убедить Толстого интегрировать в свое учение воскресение Христа (5). Поскольку эта попытка была безуспешной, В.С. Соловьев окончательно порывает с Л.Н. Толстым.

На литературный лад свои трения с графом Соловьев представил в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе». Одним из участников этих разговоров является «молодой князь, моралист и народник, издающий разные более или менее хорошие брошюры по нравственным и общественным вопросам» (6). Речь, несомненно, идет о Л.Н. Толстом, чье учение о непротивлении злу опровергается господином Z., «рупором» Соловьева: применение оружия напрямую может являться христианским долгом, если при помощи этого возможно избежать еще большего людского страдания [15. S. 9—11]. Владимир Соловьев заходит так далеко, что разоблачает учение Толстого как «искажение» учения Христа. Согласно В.С. Соловьеву, Л.Н. Толстой хотя сам и не является Антихристом, однако находится на том же пути [5. С. 156]. На рубеже веков, в полной революционными волнениями России, такое высказывание звучало не отвлеченно-иронически, а предельно серьезно (7).

19 декабря 1906 г. Лев Толстой сделал пометку в своем дневнике: «Часто удивлялся на путаницу понятий таких умных людей, как Владимир Соловьев (сказал бы: Булгаков, если бы признавал в нем ум)» [10. С. 286]. С.Н. Булгаков был одним из вернейших последователей Соловьева, о котором в последующем еще пойдет речь.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОБЩЕСТВА

Желание не только критиковать, но также на практике изменить общество, государство и церковь (8) подвигло многих недавно заинтересовавшихся христианством интеллектуалов к тому, чтобы высказать благодарность Л.Н. Толстому за пробуждение своей религиозной совести, однако при этом духовно пойти

по стопам В.С. Соловьева. Новые русские интеллектуалы хотели доказать социалистам-революционерам, являвшимся атеистами, что христианство не «опиум народа», но, напротив, способно призвать человека к социальному служению (9).

Исходя из этой позиции часть мыслителей пришла к выводу, что необходимо разорвать с «историческим» институтом церкви и создать «новое религиозное сознание». Этой миссии посвятило себя Петербургское религиозно-философское общество, образовавшееся вокруг Дмитрия Мережковского.

Кроме всего прочего это общество отреагировало на работу Л.Н. Толстого «Что такое искусство?». В своей работе граф объявлял, что субъективное наслаждение искусством есть декадентство (так же, как и его собственное литературное творчество), настоящее искусство должно всегда служить потребностям народа, красота и благо — неразрывны (10). Петербуржцы же со своей стороны сконцентрировались на защите самооценности искусства, которое, по их мнению, совпадающему с мнением В.С. Соловьева, обладает способностью выражать единство истины, красоты и добра (11).

Другая группа религиозных интеллектуалов чувствовала себя связанной с традицией Русской церкви. Она занималась изучением наследия отцов церкви и искала у них аргументов для начала церковной реформы. Церковь больше не должна была служить для легитимации государственных интересов, но, напротив, ей следовало выступить самостоятельным институтом, стремящимся к улучшению социальных отношений, превратиться в «совесть» государства. С этой целью в 1905 г. было основано Московское религиозно-философское общество памяти В.С. Соловьева, в котором обсуждалась совместимость русского православия, политического либерализма и русского патриотизма [2. С. 24, 29, 37]. Некоторые члены общества в 1910 г. учредили религиозно-философское издательство «Путь», в котором были выпущены сборники «О Владимире Соловьеве» и «О религии Льва Толстого». Подобные сборники пользовались популярностью, потому что в них различные авторы высказывались о религиозном значении актуальных вопросов (к примеру, сборник «Против смертной казни» 1906 г.). Целевой группой являлась интеллектуально образованная публика, интересующаяся религиозными вопросами. Сборник в память о скончавшемся в 1910 г. Л.Н. Толстом должен был служить «его же великой задаче» — «религиозному пробуждению современного общества» и в то же время бороться с заблуждениями толстовства [2. С. 187]. В предисловии к этому сборнику говорится следующее: «Религия Толстого не есть наша религия. Отвержение им веры во Христа, как Сына Божия, Спасителя и Искупителя, и в Его Церковь, живое тело Христово, проводит непроходимую грань между религией Толстого и нашим пониманием христианства» [7. С. 1].

Несмотря на подобную формулировку, Русская церковь сочла себя оскорбленной данным сборником еще больше, чем сами толстовцы [2. С. 185—188], и запретила профессорам из духовных академий принимать участие в деятельности общества памяти В.С. Соловьева [14. С. 245].

ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

Литературным темам и авторам посвящали свои работы многие русские мыслители уже с начала XIX в. Мотивированный, в первую очередь посредством рецепции немецкой философской мысли (в особенности Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше) (12), начался поиск «собственных» источников философского и религиозного мышления. Их находили — по причине цензуры и ограничений в учебных программах — не в академической философии, а в русской литературе. Противопоставление Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского в начале XX в. стало частым мотивом в подобных критических работах. Однако цель при помощи трудов признанных авторитетов легитимировать собственную мировоззренческую позицию редко приводила к гармоничному изложению мыслей тех писателей, чье творчество подвергалось анализу.

Начало положил Василий Розанов с эссе «Легенда о Великом инквизиторе» в 1891 г., который полагал, что в отличие от гармонизирующего Толстого Достоевский в своей прозе анализировал расколотость человеческого бытия [16. S. 274—275, 278]. Д.С. Мережковский в работе «Толстой и Достоевский» изложил свою идею о «религиозном сознании универсальной культуры» как синтеза плоти и духа. При этом Л.Н. Толстого он обозначил как «ясновидца плоти», а Ф.М. Достоевского как «ясновидца духа» [17. S. 380]. Толстовские герои никогда не могли освободиться из-под власти их природного, чувственного бытия — нагляднейший пример — самоубийство Анны Карениной [18. S. 100—108].

В.В. Розанов и Д.С. Мережковский открыли каскад философских интерпретаций, где писатели рассматривались как медиаторы, даже пророки, которые как будто преодолели в своей работе границы между идеализмом и материализмом (иными словами, осуществили синтез И. Канта и К. Маркса) [19. P. 15]. После этого многие русские философы, которые придерживались социальных требований марксизма, стали также стремиться привести подобные требования в гармонию с духовными, эстетическими и религиозными потребностями.

ПОЛЕМИКА С Л.Н. ТОЛСТЫМ

Именно исходя из подобного положения русских мыслителей тот разрыв, который осуществил Л.Н. Толстой со своим прежним литературным творчеством, так сильно разочаровал их. В сборнике «О религии Льва Толстого» Александр Глинка-Волжский писал, что *парадоксальным образом* искусство Толстого до его религиозного поворота было глубоко жизненно и православно и лишь после этого он стал чуждым христианской догматике, метафизике и в особенности истинному христианскому смирению [1. С. 202]. По этой причине критика творческого наследия Л.Н. Толстого, проделанная русскими религиозными философами, сосредоточилась в первую очередь на поздних работах графа. Согласно Владимиру Эрну трагедия Толстого заключалась в том, что он умер, не исполняя своего призвания, которое состояло в художественном выражении русского православного образа жизни [13. С. 247]. По мнению Василия Экземплярского, в активной кон-

фронтации с церковью был повинен не только один Л.Н. Толстой, дело во многом заключается в том, как полагал В.И. Экземплярский, что слишком часто подобные учения объявлялись несовместимыми с Евангелием. Экземплярский хотел показать, что моральное требование Толстого о претворении заветов Нагорной проповеди в жизнь полностью согласуется с учением отцов церкви. Толстовское же осуждение патристики основано на незнании и недопонимании [12. С. 77, 110—113].

Фактически же Л.Н. Толстой не откликался на различные попытки примирения со стороны священников. По этому поводу писал В.В. Розанов: «Они не понимали друг друга; даже не знали. И — разошлись. До проклятия, с одной стороны (отлучение Толстого от церкви с его впечатлением в обществе), до полного пренебрежения — с другой (отношение Толстого к Церкви)» [8. С. 426]. Лишь за три месяца перед смертью Толстого его сосед, Митрофан Лодыженский, обратил внимание писателя на «Добротолюбие» — антологию работ православных аскетических авторов IV—XV вв., которая была издана в 1877 г. на современном русском языке и была знакома русским религиозным философам. Ранее Л.Н. Толстой не читал этой работы и выказал большой интерес к ней [4. С. 232—248].

Едва ли подозревая об этом возможном пункте соприкосновения, большинство религиозных мыслителей пытались вновь выстроить коммуникацию между стремлениями Толстого и стремлениями церкви. В этом отношении не стоит рассматривать их критику писателя в качестве одного из голосов в многоголосом реакционном хоре церкви, но в ней следует видеть формулу того, что они сами считали «истиной христианского учения». Им был ясен тот факт, что учение Толстого по причине своей искренности было «ближе народу», чем верный государству Святейший синод (13).

Спор с религией Толстого дал подходящее основание для проекций ключевых вопросов современной ему русской философии: во-первых, взаимоотношение между верой и разумом, во-вторых, отношение между духом и природой, в-третьих, конфликт между индивидом и обществом, в-четвертых, цель и смысл человеческого творчества и культуры. На основе различных интерпретаций идей Л.Н. Толстого русская религиозная философия показывает себя не как гомогенное единство, но отчетливо демонстрирует многообразие личных стремлений ее представителей. Общим для них является то, что все они высоко оценивают литературный труд Толстого и его возвышенные моральные притязания, но при этом отграничиваются от него, желая сохранить верность церковным догматам (в первую очередь веру в Троицу, Богочеловечность Христа и Воскресение мертвых). Их недооценку Толстым они расценивали как трагичное недоразумение, возникшее вследствие ложной церковно-политической интерпретации.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Петр I заменил институт патриаршества Святейшим синодом, что равнялось фактическому подчинению церкви государству. Российский правитель вплоть до 1917 г. являлся главой православной церкви в России. Церковные дебаты концентрировались в первую очередь на необходимости отделения церкви от государства.

- (2) См. *Burchardi K.* Die Moskauer Religios-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft (1905—1918). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998. S. 128, 217—228. При этом Дженифер Васмут указывает на то, что в духовных академиях также развивалась своего рода «либеральная православная теология», которая в спорах с протестантизмом прежде всего заботилась о научности положений и формулировала новые социально-этические мысли. См. *Wasmuth J.* Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- (3) См. *Schlüchter A.* Recht und Moral. Argumente und Debatten „zur Verteidigung des Rechts“ an der Wende vom 19. und 20. Jahrhundert in Russland, Zürich: Pano-Verlag 2008. S. 103—109; *Schlüchter A.* Zur Verteidigung des Rechts — Die Kritik an Tolstojs Rechtsnihilismus durch Juristen und Solov'ev. Режим доступа: <http://www.jfsl.de/publikationen/2004/Schluuechter.htm> (дата обращения: 10.8. 2016), 3, 5.
- (4) Комментарии к *Вл. Соловьев.* Три разговора // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 879.
- (5) Ср. Из письма В.С. Соловьева к графу Л.Н. Толстому // Вопросы философии и психологии. 1905. № 79. IV. С. 241—246.
- (6) При переводе было использовано русскоязычное издание: *Соловьев Вл.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х т. Т. 2. Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. — *Прим. пер.*
- (7) Соловьев ссылается на послания Иоанна: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время (...) Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына. (...) Многие обманщики отправились в мир, не признающие, что Иисус Христос сошел на землю в образе человеческом. Такой человек — обманщик и антихрист». 1 Ин 2, 18.22; 2 Ин 1, 7.
- (8) Согласно цитате Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир; но дело заключается в том, чтобы изменить его».
- (9) О том, что Толстой вдохновил также религиозный социализм, см.: *Münch Ch.* Religiöser Sozialismus in der Schweiz // George M. et al. (Hg.). Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker, Göttingen 2014, S. 638—652.
- (10) Ср. *Sasse S.* Kunst // George M. et al. (Hg.), Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker, Göttingen 2014. S. 462—476.
- (11) См. *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901—1917). Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag 1973.
- (12) Ср. *Schmid U.* Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer // George M. et al. (Hg.), Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker, Göttingen 2014. S. 491—498; *Karenovics I.* Friedrich Nietzsche // *Ibid.*, S. 499—515; *Grübel R.* Existenzialismus // *Ibid.*, S. 668—682.
- (13) Показательным является комментарий В. В. Розанова о том, что для него осуждение Синода носит только теоретический характер и потому недействительно. Он был убежден, что не каждый член Синода лично осуждал Л.Н. Толстого. См.: *В.В. Розанов.* Об отлучении гр. Л.Н. Толстого от Церкви // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 423—425.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Волжский А.С. Около Чуда // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 196—213.
- [2] Голлербах Е. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910—1919) в поисках новой русской идентичности. СПб.: Алетейя, 2000. 560 с.

- [3] Ленин В.И. Письмо к Г.В. Плеханову // Полное собрание сочинений. Т. 46. М.: Издательство политической литературы, 1964. 662 с.
- [4] Лодыженский М.В. Мистическая трилогия в 3 т. Т. 2. Петроград: Екатерининская типография, 1915. 304 с.
- [5] Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Литературная учеба. 1987. № 3—4. С. 151—164.
- [6] Лосев А.Ф. Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.
- [7] О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. 248 с.
- [8] Розанов В.В. Об отлучении гр. Л.Н. Толстого от Церкви // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 423—425.
- [9] Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 29. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. 452 с.
- [10] Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 55. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1937. 636 с.
- [11] Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 62. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. 575 с.
- [12] Экземплярский В.И. Гр. Л.Н. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взглядах на жизненное значение заповедей Христовых // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 76—113.
- [13] Эрн Вл. Толстой против Толстого // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 214—248.
- [14] Burchardi K. Die Moskauer Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft (1905—1918). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998. 460 S.
- [15] Müller L. Einleitung // W.S. Solowjew, Kurze Erzählung vom Antichrist, München:ewel Verlag 1994. S. 9—11.
- [16] Grübel. R.G. An den Grenzen der Moderne. Vasilij Rozanovs Denken und Schreiben. München: Wilhelm Fink Verlag 2003. 684 S.
- [17] Scherrer J. Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901—1917). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1973. 473 S.
- [18] Spengler U. D.S. Merežkovskij als Literaturkritiker: Versuch einer religiösen Begründung der Kunst. Luzern: Bucher 1972. 174 S.
- [19] Steiner G. Tolstoy or Dostoevsky? Hardmonsworth: Penguin Books 1967 [1959]. 332 S.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-55-63

LEO TOLSTOY AND RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Regula M. Zwahlen

Institute of Ecumenical Studies of the University of Freiburg
Europe Str., 20, Freiburg, Switzerland, 1700

Translated from German by

A.S. Tsygankov

RAS Institute of Philosophy
Goncharnaya Str., 12/1, Moscow, Russia, 109240

Abstract. The Ideas of Leo Tolstoy are one of the key catalyzers for the emergence of the “new religious consciousness” and religious philosophy at the beginning of the XX century in Russia. Many religious philosophers who, unlike Leo Tolstoy, believed in the possibility of reforming the Russian Orthodox Church, developed detailed arguments both for and against Tolstoy’s moral doctrine. As for faith in Christ resurrec-

tion, art of understanding, attitude to “this world”, progress and culture, many of them followed the ideas of Vladimir Solovyov, who had sharply criticized the views of Leo Tolstoy. In 1912 the publishing house called “The Way” released a book “About Leo Tolstoy’s religion”, it was dedicated to the memory of the deceased Count in 1910, which would serve as “his own great task” — “religious awakening of modern society” — and at the same time to deal with the errors of Tolstoy. The results of debate with the Tolstoy’s religion had given a good basis for the projections of the key issues of Russian philosophy: first, the relationship between faith and reason, and secondly, the relationship between spirit and nature, and thirdly, the conflict between the individual and society, fourthly, purpose and meaning of human creativity and culture. In view of the different interpretations of the ideas of Leo Tolstoy Russian religious philosophy revealed itself not as a homogenous unity, but they demonstrated diversity of personal aspirations of its members. What they have in common are the appreciation of the literary work of Russian writer and his lofty moral claims, but at the same time, they separated themselves from him, in order to remain faithful to Church dogmas.

Key words: Leo Tolstoy, Vl. Solovyov, religious philosophy, the “new religious consciousness”, ethics, reason, nonresistance to evil by force

REFERENCES

- [1] Volzhskij AS. Okolo Chuda [About Miracle]. *O religii L'va Tolstogo*. Moscow: Put', 1912. P. 196—213.
- [2] Gollerbah EK nezrimomu gradu. Religiozno-filosofskaja grupa «Put'» (1910—1919) v poiskah novej ruskoj identichnosti [For the invisible hail. The religious-philosophical group «The Way» (1910—1919) in search of a new Russian identity]. St. Petersburg: Aletejja, 2000. 560 p.
- [3] Lenin VI. Pis'mo k G.V. Plehanovu [The letter to G.V. Plekhanov]. *Polnoe sobranie sochinenij*. [Full composition of writings]. Vol. 46. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1964. 662 p.
- [4] Lodyzhenskij MV. *Misticheskaja trilogija v 3 t.* Vol. 2. [The mystical trilogy in 3 Vols.]. Petrograd: Ekaterininskaja tipografija, 1915. 304 p.
- [5] Losev AF. Vl. Solov'ev i ego blizhajshee literaturnoe okruzenie [Vl. Soloviev and his closest literary environment]. *Literaturnaja ucheba*. 1987. № 3—4. P. 151—164.
- [6] Losev AF. *Solov'ev i ego vremja* [Soloviev and his time] Moscow: Molodaja gvardija, 2009. 617 p.
- [7] O religii L'va Tolstogo [About Leo Tolstoy's religion]. Moscow: Put', 1912. 248 p.
- [8] Rozanov VV. Ob otlučenii gr. L.N. Tolstogo ot Cerkvi [On weaning c. L.N. Tolstoy from the Church]. *L.N. Tolstoj: pro et contra*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta, 2000. P. 423—425.
- [9] Tolstoj LN. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 t.* [Complete Works in 90 volumes that]. Vol. 29. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1954. 452 p.
- [10] Tolstoj LN. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 t.* [Complete Works in 90 volumes that]. Vol. 55. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1937. 636 p.
- [11] Tolstoj LN. *Polnoe sobranie sochinenij v 90 t.* [Complete Works in 90 volumes that]. Vol. 62. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1953. 575 p.
- [12] Jekzempljarskij V.I. Gr. L.N. Tolstoj i sv. Ioann Zlatoust v ih vzgljadah na zhiznennoe znachenie zapovedej Hristovyh [C. L.N. Tolstoy and St. John Chrysostom in their views on the vital importance of the commandments of Christ]. *O religii L'va Tolstogo*. Moscow: Put', 1912. P. 76—113.
- [13] Jern VI. Tolstoj protiv Tolstogo [Tolstoy against Tolstoy]. *O religii L'va Tolstogo*. Moscow: Put', 1912. P. 214—248.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-64-71

СТАНОВЛЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА С.Л. ФРАНКА

И.В. Гребешев

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

Вскрывается эволюция взглядов С.Л. Франка (1877—1950) на мораль и ее основания. Отмечается влияние на его этику как всеединства Вл. Соловьева, так и западноевропейской мысли в виде кантовской этики долга и волюнтаризма Ф. Ницше, которым он дал религиозно-философскую интерпретацию. При этом он наследует диалектику Николая Кузанского и Гегеля. Однако, обосновывая принципы своей персоналистической этики, Франк выступал против любого «деспотизма» в сфере нравственности, в равной мере отвергая как ригоризм и внешнюю норму нравственного закона (Кант), так и «императив» идеала «сверхчеловека» (Ницше). Рассматриваются понятия свободы и теодицеи в этике Франка.

Ключевые слова: волюнтаризм, всеединство, нравственный идеализм, свобода, теодицея, этика долга, этический персонализм

Вопросы, обозначенные Вл. Соловьевым в его последних трудах (в «Оправдании добра», «Теоретической философии» и «Трех разговорах»), получают свое развитие в творчестве его последователей и, в частности, у С.Л. Франка [3. С. 437]. Как и его предшественник, Франк работал над созданием «цельного и систематически продуманного учения» [1. С. 242]. Он «стремился, как устранить эклектизм всеединства, так и выявить стремление к универсальному мировоззрению, объединяющему, но не смешивающему религию и философию, веру и разум» [2. С. 49].

Однако путь мыслителя к метафизике всеединства не был прямым. Пережив в молодости глубокое увлечение марксизмом, он в дальнейшем испытал серьезное влияние идей Ф. Ницше. Франк действительно увидел в радикализме ницшеанской критики моральных ценностей рождение «новой нравственности». Это понимание нашло отражение в его первой оригинальной философской работе «Фридрих Ницше и этика „любви к дальнему“» (1902). Позже Франк подчеркнет, что цель этого раннего сочинения заключалась в «характеристике учения Ницше как этического идеализма». По убеждению русского мыслителя, Ницше, подвергнув радикальной критике господствующие формы морализма, освободил личность не *от нравственности*, а *в нравственности*. Отметим, что в данном случае ранний Франк был достаточно близок к позиции Вл. Соловьева, который, критикуя Ницше в статье «Идея сверхчеловека», в то же время высоко оценил *проективность* позиции немецкого философа, его стремление обосновать необходимость идеала для становления личности. Вл. Соловьев и в еще большей степени С. Франк признава-

ли ценность идеала «сверхчеловека» Ницше. С. Франк считал, что «любовь к дальнему», как нравственная установка, привносит в идею «сверхчеловека» этический смысл. Все это не было случайным. Персоналистический вектор становления нравственной философии С. Франка имел два важнейших источника: религиозно-философскую интерпретацию волюнтаризма Ницше и кантианскую этику долга. Первоначально русский мыслитель вполне сознательно стремился к синтезу данных позиций.

Однако уже в 1923 г. Франк, развенчивая интеллектуальные «кумиры» уходящей эпохи, особенно резко оценил «нравственный идеализм». В первую очередь он имел в виду кантианскую этику: «Попытка Канта из одной лишь формы “категорического императива” как общеобязательного морального закона вывести его конкретное содержание с полной очевидностью разоблачена как безнадежное и бесплодное софистическое ухищрение мысли, которое логически опирается на неубедительные (и отвергаемые самим Кантом) соображения утилитарного порядка» [4. С. 155].

С. Франк, окончательно переходя в те годы на позиции религиозной философии, стремится дистанцироваться от рационалистической этики (прежде всего Канта), сохраняя (в определенной мере) верность ницшеанскому идеалу «любви к дальнему». Если в работе «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» С. Франк решительно отстаивал жизненность и нравственную правду служения высшим идеалам, то в «Крушении кумиров» (1923) он уже склонен видеть в таком служении лишь «жертвоприношение идолам». В определенном смысле позиции Канта («кумир безрелигиозной морали долга») и Ницше (идея «сверхчеловека») им сближаются и отвергаются как, в сущности, различные формы одного и того же «нравственного идеализма». Тем не менее определенное предпочтение Франк отдает все же именно Ницше, по-прежнему признавая ценность его идеала «благородной, духовно свободной личности».

В целом же можно сделать вывод, что, обосновывая принципы своей персоналистической этики, Франк последовательно выступал против любого «деспотизма» в сфере нравственности, в равной мере отвергая как ригоризм и внешнюю норму нравственного закона, так и «императив» идеала «сверхчеловека». В конечном счете Франк признает единственной подлинной альтернативой «нравственному идеализму» (как кантианского, так и ницшеанского типа) христианскую этику, утверждающую достоинство и свободу личности и тем самым реальную возможность нравственного персонализма.

В этике С. Франка целью нравственных усилий человека оказывается достижение богочеловеческого единства, осуществление самой жизни во всей ее полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы. Тем самым становится возможным раскрытие истинной онтологической природы во всей ее глубине, «обожение человека» [5. С. 105]. В этом случае личная свобода, как ее понимает Франк, находит выражение в восстановлении утраченного единства Бога и человека.

Нельзя не заметить, что, стремясь к обоснованию принципов персоналистической христианской этики («новой этики»), Франк следует основополагающим

установкам метафизики всеединства Вл. Соловьева и его учения о богочеловечестве.

С. Франку принадлежат определения личности, в которых он наследует мысли Гераклита, Николая Кузанского и диалектику Гегеля. Особенно глубоко и разносторонне определение личности раскрывается им в работе «Непостижимое». Начиная с «непосредственного самобытия» оно движется к *«бытию-для-себя как самооткрывающейся себе самой реальности»*. Диалектическая природа «я» раскрывается через трансцендирование к «ты» и Абсолюту. Поэтому «в своей подлинной глубине, т.е. в своем истинном существе, душа *есть* то, что ей открывается *за ее собственными пределами»*. Вместе с тем «я» раскрывается через самооткровение и потому есть «чистая имманентность». Эти противоположные процессы трансцендирования и самооткровения Франк определяет как «имманентное трансцендирование», «чудо, превосходящее все наши понятия» [6. С. 392, 409].

Личность — «единственная форма живого воплощения нравственности, единственно доступная нам конкретизация абсолютного». В своем персоналистическом пафосе мыслитель готов был признать личность единственной «святыней», единственным абсолютным началом земного бытия. Эмпирическая личность в своем религиозном и нравственном проявлении подчиняется высшим началам, но сами эти начала выражают цели и ценности, которые принимает и которым стремится личность трансцендентальная. Поэтому нравственная область человеческих отношений и духовная жизнь личности связаны глубоко и неразрывно. Соответственно, не может быть никакой «внешней» «объективной» морали, противостоящей нравственности личностно-индивидуальной. Нравственность, по убеждению С. Франка, всегда субъективна, всегда предполагает личностный выбор и личностную позицию. Философ подчеркивал исключительное значение личной свободы в области моральных отношений. В этой своей позиции он был, безусловно, близок к принципам «парадоксальной этики» Н. Бердяева.

Как и его друг Н. Бердяев, С. Франк критически относился к различным вариантам теории «этического универсализма» (классический образец — кантовская этика). Он считал, что, борясь с субъективизмом в морали, «этический универсализм» последовательно умаляет этическое достоинство личности. Для Франка же именно в области нравственности «начало личности становится центральным философским понятием и последней связью бытия». Мыслитель полагал, что «этический индивидуализм» — важный элемент нравственной философии.

Конечно, подобный индивидуализм не может быть проповедью эгоизма, а связан с философской защитой начала личности. Поэтому идеалом нравственной жизни у Франка в конечном счете признается связь-диалог, живое сотрудничество личностей, свободно-нравственные отношения «я» и «ты». В существенной мере этический персонализм Франка — это в том числе и опыт решения личностной, экзистенциальной проблемы. Его нравственная философия неразрывно связана с развиваемой им философией религии. Мыслитель был убежден, что в своем персонализме он не искажает сути христианства как «религии человечности» [7. С. 302], религии, внесшей идею персонализма в историческое сознание человека.

С. Франк, так же как и Н. Бердяев, резко противопоставляет персонализм индивидуализму. Именно путь индивидуализма приводит Ницше к «мечте о человекобоге», которая «реализуется в погашении духовной человеческой личности в человеке-звере». Ницшеанский сверхчеловек — это уже не личность, а именно индивидуальная «особь»: манифестация человеческого величия оборачивается поражением человека, его озверением. В христианском же персонализме человек — это далеко не только индивид со своей субъективностью, но и личность, в которой реально живет божественное начало. «Духовный лик каждого человека, даже самого ничтожного или малозначительного, будучи образом Божиим, отражением Вечного в слабом и шатком временном подобии, имеет свою ценность, и очень значительную, для других людей» [8. С. 104].

«Божественность» в человеке, по Франку, никоим образом не умаляет его индивидуальности. Более того, неповторимая индивидуальность личности проявляется и в нравственной жизни человека, в его поступках, в его выборе. Человек-личность никогда, «ни на одно мгновение не превращается в нравственного автомата». Франк (и в этом вопросе он особенно близок Бердяеву) настаивает на том, что нравственный персонализм — это христианская этика творчества. Поскольку же человеческое творчество всегда «индивидуально» [7. С. 345], то глубоко индивидуальны и нравственные акты человека. Человек, собственно, никогда не перестает быть личностью, но он может ей «изменить», тем самым «предав» собственную самость. Это происходит в том числе и тогда, когда имеет место отказ от творческого отношения к нравственности. Результатом становится ханжество и лицемерие, «рутинное» восприятие морального долга, вступающее в противоречие с самой сутью нравственной жизни.

В действительности же между божественным и человеческим в морали нет никакого непреодолимого противоречия. В персоналистической метафизике С. Франка утверждается «непротиворечивое сочетание имманентности Бога человеку с Его трансцендентностью ему». Христианская мистика допускает присутствие Божества в человеческой душе. Франк трактует подобную ситуацию как различие между «мною самим» и «моей душой». Для «моей души» Бог остается трансцендентным, но Он и имманентен личности, «живет во мне». «Творческий парадокс» человеческого бытия состоит в том, что трансцендентный Бог является имманентной основой существования человеческой личности. Человеческое «я» творчески свободно, способно не только к метафизическому выбору жизненного пути, но и к его творческому созиданию.

Бог определяет человеческое бытие, но определяет его именно как «свободное самобытие». Действие Бога «во мне» не уничтожает и не стесняет свободу, а становится ее духовной, творческой силой. Благодать и свобода представляют собой не две противоположные силы, а две стороны одной метафизической реальности. Творческая воля человека есть отражение в наружном слое бытия глубинной «богослитности» человека. С. Франк цитирует знаменитые строки Ф. Аквинского: «Мы должны молиться, как если бы все зависело от Бога; мы должны действовать, как если бы все зависело от нас самих». В этих словах, развивавших и продолжавших классические для христианского богословия размышления Августина о сво-

боде и благодати, русский мыслитель усматривал глубокое понимание «необходимости свободы для деятельности благодати» [9. С. 115].

Всемогущество Бога не есть внешняя сила по отношению к судьбе и свободной воле человека. Свет не может быть навязан личности. Он действует именно в форме благодати, которая проникает в глубины души, в то время как душа свободно открывается ей навстречу. Благодать, по Франку, подобна «чарующей силе», которая «пленяет сердце», и итог этого «пленения» сводится к «последней неизъяснимой тайне человеческого бытия — к тайне свободы». При этом, размышляя над традиционно мучительным для христианской мысли (начиная с Августина) вопросом о соотношении благодати и человеческой свободы, Франк делает совершенно определенный выбор, утверждая, что «первична свобода, а не рабство».

Свобода онтологична, но ни в каком смысле не равнозначна произволу, напротив, «абсолютный произвол равен для человека абсолютному бессилию, поскольку он лишает его твердой почвы под ногами».

Свобода у Франка, как и у Бердяева, ничего общего не имеет с безответственностью, это не свобода «от», а всегда свобода «для». Позиции обоих русских мыслителей роднит понимание свободы как принципиально творческого начала, позволяющего человеку преодолеть пределы собственной индивидуальности, открыть для себя бесконечные возможности собственной личности. В этих возможностях оказывается достижим «синтез, преодолевающий противоречие между принуждением извне и безграничной свободой».

С. Франк, несомненно, безоговорочно принимает христианский догмат о грехопадении. Но он в той же мере принимает и принцип, согласно которому человеческая свобода — это божественный дар. Свобода, в трактовке Франка, «ничем извне не ограниченное осуществление себя самого, обнаружение своего собственного «я». Но в этом смысле свобода может рассматриваться и как глубочайшая внутренняя необходимость быть самим собой. Святые, утверждает Франк, не менее, а более свободны, чем грешники, хотя именно в силу своей святости они не могут грешить. Велика свобода — быть в состоянии не грешить, но величайшая свобода — не быть в состоянии грешить.

Свобода — это всегда самоосуществление, но одновременно осуществление последней, «богородной» и «богослитной» глубины человеческого «я», и поэтому она (свобода) есть высшая нравственная цель человеческой жизни. В грехе, настаивал русский персоналист, недостаточно видеть лишь измену Богу. Грех прежде всего измена самому себе, измена собственной личности. Поэтому в свободе можно и должно видеть стремление человеческой личности к добру. Но если в классическом варианте Сократа отступление от добра — это в конечном счете проявление интеллектуальной слабости, то для Франка в данном случае имеет место не слабость человеческой мысли, а слабость человеческой воли. На самом деле человек грешит против воли «невольно». Человек отнюдь «не хочет греха», он «влечется» к нему в силу слабости волевого начала. Франк, таким образом, последовательно доказывает, что в грехе следует видеть фундаментальное выражение несвободы человека.

Это проявляется и в тех случаях, когда происходит «умышленное» творение зла. Для Франка никакой свободы воли здесь нет. «Его умышленное хотение — будучи свободным только в его умышленности — уже не подчиняется контролю его свободы воли как обнаружения изначального существа его личности». Свобода «злоумышленника» ограничена действием темных инстинктов, которые должны быть подчинены его личной воле. Поэтому говорить о подлинной свободе преступника абсурдно, но нет ничего абсурдного в признании его ответственности за свои действия.

Самоограничение, по Франку, — условие подлинной свободы личности, поскольку свобода всегда альтернативна анархическому своеволию. Вместе с тем именно свобода выбора между добром и злом делает человека существом «богоподобным» и «богосродным». Поэтому ничто не может оправдать покушение на метафизическую свободу человеческой личности.

Человек в метафизике всеединства и соответственно в трактовке Франка — важнейшее звено богочеловеческого процесса, его онтологическая природа связана как с тварной природой, так и с божественной реальностью. В метафизике всеединства зло всегда обман и иллюзия, оно просто не может обладать никаким онтологическим статусом. У Вл. Соловьева в «Трех разговорах» даже антихрист всего лишь «подделка», скрывающая пустоту. С этим связаны и упреки в адрес метафизики всеединства, что она игнорирует метафизическую природу зла. В частности, Зеньковский в свое время упрекал Франка в том, что тот «отступил» от проблемы зла.

Действительно, в русле метафизики всеединства и соответственно у Франка практически не ставится задача теодицеи. Более того, по утверждению Франка, тайна зла — «неразрешимая тайна» и никакая «рациональная» теодицея не только невозможна, но и недопустима. «Мир, в котором царит всякого рода зло, — величайшая из всех загадок» [6. С. 529], а попытки теодицеи лишь «смазывают зло», «затушевывают его».

Тем не менее Франк (как в свое время и Вл. Соловьев) признавал значение проблемы зла и искал пути ее решения. Как это и должно быть в метафизике всеединства, Франк настаивает на том, что зло — это реальность эмпирическая, не имеющая сама по себе метафизического содержания. Зло — это результат «надтреснутости» эмпирического бытия, нарушения всеединства бытия. И все-таки зло не есть ничто. Реальность зла, по убеждению Франка, «не-сущая», в своем происхождении она коренится в том «месте реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, перестает быть Богом». Совершенно в русле метафизики всеединства он видит проявление зла прежде всего в отчуждении и самоизоляции элементов мирового целого, в бесконечной борьбе всех против всех, эгоистическом противостоянии людей и народов. Но в то же время и зло не в состоянии онтологически устранить подлинную природу бытия как внутреннюю гармонию, бытие для другого, нравственную солидарность.

Зло не материальная сила и, безусловно, не субстанция, с которой можно бороться и онтологически победить раз и навсегда. Как и основоположник метафизики всеединства Вл. Соловьев, С. Франк приходит к выводу, что зло — это ложь, обман и иллюзия, тьма заблуждения, которая рассеивается только лучами самой

истины и ею уничтожается [10. С. 462]. Когда «благодаря внутренней собранности и органическому развитию духа из глубин его порождается добро, тогда само собой зло исчезает перед ним, как тьма перед светом». Для метафизики всеединства зло в действительности не имеет никакого *собственного* смысла и назначения.

Однако в контексте этой религиозно-философской традиции зло отнюдь не бессмысленно *в мире и в истории*. Ведь именно в преодолении зла человек и человечество обретают цель своего существования, в этом состоит и смысл богочеловеческого процесса. Борьба со злом, как и всякая борьба, не самоценна, но именно в этой «борьбе» человеческая личность решает творческую задачу «самостояновения» и вступает на путь возрождения и восхождения к Богу. В русле метафизики всеединства Франк решает и вопрос о вине и ответственности личности. Человек должен осознать, что именно он является субъектом грехопадения и несет метафизическую ответственность за него.

Подлинный реализм, признавая неизбежность зла в мире, утверждает необходимость и оправданность личностного стремления к «абсолютному совершенству». Реализм в христианстве позволяет избежать соблазнов утопического сознания, иллюзорных надежд на возможность достижения совершенной гармонии на путях истории. В то же время, согласно Франку, не существует никаких непреодолимых барьеров для того, чтобы реально и эффективно действовать, руководствуясь нравственным идеалом любви и находя поддержку в силе «внутреннего света» личности. Поэтому «христианский реализм» есть «скорбь о несовершенстве мира», осознание несправимости этого несовершенства и одновременно «ясное и уверенное» сознание личной ответственности и *реальной способности* человека к созиданию добра в *этой* жизни и в *этом* мире. Метафизика христианства, в понимании С. Франка, есть панентеизм, признающий «нераздельность и неслиянность» человека и мира в их глубинном единстве с Богом, онтологическом единстве Творца и творения. Поэтому «политика любви», объявляющая «войну» злу, глубоко реалистична и на метафизическом, и на эмпирическом уровне бытия, а «в этой войне, до настоящего времени неслыханной по степени жестокости, истинным победителем станет тот, кто первым начнет прощать» [11. С. 592]. Этому убеждению философ оставался верен до конца, настаивая уже на смертном одре на том, что «нужно пытаться любить людей».

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- [2] Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2012.
- [3] Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX—XX веков. М.: Руниверс, 2016.
- [4] Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 113—180.
- [5] Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Изд-во «Республика», 1992.
- [6] Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 183—603.
- [7] Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 217—404.
- [8] Франк С.Л. Предсмертное (Воспоминания и мысли) // Вестник РСХД. № 146. 1986.
- [9] Франк С.Л. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998.
- [10] Франк С.Л. Толстой как мыслитель и художник // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
- [11] Франк С.Л. Непрочитанное. СПб.: РХГИ, 2002.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-64-71

FORMATION AND PECULIARITY S.L. FRANK'S ETHICAL PERSONALISM

I.V. Grebeshev

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklay Str., 6, Moscow, Russia, 117198

Abstract. The author reveals the evolution of Semyon Frank's (1877—1950) views towards morality and its foundations. He stresses the influence on the philosopher as the concept of Vladimir Solovyov's All-Unity so western European thought in the type of Kantian's ethics of duty and F. Nietzsche's voluntarism and gave them religion and philosophical interpretation. Frank also inherited ideas Nicholas of Cusa and Hegel. Though substantiating principles of his personalistic ethics Frank opposed any "despotism" in the sphere of morality, both rejecting as rigorism and external norm of moral law (Kant), so "imperative" ideal of "superman" (Nietzsche). In addition, the author considers the concept of freedom and theodicy in Frank's ethics.

Key words: voluntarism, All-Unity, ethical idealism, freedom, theodicy, ethics of duty, ethical personalism

REFERENCE

- [1] Gajdenko PP. Vladimir Solov'ev i filosofija Serebrjanogo veka. M.: Progress-Tradicija, 2001.
- [2] Nizhnikov SA. Metafizika very v ruskoj filosofii. Moscow: INFRA-M, 2012.
- [3] Serbinenko VV., Grebeshev I.V. Russkaja metafizika XIX—XX vekov. Moscow: Runivers, 2016.
- [4] Frank SL. Krushenie kumirov. *Sochinenija*. Moscow: Pravda, 1990. S. 113—180.
- [5] Frank SL. Duhovnye osnovy obshhestva. Moscow: Respublika, 1992.
- [6] Frank SL. Nepostizhimoe. *Sochinenija*. Moscow: Pravda, 1990. S. 183—603.
- [7] Frank SL. S nami Bog. Duhovnye osnovy obshhestva. Moscow, 1992. S. 217—404.
- [8] Frank SL. Predsmertnoe (Vospominanija i mysli). *Vestnik RCHD*. № 146. 1986.
- [9] Frank SL. Svet vo t'me. Moscow: Faktorial, 1998.
- [10] Frank SL. Tolstoj kak myslitel' i hudozhnik. Russkoe mirovozzrenie. Saint Petersburg: Nauka, 1996.
- [11] Frank SL. Neprochitanoe. Saint Petersburg: RCHI, 2002.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-72-85

L'EXPRESSION «POSTMODERNE» A-T-ELLE UN SENS CLAIR? (EN FRANCE ET AILLEURS)*

Jean-Luc Nancy

C'est un grand plaisir pour moi d'être à l'Université de l'Amitié des Peuples, une université qui a une histoire importante, et glorieuse, à l'intérieur de l'histoire de la Russie et de l'histoire des universités du monde.

On m'a demandé — «on», c'est-à-dire la Présidence de l'Université, le staff des professeurs qui ont participé à cette invitation — on m'a demandé de parler du *post-moderne*, de ce que veut dire le mot ou l'expression «postmoderne».

Donc je vais essayer de vous *éclairer* sur ce mot. Je vais essayer en ne restant pas à l'intérieur de la philosophie au sens technique, mais en m'efforçant de parler pour tous les auditeurs qui sont ici et qui ne sont pas tous étudiants en philosophie. Mais si quelque chose n'est pas assez compréhensible, ou si je parle trop vite, ou si l'emploi des mots est trop difficile ou inconnu, n'hésitez pas, interrompez-moi, ça n'a aucune importance, vous pouvez m'arrêter n'importe quand et Svetlana justement pourra nous aider.

Alors, *postmoderne*. «Postmoderne» est un mot très ancien déjà, dans la langue anglaise en tout cas, et en anglais américain. Parce que «postmoderne» est un mot qui a commencé à être employé par les architectes aux États-Unis, un peu après le début du 20^{ème} siècle. Donc c'est un mot qui est déjà centenaire. Pour les architectes américains de cette époque, le postmoderne, ou le postmodernisme (parce qu'on a parlé à cette époque du postmodernisme; aujourd'hui on ne le dit plus, parce que ça voulait être vraiment une école, plutôt un certain esprit architectural)... Et c'était un esprit de rupture avec le moderne, et le moderne étant représenté, aux États-Unis, par l'architecture des gratte-ciels; par une architecture très rectiligne, et une architecture entièrement inspirée d'abord par le mouvement de l'élévation, la montée toujours plus haut, et aussi par les lignes droites, les angles droits.

Et ça c'était le moderne, et le moderne c'est toujours été l'idée de ce qui est *tourné* vers l'avenir, donc de ce qui *connaît* l'avenir d'une certaine manière. «Moderne» c'est un mot qui date déjà du 17^{ème} siècle. Moderne s'opposait à classique. Et classique voulait dire «imitation des anciens». Et moderne voulait dire «*invention* du nouveau». *Postmoderne* pour ces architectes voulait dire qu'il fallait arrêter d'être toujours dans le nouveau, dans l'avenir et dans la projection du futur, et que d'une certaine façon il fallait, comment dire? assouplir, il fallait faire bouger, il fallait modeler les formes droites... et d'une certaine façon qu'il fallait *changer* la représentation du futur: changer l'idée

* Публикация подготовлена с разрешения проф. Ж.-Л. Нанси на основе лекции, прочитанной им 22 сентября 2016 г. в Российском университете дружбы народов.

qu'en faisant des grandes architectures droites et très élevées, on était *déjà* dans le futur. Donc le mot de «postmoderne» est, je crois, entièrement attaché à cette idée, de la possibilité de représenter le futur. C'est-à-dire d'une certaine façon à la possibilité d'être *déjà* dans le futur. Le 20^{ème} siècle a été, jusqu'à un certain point, qu'on peut dire variable, qui peut être le point de entre les deux guerres mondiales ou le point de après la deuxième guerre mondiale, ou le point de... Bon, il y a une sorte de grand point de rupture dans le 20^{ème} siècle. Mais on peut dire que ça a été le siècle où la représentation du futur n'a pas cessé d'être dérangée, questionnée, mise en doute, et finalement peut-être même abandonnée.

Vous voyez aujourd'hui nous regardons toutes ces architectures rectilignes et élevées, je ne sais pas, nous les regardons avec doute. Même avec *inquiétude* quelquefois. Ce matin, de ma fenêtre, dans l'hôtel *Astrus*, je regardais les paysages de tours, toutes ces tours... qui est un peu pareil au paysage que je pourrais voir, je ne sais pas, autour de Paris, et bien sûr autour de New-York, San-Francisco, de Shanghai, partout; et je me disais, voilà, voilà le problème du postmoderne, c'est que nous ne sommes plus dans l'idée que de grands ensembles, comme ça, architecturaux, sont la vérité, sont le bien du futur. D'abord, c'est notre présent, c'est un présent déjà vieux, et nous ne pensons pas que ce soit le mode idéal de la construction et de *l'habitation*, surtout de l'habitation.

Il y a eu un architecte français, qui a été connu dans le monde entier, qui s'appelait Le Corbusier, qui avait inventé un modèle d'habitation collective, qu'il avait appelé la «*cité radieuse*». «*Radieuse*», j'espère que vous comprenez le mot, un mot un peu difficile; radieuse ça veut dire «extrêmement heureux». «*Radieux*» c'est *rayonnant*. Et la «*cité radieuse*», il en existe encore en France deux exemplaires, je crois qui fonctionnent, où des gens habitent. C'est une cité difficile — enfin les gens qui y habitent sont contents d'y habiter —, mais c'est quand même une habitation — mais comme toutes les habitations — en grands ensembles; ce n'est pas nécessairement un lieu d'épanouissement. Et on pourrait dire, que Le Corbusier est un peu un modèle de modernité. Parce que bien sûr, après le mouvement postmoderne américain du début du 20^{ème} siècle, il y a continué à avoir du moderne, des modernes, beaucoup de modernité, en Europe, de l'est et de l'ouest, en Russie...

Maintenant, le *postmoderne*. Alors que veut dire aujourd'hui le «*postmoderne*», qui est un mot qui a été repris de cette ancienne tradition d'architecture, qui entre temps s'est transformée ou plus ou moins qui a disparu comme telle? C'est devenu une expression philosophique, qui a été en particulier travaillée par un philosophe français qui s'appelait Jean-François Lyotard, qui a écrit un livre qui s'appelle *La condition postmoderne*. Peut-être ce livre a-t-il été traduit en russe, d'ailleurs? Il est traduit en russe. Donc je ne vais pas commenter ni même raconter le contenu du livre de Jean-François Lyotard, qui a été un philosophe très actif et très bon, très efficace dans les années 70—80, je l'ai bien connu d'ailleurs, j'ai été assez proche au moins d'une partie de sa pensée.

Alors je ne vais pas expliquer le livre de Lyotard, d'autant que quand on dit «postmoderne» aujourd'hui on ne pense pas toujours à Lyotard, ou bien on en tire des sortes de thèses affaiblies et générales. C'est plutôt cette idée générale et en peu vague de

postmoderne que je voudrais éclairer pour vous. Mais au passage il est quand même intéressant de dire que *La condition postmoderne* est un livre que Lyotard a écrit pour répondre à une demande et à une commande, je ne sais plus, peut-être même du gouvernement canadien, ou alors en tout cas du gouvernement ou du ministère de l'éducation canadienne. Des gens au Canada ont dit: on parle du postmoderne mais on n'est pas clair là-dessus, alors est-ce que vous voulez bien écrire un texte pour expliquer cette expression?

C'est intéressant parce que ça veut dire qu'il y a une demande, une demande publique, une demande socio-politique si vous voulez, au sujet d'un mot au fond que personne ne comprenait bien, et qui avait ressurgi. Repris aux architectes, il avait ressurgi pour désigner — pour désigner quoi?

Parce que l'ensemble des pensées, et des manières de penser, qui ne relevaient plus de systèmes philosophiques, de systèmes de pensée en général, de systèmes bien faits, bien construits, bien reconnaissables... Je dirais, pour garder la continuité avec l'histoire architecturale du mot, je dirais que très souvent on se représente l'histoire de la philosophie comme un *skyline*, comme une succession de gratte-ciels: alors il y a le gratte-ciel Platon, le gratte-ciel Aristote, le gratte-ciel Thomas d'Aquin, le gratte-ciel Duns Scot, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, Marx, Kierkegaard, Husserl, Heidegger, etc. Bon.

Mais justement cette image de gratte-ciel est complètement fausse! Aucun des ces penseurs, aucune de ces pensées n'a vraiment *construit* un système. Même si la métaphore de l'architecture revient plusieurs fois dans la philosophie; Descartes dit: *je voulais construire sur un sol qui fut tout à moi*, par exemple. Kant parle d'architecture, et appelle même un chapitre de la *Critique de la raison pure* «L'architectonique de la raison». Bon.

Il y a eu très longtemps une représentation de la philosophie comme ensemble de systèmes, et un système peut être jugé comme préférable à un autre ou, au contraire, aucun n'est préférable... Alors on balance toute la philosophie.

Mais à un moment — à un moment qui n'est justement pas un moment précis, mais on pourrait dire que c'est toute la fin de 20^{ème} siècle —, hé bien le monde a changé (comme le monde le fait tout le temps, le monde a changé), et cette représentation de la philosophie et de la pensée en général, c'est-à-dire non pas seulement les systèmes philosophiques mais aussi les systèmes religieux, théologiques, et plus largement les systèmes idéologiques au sens le plus large, d'ensembles de représentations, de valeurs, et en particulier (il faut prendre la plus large représentation), le monde représenté comme un monde *à partir* d'un noyau européen (même l'Europe comprise de façon large, disons l'Europe de l'Atlantique à l'Oural), le centre du monde, et le reste du monde étant l'effet de l'expansion de l'Europe, là on peut dire, voilà: voilà le gratte-ciel par excellence qui a disparu.

Bien sûr il y a tout un complexe scientifique et technique, et de pensée, qui est parti de l'Europe, de toute l'histoire de l'Europe. Mais maintenant c'est devenu quelque chose de mondial. Et notre affaire aujourd'hui, je veux dire notre *situation*, nos *questions*, nos *attentes*, nos *désirs*, nos *espoirs*, nos *craintes*, sont forcément à l'échelle du monde. En même temps bien sûr, nous sommes chacun de notre pays, de notre culture,

de notre langue. Mais nous ne pouvons pas faire grand chose sans être reliés au monde entier. Internet n'en est pas seulement le symbole, mais le *symptôme*. C'est-à-dire dire, regardez ceux dans la salle qui sont en train de taper sur leurs smartphones. Ils sont directement connectés à Shanghai ou à Buenos-Aires, en même temps qu'ils sont, ou qu'ils ne sont pas justement à Moscou, parce qu'ils sont à Buenos-Aires. Moi aussi j'ai mon smartphone dans ma poche.

Bon, mais cette situation, dont on parle aussi tout le temps, tout le temps aujourd'hui, et qu'on appelle du mot américain de «globalisation». Et qu'est-ce qu'on dit, en russe?

«Globalisation», oui. C'est dommage, c'est dommage qu'on dise ça en russe aussi. En français, la langue française permet de dire un petit avantage, c'est de dire «*mondialisation*». Alors nous disons «mondialisation» pour dire quelquefois «globalisation», mais, en français on a conscience que «globalisation» c'est un terme, américain d'une part, mais d'autre part, c'est un terme *géométrique*: le globe, une grosse boule. Vous savez c'est parti de l'expression du théoricien américain de l'information Marshall McLuhan, qui a parlé de «*village global*». Ça c'est une expression déjà ancienne, je pense que c'est du début des années 60. Mais si on dit «mondialisation», c'est plus intéressant, parce qu'un monde ce n'est pas un globe, ce n'est pas une boule, un monde.

Un monde, ça peut se définir comme une *possibilité de faire du sens*, à l'intérieur. Par exemple, vous pouvez dire, «le monde de Dostoïevski». Qu'est-ce que ça veut dire, «le monde de Dostoïevski»? Ça veut dire, c'est le monde où il y a, non seulement les personnages, bien sûr, de Dostoïevski; c'est le monde où il y a Raskolnikov, où il y a le prince Myshkine... Mais, c'est un monde où il y a certaines représentations, certains sentiments, certaines lignes de forces dominantes, qui circulent et qui font que c'est — Dostoïevski. Vous pouvez dire la même chose de, «le monde de Raphaël». «Le monde de Raphaël», c'est le monde d'un certain ensemble de formes, de couleurs, de coloris, de soies... Par exemple toutes les femmes de Raphaël, toutes les vierges de Raphaël, se ressemblent plus ou moins. Et souvent d'ailleurs les vierges de Raphaël ressemblent à ce tableau d'une femme qui était je crois certainement une des maîtresses de Raphaël.

Bon, mais qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire que c'est un certain nombre d'expressions, de valeurs picturales, qui renvoient les unes aux autres et qui font que — c'est Raphaël. On peut continuer comme ça, vous pouvez prendre tout écrivain, tout artiste, tout philosophe aussi, et plus que ça, plus que ça: même en mathématiques, vous pouvez parler «du monde de Carnap», ou vous pouvez parler du «monde de Bourbaki», vous pouvez parler du monde, je ne sais pas, de bien d'autres mathématiciens, et même on peut dire que c'est dans la mathématique, ou la logique mathématique — par exemple les géométries non-euclidiennes — qu'on a pour la première fois inventé des mondes, dans lesquels tout fonctionne autrement que dans le monde euclidien. Avec les géométries de Riemann, de Lobatchevski. C'est un autre monde. Et aujourd'hui, pas dans la mathématique; dans la physique, ou en astrophysique, on parle d'une *pluralité* de mondes. Des plurivers, des multivers, c'est-à-dire de la possibilité de penser simultanément *divers mondes*, diverses organisations de formes, de forces, de rapports, [...] toujours un certain sens. Et d'une certaine façon, bien sûr on peut dire, chacun d'entre nous *a* un monde, ou plutôt chacun d'entre nous *est* aussi un monde.

Chacun d'entre nous est une source de sens, une diffusion de sens.

Oui, nous sommes là, nous voyons, je vois des visages, je ne connais personne — presque, j'en connais deux — je ne connais même presque rien même de celles que je connais ici. Et pourtant, je sais, nous savons, que *chacun*, *chacune* d'entre nous est au centre — au centre, ce n'est pas le centre, qui est important — mais, c'est, bon, au centre, pour simplifier, au centre d'une diffusion de quoi? de connaissances, de sentiments, d'affects, d'attractions et de répulsions, de familiarité et d'étrangeté, qui sont, chacun, chacune, moi, et qui ne sont pas stables, qui se déplacent, qui interfèrent avec les autres mondes... Et ensuite il y a des mondes plus larges, il y a, n'est-ce pas, un certain monde, peut-être, des étudiants de cette université — peut-être, peut-être pas; il y en a un qui doute tout de suite qu'il y ait un monde... Oui mais, vous avez raison, seulement ce n'est pas évident. Les étudiants d'une université... on pourrait dire, ont un certain esprit. Mais il y a évidemment un monde russe. Du moins, du point de vue de tout l'ensemble des cultures du monde, il y a un monde russe, c'est incontestable. Il y a un monde russe qui va de la plus ancienne des Russies, depuis, même avant Ivan le Terrible, jusqu'à nous aujourd'hui, et qui passe justement par Dostoïevski, par Rimski Korsakov, par Lénine, par Tchernychevski, par, etc. etc., par Andrei Roublev, etc., bon. Mais, déjà tous les noms que j'ai énumérés, ne sont pas exactement dans le même monde de la même manière. Donc, il y a plusieurs mondes russes, certainement. Comme il y a plusieurs mondes français, plusieurs mondes anglais, bon, etc.

Hé bien, et vous allez dire, mais il a complètement oublié le postmoderne, ce garçon, qu'est-ce qu'il fait là? De quoi il parle?

Je parle justement du postmoderne. Je parle, que, ce que je suis en train de décrire là, cette multiplicité, qui est un peu comparable au ciel, la nuit — quand il fait beau, en été, et quand on voit énormément d'étoiles, et aussi même un peu la Voie lactée, la seule nébuleuse que nous voyons un peu: on a forcément le sentiment qu'avait déjà Pascal, au 17^{ème} siècle, quand il disait, «*Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*». Pascal, qui était en même temps un grand chrétien, un grand croyant, était effrayé par (quelque chose qui est un sentiment très moderne justement) c'est-à-dire l'immensité, l'infini — et ce n'est pas seulement l'immensité, pas seulement la taille, mais la diversité, la complexité...

Hé bien, ce qu'on appelle, aujourd'hui, postmoderne, ça repose d'abord là-dessus. Sur ce *sentiment* — mais qui n'est pas seulement un sentiment, subjectif, non, qui est une perception aussi, une conscience, une expérience, que nous faisons, que l'humanité d'aujourd'hui fait, c'est l'expérience d'être dans une complexité énorme, et que cette complexité ne peut plus se contenter de se donner des grandes architectures et des grands systèmes de représentation.

Quels ont été au fond, les grands systèmes de représentation, qui permettaient de penser un monde unifié? Ça n'est pas très compliqué: on pourrait dire — pour le monde en tout cas — pour le monde moderne au sens historique du mot moderne. Pour les historiens, le moderne ça commence avec la Renaissance. Et à partir du 19^{ème}, c'est le contemporain. Dans ce sens-là, historique, du mot moderne, hé bien on peut dire qu'il y a trois grandes... trois gratte-ciels si vous voulez, qui n'ont pas des noms, ni de philoso-

phes, ni de théologiens, qui ont des noms de doctrines, de systèmes de représentation. Il y a eu l'humanisme. Ou plutôt, il y a eu le christianisme, l'humanisme, et le communisme. Rien d'autre. Aujourd'hui encore, il est à peu près impossible d'envisager, comment dire? le domaine de la pensée, de la morale ou de l'éthique, de l'esthétique, de la politique... sans se référer directement ou indirectement à un de ces trois gratte-ciels: christianisme, humanisme, ou communisme.

Et en même temps, les trois sont passés. Les trois, ils ont eu leur histoire, ils ont évidemment été extrêmement importants, non pas au sens où ils sont finis, bien sûr. Il y a toujours des chrétiens. Il y a toujours des humanistes. Il y a toujours des communistes. Mais il y a *des* personnes qui se revendiquent comme se rattachant à ces... je ne dis même pas système, mais à ces horizons de pensée.

Et puis, il y a autre chose. Il y a autre chose, qui n'apparaît pas comme un gratte-ciel, et qui est beaucoup plus qu'un gratte-ciel, et que nous appelons capitalisme. Et le capitalisme c'est quelque chose qui a été et est toujours en corrélation avec le christianisme, l'humanisme, et le communisme. Même avec le communisme, parce que le communisme a bien été représenté comme l'ennemi, l'adversaire du capitalisme, mais en même temps le communisme réel a été, quand il a été, ou il est encore (par exemple en Chine, en Corée du Nord), le communisme est une forme de capitalisme d'État.

Qu'est-ce que c'est que le capitalisme? Le capitalisme, justement, ça n'est pas un système de représentation. Ou la seule représentation du capitalisme, c'est le fait qu'il y a, comme le disait Marx, une équivalence générale de tout. Et cette équivalence générale, c'est l'argent. C'est-à-dire, avec l'argent, je peux rendre tout équivalent à tout. C'est-à-dire que ça, ça vaut — je ne sais pas combien, ça vaut dix roubles, et avec dix roubles je peux aussi acheter, je ne sais pas, une cigarette, je ne sais pas... Avec beaucoup, beaucoup de fois dix roubles, avec un million de roubles, avec un milliard de roubles, je peux acheter autre chose, et avec les milliards de roubles, je peux acheter aussi des personnes, des gens, des volontés, des attachements, des... même presque, oui, des passions, je peux déclencher des passions. Par exemple, dernier événement passionnel mondial, c'est le divorce de Angelina Jolie et de... comment il s'appelle, déjà?

— Brad Pitt

— Brad Pitt, merci. Voyez, vous le savez tous! Voilà, ça c'est la globalisation *in actu*. Bon, mais qu'est-ce que ça veut dire, ça, le divorce d'Angelina Jolie et Brad Pitt? C'est une valeur marchande, qui vaut beaucoup beaucoup de millions de roubles ou de dollars, et qui donne lieu à un événement, je ne sais pas, je ne comprends pas grand-chose... peut-être des événements personnels, réels, mais qui en même temps se passent sur une scène qui est une scène de marché, marchande: on vous montre ça, et vous achetez, au fond, par la télé, par les journaux, par internet, vous achetez la marchandise du divorce de Brad Pitt et Angelina Jolie.

Bon. Le capitalisme c'est ça mais c'est bien plus que ça. C'est beaucoup plus que ça. Parce que le capitalisme, c'est cette équivalence, cette échangeabilité de tout, qui a été, qui a *porté* une certaine idée du moderne, qui a été l'idée de Marx. Parce que Marx, il ne faut pas l'oublier, c'est celui qui pensait que le développement du capitalisme allait arriver à un certain point où il suffirait d'une petite poussée, révolu-

tionnaire pour tout renverser, et que toute la production du système capitaliste serait redistribuée à toute l'humanité.

Et, ce n'est pas ce qui est arrivé. Ce n'est pas ce qui est arrivé, mais en un autre sens, c'est aussi ce qui est arrivé en une autre manière; c'est que le capitalisme a aussi rendu possible, enfin il a utilisé et il a rendu possible un développement technique énorme, énorme. Ce qui fait qu'aujourd'hui, une grande partie de cette échangeabilité du tout consiste dans des techniques, dans tout un ensemble de techniques, qui sont bien sûr d'abord des techniques informatiques, qui sont des techniques de la circulation de l'information, qui est aussi la circulation de l'argent, comme vous savez — la circulation de l'argent en produit de marché, etc. — et qui est aussi la circulation, et l'utilisation, de moyens de plus en plus puissants, des moyens techniques, qui sont les moyens avec lesquels nous sommes capables aujourd'hui de faire — je ne sais pas moi, d'envoyer une sonde sur Mars, de nous équiper par exemple, de moyens d'information, les fibres de verre, qui ont commencé déjà en Europe de l'Ouest, a accélérer énormément la transmission des signaux informatiques... Et nous sommes capables de procéder à des opérations médicales, chirurgicales, extrêmement compliquées. Pensez qu'aujourd'hui — je pense à quelque chose que j'ai vécu récemment, par une amie: aujourd'hui, on peut faire un trou, là dans le front, et vous enfoncez une sonde qui passe entre les deux hémisphères du cerveau exactement, sans rien blesser, pour aller à l'arrière, dans la glande là qui s'appelle l'hypophyse, faire une biopsie et la retirer, pour savoir s'il y a un cancer dans cette hypophyse. Parce que si vous passez par derrière, c'est beaucoup trop dangereux pour tout le système nerveux qui part du cerveau à l'arrière. Mais ça c'est même un petit exemple, et puis ce n'est pas un exemple chimique, parce que si on rentre dans la biochimie, on peut faire des choses... tellement incroyables et compliquées que je ne peux pas vous en donner d'exemples.

Bon, nous sommes dans un monde d'une puissance technique énorme, et qui devient aussi une puissance problématique pour nous. Parce que par exemple nous avons des centrales atomiques qui explosent. Nous avons eu Tchernobyl, nous avons Three Mile Island, nous avons eu Fukushima. Qu'est-ce que nous devons faire avec l'énergie atomique? Problème. Qu'est-ce que nous devons faire avec notre puissance biologique? Par exemple, notre capacité de fabriquer des clones? Nous savons faire des clones animaux et nous saurons bientôt certainement faire des clones humains. Mais nous ne savons même pas vraiment ce que c'est qu'un clone.

Bon, je pourrais continuer indéfiniment. Je veux dire, ce qui avait été le capitalisme, d'abord comme le grand triomphe d'un humanisme européen qui se mettait à dominer le monde entier, ce qui a été aussi le moteur de la modernité, justement, de la *modernité*, le moteur de la modernité comme emploi de l'énergie, et fonctionnement de l'énergie, par exemple de l'électricité. Lorsque Lénine a dit que le communisme c'était des soviets plus l'électricité, il a dit quelque chose d'extrêmement fort, d'intelligent! C'est que l'électricité c'est la force de la modernité. Ce dont manquait la Russie tsariste, c'est vrai, ce n'était pas de l'électricité (il y avait déjà de l'électricité mais pas assez), le progrès tel qu'il était n'était pas assez rapide dans la Russie des tsars.

Les soviets, c'était autre chose, parce que les soviets, c'est une autre forme de l'énergie. C'est l'énergie de tout le monde en assemblée, tout le monde ayant un égal

pouvoir de décision et de gouvernement. Et ça, ça c'est l'image même de ce à quoi on ne pense même plus politiquement aujourd'hui — enfin si, il y a toujours quelques gens qui pensent, et d'une certaine façon nous y pensons tous, comment pourrait-on faire des soviets? Évidemment, faire des soviets pour s'occuper de l'énergie atomique — vous imaginez le problème? Faire des soviets pour organiser le maniement de la médecine contemporaine, etc.

Alors voilà la situation, dans laquelle il y a — depuis maintenant cinquante ans, oui, même plus de cinquante ans —, il y a un certain nombre de pensées qui se sont développées, et que maintenant, on a tendance à appeler postmodernes. Et je dirais qu'on les appelle postmoderne, parce qu'on ne sait pas comment les identifier; on ne sait pas les identifier, parce qu'elles ne sont ni chrétiennes, ni humanistes, ni communistes, ni capitalistes. C'est simple, négativement, on pourrait dire: tout ce qu'on appelle postmoderne, au fond, c'est ça.

Alors, il y a une catégorie de pensée qui est un peu à part de ça —, qui est ce qu'on appelle encore aujourd'hui — mais ça devient aussi un peu caduque, ce qu'on appelle «philosophie analytique», qui est surtout une philosophie d'origine américaine, qui est une philosophie qui ne veut s'occuper que du fonctionnement du langage, de la possibilité de faire des énoncés, vérifiables, ou non-vérifiables, etc., et qui ne veut pas du tout se prononcer, sur toutes les questions qui n'ont pas de statut linguistique clair, évident et vérifiable. Comme, justement: qu'est-ce qui est juste? Qu'est-ce qui est injuste? Qu'est-ce que l'homme? Ou, quel est l'avenir de l'humanité? Qu'est-ce que le *sens*?... Toutes ces grandes questions qui sont des questions auxquelles le christianisme, l'humanisme, le communisme, avaient des réponses. Et auxquelles je dirais le capitalisme — mais le capitalisme comme l'ensemble techno-économique —, le capitalisme a enlevé la possibilité de ces réponses.

Prenez la question, qui est au centre de toutes les autres, d'une certaine façon: qu'est-ce que l'homme?

C'est une question à laquelle, l'humanisme répondait.

Il répondait en disant que l'homme était au fond le créateur, ou le producteur de sa propre existence. Donc, au fond, l'homme était le commencement et la fin. En ce sens, le marxisme était un très grand humanisme. Parce que la pensée de Marx, c'est l'homme comme producteur de sa propre existence, et comme producteur *social*, et de son existence *sociale*. Alors, je dirais, du côté social, il est certain que nous sommes de plus en plus marxistes (si nous ne sommes pas marxistes), c'est-à-dire qu'il est aujourd'hui encore beaucoup plus évident qu'à l'époque de Marx, que nous vivons socialement, que nous sommes tous, tous les uns avec les autres, par les autres, à travers les autres... Bien. Ce qui n'empêche pas que nous soyons aussi en même temps, chacun, tout à fait seuls, isolés. Nous sommes des solitudes entremêlées. Bien. Mais, nous ne savons pas plus ce que c'est que l'homme. Nous savons peut-être une chose de plus. Mais c'est une chose qui n'est pas très rassurante. Nous savons que l'homme est capable de se détruire lui-même. Et de détruire la nature. D'ailleurs, l'homme a déjà largement commencé à détruire la nature, ou à la transformer. Alors, est-ce que l'homme est autre chose que la nature? Oui mais quoi? L'esprit? Qu'est-ce que l'esprit?

Quel esprit? Comment parler de l'esprit aujourd'hui? Et évidemment, le christianisme dit quelque chose. Il dit le «Saint-Esprit». Qu'est-ce que c'est que le «saint» du Saint-Esprit?

Ça n'est plus quelque chose que nous trouvons tout simplement devant notre fenêtre comme venant du ciel, ce n'est pas une petite colombe qui descend du ciel... Mais nous sommes toujours devant la demande — et encore une fois celle de Marx — je reviens plusieurs fois à Marx, mais parce que c'est vrai que Marx, il a eu un *sens*, un sens au moins de ce qui manquait. Même si, Marx parlait du monde, du monde de son temps, du monde du 19^{ème} siècle, comme un *monde sans esprit*. Marx disait — c'est la phrase dans laquelle il dit, «*La religion est l'esprit d'un monde sans esprit*». Ce qui veut dire que pour Marx, il y a une certaine idée de l'*esprit*, mais laquelle? Lui, ne le dit pas, je dirais même peut-être, il ne le *sait pas*. Mais il a le sens de quelque chose, que justement la religion nomme «esprit», «Saint-Esprit», et qui serait quoi? La force qui vivifie, qui fait vivre, qui donne du sens...

Les pensées postmodernes; on peut d'ailleurs toutes les rassembler, ce sont tous les noms (ce n'est pas la peine que j'énumère les noms, mais il y en a beaucoup), tous les noms, non seulement de philosophes, mais aussi de théologiens, mais aussi d'ailleurs, disons, de gens qui ne sont pas classés comme philosophes théologiens mais dans les sciences humaines, par exemple Lévi-Strauss, et son disciple actuel Descola — ce sont quoi? Des ethnologues, anthropologues, qui réfléchissent — ou qui ont réfléchi, Lévi-Strauss est déjà mort... D'autres de ces gens sont des praticiens de l'art, de tel ou tel domaine artistique. D'autres encore sont dans la psychanalyse, par exemple. Bon peu importe, peu importe.

Je dirais tous ceux qu'on baptise de postmodernes sont ceux qui essaient de prendre en face, honnêtement, je dirais, la complexité, et les doutes, et les inquiétudes, et les questions, qui sont celles de notre monde. C'est-à-dire que — mais moi je dis tout de suite, en même temps je n'aime pas cette appellation de «postmoderne», justement d'abord parce qu'elle accompagne toujours d'abord un jugement qui est plutôt négatif: on dit, ha oui, les postmodernes! Ce sont des gens brumeux, qui ne reconnaissent aucune vérité, et qui racontent n'importe quoi.

C'est absolument faux! Bien sûr, il y a bien sûr des gens qui racontent n'importe quoi, ça c'est certain; mais en général, ce ne sont pas des gens qu'on reconnaît comme postmodernes, ce sont plutôt des illuminés, des... et souvent ce sont des gens qui ont des réponses, à tout.

Mais l'exigence actuelle de la pensée, l'exigence de la rigueur de pensée, l'exigence, je dirais — *intellectuelle*, ou *spirituelle*, l'exigence de l'esprit par excellence, c'est, aujourd'hui, de savoir que *nous ne sommes pas en état de donner des réponses*. Nous ne sommes pas en état de construire un nouveau gratte-ciel en disant: voilà, c'est ça, maintenant; c'est... alors, quoi? Je ne sais pas, [il faudrait] inventer un nom en «isme», n'est-ce pas, qui serait ni christianisme, ni humanisme, ni communisme, ni — capitalisme. Et qu'est-ce qui reste?

C'est-à-dire surtout, qu'est-ce qui reste si on fait abstraction de tout le monde de la complexité technique dans laquelle nous sommes?

Bien entendu, il y a des choses, il y a *au moins* quelque chose qui reste, qui est évident, qui est: l'absence de justice, qui est l'*injustice* énorme — et peut-être qu'il y a toujours eu de l'*injustice*. Mais aujourd'hui, je dirais, nous sommes dans le monde de l'*injustice injustifiée*. C'est-à-dire que, l'*injustice* ancienne, l'*injustice* des mondes hiérarchisés, l'*injustice* de la Russie des tsars, où les tsars et un certain nombre de nobles, s'arrogeaient non seulement des droits, mais aussi la puissance, la richesse, etc., c'est-à-dire en fait tout l'état de toute l'Europe des époques des rois, des princes, etc. — c'est une très longue époque dans laquelle au fond les petites gens, et surtout les paysans avaient une vie qui peut nous paraître aujourd'hui absolument insupportable — et qui a duré pendant des siècles.

Et c'était une injustice qui se justifiait. Je ne dis pas que je la justifie, je ne dis pas que je partage la justification. Mais il y avait un système de valeurs, de représentations, qui faisaient que, voilà, un paysan pouvait se dire, oui je suis paysan, je suis paysan parce que je ne suis pas chevalier. Bon, c'est comme ça, dieu l'a voulu. Bon. Mais aujourd'hui, on ne peut pas dire, «dieu l'a voulu». On ne peut plus le dire. Et on sait que dieu ne le veut pas. Si on croit en dieu, on sait que dieu ne veut pas ça. Donc, voilà le grand changement. Et en même temps, on ne croit pas forcément en dieu.

Donc l'*injustice*, qui comme vous savez est devenue, justement pour cette raison, beaucoup plus visible, à la fois parce que l'accumulation de la puissance et de la richesse entre les mains d'un nombre toujours plus petit de gens dans le monde, et donc l'accumulation de la pauvreté, de la difficulté, de l'abandon, etc., à un nombre toujours croissant de gens, à la fois, matériellement, c'est quantitativement plus visible, mais c'est aussi *complètement injustifiable!* La seule justification, ce serait qu'on puisse montrer qu'on va faire, oui, bientôt, on va faire une société juste, et bientôt on va faire une humanité heureuse... Mais c'est justement ce qu'on est totalement incapable de montrer! Et donc quelquefois, on revient aux très vieilles réponses. On montre l'*autre monde*. On dit, oui, ce monde est difficile, mais dans l'*autre monde*, au paradis, vous serez récompensés. Et ça c'est justement ce que nous ne pouvons plus entendre, parce que ça ne fait plus sens, dans notre monde. Ça *a* fait sens, mais ça n'en fait plus. Plus en tout cas de cette manière-là.

Alors, voilà ce que veut dire «postmoderne» — et il vaut mieux abandonner ce mot s'il vous plaît. Et pourquoi je dis ainsi qu'il vaut mieux l'abandonner? Et là je vais conclure là-dessus. Il vaut mieux l'abandonner à cause du «post». Parce que tous les «post» sont des sortes d'aveu de vieillesse. On dit «post», parce qu'après il n'y aura plus rien. Alors par exemple, moi j'ai soixante-seize ans, alors je pourrais dire, que je suis un «post-septuagénaire». C'est-à-dire, je suis fichu, que j'aurai bientôt quatre-vingts ans, et après je ne vais pas vivre très longtemps, c'est sûr. Bien, et pourtant, en même temps, je suis un produit de la technique la plus moderne, puisque j'ai un cœur greffé, depuis vingt-cinq ans. J'ai vingt-cinq ans de vie technique, artificielle. Je suis un artifice de... Bon. Donc je suis à la fois «post-greffe» — parce qu'il a fallu inventer les greffes d'organes, et puis je suis aussi, oui, «post-septuagénaire». Et puis je suis aussi, évidemment, voilà, je suis postmoderne parce que j'appartiens à toute cette époque.

Bon, mais, ce n'est pas une raison pour penser seulement en termes de «post». Imaginez, vous, vous tous autant que je vois, si vous vous dites que vous êtes «post-

vingt» ans. Bah, ce n'est pas très drôle! Ou alors «post-trente» ans, maintenant. Vous êtes *avant* autre chose. Mois aussi je suis *avant* autre chose. Bien sûr, je suis avant ma mort, mais ma mort elle fait partie de ma vie, elle a, j'espère, je pense oui, qu'elle a du sens, enfin qu'elle a du sens *dans* ma vie. Et puis je suis avant, avant... avant mes enfants, mes petits-enfants, et des enfants de mes petits-enfants, etc.

Donc évidemment, ce serait mieux d'être «pré», que «post». «Pré», ça voudrait dire... Le «pré», ça a justement été le régime du christianisme, de l'humanisme, et du communisme. Le christianisme, c'est «pré» — le paradis. L'humanisme, c'est «pré», avant l'homme accompli, et le communisme, c'est, phase préparatoire vers le socialisme. Bon. Ça c'est très remarquable d'ailleurs, comme l'histoire du communisme a toujours été une histoire de: «ça va venir, plus tard». Sauf que maintenant, ça n'est plus vraiment le discours en particulier du plus grand État communiste du monde, à savoir l'État chinois, il se réclame du communisme, mais c'est beaucoup moins comme une projection de l'avenir.

Donc voilà, «postmoderne», en effet ça a du sens parce que «post» vient à la place d'un impossible «pré».

Mais, il y a une autre solution que «post» ou «pré». Il y a — *maintenant*. Maintenant, aujourd'hui et maintenant, chacun d'entre nous dans notre présent, il se passe quelque chose, nous vivons quelque chose, chaque jour, chaque vie, chaque pays... Bien sûr il se passe beaucoup de choses terribles, il faut prendre des positions, des partis, des décisions. Bien sûr, mais — c'est ça la vie. Et ça a toujours, été ça la vie, au fond.

Donc voilà, j'ai essayé de vous expliquer ce que je crois comprendre comme ayant fabriqué le mot postmoderne, et ma conclusion c'est de vous conseiller de l'abandonner. Et de parler... autrement. Voilà, je vous remercie.

Et alors je pense que la discussion est ouverte. Et même, si vous voulez, vous pouvez poser des questions, pas en français, parce que je sais que vous pouvez comprendre le français mais avoir plus de mal à le parler, alors vous pouvez poser des questions en russe, en anglais... en chinois, si on trouve un interprète.

— *Question*: Bon, Jean-Luc, merci beaucoup pour votre exposé; c'est-à-dire, c'était très enrichissant et intéressant.

Donc d'abord au début de votre exposé vous dites que, en parlant un petit peu de l'école architecturale postmoderne, etc. Bon, ça c'est clair, je pense que l'école américaine architecturale existait, le postmodernisme, le postmoderne...

Mais ma question, plutôt: est-ce qu'on peut parler d'une école postmoderniste, postmoderne, en philosophie? En France par exemple? Parce qu'on a Jacques Derrida, on a Jean- François Lyotard, Deleuze, etc. etc., qui sont des penseurs très très différents. Évidemment, chacun son chemin. Est-ce qu'on peut parler d'une école qui globalise tous ces penseurs? Ce n'est pas très évident.

Deuxième question: vous avez touché aussi ce problème: c'est difficile à mon avis, évidemment un problème philosophique: c'est que d'un côté nous habitons dans un monde globalisé. Tout ce qu'on fait, chacun dans son coin, dans sa langue, sa culture, etc. Mais en même temps on ne peut pas ne pas penser globalement. Surtout dans le domaine philosophique. Et en même temps, en France, à ma connaissance, il y a une tendance vers une spécialisation. Parce que les étudiants sont chargés d'écrire ces thèses

sur des sujets très spécifiques. Par exemple, je ne sais pas, la *Cinquième méditation* d'Husserl, c'est peut-être une thèse... Ou aussi par exemple, il y a des thèses sur tel ou tel paragraphe de *Sein und Zeit*. Et aussi une thèse, j'ai vu, sur l'*Introduction à la phénoménologie* de Hegel. Je pose la question: en France, actuellement il n'y a pas de philosophie avec un P majuscule?

— Réponse: Si, tous!

— Qui? Marion?

— Réponse: Ce n'est pas que Derrida, Deleuze...

— Non, mais je veux parler des auteurs vivants. Vous, mais...

— Oui, j'espère, je suis philosophe, mais pas avec un grand P! Mais *personne n'a le droit de se dire philosophe*, dit Kant. On peut seulement dire qu'on *apprend à philosopher*.

— Non, vous voulez dire: entre la spécialisation extrême et puis la philosophie comme pensée. Oui, d'accord, merci. Merci. Non, c'est une question très juste.

Est-ce que tout le monde a compris?

Donc, la première question, c'est: est-ce qu'il y a une école? Mais non, non, justement! Parce que, ça fait partie de la condition contemporaine que justement, il n'y a pas vraiment d'école. D'une part, au fond on pourrait dire, la dernière école philosophique qui a existé, c'est l'école marxiste. Mais qui était elle-même déjà très diverse, multiple.

Bon, et le dernier philosophe, ou groupe de philosophes qui ont été, disons, des marxistes conséquents, c'était Althusser et ses disciples qui étaient Balibar, et Rancières en particulier. Balibar et Rancières, ce sont deux philosophes de mon âge qui sont des camarades, des camarades même de classe, et qui sont toujours des amis. Mais justement, les deux se sont complètement séparés du marxisme. Et les deux sont extrêmement différents l'un de l'autre. Bon, donc déjà, il n'y a pas d'école. Non, il n'y a pas d'école, parce que Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan, Marion que vous avez nommé, et quelques autres, représentent chacun une manière de prendre cette situation, dans laquelle justement il ne s'agit pas de faire, de proposer un système pour rallier les gens.

Par exemple, moi j'ai été très proche de Derrida quand il était vivant, mais en même temps je ne dirais pas que je suis un «derridien». Et dans toute l'histoire de la philosophie, d'ailleurs, c'est comme ça. Dès qu'on parle d'un cartésien, on est sûr que c'est quelqu'un qui est en train de trahir Descartes, ou de se détacher de Descartes. Et alors, on peut encore moins dire qu'il y a une école postmoderne. Je dirais, oui, il y a tout un ensemble de gens; il y a d'ailleurs aussi des gens qui sont ailleurs, dans d'autres pays; il n'y a pas que la France.

Pourquoi c'est arrivé d'abord en France? Alors je crois pour une raison qui d'une certaine façon est assez simple. C'est que la France est tout à côté de l'Allemagne. Et qu'entre la France et l'Allemagne il y a toujours eu un échange. Or, c'est en Allemagne, que s'est développée toute la grande histoire de la philosophie moderne, après Kant. De Kant à Heidegger, la philosophie, on peut dire, dominante, elle est allemande.

Mais avec le nazisme, la philosophie allemande s'est en quelque sorte auto-supprimée. Beaucoup de philosophes sont partis, d'abord, en Amérique, comme Adorno, et d'autres tout simplement ont disparu je dirais en tant que philosophe.

Et, en revanche, alors, la pensée allemande, en France a passé de l'autre côté du Rhin. Et il y a eu Kojève important Hegel avant la guerre; après la guerre tous les disciples de [...], de Husserl, etc. Donc ça a fait une sorte de germination française, c'est vrai. Et sans doute que le premier témoin de ce mouvement c'est Foucault. Oui, je pense que Foucault est le premier parce que Foucault, c'est quelqu'un qui très très tôt — déjà dans le cours des années 60 —, a prononcé une conférence pour dire, *nous sortons du temps de l'histoire et nous entrons dans le temps de la géographie*. Ça, ça voulait dire beaucoup, la sortie de l'histoire. Et une grande partie des débats, des discussions, par exemple entre Sartre et Lévi-Strauss, ça a été autour de l'histoire, justement. L'histoire qui a été le grand concept, l'énorme concept hégélien, marxien, postmarxien... Là on pourrait tout reprendre la question à partir de ça: il y a un moment donné où on a eu conscience, non pas que l'histoire était finie, mais que l'idée de l'histoire, comme processus, avait un terme, ça c'était en train de se casser, de se défaire.

Et donc à partir de là, je dirais qu'on ne peut pas parler d'école, il y a des écrits, singuliers, il faut faire avec chacun, chaque cas.

Ensuite, la deuxième question, spécialisation ou philosophie avec un grand P. Ça c'est une question universitaire, mais pas très importante. Si, elle est importante dans la mesure où ça touche à l'université elle-même, oui, bien sûr. Mais là, voilà, l'université est de plus en plus devenue quand même un endroit de formation supérieure professionnelle. Et la philosophie n'est pas vraiment une profession. La seule profession de philosophie c'est d'être professeur de philosophie.

Donc, c'est normal qu'à l'université, il y ait, appelons-le le travail universitaire ou scolastique, c'est tout à fait normal de faire des travaux spécialisés. Alors je peux étudier les manuscrits inédits de Husserl. Je peux poser la question de savoir pourquoi est-ce que *Sein und Zeit* est resté inachevé. Je peux poser la question de savoir quels sont les rapports entre le temps chez Bergson et le temps chez Merleau-Ponty. Oui, bien, mais tout ça est très intéressant, bien sûr!

Mais c'est aussi un peu la pente universitaire qui pousse à faire des travaux spécialisés. Maintenant, ils ne sont pas toujours forcément spécialisés, ou ils peuvent être spécialisés et ils peuvent apporter quelque chose de nouveau par la lecture d'un auteur. Mais d'autre part, évidemment, il y a toute la place ouverte, ça peut être dans l'université ou hors de l'université, pour, je dirais *prendre la parole*, voilà, essayer d'ouvrir une nouvelle façon de parler, de nommer. Et tout ce dont j'ai parlé est d'ailleurs complètement lié à l'histoire de l'université. Vous savez, moi j'appartiens — comme d'ailleurs avant moi Derrida, Althusser, mais pas Foucault ni Deleuze, qui étaient juste un peu plus âgés —, nous avons été une génération qui n'a pas fait de thèse d'abord! On n'a pas fait de thèse d'abord. On n'a pas fait la thèse normale comme Deleuze, Foucault ont fait la thèse, traditionnellement: thèse principale, thèse secondaire, tout. Et nous, nous avons été la génération autour de 68, qui a commencé à dire, non la thèse, on n'en veut pas, c'est un exercice de scolastique, ce n'est pas intéressant, bon. Et après plus tard, on a fait des thèses sur travaux. Parce qu'on avait déjà publié des livres, sans passer par l'université. Et ça c'est vrai que c'est un aspect intéressant des choses, c'est que la reconnaissance universitaire n'a plus été à un moment reconnue.

Comment?

Une belle époque? Oui c'était une belle époque, mais c'était aussi en même temps dangereux parce qu'on n'était pas reconnu, alors du coup on ne pouvait plus devenir professeur d'université. Alors un jour il nous est tous arrivé à peu près la même chose. C'est-à-dire que quelqu'un qui n'était pas philosophe, Gérard Genette, qui était un grand théoricien de la littérature, il a découvert dans les papiers de l'université, qu'on pouvait faire des thèses d'État sur travaux. Alors il a été le premier à le faire. Parce qu'il avait déjà publié trois ou quatre livres, il a présenté ses livres plus un résumé. Et alors tout le monde a suivi Genette. Donc on a tous fait des thèses sur travaux.

Donc on est quand même revenu dans l'université, parce qu'on voulait quand même être professeurs et pouvoir diriger des travaux d'étudiants. Mais je ne dis pas que c'est le mieux, au contraire, peut-être qu'on a... Mais qu'est-ce qu'on aurait pu faire?

Il y a eu aussi la tentation d'inventer une autre université. Ça a été un peu ce qui a été esquissé à Vincennes. Mais ça non plus, il n'y avait pas une vraie idée suffisante...

C'est une question qui peut revenir, maintenant. Parce que justement dans la mesure où l'université est de plus en plus professionnalisante — et qu'il faut évidemment former des gens pour des professions —, on peut imaginer que, oui, ce serait très bien qu'il y ait d'autres lieux où on ne professionnalise pas, et où on aille seulement pour penser, à l'état libre.

Mais ce n'est pas facile à inventer, ça. Et ça demande des moyens.

Note de Jean-Luc Nancy:

Je remercie beaucoup Svetlana Kostina qui avait assuré la traduction orale de la conférence et en a par la suite réalisé la transcription. Une transcription est toujours un exercice presque impossible car les hésitations, les accidents et même les inflexions de la parole vive improvisée restent impossibles à transcrire — et gênent en revanche le travail de restitution. Réécrire serait une tout autre entreprise, qui produirait un autre texte. Svetlana a fait ici un travail très remarquable de fidélité, que je ne veux pas modifier. Si tel ou tel passage paraît moins clair, c'est qu'il lui manque la parole ou bien c'est qu'il était moins clair sur le moment! La clarté n'est pas le seul fruit de la parole.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-86-92

«ЖЕНЩИНА НА КРАЮ ВРЕМЕНИ»: ОПЫТ СУБЪЕКТА В ФЕМИНИСТИЧЕСКОЙ УТОПИИ* (1)

С.В. Рудановская

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются особенности феминистической утопии на примере романа Марж Пирси «Женщина на краю времени», посвященного проблемам становления субъекта на фоне господства гендерных стереотипов и инструментальной рациональности. Классическим утопиям порядка и единообразия противопоставляется утопия заботы, акцентирующая внимание на ценностях родства и различий. Утопическое рассматривается как неотъемлемый компонент социального и экзистенциального опыта субъекта, предпринимающего рискованное путешествие за пределы готовых идентичностей и социально признанных дефиниций (прежде всего бинарной оппозиции «нормальное»/«патологическое»).

Ключевые слова: литературная утопия, Марж Пирси, феминизм, опыт субъекта, забота, различия, жизнь, природа

ОПЫТ СУБЪЕКТА И ТРАДИЦИИ ЛИТЕРАТУРНОЙ УТОПИИ

Классическая литературная утопия, парадигмальным образцом которой является произведение Т. Мора, не занимается человеком как таковым, но сосредоточена на описании общих моделей социального поведения (1). Человек в утопическом повествовании — человек вообще, представитель и выразитель того или иного социального порядка, где желаемое не противоречит действительному, встроено в спектр допустимых возможностей. Будучи пространством всеобъемлющей социальности, утопия исключает опыт одиночества, отчуждения, асинхронии между субъективным временем ожиданий, надежд и ограничениями социальных институтов. В утопии нет и не может быть «подпольного» (Ф. Достоевский) или «постороннего» (А. Камю) человека, остро осознающего несоответствия и парадоксы человеческого существования, противостоящего абсурду окружающей действительности.

По своему сюжету утопия — непсихологический жанр, поскольку самое главное здесь происходит вовне: риски путешествия в неизвестность, встреча с другим образом жизни, экзотика иной повседневности. Социологическое описание альтернативного общественного устройства в утопии перекрывает нюансы субъек-

* Ряд тезисов данной статьи был опубликован автором в сборнике докладов к конференции International Conference on Arts, Design and Contemporary Education (ICADCE 2016) — Atlantis Press, 2016 (July). P. 147—152. DOI: 10.2991/icadce-16.2016.31.

тивных переживаний, несмотря на то, что само повествование разворачивается в пространстве субъективного, в поле зрения рассказчика/автора, взору которого предстает разумная действительность, не допускающая «провалов» смысла. Следы субъективного, озабоченность конкретным человеческим существованием присутствуют в повествовании «по краям», в виде ностальгии по увиденному социальному порядку, переживания несоответствия между императивами просвещенного *ratio* и фактической действительностью.

Опыт субъекта в классической утопии — опыт человека, ментально дистанцирующегося от реальности как она есть и сохраняющего позицию гостя или «экскурсанта» [6. Р. 324] в реальности, какой она может быть. При этом субъект не озабочен ситуацией человека в мире, своим «местом» во вселенной. Наблюдатель в утопии — не экзистенциальный субъект, сознающий свое одиночество на фоне инертной действительности, но путешественник, понимающий условную значимость «места», временность социальных установлений, даже если они воспринимаются как естественные. Позиция рассказчика в классических утопиях — это позиция разумного наблюдателя, стремящегося освободиться от фактической необходимости, навязанной обстоятельствами, и совершить радикальный переход к продуманному социальному общежитию, где все отвечает принципам безопасного и полезного времяпрепровождения. При этом в какой бы точке пространства ни находился наблюдатель, он остается тождественен самому себе; движение мысли прочь от наличной действительности, также как и возвращение к ней, не влияют на идентичность главного героя.

ФЕМИНИЗМ И УТОПИИ СУБЪЕКТА

Феминизм вносит изменения в жанр литературной утопии, касающиеся как изображения утопического сообщества, так и изображения главных героев (2). Феминистическое движение с самого начала своего возникновения выдвигает на первый план проблему субъекта, самовыражение и возможности которого систематически подавляются принципом гендерных различий, формирующим и легитимирующим стандартный ролевой репертуар современных обществ. Следуя традиции обличения идейных предпосылок, лежащих в основе «естественного восприятия мира», феминизм выступает против порядка, в котором пол является судьбой («такова женская доля», «это мужское дело»), в котором каждый знает свое «место», в котором распределение «мест» опережает самоопределение и самосознание людей, заставляя их прибегать к стереотипам в восприятии себя и других (говорить о состоявшихся/несостоявшихся женщинах и мужчинах).

Если изначально феминизм заостряет внимание на политическом и экономическом освобождении женщины, то начиная со второй половины XX в. феминизм занят проблемой ментального освобождения и мужчин и женщин от невидимых «идолов сознания», пронизывающих повседневную речь, научные дискурсы, иерархию ценностей. Поле деятельности позднего феминизма — языковые практики и нормы социальных отношений, формирующие «ложное» самосознание (детерминированное полом) и, следовательно, отчуждающие человека от своего аутентичного Я.

Непосредственная цель феминистических утопий — повлиять на самосознание женщины, избавить ее от привязанностей к традиционным ролям, поощряющим нарциссизм, пристрастие к внешним эффектам, бездумное существование и индифферентность к собственной судьбе. Путешествие в утопию для феминистического субъекта предполагает переход от обывательской установки сознания, принимающей мир как данность, к позиции критического субъекта, выявляющего знаки несправедливости в само собой разумеющихся отношениях между людьми. Если рациональный субъект классических утопий изначально свободен и пользуется преимуществами географической и когнитивной мобильности, то отправной точкой героинь феминистических утопий, как правило, является несвобода, инерционность, смутные представления о себе и действительности. Отсюда и изменение сюжетной линии: не герой отправляется в утопию, а утопия вклинивается в повседневную жизнь героини, ставя под сомнение приемлемость и значимость этой жизни, инициируя внутренний конфликт между тем, что есть, и тем, что может быть.

Самосознание и самоопределение субъекта, формирование его личностного видения становится основной темой утопического повествования. Главный герой феминистической утопии — наблюдатель, который никогда не является только наблюдателем, занимающимся социологическими исследованиями, абстрактной компаративистикой, но всегда действующим лицом, уязвленным существованием альтернативного общества, вынужденным прилагать усилия для сохранения внутреннего равновесия при столкновении с «другой» повседневностью. Вместо одинокого и самодостаточного наблюдателя традиционной утопии появляется тревожный субъект, испытывающий внутренние борения между гарантированным существованием «как всегда» и «так далее» (А. Шюц) и негарантированным новыми связями, которые предоставляет утопия, и которые могут оказаться только иллюзиями. В отличие от традиционных героев утопии, героини феминистических произведений не обретают точку опоры при встрече с представителями другого общества, напротив, их мир рушится, они оказываются в полифоническом пространстве множества голосов, в котором голос утопии не является единственным.

Авторы феминистических утопий не ожидают широкомасштабных изменений, не руководствуются метанарративами, провоцирующими социальные революции, а также не заняты поисками чисто спекулятивных моделей, удовлетворяющих любопытство широкой аудитории. Их стезя — точечные микровоздействия на критически настроенных читателей, провоцирование самонаблюдения, переосмысление отношения к сфере «естественного» распределения ролей, полномочий, внимания. Подобное воздействие происходит посредством изображения драматической судьбы незнающего и ищущего субъекта, в буквальном смысле слова разрывающегося между утопией и реальностью.

По сюжету утопическое общество всегда близко. Граница между утопическим и неутопическим проходит не на уровне географического пространства (между совершенным «островом» и несовершенной действительностью [2]), а на уровне субъективного восприятия действительности (между моментами времени, состоя-

ниями субъекта). Утопия перестает быть «местом, которого нет» и которое ищут за дальними далями, но становится модусом субъективного, борющегося за аутентичность своего существования здесь и сейчас, на фоне сложной неоднозначной действительности. Роман М. Пирси «Женщина на краю времени» является одним из произведений подобного рода.

УТОПИЯ ЗАБОТЫ И ОПЫТ ОДИНОЧЕСТВА

Изначально ничто в романе не предвещает протестных настроений, выражающих бунт субъекта против основ социальной действительности. Действие разворачивается в Америке середины семидесятых годов XX в., в развитом индустриальном обществе, где есть все для безбедной и счастливой жизни. Однако современные блага цивилизации проходят мимо главной героини романа Консуэло Рамос, которая благодаря стечению обстоятельств и непреложным алгоритмам социальной дифференциации (гендерным и этническим стереотипам) оказывается вытесненной на обочину жизни, становится «опасным» элементом общества: сначала «преступницей», затем «душевнобольной».

Большую часть времени одинокая молодая женщина вынуждена молчать и вспоминать, пытаясь понять причины жизненных неудач. Ее воспоминания о прошлом периодически прерываются грубым вторжением настоящего, а также фантастическими видениями будущего. И если в настоящем героиня — пациентка психиатрического заведения, не имеющая права голоса, то в будущем — желанная персона, к которой все относятся с повышенным вниманием. Кратковременные экскурсии в утопическое сообщество Мэттапуасетт (Mattapoisett) 2137 года, сходные с ментальными переключениями между двумя мирами, постепенно помогают отчужденному субъекту преодолеть чувство одиночества и никчемности, заново обрести себя.

Отсутствие одиноких людей и взаимная поддержка — «родовая» черта утопии, но большинство классических утопий решает проблему одиночества посредством вовлеченности всех и каждого в общее дело. В классической утопии человек не одинок, потому что живет среди людей, разделяющих его взгляды, а также режимы труда и отдыха. В феминистической утопии человек не одинок, потому что живет среди родных и эмоционально близких людей, участвующих в жизни друг друга. «Мы хотим, чтобы каждый из нас ощущал себя ... любимым (*cherished*). Это самое важное...» [10. loc. 3261], — говорит посланница общества будущего. Забота является знаком душевной щедрости и отличается от опеки: не подчиняет, но вдохновляет, выявляет в человеке сильные стороны характера, уравнивается коммуникативным разумом, стремлением к взаимопониманию. Быть в обществе означает быть субъектом, о котором заботятся и в котором видят возможности и перспективы. Утопическое социальное не столько уравнивает в правах, сколько приучает относиться к каждому человеку как к событию, независимо от его заслуг, достижений или прошлых ошибок. Никого в утопии не интересует негативная идентичность Консуэло. Способность героини к отзывчивости и диалогу является достаточным основанием считать ее достойной внимания, независимо от того, кем ее считают в своем времени (3).

Подобная забота является недостижимой для сложного общества, где заботы не хватает на всех и где она меняет свой характер в зависимости от степени близости между людьми. Предмет мысленной заботы героини — ее маленькая дочка, которую отобрали органы опеки (формально «заботящиеся» о благополучии ребенка). Сама героиня — предмет заботы врачей, которые планируют операцию по вживлению имплантов, контролирующих интенсивность эмоциональных переживаний пациента. Заботящиеся либо чрезмерно поглощены желанием помочь, превращая заботу в идею фикс, либо равнодушны к тому, о ком заботятся. Чаще всего объектами заботы становятся вещи, а не люди (или, скорее, люди в их отношении к вещам): «Как Адель? Прекрасно. У нее новая шуба» [10. loc. 6534].

Встреча с утопией помогает осознать семантическую пустоту современной риторики общения, построенной на замещении онтологических реалий рыночными оценками. Утопическая забота делает более очевидным одиночество человека в социуме, где многочисленные шумовые эффекты, режим бизнес-взаимодействий и нехватка времени скрывают дефицит нужных слов, необходимых для развития личности. При первой встрече с Консуэло представительница Мэтгауасетт произносит знаковые слова: «Если ты и я наберемся терпения, мы сможем упрочить наш контакт... Если мы обе будем работать над этим, мы будем слышать друг друга все лучше и лучше» [10. loc. 969].

Идеал заботы как способности и готовности совершенствовать отношения с другими с тем, чтобы сделать их более доверительными, искренними, понимающими, предвосхищает этические трактовки этого понятия, появившиеся в 80-е гг. XX в. (4). Для воплощения этого идеала М. Пирси отказывается от образов урбанистического будущего (где отношения между людьми с необходимостью опосредованы формальными нормами и безличными режимами общения) и прибегает к образу сельского поселения (где все отношения имеют непосредственный межличностный характер и где люди привыкли договариваться друг с другом при решении возникающих проблем). Напоминая по структуре простое доиндустриальное общество, по своему образу жизни Мэтгауасетт обгоняет постиндустриальную цивилизацию, сумев подчинить высокие технологии целям нерыночной самореализации и коммуникативного разума.

Преобладание заботы в утопии не говорит о преобладании чувств над разумом, женского начала над мужским, но скорее экологического реализма над иллюзиями эго- или этноцентризма. Речь идет об особом разуме, направленном на «сохранение, поддержание и восстановление нашего мира, чтобы жизнь в нем была как можно лучше» [8. P. 544]. Единственное, что отличает прагматику утопии от прагматики современности, — это то, что «наш мир» не ограничивается узким кругом «своих» (имеющих общую территорию, культуру или идеологию). Не «свои» определяют масштабы заботы, а забота как деятельное сочувствие всему живому определяет сферу «своего». Общество заботы — расширяющаяся вселенная интеракций, имеющих «включающий», а не «исключающий» характер. Утопический субъект непрерывно создает диалогические связи, в том числе там, где для

современного субъекта открывается лишь сфера молчания, хаоса или угрозы. В сферу коммуникации попадают не только люди, но и животные, природа в целом. Для субъекта утопии одиночество — нонсенс, он — часть большого целого, и в то же время сам олицетворяет собой эту целостность, так как способен «чувствовать вместе с другими живыми существами» [10. loc. 2567], осознавать невидимую «сеть, связывающую всех со всеми» [10. loc. 2675].

Утопия заботы в интерпретации М. Пирси — не столько бесппроблемная социальная среда, сколько среда, в которой нет проблем, связанных с нежеланием вникать в «чужие заботы». Это общество повышенной чуткости, где все дети — свои (после праздников, где бы они не заснули, любой прохожий относит их домой), а взрослые окружены вниманием как дети, где стремятся жить в гармонии с природой и где цель любого взаимодействия — мягко восстанавливать нарушенный баланс, если он был нарушен, или свидетельствовать о близости своих, готовых быть рядом, если потребуется. Утопия в данном случае говорит о преимуществах социального как большой семьи, вскармливающей и поощряющей к развитию, как дома, в котором человек осознает себя «в своей тарелке», где ему нет необходимости играть на публику, надевать маски под взглядом «чужого», где его индивидуальность не подавляется.

Продолжение следует

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) О классических и неклассических утопиях см.: [9; 5; 3; 4, § 21—24]. О традициях литературной утопии также см. статью: [6].
- (2) Прежде всего, речь идет о двух произведениях середины 70-х гг. XX в.: [10; 11].
- (3) Никого в утопии не интересует негативная идентичность Консуэло. Способность героини к отзывчивости и диалогу является достаточным основанием считать ее «своей», независимо от того, где и в каком времени она находится и кем она является в этом времени.
- (4) Об этике заботы подробнее см.: [1; 7; 8].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Артемьева О.В. Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии // *Этическая мысль*. М., 2000. № 1.
- [2] Шадурский М.И. Литературная утопия от Мора до Хаксли: проблемы жанровой поэтики и семиосферы. Обретение острова. М.: Издательство ЛКИ, 2007.
- [3] Bartkowski F. *Feminist Utopias*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1991.
- [4] Csicsery-Ronay I. Notes on Mutopia // *Postmodern Culture*. 1997. V. 8. N 1. URL: <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.997/csicsery.997> (дата обращения: 25.05.2008).
- [5] Ferns, Ch. *Narrating Utopia* — Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- [6] Frye N. *Varieties of Literary Utopias* // *Daedalus*. 1965. Vol. 94. N 2. URL: <http://www.jstore.org/stable/20026912> (дата обращения: 27.01.2014).
- [7] Held V. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford University Press, 2006.
- [8] Held V. *The ethics of care* // *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Ed. by D. Copp. N.Y., 2006.
- [9] Moylan T. *Demand the Impossible. Science fiction and the utopian imagination*. New York and London: Methuen, 1986.
- [10] Piercy M. *Woman on the Edge of Time*. Ballantine Books, 2010 (Kindle reprint edition. 1st edition 1976).
- [11] Russ J. *The Female Man*. — Gateway, 2010 (Kindle edition. 1st edition 1975).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-86-92

“WOMAN ON THE EDGE OF TIME”: EXPERIENCE OF THE SUBJECT IN FEMINIST UTOPIAN FICTION

S.V. Rudanovskaya

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklay Str., 6, Moscow, Russia, 117198

Abstract. The article centers on the specific features of feminist utopia with the analysis of Marge Piercy's novel “Woman on the Edge of Time” devoted to the development of the subject against the power of gender stereotypes and instrumental control over nature and human feelings. In contrast with classical utopias, the feminist utopia of care emphasizes values of differences and affinity. The visions of utopia are seen as an essential component of social and existential experience of the subject who undertakes a risky task of travelling beyond the ready-made identities and socially recognized definitions (first of all, binary opposites “normal” / “pathological”).

Key words: literary utopia, Marge Piercy, feminism, experience of the subject, care, differences, life, nature

REFERENCES

- [1] Artem'eva OV. Etika zaboty: feministskaya al'ternativa klassicheskoy filosofii. *Eticheskaya mysl'*. Moscow, 2000. 1 (In Russ).
- [2] Shadurskij MI. *Literaturnaya utopiya ot Mora do Haksli: problemy zhanrovoy poetiki i semiosfery*. Obretenie ostrova. Moscow: Izdatel'stvo LKI, 2007 (In Russ).
- [3] Bartkowski F. *Feminist Utopias*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1991.
- [4] Csicsery-Ronay I. Notes on Mutopia. *Postmodern Culture*. 1997. V. 8. N 1. URL: <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.997/csicsery.997> (Available from: 25.05.2008).
- [5] Ferns Ch. *Narrating Utopia*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- [6] Frye N. Varieties of Literary Utopias. *Daedalus*. 1965; 94(2). URL: <http://www.jstore.org/stable/20026912> (Available from: 27.01.2014).
- [7] Held V. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford University Press, 2006.
- [8] Held V. The ethics of care. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Ed. by D. Copp. New York, 2006.
- [9] Moylan T. *Demand the Impossible. Science fiction and the utopian imagination*. New York and London: Methuen, 1986.
- [10] Piercy M. *Woman on the Edge of Time*. Ballantine Books, 2010 (Kindle reprint edition. 1st edition 1976).
- [11] Russ J. *The Female Man*. Gateway, 2010 (Kindle edition. 1st edition 1975).



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-93-97

ВОСПРИЯТИЕ М.М. БАХТИНА НА ЗАПАДЕ: НЕСКОЛЬКО ОБЩИХ ЗАМЕЧАНИЙ

В.Н. Белов

Сочинский институт Российского университета дружбы народов
ул. Куйбышева, д. 32, г. Сочи, Краснодарский край, Россия, 354348

В предлагаемой работе приведен перевод вводной части небольшой работы туринского профессора Роберто Салиццини, посвященной анализу творчества М.М. Бахтина, и некоторые размышления автора перевода, на которые натолкнули его оценки творчества русского мыслителя, присутствующие в указанной книге итальянского ученого. Прежде всего автор перевода не согласен с уничижительной оценкой творчества Бахтина как неоригинального и более того, плагиативного.

Автор перевода утверждает несправедливость преувеличенного влияния на концепцию Бахтина литературных течений и идей, в том числе и со стороны носителей таковых из так называемого «круга Бахтина». Обосновывается необходимость рассмотрения творчества русского мыслителя как творчества философского, творчества самостоятельного и оригинального. К такому выводу может подвести и утверждение неокантианского происхождения «философских истоков» культурфилософской концепции М.М. Бахтина.

Ключевые слова: М.М. Бахтин, неокантианство, «круг Бахтина», М.И. Каган, Л.В. Пумпянский, Ф.М. Достоевский

Представленный перевод части небольшой работы известного итальянского философа и исследователя истории русской философии Роберто Салиццини — хороший повод еще раз (и уже который!) обратиться к проблемам восприятия и анализа жизни и творчества одного из самых, — если не самого, — изучаемых русских мыслителей XX в. Михаила Михайловича Бахтина в России и на Западе. Хороший повод потому, что обозначенная работа содержит, пожалуй, весь спектр аргументов в пользу достаточно распространенной точки зрения на оценку творчества русского мыслителя особенно на Западе (но и не только), сводящуюся к тому, что Бахтин не просто неоригинальный и неинтересный философ, он к тому же философ коварный и хитрый, умело использовавший идеи других авторов в своих произведениях, нисколько на таковых не ссылаясь или как-то сие обозначая. Что же касается популярности и известности, которую заслужил этот русский автор, то они во многом (если не во всем) — результат тех обстоятельств, в которых Бахтину пришлось жить и работать. Если бы не было идеологического давления к марксистскому единообразию в гуманитарной теории, если бы не было железного занавеса, препятствующего научной коммуникации России с Западом, никакого «Бахтина» как основы «бахтиноведения», «бахтинистики» не состоялось; в лучшем случае русский мыслитель оказался бы в числе плеяды талантливых (а может и не очень) последователей феноменологии или герменевтики, структурализма или даже постмодернизма.

В какой-то мере такая позиция западного автора — защита, ответ на обвинения некоторых отечественных авторов в непонимании западными исследователями местных реалий (1). В какой-то мере она — обратная сторона того стремления к свехоригинальности Бахтина, того энтузиазма, охватившего буквально всех обращавшихся к анализу творчества русского мыслителя, которые обнаружили в однобоких заиделогизированных презентациях марксизма в советских источниках что-то абсолютно выбивающееся из этого монотонного хора; такое восторженно-вдохновенное восприятие первых лет «открытия Бахтина» делает оценку его творчества зависимым от ситуативных предпочтений исследователя.

Второе, на что здесь хотелось бы обратить внимание и что также выступает одной из причин «негативного отката» в западных оценках его творчества — это попытка представить Бахтина в качестве критика литературы, литературоведа, специалиста в области литературы. Отсюда и такой вывод в предлагаемом отрывке из книги Роберто Салицони о решающем влиянии работ Льва Васильевича Пумпянского на концепцию «автор — герой» Михаила Михайловича Бахтина. Однако более взвешенной и обоснованной представляется утверждение авторитетных отечественных исследователей творчества Бахтина Бочарова и Соболевой. «Несмотря на то, — подчеркивает, в частности, М. Соболева, — что свои основные идеи Бахтин развивает на материале литературы, его эстетику можно охарактеризовать как философскую, которая подготавливает фундамент в том числе и для литературоведческого анализа» [2. С. 475].

Вряд ли стоит в данном случае игнорировать и самооценку того, о ком мы здесь ведем речь. В беседе с В.Д Дувакиным, вспоминая годы обучения в Одессе, М.М. Бахтин прямо заявляет: «Я был уже... Я был философом. Видите, я бы так сказал...

Д.: Вы были больше философ, чем филолог?

Б.: Философ, чем филолог. Философ. И таким и остался по сегодняшний день. Я философ. Я мыслитель» [3. С. 47]. Ах, если бы беседу вел не филолог, а философ! При всем уважении к личности Виктора Дмитриевича Дувакина, все же нельзя не отметить то, что он выстраивал беседу вокруг тем, которые были ему самому интересны; что же касается Г. Когена, П. Наторпа, Г. Риккерта, Э. Кассирера, Ф. Ланге, С. Кьеркегора, В. Вундта, то эти имена, прозвучавшие из уст Бахтина, ему ничего не говорили, о некоторых он слышал впервые, поэтому до нас дошли лишь немногочисленные отрывистые реплики, на основании которых невозможно, конечно, реконструировать всю историю философской школы (школы в широком смысле истоков и позиции) Бахтина, но можно со стопроцентной уверенностью утверждать о том, кем себя всегда считал русский мыслитель и каковы «питательные корни» его философских и литературоведческих размышлений.

Продолжая рассуждения о самоощущении Бахтина как философа, можно обратиться к еще одной «животрепещущей» теме бахтинистики, а именно теме «круга Бахтина» и соответственно теме влияний или взаимовлияний представителей этого круга. Здесь следует заметить, что из всех близких Бахтину людей, входивших в так называемый «круг Бахтина», профессиональным философом, причем получившим философское образование в Марбургской школе неокантианства, был только Матвей Исаевич Каган. Поэтому нетрудно предположить, что именно эта

пара «Бахтин — Каган» должна вызывать наибольший интерес у исследователей. Особенно после того, как появился первый сборник работ М.И. Кагана [4] (2).

И, наконец, последний сюжет, на который хотелось бы обратить внимание в контексте нашей темы — это попытаться ответить на вопрос, каким философом был М.М. Бахтин. В книге итальянского профессора, перевод части которой предлагается вниманию читателей, по этому поводу говорится: «Действительно, прежде всего у раннего Бахтина имеются частые имплицитные и эксплицитные отсылки к Канту, кроме того, сообщения о семинарах и дискуссиях по Канту, но это — Кант, сильно опосредованный русским восприятием начала века, то есть воспринятый через спектр внимания очень своеобразного и в основном враждебного. Действительно, имеется Герман Коген в частности и неокантианство в целом (мы это видели), но после того, как указано на присутствие ссылок, терминов и некоторых концептов его философии, интерпретатор, а не агиограф, спрашивает себя: но все это, какое имеет отношение к Когену и неокантианству? Нельзя отрицать заметного присутствия Шелера в произведениях первой половины 20-х гг., философа, которого обильно использовали, но мало цитировали, и почти никогда для более существенного идейного сближения. Верно, что впоследствии будет подтверждено присутствие Кассирера, ограбленного в монографии сороковых годов, посвященной Рабле, где можно найти целые страницы, обширные цитаты без кавычек и ссылок на источник» [6. Р. 48].

Как не странно, уважаемый автор выразил в процитированном отрывке одну важную мысль: не стоит Бахтина стремиться «приписать» какой-то определенной философской школе. В частности, как отмечает Ю.Г. Карагод, даже в диалогической концепции позиция Бахтина обладает своеобразием и спецификой [7. С. 10].

Однако является ли данная мысль аргументом в пользу отрицания за русским мыслителем собственной философской позиции? Очевидно, что не является. Можем вспомнить здесь и споры вокруг неокантианской принадлежности одного из самых — если не самого — известных учеников Г. Когена Э. Кассирера (3). Но, с другой стороны, и философская эклектика вряд ли является положительной оценкой такой философской позиции. Поэтому опять же, принимая во внимание мнение самого Бахтина (4) и то, что ближайший его соратник был выходцем из этой школы, выскажем осторожное — без достаточной аргументации — предположение о неокантианских корнях в сформировавшейся философской позиции Бахтина, которая уже поэтому не могла быть эклектичной; и в тоже время позиции самостоятельной, творчески усвоившей основные положения марбургской школы, позволяющей вести продуктивный диалог с конструктивными идеями других философских направлений, в том числе феноменологии и герменевтики.

Следует отметить, что в целом к неокантианству в советской и постсоветской философской и общественной мысли существует предвзятое отношение, сформированное трудно преодолимыми стереотипами и обвинениями в методологизме и логизме, представляющими марбургское неокантианство тупиковой ветвью развития трансцендентальной философии Канта, сошедшей на нет после первой мировой войны. С такой предвзятостью трудно сочетается факт общепризнанного влияния неокантианства на развитие культурфилософской парадигмы XX в. (5).

Но как же тогда критика «рокового теоретизма» и «отвлеченного теоретического мира» неокантианства в ранних работах русского мыслителя? Интересную точку зрения высказал по этому поводу известный отечественный исследователь творчества М.М. Бахтина В.Л. Махлин: «У Бахтина вообще довольно необычный подход к предшественникам и современникам: он принципиально критикует тех, кто ему ближе всего по „запросу на идею“, и, наоборот, склонен подчеркивать (а при особых обстоятельствах даже развивать) именно сильные стороны в построениях своих духовно-идеологических и научных оппонентов. Отсюда обычные абберации и провалы при попытках установить действительное отношение Бахтина к неокантианству, с одной стороны, к марксизму, русскому формализму и структурализму, — с другой» [10. С. 445].

Высказанные в данной статье соображения ни в коей мере не нацелены на то, чтобы упростить или «сузить» научные проблемы, связанные с исследованиями творчества русского мыслителя XX в. М.М. Бахтина. Совсем напротив, ее целью можно считать двуединую задачу: поставить предел экстенсивному развитию этих исследований для того, чтобы обратиться к интенсивному развитию таковых. Более конкретно можно выразиться так: анализу следует подвергать культурфилософскую концепцию Бахтина в ее диалогическом варианте. Пусть это звучит, может быть, и не оригинально и не ново, но неутихающие споры вокруг различных тем бахтинистики свидетельствуют о постоянной актуальности обозначенного подхода.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) На подобные факты указала, в частности, Е.А. Богатырева. См.: [1].
- (2) Особо следует выделить исследования западного ученого Брайана Пула, см., в частности: [5].
- (3) Вот что замечает по этому поводу авторитетный немецкий исследователь неокантианства Е. Орт: «Тезис о том, что Кассирер преодолел или трансформировал неокантианство, скорее ошибочен, поскольку содержит в себе неверное представление о неокантианстве, ибо неокантианство не являлось постоянной величиной. Оно разрешало и прямо-таки требовало широкой внутренней игровой границы» [8. S. 162].
- (4) Известно высказывание М.М. Бахтина о Германе Когене: «Это был замечательный философ, который на меня оказал огромное влияние, огромное влияние, огромное» [3. С. 40].
- (5) Повторю здесь свою мысль, в другом месте мною обоснованную: «Философия культуры марбургского неокантианства представляет из себя не часть философии как таковой этого направления, не тот полюс неокантианской мысли, к которому она эволюционировала в процессе развития Марбургской школы от Когена к Кассиреру, а квинтэссенцию философской позиции всех ее основных представителей — Когена, Наторпа, Кассирера, которая в существе своем заключала кантовскую интенцию необходимости синтеза естественных и гуманитарных наук на рациональной основе» [9. С. 64].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Богатырева Е.А. Разноречие и разногласия: дискуссии о М. М. Бахтине в Бертиноро // Культурологический журнал. 2012. № 3.
- [2] Соболева М.Е. Герман Коген и Михаил Бахтин: диалог об эстетике? // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 462—477.
- [3] М.М. Бахтин: Беседы с В.Д. Дубакиным. М., 2002.

- [4] Каган М.И. О ходе истории. М., 2007.
- [5] Пул Б. Роль М.И. Кагана в становлении философии М.М. Бахтина (от Германа Когена к Макс Шелеру) // Бахтинский сборник. Выпуск 3. М., 1994. С. 162—181.
- [6] Salizzoni R. Michail Bachtin, autore ed eroe. Torino, 2003.
- [7] Карагод Ю.Г. Со-бытие как способ самореализации человека // Философия. История. Культура. Вып. 2. Саратов, 2001. С. 8—11.
- [8] Orth E.W. Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Würzburg, 1996.
- [9] Белов В.Н. Введение в философию культуры. М., 2008.
- [10] Махлин В.Л. Бахтин и неокантианство (подступы к проблеме) // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М., 2010.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-93-97

PERCEPTION OF M.M. BAKHTIN IN THE WEST: SOME GENERAL REMARKS

V.N. Belov

Sochi Institute of the Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University)

Kuibyshev Str., 32, Sochi, Krasnodar Region, Russia, 354348

Abstract. In the present work is a translation of the short introductory work of Turin's Professor Roberto Salizzoni dedicated to the analysis of art of M.M. Bakhtin and some reflections of the author of the translation, which led him to assess creativity Russian thinker, present in this book of the Italian scientist. First of all, the author of the translation does not agree with the disparaging assessment of creativity of Bakhtin how unoriginal and more abounding plagiarism.

The author of the translation argues injustice exaggerated influence on the concept of Bakhtin from literary trends and ideas, including by the media those of the so-called "circle of Bakhtin". The necessity of considering of creativity of Russian thinker as philosophical, creativity independent and original. Such a conclusion can fail and approval of Neokantian origin of "philosophical roots" of Bakhtin's concept of philosophy of culture.

Key words: M.M. Bakhtin, Neo-Kantianism, "Bakhtin Circle", M.I. Kagan, L.V. Pumpaynsky, F.M. Dostoevsky

REFERENCES

- [1] Bogatyreva E. Heteroglossia and disagreements: debats on Mikhail Bakhtin at Bertinoro. *Journal of cultural research*. 2012, (3) (In Russ).
- [2] Soboleva ME. German Kogen i Mikhail Bakhtin: dialog ob estetike? *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriei poznaniya i kritikoi kul'tury*. Moscow, 2010. P. 462—477 (In Russ).
- [3] *M.M. Bakhtin: Besedy s V.D. Duvakinym*. Moscow, 2002 (In Russ).
- [4] Kagan MI. *O khode istorii*. Moscow, 2007 (In Russ).
- [5] Pool B. Rol' M.I. Kagana v stanovlenii filosofii M.M. Bakhtina (ot Germana Kogena k Maksu Sheleru) // *Bakhtinskii sbornik*. Vypusk 3. Moscow, 1994. P. 162—181 (In Russ).
- [6] Salizzoni R. Michail Bachtin, autore ed eroe. Torino, 2003.
- [7] Karagod Yu. So-bytie kak sposob samorealizatsii cheloveka. *Filosofiya. Istoriya. Kul'tura*. Vyp. 2. Saratov, 2001. P. 8—11 (In Russ).
- [8] Orth EW. *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*. Würzburg, 1996.
- [9] Belov VN. *Vvedenie v filosofiyu kul'tury*. Moscow, 2008 (In Russ).
- [10] Makhlin VL. Bakhtin i neokantianstvo (podstupy k probleme). *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriei poznaniya i kritikoi kul'tury*. Moscow, 2010.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-98-108

МИХАИЛ БАХТИН, АВТОР И ГЕРОЙ*

Роберто Салицони

Перевод с итальянского

В.Н. Белова

ВВЕДЕНИЕ

1. Восстание героя

Небольшой текст Льва Васильевича Пумпянского, опубликованный в Приложении (1), рассказывает историю современного романа как историю восстания его героя, которая начинается с Гамлета, достигает кульминации с Раскольниковым (Преступление и наказание) и находит примирение и преодоление в Мышкине (Идиот).

Восстание начинается с Гамлета, который желает быть автором самого себя и на самом деле выходит на сцену, бросая вызов драматургу, и продолжается с Раскольниковым и вообще с персонажами Достоевского, которые сходят со страниц и перемещаются на улицы, которые пересекают очумелые мечтатели и пророки, где их довольно опасно останавливать: лучше им не мешать и дать им возможность идти дальше.

Мышкин уже вне литературы, вне романа, вне страниц, это больше не персонаж, а уже политическая фигура: он является решением загадки индивидуума, который больше не индивидуум, заявленный Достоевским через персонажи, которые ему предшествуют (Раскольников, Братья Карамазовы, Человек из подполья...). Все рождается из опустошения античных символов и мифов мира трагедии, из вытекающей из этого мира невозможности найти форму, соответствующую дионисийскому упоению. Гамлет, который живет в мире многосмысленных символов, размытых в банальности повседневности (это, согласно Пумпянскому, есть изображение «новых времен», как звучит по-русски), утратил причастность к жизни и смерти, запутался в неустойчивом самосознании, где он выводит на сцену свои собственные сомнения вдали от глаз «хора», то есть соответствующей социальной инстанции.

Темные окраины гамлетовского самосознания в персонажах Достоевского становятся «подпольем», и это — порог, на котором они стоят, чтобы перейти в жизнь напрямую, вне возможного механизма катарсиса и потому против присутствия

* Перевод сделан по: Salizzoni R. Michail Bachtin, autore ed eroe. Torino: Trauben, 2003. P. 7—19.

автора. Без прочных символов и мифов, таких, которые только хор может живо представлять на сцене, искупление не гарантировано через жертвоприношение, очищение становится невероятным. Рожденный в перспективе жертвоприношения, герой, который не в состоянии удовлетворить это, окутывается бессмысленным насилием, которое он осуществляет в фабуле как убийца (убийство является истинной темой романов Достоевского), а по отношению к автору как соавтор для того, чтобы освободиться в жизни для новой «политики».

Текст Пумпянского, написанный в начале 20-х гг., не может не напомнить другую книгу, тогда только что напечатанную и оцененную Пумпянским высоко: «Теорию романа» (1920 г. — В.Б.) Лукача. Герою романа, в понимании Лукача, приходится жить в оставленном богами мире, из которого исчез смысл: автор не может сказать ему, где находится истина, но только лишь то, что ее надо искать.

Похождение героя не является прежде всего восстанием, но является удалением от автора, однако настолько, что он в конце каждого скитания должен открыть невозможность этого поиска, и что это и есть единственно возможная истина, которая фальсифицирует намерения автора. Общая конструкция не сильно отличается: и у Лукача смысл, который потерян в перспективе автора, в семантических координатах, которые через него установлены, возрождается, насколько это возможно, в перспективе героя, и в общем лишь с нее начинается. Я думаю, можно сказать, что и в том, и в другом случае, мы имеем дело с предложением окончательно расчитаться с вопросом понять современность через конструкции и концептуализации, созревшие в искусстве и в литературе; или даже больше, с убеждением, что подход к современности должен проходить через эти конструкции, потому что они ее институировали; через искусство как опыт, а не как проект, с точки зрения героя, а не автора.

Пумпянский, с которым мы будем иметь возможность заняться более подробно в третьей главе и в примечаниях к переводу в Приложении, является интеллектуальным эклектиком с интересом к литературе, истории, филологии и философии, эстетике и философии религии. Сейчас я хочу прояснить, и к этому пункту вернусь еще неоднократно, что предложение перевода «Достоевского и античности» вместе с многочисленными ссылками, которые я сделаю на своего автора, — это не введение к операции по срыванию масок для демонстрации еще раз того, что Бахтин обильно заимствовал из одного источника не скрытого, но тщательно скрываемого — что является истиной в некоторых других случаях. Книжечка Пумпянского является изображением автора в восстании, которое им завладело, чем-то вроде случайного, описывающего магнитное поле, которое притягивает термины, проблемы, тревоги, широко распространенные в окружающей культурной среде, которая хаотично перемещается между символизмом и формализмом, между онтологией Соловьева и неокантианством, но которая находит свой источник и общий корень главным образом в наследии Ницше «Рождения трагедии» и дионисийства, которое его окружало.

В целом, согласно Пумпянскому, есть лишь тревожный образ героя, который бунтует против автора для того, чтобы выйти в жизнь. По моему мнению, это — образ, под влиянием которого Бахтин ставит фундаментальную проблему своей

философии и поэтому он обречен на то, чтобы скрыто или явно постоянно возвращаться к ней в своих текстах. Возможно, Пумпянский сыграл решающую роль в процессе синхронизации Бахтина с культурной действительностью его мира; возможно, Бахтин нашел у него лишь арсенал ясно выраженных вопросов, который он уже хорошо знал.

Действительно, через Пумпянского Бахтин воспринимает проблемы, но не решения, воспринимает образ, под знаком которого он будет пытаться дать свои решения: это немного так, как если бы, начиная со своих первых работ, он был склонен к попытке дать оркестровку для гомогенной теории, если уже не унитарной, как ответ на те вопросы, которые Пумпянский ставит, черпая их из разных источников, на разных языках и понятиях: литературных, философских, исторических, филологических, этнографических, политических. Тем не менее удивляет тот факт, что все, буквально все фрагменты, отмеченные провокацией и убеждением, все неупорядоченные, но живые грани текста «Достоевский и античность», в разной мере повторяются в произведениях Бахтина.

2. Автор и герой

Первые произведения Бахтина, ровесники книжечки Пумпянского, в итальянском переводе собраны под общим названием «Автор и герой» (2). Речь идет о разумной издательской свободе, касающейся материалов, опубликованных посмертно, по разным поводам, но возможно являющихся частями одной и той же незаконченной работы или проекта такой работы. В общем, проблема начала двадцатых годов такова: соотношение между автором и героем, даже когда тема отлична. Пара или двучлен «автор—герой» представлена в основном интерпретаторами Бахтина как троянский конь: в их трактовке — это литературное переодевание для чистой философской теории, теории о Другом, об инаковости, о ее эстетическом и онтологическом статусе. И это по желанию можно представить как шаг в рамках общей политической осторожности с учетом тех времен, как умелый и продуктивный механизм моделирования философского дискурса.

Напротив, я полагаю, что тема соотношения «автор—герой» есть ключ, при помощи которого Бахтин включается в актуальность эстетического и философского спора тех лет, то есть означает инаугурацию теоретического пространства, в котором приобретает значение проблемы фигура героя прежде всего в восстании — очень возможно, что вместе с другой проблемой, с проблемой героя Лукача, плавающим в мире, лишенном смысла, который автор ему уже не может открыть.

Герой в восстании является попыткой ответа в «Рождении трагедии» со стороны Пумпянского на вопрос о возможности и актуальности трагической презентации современного мира. Естественно, как мы увидим, в своей попытке Пумпянский не находится в интеллектуальной изоляции, напротив, он работает в тесном симбиозе или серьезно полемизирует со сложным, но органичным миром культуры. Конфликт героя с автором, его стремление к жизни, которые характеризуют современный роман и в особенности русскую культуру, находя более резко выразительность в произведениях Достоевского, являются ответом мира ис-

куства на уже невозможное возвращение к трагедии, выражают кризис и может быть даже невозможность артистического представления проблем на заре нового века. В проблеме автора и героя Бахтин с полным осознанием становится на позиции героя в восстании и современного представления — современность по Бахтину, как мы увидим, не является понятием общим, но полностью индивидуальным — которое является самым широким фоном этой современности.

Ницше на переломе веков является философом, который в России пользуется оглушительным успехом, его почитают поколения молодых. Ключевым текстом в его восприятии является юношеское произведение, посвященное трагедии, теоретическое ядро которого, выявление двух импульсов, двух миров — аполлонийского и дионисийского — как субстанциальная пульсирующая двойственность самого искусства, было воспринято в качестве необходимой предпосылки для любых анализов или прогнозов, которые касаются искусства, литературы, культуры в целом.

Из последующих произведений Ницше воспринимается прежде всего идея заката оптимизма, достигнутое осознание невозможности возвращения трагического, нового равновесия двух импульсов: достигается момент воли к власти, того, что в приложении к контекстам искусства и культуры называется «утверждением о различии», эксклюзивным положением о различии вне всякой перспективы посредничества или примирения. Искусство живет двумя импульсами, примирение которых определено принадлежит прошлому.

Из этой предпосылки, эксплицитно или имплицитно воспринятой, мир русской культуры делится на две позиции, одна из которых исходит с точки зрения дионисийства, другая — аполлонийства, одна из которых базируется на принципе музыки, другая — на принципе формы: между символизмом и формализмом.

Символизм — в течение своего анализа я буду ссылаться главным образом на Вячеслава Иванова — делает ставку на амбивалентность дионисийства, освобожденного от трагической установки и погруженного в доктринальный дрейф сект, которые предшествуют рождению трагедии и следуют за ее упадком (особенно орфизма). Напротив, формализм предлагает, чтобы для преодоления тупика невозможности компромисса, искусство и литература оставили бы претензию на внешние обстоятельства и занялись бы эксплицитно упражнениями формального устройства, как первопричины смысла, любого возможного смысла. Слишком часто о связи современности и формализма забывалось и это движение сводилось к введению семиотики с различного рода функциональными и техническими разветвлениями. Формализм рождается в России как ответ на вопрос, поставленный в «Рождении трагедии», который по определению является таким представлением современного мира, которое питает в эти годы и начинает в тех же самых ницшеанских корнях рождение и испытания истории авангарда. Восставший герой, согласно Пумпянскому, является в итоге эмблемой авангарда, его стремлением сломать традиционные схемы представлений и течения жизни.

Бахтин не соглашается с перспективой, даже в виде провокации, конца или трансформации искусства в политику или социальное действие: эта предпосылка обозначает и объясняет его существенную чуждость, и в интересе, и в анализе,

опыту различных течений исторического авангарда, как в самих произведениях, так и в поэтических вольностях, которые сопровождали эти произведения. Истина еще не вошла в жизнь, и даже ни в каком духовном облики: Бахтин убежден и останется убежденным в том, что она еще в силе и всегда будет в силе в отношении между автором и героем. Что это отношение не больше, чем отношение трагического формата — бесспорно: как Лукач и Пумпянский, он признает новую, определяющую актуальность романа.

Пространство повествования, однако, не может выходить за рамки того, что обозначено в отношении между автором и героем. Более того: в первых произведениях двадцатых годов, которые появились под общим названием «Автор и герой», в первом ответе Бахтин рассматривает восставшего героя как аномалию, которая подвергает риску основания формы, принимая, как перспективу, точку зрения автора, призванную в какой-то мере удерживать героя в эстетическом основании. Перспектива и точка зрения — не просто случайные термины, они должны быть приняты в их буквальном значении: весь механизм, все термины и концепты, связь «автор — герой» здесь, в сущности, видимы.

Но в «Проблемах поэтики Достоевского» 1929 г. все внезапно переворачивается. Мир из видимого становится вербальным, завершенность, которая была качеством и ценностью взгляда автора, становится клеткой, тюремным заключением, против которого необходимо восставать: герой говорит, и автору приходится оставить позицию тотального превосходства, завершающего взгляда, и также приходится самому говорить, свободно присоединяясь к универсуму слова.

Это признак того, что Бахтин решил, еще и постоянно продолжая иметь дело с загадкой и провокацией восставшего героя, конечно, не покинуть пространства отношения между автором и героем, но перевернуть это пространство, воспринимая его с точки зрения героя, признавая в этом перевороте весь смысл восстания героя.

Переворот был мгновенным и катастрофичным в том смысле, что он затронул глубинные структуры этого отношения: речь идет не о том, чтобы перейти от центра к периферии, но в том, что эта периферия является открытым рубежом, который можно обжить только при помощи слова: это — условие, которое Бахтин называет диалогической полифонией, находящую в первой монографии о Достоевском формулу схематичную и почти отрывистую, и ее он постарается оправдать в течение всей последующей жизни со всей силой своего интеллекта: в сущности таков смысл философской биографии Бахтина, а именно: оправдание доктрины о диалогической полифонии, заявленной для того, чтобы решить проблему восставшего героя.

3. Восстание героя и эстетизация

Итак, восставший герой — это не только явление стиля одной краткой и яркой историософии: он приносит с собой также частичку теоретической модели, которой было суждено иметь дальнейшую и решающую судьбу в ходе XX в. Бунт героя вводит смысл послышки фундаментальной теории Бахтина: послышки о полифоническом диалоге, или лучше о диалогической полифонии, как институциональ-

ной черты романа Достоевского, современного романа в его аутентичном значении, романа, как жанра, в его перспективах и надеждах на будущее, народной смеховой культуры — культура не может не быть смеховой — как матрицы любой человеческой практики, как не авторитарной, которая управляет жизнью и смертью в качестве общих условий.

Этот образ до Бахтина, возможно, свое происхождение и, безусловно, свое начало имеет в том дионисийстве, которое развивается вокруг «Рождения трагедии» Ницше: иногда в терминах строгой дискуссии об источниках, о теории, о сложностях, а иногда более общо, как показатель проблемы времени. Восстание героя, главного действующего лица вымысла, его претензия на власть, его возможная автономия, его захват слова, его удаление от автора — это различные формы, которые иногда желают быть метафорическими, иногда строго описательными, которые, тем не менее, приводят к одной форме, более резкой: бунт героя, его восстание против автора и того, что его представляет, принципа власти, которой автор пользуется по отношению к герою: это есть то, что также предполагается, когда касаются только одного, более формального автономного положения героя. Любое движение в этом направлении не может не быть движением против автора, против его принципа власти.

Восстание героя является формулой более драматичной, более явно выдвинутой на первый план широко распространенного и признанного условия в эстетике, в герменевтике, в теории культуры XX в., в терминах как теоретических, так и хронологических. Если подумать о теории восприятия в ее наиболее стандартной формуле, а именно формуле Яусса (3), о той идее, что не существует эстетического значения, если не в восприятии, а это восприятие является уподоблением героя через дистанцию, которая позволяет возместить социальную реальность как катарсис. Имеем ли мы дело с читателем, который входит в произведение или с героем, который из него выходит? В любом случае мы должны отметить уменьшение власти автора.

Давайте подумаем о сентенции «то, чего не знает автор», которая сопровождает всю герменевтику.

Можно также полагать и подсказать то, что эти эстетические гипотезы умаления роли автора и конфликта с ним являются возрождением античной идеи поэзии как мании. Текст Пумпянского наводит на это. В одержимом поэте говорит, по сути, истинный герой трагедии, который является богом. Более внушающим доверие и определенно самым проверяемым было бы считать изображение восставшего героя в качестве одного из первых фигур эстетизации, первой подвижной конфигурации искусства, которое снисходит к жизни, приближается к жизни, расположенной в границах искусства. Образ восставшего героя выражает, возмещает условие не более парадоксальное, чем то, которое обычно выражается в тезисе, существующим в мире современной коммуникации: «сообщение есть событие».

Там, где именно сообщение конституирует событие, событие самого сообщения не есть больше коммуникация события, там нет больше места для автора: автор вырисовывается при помощи героя, главного действующего лица повествования, который, следовательно, рассказывает «от себя»: как Раскольников, как Мышкин. Это он является автором и собеседником, который берет слово, а не ждет, когда оно ему будет предоставлено.

Следствие, быть может самое главное, которое, по справедливости, можно признать наличествующим в мире, в котором сообщение стало событием, есть следствие умножения субъектов, которые автономно включаются в коммуникацию (4), будучи в состоянии взять инициативу в свои руки. Факт, который должен быть признан уже имплицитно содержащимся в тезисе «сообщение есть событие» еще до того, как быть измеренным социологически, имеется в реальности, как следствие. Там, где герои являются авторами, авторов столько же, сколько событий.

Этот феномен, описанный как «придание непрозрачности» потенциально прозрачному обществу, находит свое первое раннее описание в хаотичном и постоянном роении персонажей романа (героев) на улицах реальной жизни, ломающих преграды формы и не подчиняющихся художнику.

Образ восставшего героя, выраженный непосредственно или улавливаемый при внимательном чтении, является, с другой стороны, очень распространенным в философских, литературных текстах и в гуманитарных науках XX в. В первом, самом широком приближении можно сказать, что подчеркивается осознание факта значения или ожидания эффективности художественно-литературного наследия перед лицом проблем, которые непрерывно открывает ускоренная модернизация. Вся гуманистическая культура XX в. проникнута самосознанием того, что знаменательные процессы эстетизации наполняют культурную, социальную и политическую реальность. Когда антропология, начиная с Леви-Стросса, смиряется или даже положительно решает писать такие книги, как романы, более, чем просто научные отчеты (5), она, по существу, не делает ничего другого, как только признает автономию героев, наполненность истиной их голоса. Наше описание, в котором участвует дикарь, рискует не сказать о нем ничего; напротив, его голос, как голос героя, который в романе восстает против нашей власти, может создать «полифонию», а наше вслушивание — принять на себя характеристики дискуссии и участия. Принять дикаря, «другого», как героя, который восстает, является в скрытом виде шагом к сильной эстетизации: придает межкультурной коммуникации основные эстетические формы, и в этом случае — формы романа. В «Печальных тропиках» (роман К. Леви-Стросса 1984 г. — В.Б.) есть эпизод, к которому мы обратимся более подробно в третьей главе, «отброшенного орла». Дикарь, действительно чистый «другой», в конце концов разысканный антропологом со всеми специфическими чертами и символами своей культуры, хорошо видимыми, в конце первого свидания выбрасывает, как мусор, того орла, которого он принес с собой и в котором антрополог признавал основной признак его культурной идентичности. Загадочный поступок, но который имеет очевидный смысл бунта против всех ожиданий этнографа, который в этот момент понимает, что «другой» также через фильтр научного описания всегда был героем его наррации.

Начиная с этого момента для антрополога речь не будет идти о проверке более истинной науки, но будет идти о том, чтобы писать различные романы, где герой не имеет того слова, которое ему предоставляет автор, но с самого начала герой имеет собственное слово и добывается его. В жизни Бахтина накануне «Проблем творчества Достоевского» и замысла диалогической полифонии должно было произойти нечто подобное эпизоду брошенного орла.

4. Бахтин, автор и герой

Связь автор—герой, обозначенная в названии этой книги, имеет двойное значение: с одной стороны, она отмечает границы, в которых Бахтин в своем дискурсе воспринимает образ восставшего героя и пытается разобраться; с другой стороны, демонстрирует характеристику самого Бахтина, согласно которой он был одновременно и автором и героем; написал некоторые работы и был главным действующим лицом, героем двусмысленных и сложных сплетений, связанных с обстоятельствами, с его собственными заявлениями, с восприятием и с тем, что он был героем «бахтинизма». В первой главе этот аспект будет рассмотрен более подробно.

За произведения Бахтина принимают три тома, опубликованных в течение его жизни: «Проблемы творчества Достоевского», вышедшие в 1929 г.; их переработка «Проблемы поэтики Достоевского», вышедшая в 1963 г.; «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», опубликованная в 1965 г.

Итак, законченных и опубликованных автором работ довольно мало, если принять во внимание то, что критическое издание, которое выходит, предусмотрено в семи томах, не считая того, что монография 1963 г. является частичной переработкой работы 1929 г. Рассматривая 1929 г. как поворотную точку, так как это дата перелома, который, отмеряя дистанцию от предыдущей работы, начинает почти окончательным образом следующий отрезок времени, мы можем разделить работы на две части: до и после «Проблем творчества Достоевского».

Начало — это одна страничка, появившаяся в альманахе 1919 г. «Искусство и ответственность», в остальной части первого периода мы имеем дело с достаточно солидным корпусом материалов, написанных, по всей вероятности, в первой половине 20-х гг. и опубликованных позднее: частично при жизни автора, частично посмертно.

По поводу организации этих материалов выдвигались разумные возражения: мы имеем первый пример склонности бахтинологии к произволу, в чем мы убедимся и в других случаях: или мы имеем дело с неорганизованным корпусом материалов, соответствующим, по всей вероятности, рассеянному обломкам какого-то произведения, потерпевшего неудачу во всей полноте своего замысла; эти посмертные фрагменты опубликованы согласно издательским «выкройкам», конструируются каждый раз заново и восхваляют небольшое органически-законченное произведение или намекают на существование какого-то законченного скрытого произведения (6). И часть, опубликованная под редакцией автора в 1974 и в 1976 гг., «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» также вызывала подозрение (7).

Этими посмертно опубликованными произведениями являются «К философии поступка» (опубликовано в 1986 г.) и «Автор и герой в эстетической деятельности». Ко второй половине 20-х гг. принадлежат так называемые спорные или отрицаемые тексты, то есть опубликованные другими авторами (В. Волошинов, П. Медведев, И. Канаев) и защищаемые попечителями, друзьями и интерпретаторами Бахтина, но не самим Бахтиным, который, однако, воздерживается от того, чтобы их окончательно опровергнуть. Мы будем заниматься этими текстами

в первой главе, но не слишком пристально по той уважительной причине, что хотя они и интересны, но не решают и не помогают, если не маргинальны, разрешить какие-либо значимые проблемы интерпретаций, открытых Бахтиным на его центральном направлении. В особенности это: В. Волошинов «Фрейдизм» (1927); В. Волошинов «Марксизм и философия языка» (1929); П. Медведев «Формальный метод в литературоведении» (1928).

30-е, 40-е и 50-е гг. отмечены созданием произведений, которые проектируют диалогическую полифонию и прочтение Достоевского на вопросы теории и истории романа как литературного и лингвистического жанра, начиная с «Слова в романе» в 1934—1935; через «Роман воспитания» в 1936—1938, «Формы времени и хронотопа в романе» в 1937—1938, «Эпос и роман» (Бахтин, 1979) в 1938—1941; и заканчивая «Из предистории романного слова» в 1940 гг.

В этих самых произведениях появляется, начиная с первых, и постепенно приобретает значение тема гротескного юмора или карнавала и его античного истока в мениппее и народной культуре, тема, которая становится конструктивным принципом монографии о Рабле, обсужденной как тезисы докторской диссертации в ноябре 1946 г., которые, однако, как мы уже видели, будут опубликованы с приложениями и вставками только в 1965 г. Книга о Рабле может рассматриваться как окончание периода (целого отрезка активной разработки этой темы) вместе с «Проблемами речевых жанров», которые завершают размышления над жанром и над комическим в лингвистической трактовке, сталкивая между собой многочисленные указания, взятые из реконструкции истории жанра. 60-е и 70-е гг. характеризуются возвратом, повторным обдумыванием, издательской работой над текстами, восходящими к различным периодам; с пометками на полях, сжатыми, но и очень знаменательными, как приведенные в журнале «Камень», или как «Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках», где через возобновление темы «третьего» как «суперадресата» открываются просветы в возможности радикального пересмотра предыдущих теоретических позиций, как философских, так и лингвистических.

Неизбежным выводом в рамках нашей работы, который мы предлагаем, является уверенность в том, что тексты, переведенные на итальянский язык и вышеупомянутые, которые составляют, как я думаю, лучший корпус переводов произведений Бахтина, вполне достаточны для реконструкции общего и главного профиля его работы и его мысли; и эта уверенность не должна быть оспорена частыми аллюзиями из среды специалистов по Бахтину по поводу последующих скрытых текстов, контекстов, обстоятельств и свидетельств.

Присутствие героя Бахтина, его похождения в мире восприятия, обозначено в каноническом переведенном произведении лишь проблемой перевода некоторых ключевых терминов, неологизмов или измышлений автора. Я упомяну предварительно два, предопределенных к непрерывному повторению: *vnenachodimost'* и *gaznojazysie*, которые могут быть переведены как эзотопия и плюролингвизм.

Первый термин *vnenachodimost'*, который введен самим Бахтиным, является абстракцией глагола, обозначающего «находиться вне», который появляется в текстах «Автора и героя» и далее появляется часто в заметках последних лет, переводился по большей части как «внезаходимость», либо как «экзотопия» или

«эзотопия», как калька с французского перевода Т. Тодорова. *Vnenachodimost'* обозначает условие нахождения вне, но вне чего-то, позади того, от чего он — вне, обозначает напряженную связь, а не тихое безразличие. Обозначает у раннего Бахтина также спорную черту связи между автором и героем: «да» находится вне, но с намерением примкнуть, как гарантией полноты. У позднего Бахтина термин обозначает природу диалога в полифонии, напряженный диалог, не стремящийся к пониманию, через который «я» и «другой», автор и герой встречаются и сталкиваются больше, чем посредничают во взаимопонимании. Мне кажется, что «вне-находимость» подсказывает одно состояние — статичное и вырванное, которое не соотносится со смыслом термина. Лучше «эзотопия», калька с Тодорова, либо банальная «внешность», которые хотя и не подводят к правильному смыслу, но, по крайней мере, от него не отдалают.

Второй, *raznojazysie*, еще один неологизм, также в этот раз с подачи Тодорова часто переводился, иногда с эффектом обращения к английской версии, как «гетероглоссия». В текстах Бахтина имеется целое созвездие, получаемое путем различного рода комбинаций суффиксов *razno* и *mnogo* («плюри» и «мульти») с понятиями язык (*jazyk*), дискурс (*rec*) и голос (*golos*). Перевод часто является хаотичным по отношению к обоим компонентам терминов, и можно найти модель пары слов *raznojazysij*—*mnogojazysij*, переводимых как плюрилингвистичный-мультилингвистичный: в том смысле, что роман, будучи текстом, который содержит множество языков (является мультилингвистичным), несет на себе отпечаток своего слова, запечатлевшего различные языки (являющимся плюрилингвистичным).

«Гетероглоссия» и «экстралокалита» сопровождали и сопровождают — вместе с другими ключевыми терминами, такими как полифония, диалог, карнавал — историю Бахтина-героя, сконструированную восприятием, слишком склонным отсылать проблему интерпретации к непостижимости гения и мифа. *Raznojazysie* и *vnenachodimost*, выраженные через термины «плюрилингвизм» и «эстернита», начиная с умеренного рассмотрения контекста, приобретают семантическую полунормальность, которая если и не стимулирует склонность к экзотике, способствует очень нестабильному чтению. Таким же образом, разумная работа с текстуальными источниками и культурным фоном позволяет приводить и другие терминологические и концептуальные загадки к сфере более разумного понимания автора, выразительного, трудного и парадоксального, но не «мифического».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См.: Appendice. “Dostoevskij e l’antichità” di L.V. Pumpjanskij. P. 125—157, — речь идет о переводе небольшой брошюры Л.В. Пумпянского «Достоевский и античность». Петербург, 1922, на обороте титульного листа которой указано: «Доклад, читанный в Вольной Философской Ассоциации 2 октября 1921 г.»
- (2) Имеется ввиду издание: Bachtin, Michail N., 1979, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, introd. di V. Strada, trad. it. e cura di C. Strada Janovič, Torino, 1988.
- (3) См.: Geertz C. *Opere e vite*. Cap. I. Bologna. 1990.
- (4) «Трудности, связанные с проблемой поиска ключа к соответствующему прочтению Бахтина, в сущности, лучший способ для понимания сути его набросков столь фрагментарных, еще более увеличиваются невероятной историей публикации его произведений. Мы можем использовать не только многочисленные стратегии этого прочтения, главной целью которых является создание цельности там, где существуют фрагменты, но надо сказать,

что издатели Бахтина более всего виновны в „порождении“ текстов, лишь по видимости однородных, из длинной серии разрозненных заметок и записей. Эссе „К философии поступка“ — не единственный пример подобного рода издательского предприятия, как это может быть удостоверено тем фактом, что то, что было опубликовано в России в 1986 г. как единое эссе, было разделено Вадимом Ляпуновым и Михаэлем Холквистом на две различные книжки: небольшой том, который имел тоже название и „Дополнительный раздел“, связанный с „Автором и героем в эстетической деятельности“. Как всегда с Бахтиным явно имеются многие другие фрагменты, которые его издатели нам не показывают или которые просто исчезли. И тем не менее другой и более интересный пример состоит в сконструированном произведении, полнота которого никогда не ставилась под сомнение вплоть до самого последнего времени; говорится, например, что эссе о хронотопе стало таковым лишь в тот момент времени, когда издатели Бахтина начали над ним работать» (Wall A. A Broken Thinker, in Bachtin, a cura di Hitchcock P. / “Bachtin”: Studies in the Archive and Beyond, “The South Atlantic Quarterly”, Summer/Fall 1998, vol. 97, n. 3/4, “Special Issue”. P. 671).

- (5) Я приведу сноску из эссе Брайана Пула, занимающегося исследованием Бахтина и знатока немецкой философии, «От феноменологии к диалогу: традиция феноменологии Макса Шелера и развитие Михаила Бахтина от „К философии поступка“ до его постижения Достоевского» (Poole B. From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler’s Phenomenological Tradition and Michail Bachtin’s Development from “Toward a Philosophy of the Act” to his Study of Dostoevsky, in Bachtin and Cultural Theory, a cura di Hirschkop K., Shepherd D., seconda edizione aumentata e riveduta, Manchester e New York, 2001. pp. 109—135). «Относительно вопроса о монографии Бахтина „Проблема содержания, материи и формы в словесном художественном творчестве“, которая очень близка работе Медведева „Формальный метод в литературоведении“, мы должны были оставаться агностиками. Я не в состоянии возражать относительно полноты, с которой этот текст был переработан его автором перед публикацией 1970 г.; отсутствуют рукописи, которые удостоверили бы проделанную Бахтиным работу (материалы Бахтина для других его публикаций — более или менее в наличии). Монография очевидным образом принадлежит общему контексту. Но ее автор, интересовавшийся в 1922 г. описанием “темы этики и чтения”, мог ли он тотчас после своего прибытия в Ленинград в 1924 г. выйти на уровень своих опытных коллег-профессионалов? Если текст был, действительно, готов для публикации в 1924 г., почему он не был опубликован в каком-нибудь журнале в 1925 или в 1926 гг.? Мы испытываем потребность в датированной рукописи» (Pool 2001. P. 133.). Пул, который не исключает возможность того, что для внесения ясности в вопрос о текстах, опубликованных Медведевым (среди так называемых «спорных» текстов) и отсуженных его перу бахтинистами, [считает, что] Бахтин не стал бы колебаться перед уместным образом модификацией материалов своего архива. И к этим оценкам мы вернемся.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-98-108

MIKHAIL BAKHTIN, AUTHOR AND HERO

R. Salizzoni

Translated from Italian by
V.N. Belov

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-109-117

**БЕСКОНЕЧНОЕ И ИНДИВИДУАЛЬНОЕ
В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И. КАНТА
И Ф.Д.Э. ШЛЕЙЕРМАХЕРА****А.В. Беляева**

НИУ ВШЭ

Старая Басманная ул., 21/4, Москва, Россия, 105066

Философия религии — относительно молодая область философии, возникшая в начале XIX в. как следствие обоснования Кантом ненаучного характера схоластической спекулятивной теологии. Несмотря на то, что Кант отказал классической метафизике в праве на формулирование и обоснование теоретических положений, содержащих новое знание о душе, Боге, бессмертии и пр., проблема религии и вопрос о значении религиозных понятий для практической деятельности человека не утратили вследствие этого своего смысла. Именно направленность религии на практическую, а не на теоретическую сферу жизни человека позволяет Канту, во-первых, тесно связать религию с моралью, и, во-вторых, наметить новый, антропологический ракурс исследования религии: в ситуации кризиса догматической теологии религиозные явления начинают исследоваться через призму значения религии для *человеческого* существования.

Знаковым представителем философии религии XIX в. является Ф.Д.Э. Шлейермахер, который, придерживаясь руслу рассуждений, обозначенных Кантом в третьей «Критике...» и «Религии в пределах только разума», углубил, расширил антропологически ориентированное осмысление религии и прочнее связал феномен религии с индивидуальным бытием человека. Для него религия становится неотделимой в равной степени как от Бога, так и человека, и именно в единстве двух сторон религии — бесконечности Бога и индивидуального существования человеческого Я — рождается подлинное единство бытия, доступное человеку лишь в религиозной жизни.

Данная статья посвящена выявлению общих черт философии религии Канта и Шлейермахера — только лишь относительно одного феномена, а именно соотношения индивидуального и бесконечного бытия в религиозной жизни человека. Для этого первая часть данной работы посвящена разъяснению таких понятий, как «чувство уважения», «чувство возвышенного», «индивидуальное» и «бесконечное» в рамках философии обоих мыслителей, а вторая часть — непосредственно сравнению трактовки соотношения индивидуального и бесконечного бытия в философиях религии Канта и Шлейермахера.

1. ЧУВСТВО УВАЖЕНИЯ В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ КАНТА

Для многих исследователей Канта философия религии не является центральным звеном его философии, более того, Канту нередко приписывается представление о религии как всего лишь продолжении сферы морали. Однако при внимательном прочтении работ Канта, посвященных религии, в особенности трактата «Религия в пределах одного лишь разума» (1783), обнаруживается, во-первых, что он отнюдь не рассматривает религию просто как придаток морали, и, во-вторых, что понятие религии предстает как одно из ключевых в кантовской практической философии.

Как известно, бытие Бога Кант с необходимостью выводит из практического разума через соединение идеи следования моральному долгу с понятием счастья. Поскольку бытие Бога в качестве постулата служит условием возможности моральной жизни, то *вера* в то, что Бога нет, строго говоря, невозможна, хотя, как отмечает сам Кант, может быть такое мнение.

Однако постулирование бытия Бога как условия осуществимости целей морали еще не является религией, ведь религия для Канта не включает в себя одну только практическую необходимость допущения бытия Бога. В работах «О конце всего сущего» и «Религия в пределах только разума» Кант расширяет понятие морали до религии, включая в нее также и *чувство*. Человек, который *должен* поступать правильно в моральной сфере, *хочет* так поступать в религиозной. Таким образом, в религии абсолютность, универсальность и нормативность морального закона сливаются с индивидуальным бытием отдельного человека. Но является ли это единственным вмешательством чувства в моральную, а, следовательно, и в религиозную сферу? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, обратимся ко второй «Критике...».

Моральный закон дан человеку априорно, но моральное действие не зависит от простого осознания человеком морального закона как мотива для действия, имеющего силу наряду с другими. Человека можно назвать моральным лишь тогда, когда он признает безусловное главенство морального закона *над всеми своими максимами*. Моральный закон должен не только допускаться человеком (такое допущение всегда налично как следствие априорности закона), но также и подчинять себе все остальные максимы человека.

Что же позволяет человеку поставить моральный закон на первое место? Кант дает на этот вопрос довольно неожиданный ответ: *чувство уважения*. Казалось бы, это утверждение находится в резком контрасте с общим пафосом кантовской этики. Кант, столь последовательно исключивший из моральной сферы все чувства, не просто оставляет чувство уважения, но ставит его на первое место наряду с долгом. Именно поэтому философ сразу же делает важную оговорку: уважение, несмотря на то, что оно является чувством, имеет, в отличие от других чувств, интеллектуальную природу. В «Критике практического разума» Кант пишет: «...уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе, это чувство не эмпирического происхождения и познается *a priori*» [1. С. 462]. Источником уважения является признание разумом предмета уважения за что-то высшее. Именно то, что предмет уважения воспринимается человеком как нечто,

значительно превосходящее его индивидуальное бытие, дает основание для обнаружения аналогии между ним и чувством *возвышенного*.

Как известно, чувству возвышенного Кант уже в докритический период посвятил отдельную работу «Наблюдение за чувством прекрасного и возвышенного», и уже в ней отмечал, что чувство возвышенного связано с добродетелью: «только истинная добродетель возвышена» [2. С. 95].

Только та добродетель истинна, которая исходит из уважения (разумного признания верховенства) к моральному закону. В отличие от истинной добродетели адоптированная добродетель является, можно сказать, добродетелью по природе, т.е. такой добродетелью, которая не требует от человека усилий (ср. с понятием грации, как оно развито Ф. Шиллером в эссе «О грации и достоинстве»).

Чувство возвышенного, по мысли Канта, рождается от соединения конечного и бесконечного бытия. Так, глядя на звездное небо, мы ощущаем свою конечность и ничтожность по отношению к созерцаемому нами объекту, но в то же время наше бытие не растворяется в нем, а, напротив, утверждается в его возможности противостоять, принять, но не раствориться в бесконечном. Более того, в поздней работе «Религия в пределах только разума» Кант сравнивает чувство уважения с чувством возвышенного: «Долг внушает только уважение, если же повелитель находится в нас самих — *чувство возвышенности* нашего собственного назначения» [3. С. 23].

Таким образом, в сознании человеком своей способности к свободе (т.е. способности поступать по велению одного лишь разума) его конечное бытие становится вместилищем бесконечного, и благодаря этому он утверждает бесконечность, обретающую выражение как то, что является конечной целью мира, лишь в индивидуальном бытии. Кроме того, добро как воплощение морального закона в действительности «приводит душу в восторженное состояние» [4. С. 53]. Таким образом, чувство возвышенного вызывает в человеке не только осознание им нравственного закона, но и добрые поступки других людей. Человек в таком случае воспринимает добрый поступок как торжество добра вообще, т.е. как торжество добра *среди всего человечества*, а следовательно, и свою причастность к моральному закону осознает не только как индивид, но и как представитель человеческого рода.

Итак, именно чувство уважения является тем, что заставляет человека поступать морально. В данном случае чувство, пусть и порожденное интеллектуально, является мотивом (не путать с основанием — понятием) для действия. Одного наличия морального закона недостаточно для добродетельной жизни, человеку нужно признать его *безусловную значимость*, и такое признание выражается как раз в уважении.

2. РЕЛИГИЯ КАК «ЧУВСТВО БЕСКОНЕЧНОГО» В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ШЛЕЙЕРМАХЕРА

Обратимся теперь к рассмотрению шлейермахеровского представления о сущности религии.

Основное определение религии, которое дает Шлейермахер, звучит так: «*Религия — это чувство и вкус к бесконечному*» [5. С. 77]. Религия есть соединение

бесконечного бытия с индивидуальным конечным; конечное бытие открывает для себя бесконечное, к которому оно причастно как его часть, но такая часть, которая, оставаясь частью, вместе с тем вбирает в себя целое, выражая определенным способом все целое через свою индивидуальность. Таким образом, в религии индивидуальное не растворяется во всеобщем, но выражает его присущим только ему способом. Именно это служит основанием для существования различных форм религии: каждый человек выражает свое религиозное чувство в свойственной ему форме.

Шлейермахер отмечает, что для того, чтобы было возможно понять, что есть религия, «вы должны заметить возникновение вашего сознания, а не размышлять над уже возникшим» [5. С. 79]. Говоря о религии, Шлейермахер определяет религию как первоначальное единство субъекта и объекта, когда предмет еще не оторвался от сознания. Наше сознание дано нам всегда уже в раздвоенности, в отношении субъекта и объекта, но первоначальное состояние, из которого мы уже всегда ушли, есть удержание субъекта и объекта в их тождестве. В религии, в этом «достозначительном» состоянии, есть только чувство (*der Sinn*) единства индивидуального и бесконечного, когда «вы ощущаете все силы мира как свои собственные» [Там же. С. 81], которое исчезает сразу же, как только зарождается сознание. После совершившегося раздвоения человек, как пишет Шлейермахер, вынужден находиться между «преобладанием вещей» (откуда проистекает теоретическое знание) и «преобладанием воли» (что раскрывает сферу практической деятельности).

В результате распада субъект-объектного единства появляется сознание, которое впоследствии, уже пройдя через раздвоение, снова должно быть преодолено воссоединением разделенных сторон в религиозном сознании. Отсюда следует и утверждаемый Шлейермахером тезис о первоначальных зачатках религии в каждом человеке: тождество, из которого происходит сознание, предшествует любому познанию и действию, следовательно, религия дана каждому человеку как корень сознания постольку, поскольку ему вообще дано последнее. Но человек, обретая себя в сознании, всегда уже находится в состоянии «разлома». Мы всегда уже имеем сознание и поэтому не можем наблюдать его зарождение. Возвращение к единству возможно через стирание различий между действием и познанием, волей и принуждением, индивидуальным и всеобщим. При этом уничтожение различий ни в коем случае не происходит за счет поглощения одного другим: действие в мире не противоречит его (мира) устройству.

Таким образом, Шлейермахер, подобно Канту, допускает целесообразность природы, утверждая восприятие религиозным человеком природы как того, что согласуется (как живое целое) с моральными требованиями и ни в коем случае не противоречит моральному предназначению человека. Принуждение воли разумом к исполнению морального закона не поглощает волю, а согласовывается с ней, конечное не растворяется в бесконечном. Причем это согласование возможно через чувство в том случае, когда человек *хочет* поступать согласно закону. В этом случае нельзя сказать, что он поступает только исходя из своего желания, поскольку

человек хочет поступать определенным образом именно потому, что так велит закон. Также нельзя и утверждать, что принуждение здесь полностью поглощает волю, подчиняя ее себе. По мысли Шлейермахера, мы не можем говорить о религии только как о бесконечном (как это происходит в мистицизме), поскольку тогда мы должны были бы *утверждать* бесконечное, а значит, и *определять* его, противопоставляя ему что-то, а именно индивидуальное. Таким образом, через утверждение одного лишь бесконечного противоречие не снимается. Потому согласование возможно только через их соединение, при котором индивидуальное не утрачивается, но вбирает в себя бесконечное.

Итак, нельзя сказать, что сфера чувства выступает здесь как посредник, соединяющий противоположные сферы жизни человека. Напротив, она представляет собой их общий исток, то первоначальное единство, которое лежит в основе всякого бытия, еще не разятое на оппозицию «субъект — объект». Поэтому Шлейермахер говорит об отсутствии в религии всякого различения истины и лжи: ведь в религии нет понятия. «Понятия и принципы, все без исключения, сами по себе чужды религии» [Там же. С. 86], — пишет Шлейермахер. Невозможно «заставить» человека быть религиозным, ведь знание о чувстве и само чувство — принципиально разные вещи. Единство, поскольку оно всегда есть *до понятия*, не может быть сообщено *через* него (1), и если человек «открывает» в себе религию, то она становится доступна ему сразу целиком, через созерцание чувства. О религии, как пишет Шлейермахер в самом начале «Речей...», можно говорить только с тем, кто уже знает ее, то есть с тем, кто *открыл* для себя это тождество. Шлейермахер говорит о возможности открытия религии для человека только через благодать: понимание единства конечного в бесконечном дается человеку непосредственно, сразу полностью.

Человек, открывший для себя религию, сразу же открывает ее всю; все, что потом воплощается во внешнем мире как в форме религии, уже первоначально было в чувстве. Поэтому чувство религии у всех одинаковое, оно есть начало всякого сознания и бытия человека, которое и делает возможным сознание и бытие, и уже на уровне воплощения религиозного чувства в индивидуальной форме возникает неизбежно ограниченное разнообразие, следовательно, форма религии никогда не выражает всей полноты религиозного чувства. Эта форма всегда будет менее совершенной, чем ее источник. Бесконечное не может выражаться в ограниченной форме, но бесконечное множество форм могут выражать бесконечное, поэтому через бесконечное число индивидуальностей вечное полностью выражает себя.

3. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ В БЕСКОНЕЧНОМ. РЕЛИГИОЗНОЕ ЧУВСТВО И НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ КАНТА И ШЛЕЙЕРМАХЕРА

После общей характеристики интерпретации Кантом и Шлейермахером роли чувства в религии попытаемся в свете этой проблематики сопоставить взгляды обоих философов на проблему соотношения индивидуального и бесконечного.

Согласно Шлейермахеру религия, представляющая собой единство мира и человека, является и основной целью человека и человечества. Кант же во второй «Критике...» и в особенности в «Конце всего сущего» также говорит о торжестве нравственности как о конечной цели человечества, к которой должны привести не только свобода, но и природа. Это означает, что индивидуальное стремление отдельного человека к состоянию святой воли есть, согласно Канту, вместе с тем и стремление человечества к утверждению морального закона, который выражается в недоказуемой, но допускаемой нами целесообразности природы. Согласование природы с моральной волей, о котором говорит Кант, находит себе прямую аналогию в постулируемом Шлейермахером окончательном единстве мира и человека, по достижении которого воля уже не стоит в противоречии с природой, но согласовывается с ней через преобразование природы. Таким образом, хотя и Кант, и (в еще большей степени) Шлейермахер относят религию к сугубо индивидуальной жизни человека, но каждый из них расширяет это понятие (Шлейермахер — определяя религию через единство мира и человека, Кант — утверждая единство универсального закона и индивидуальной воли) и выводит за пределы индивидуального бытия. Религия становится фундаментом *единства* мира и целью его существования.

Важно отметить и особый, привилегированный статус, приписываемый обоими философами той способности, которая обеспечивает возможность религии. У Шлейермахера это выражено терминологически: рассуждая о чувстве, говорит не о всех чувствах (эмоциях) — *das Gefühl* — которые испытывает человек, но об особом *религиозном чувстве*: *der Sinn* (2).

Описывая религиозное чувство, Шлейермахер говорит о чувстве бесконечного, единства индивидуального и вечного. Кант, говоря о морали, отмечает, что моральный закон, вселяя *чувство возвышенного*, связан с бесконечным. Мы можем назвать уважение к закону чувством бесконечного по нескольким причинам.

Во-первых, в силу недоступности полноты осуществления закона для индивидуального бытия. Нравственная жизнь человека есть *бесконечное* приближение его к состоянию *святости*, но, в то же время невозможность его достижения. Человек находит себя конечным и несовершенным, причем эта конечность проявляется не во времени, так как бессмертие души является постулатом практического разума, а в *ограниченности* своего индивидуального бытия, которое продлевается и в растянутом в бесконечность времени (хотя Кант и не утверждает возможность нашего познания природы души и ее способа существования после физической смерти, в «Конце всего сущего» он подчеркивает, что *личная ответственность*, а, значит и индивидуальность, сохраняются и после физического уничтожения тела). Таким образом, человек, осознавая свое несовершенство, а, значит, и свою конечность, все же находит в себе абсолютное совершенство (в виде априорного морального закона), с которым должна быть согласована любая индивидуальная воля и которое, соответственно, вбирает их в себя.

Во-вторых, моральный закон есть то, что связывает человека с другими людьми и с миром. Сама формулировка категорического императива включает необ-

ходимость всеобщности действия. Действия, совершенные из чувства долга, связывают человека со всем миром, расширяя границы его индивидуального бытия до всеобщего. В моральном действии, таким образом, проявляется связь должного устройства мира и согласования индивидуальной воли с ним. *В-третьих*, моральный закон, который Кант фактически отождествляет с Богом, «приводит душу в восторженное [возвышенное] состояние», так что акт открытия в себе морального закона предстает как акт открытия в себе бесконечного.

Прямую аналогию этим кантовским размышлениям мы находим у Шлейермахера. Религия в понимании Шлейермахера есть, помимо чувства бесконечного, утверждение конечного, индивидуального бытия. Как у Канта, так и у Шлейермахера индивид не растворяется в бесконечном. Ощущая религию, человек понимает возвышенность своего назначения в качестве того, через кого религия должна войти в мир. У Шлейермахера проявление индивидуальности выражается той в уникальной форме, в которую человек облакает свое внутреннее чувство. Внутреннее чувство не может не быть выражено, но ограниченная форма не может вобрать в себя бесконечное. Поэтому автор «Речей...» подчеркивает, что человек, обретая религию, во-первых, выражает ее в определенной форме, для того, чтобы выразить это чувство в понятии, которое все же всегда будет неполным, так как ограниченное понятие не может вместить чувство бесконечного, и, во-вторых, старается поделиться этим открывшимся ему чувством с другими людьми, поэтому неизбежным следствием оформления религиозного чувства является возникновение сообщества религиозных людей, т.е. церкви. В соответствии с пониманием этики, изложенным им в «Монологах», где подчеркивается наличие в ней как всеобщего, так и индивидуального начала, Шлейермахер в «Речах о религии» противопоставляет религию не столько этике вообще, сколько неверному пониманию этики поколением эпохи Просвещения, стремившимся уничтожить своеобразие индивидуального, подчинив его всеобщему.

Стоит обратить внимание на еще один важный аспект понимания религии, который подчеркивают оба мыслителя, а именно на *вторичность формы*. Зачатки религии, представляющие собой религию в нераскрытой, неосознаваемой человеком форме, имеются у каждого человека, но они обязательно требуют повторного открытия их индивидом, так как без этого невозможно *осознание* наличия этого начала в себе, а, следовательно, и преобразование природы.

Итак, для обоих философов религия есть прежде всего *внутреннее состояние*. Шлейермахер говорит о ней, связывая ее с чувством (*der Sinn*), Кант — с моральным устроением (*Gesinnung*), то есть с признанием человеком разума как единственного основания для поступка. При этом внешнее выражение, будь то религиозные обряды, традиции и догматы или же непосредственно действие в мире, если оно является лишь внешне согласованным с моральным законом (тогда как на самом деле закон не является его мотивом — такие действия Кант, в противоположность моральным, называет легальными), всегда вторично, поскольку выступает как только частное проявление бесконечного, которое не может быть полностью выражено в ограниченной форме.

Итак, у обоих мыслителей, Канта и Шлейермахера, религиозность напрямую связана с нравственностью, а точнее, включает ее в себя. Если понимать религию только как постулат бытия Божия в практической философии Канта, то мы упускаем основное «ядро» религии, а именно нравственный закон.

В эссе «К вечному миру» Кант говорит о невозможности существования долга для Бога, поскольку Его воля полностью совпадает с требованиями долга и поэтому свободна от принуждения. Но для Бога, отмечает Кант в работе «Религия в пределах только разума», долга нет потому, что он сам и есть долг, а точнее, одна из сторон Бога, та, которая доступна человеку для (практического) познания, есть моральный закон. Таким образом, у Канта религия не есть следствие нравственности, выраженное в допущении бытия Бога, но является корнем и основой морали.

Религия в обеих философско-религиозных системах напрямую связана с чувством, а именно с чувством бесконечного, которое и есть первичная данность религии. Религиозное чувство (у Шлейермахера) и чувство уважения (у Канта) имеют особую природу, и поэтому не является просто одним из чувств (*das Gefühl*), наряду с другими. Воздействие бесконечного на человека выражается в чувстве возвышенного. При этом каждый человек своеобразно воплощает бесконечное, открытое им в себе, в этом и сохраняется важность индивидуального в религии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Поэтому религия никогда не может быть теологией, где знание о Боге не дано непосредственно, а всегда уже опосредовано понятием.
- (2) Обращаясь же к словарной статье того же словаря, посвященной понятию *der Sinn*, мы видим, что оно переводится как чувство скорее в смысле чувства как одной из человеческих способностей воспринимать вообще: «Der Sinn des Gehöres, des Geruches, des Geschmackes, des Gefühles». Но также понятие *der Sinn* объясняется через такие глаголы, как «познавать» и «судить» («выносить суждение»): «Die Fähigkeit zu erkennen und zu beurtheilen, der Verstand». Здесь мы видим, что понятие *der Sinn* относится к чувственному в той же мере, в которой оно относится к интеллектуальному.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Кант И. Критика практического разума // И. Кант. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
- [2] Кант И. Наблюдение за чувством прекрасного и возвышенного // И. Кант. Сочинения. В 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994.
- [3] Кант И. Религия в пределах только разума // И. Кант. Сочинения. В 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994.
- [4] Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант, Иммануил. Соч. в 6 т. М.: Мысль, 1965. (Философ. наследие). Т. 4. Ч. 2.
- [5] Шлейермахер Ф.Д.Э. Речи о религии // Шлейермахер Ф.Д.Э. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-109-117

**THE INFINITE AND THE INDIVIDUAL BEING
IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION
OF F.D.E. SCHLEIERMACHER AND I. KANT**

A.V. Belyaeva

NRU HSE

Staraya Basmannaya st., 21/4, Moscow, Russia, 105066

REFERENCES

- [1] Kant I. Kritika prakticheskogo razuma. I. Kant. *Sochineniya*. T. 4. Moscow: Choro, 1994 (In Russ).
- [2] Kant I. Nablyudenie za chuvstvom prekrasnogo i vozvyshennogo I. Kant. *Sochineniya*. T. 2. Moscow: Choro, 1994 (In Russ).
- [3] Kant I. Religiya v predelakh tol'ko razuma. I. Kant. *Sochineniya*. T. 6. Moscow: Choro, 1994 (In Russ).
- [4] Kant I. Ob iznachal'no zlom v chelovecheskoi prirode. Kant, Immanuel. *Sochineniya v 6 tomakh*. Moscow: Mysl', 1965. (Filosof. nasledie). T. 4. Ch. 2 (In Russ).
- [5] Shleiermakher FDE. Rechi o religii. Monologi. Saint Petersburg: Aleteiya, 1994 (In Russ).

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-118-123

ПОНЯТИЕ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ У К. ЯСПЕРСА И Н. БЕРДЯЕВА

К.В. Таравков

Российский университет дружбы народов
Миклухо-Маклая ул., 6, Москва, Россия, 117198

Вопрос о смысле человеческой истории принадлежит к числу вечных проблем философии, который особенно актуален в современную эпоху. В каждом исследовании вопроса о смысле истории разные авторы выдвигают на первый план тот или иной аспект, что в итоге позволяет прийти к определенному пониманию смысла истории.

Концепция «осевого времени» принадлежит к этому кругу теорий. Она придает духовно-нравственный смысл истории, и в этом ее особая актуальность и необходимость в наш век, полный лжи и насилия. Неоценимый вклад в разработку понятия «осевого времени» и понимания экзистенциальной философии К. Ясперса и Н. Бердяева внесли такие мыслители, как М.К. Мамардашвили, А. Мень, П.П. Гайденко, А.В. Сёмушкин и др.

Исходным пунктом рефлексии Ясперса является мнение о непознаваемости человеческого бытия методами позитивистской доктрины, так как в ней бытие полностью овнешняется. Однако бытие не может быть объективировано, ибо оно есть экзистенция, описать которую призвано экзистенциально-герменевтическое прояснение. Хайдеггер пытался придать системный характер экзистенциальной философии, по Ясперсу же такой системы не может быть, так как экзистенциальная философия не может быть формализована, а философствование — это бесконечное приближение к прояснению. Поэтому «Организация материала у Ясперса носит скорее характер классификации по определенным темам, чем строго систематического вывода, к какому стремились неокантианцы, неогегельянцы, неопозитивисты» [7. С. 9].

Отношения истории и философии как взаимосвязь жизни и мысли проходит через все творчество Ясперса. Важнейшую задачу философии он усматривал в выявлении «шифров бытия» — различных выражений трансценденции. Во вступительной статье к труду К. Ясперса Гайденко пишет, что мыслитель отчетливо формулирует тему своей философии, в ходе поиска предмета своих изысканий, так «ею в конце концов оказались *человек и история* как изначальное измерение человеческого бытия; не случайно понятие *ситуации* оказывается ключевым у Ясперса при анализе человеческой экзистенции: ситуация с ее неповторимой констелляцией событий...» [7. С. 9].

В то время как понятие «осевого времени» Карла Ясперса неплохо изучено, отношение Николая Бердяева к данной эпохе еще не было представлено в историко-философской науке, а тем более в сравнении со взглядами немецкого мыслителя. Хотя хорошо известно, что отличительной чертой своих воззрений русский мыслитель считал их историософскую направленность, что особенно ярко выражено в его трактате «Смысл истории» (1923).

Философ рассматривает историю человечества эсхатологически и критикует поверхностно-прогрессистские воззрения, свойственные эпохе Просвещения. Здесь мы видим абсолютно разные взгляды на ход исторических событий и течение истории у двух философов. К. Ясперс исходит из неприятия теории культурных циклов, полагает, что «человечество имеет единые истоки и общую цель» [11. С. 243], но эсхатология у него не обнаруживается, напротив, он говорит, хотя и невнятно, о втором «осевом времени», которое еще должно только наступить. «Осевое время для него, — это эпоха, когда было заложено основание всей мировой истории, ее «ось»: «Бывают эпохи покоя, которые как будто создают то, что будет существовать вечно, эпохи, которые сами ощущают себя как некое завершение. Но бывают и эпохи больших перемен, переворотов... Осевое время связано с представлением о скрытом, трансцендентном смысле истории...» [11. С. 28—286].

«Ось» мировой истории он относит ко времени около 500 лет н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. В этот период заканчивается эпоха мифа, возникает философия и формируются мировые религии. Ясперс отмечает: «Мифологической эпохи с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (что запечатлено в формуле «от мифа к логосу»), затем борьба за трансцендентного Бога против демонов, против ложных образов Бога [10. С. 9]. Об этом писал А.В. Сёмушкин, анализируя концепцию «осевого времени» в статье «Осевое время как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке» [9. С. 13—32]. У Ясперса же мы читаем: «...Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии. Миф же стал материалом для языка, который теперь уже выражал не его исконное содержание, а нечто совсем иное, превратив его в символ. В ходе этого изменения (по существу, тоже и мифотворческого), в момент, когда миф, как таковой, уничтожался, шло преобразование мифов, постижение их на большой глубине» [11. С. 76—84]. Нижников С.А. в статье «Смысл „осевого времени“ в творчестве А.В. Семушкина и М. К. Мамардашвили» [8. С. 98] отмечает, что «вместе с тем распад мифа не означал его исчезновения. Он используется в литературе и искусстве в качестве мотива, нестареющего сюжета или повода для вдохновения. Параллельно с критическим развенчанием мифологии шло и спекулятивное преобразование мифов, когда персонажи мифологии растворяются в стихии мышления и постепенно трансформируются в философские универсалии» [8. С. 98].

Духовное движение К. Ясперс выявляет в трех мирах: Китай и Индия; Эллада; Ближний Восток. Исторически осевое время делается тотальным, в его круг привлекаются германские и славянские народы, японцы, малайцы и сиамцы. Мировая ис-

тория принимает стабильное строение и единство, хотя и распадается на различные этапы. Человек четыре раза как бы отправляется от новой основы: сначала от доистории, от удва доступной нашему постижению прометеевской эпохи (возникновение речи, орудий труда, умения пользоваться огнем, когда он только становится человеком). Во втором случае от возникновения великих культур древности. В третьем — от осевого времени, когда полностью формируется подлинный человек в его духовной открытости миру. В четвертом — от научно-технической эпохи, чье преобразующее воздействие мы испытываем на себе.

Таким образом, в истории выделяется четыре «состояния»: 1) происхождение языков, изобретение орудий, использование огня; 2) образование возвышенных культур в Египте, Месопотамии, Индии и в Китае в 5—3 тыс. до н.э.; 3) этап возникновения современного нам человека в VIII—II вв. до н.э. — духовное основание человечества, синхронно и самостоятельно возникавшее в Китае, Индии, Персии, Палестине, Греции; 4) конец средневековья и рождение научно-технической эры, приобретающей всеохватывающий характер с конца XVIII в. и быстро развивающейся в XX в. История Запада развивалась неравномерно и, по мнению Ясперса, это своеобразная «вторичная ось».

Идеи, относящиеся к вторичной оси, более глубоки и осмыслены по сравнению с первой, но они производны от первой. Согласно его теории, прогресс человечества напрямую зависит от развития техники и науки. Предстоящая научно-техническая эпоха соединяет и «прометеевскую эпоху», и начало следующего «осевого времени». Готовится основа для появления новых развитых культур, которые станут фундаментом для второго «осевого времени». Таким образом, новая научно-техническая эпоха приведет к следующему «осевому времени», где и произойдет истинное становление человечества.

В отличие от Ясперса Бердяев мыслил под знаком эсхатологии. Он не вычленил «осевое время», подобно Ясперсу, как важнейший исходный пункт всей дальнейшей духовной истории. Дохристианский мир он рассматривал расчленено, усматривая в нем определенные этапы развития человеческого сознания: «Вся многообразная религиозная жизнь человечества есть лишь раскрытие по ступеням единого христианского откровения» [4. С. 1—12].

В работе «Смысл истории» понятие «осевое время» он определяет, как «ось, которую следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть сегодня» [2. С. 18]. В десятой главе «Учение о прогрессе и конец истории» Бердяев пишет, что цель исторического процесса не связана с каким-либо отдельным периодом прошлого, но возвышается над временем. Философ ставит вопрос: если отрицать прогресс, то в чем заключается смысл грядущей исторической судьбы? Ответ, по его мнению, лежит вне истории, за ее пределами: «В истории нет прогресса счастья человеческого, — есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так и темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы

человечества» [2. С. 137—140]. Для него «Смысл истории заключается в осознании катастрофичности всего исторического процесса, разрушение одной эпохи и возникновение новой, в которой люди будут чувствовать себя комфортно» [2. С. 137—140].

По большому счету он делит историю на два периода: 1) античный, когда человек находится во взаимодействии с природой и подчинялся ее законам, и 2) христианский, «позитивный» период «торжества человека над природой» [2. С. 137—140]. Для Бердяева творческая работа наша должна совершаться не во имя будущего, а во имя того вечного настоящего, в котором будущее и прошлое — едины [2. С. 132].

Подытоживая, отметим, что «осевое время» — понятие, введенное К. Ясперсом для обозначения поворотного пункта в истории человечества — можно определить как «духовную революцию» (С.А. Нижников), когда в различных культурах (прежде всего в древних Китае, Индии и Греции) появилось философское мышление и критическое осмысление, направленной против мифов и застарелых обычаев. Ясперс отказывается от традиционного христианского понимания истории, рассматривает его как частное, стремится выйти к всеобщему и общечеловеческому пониманию. Бердяев, как эсхатологически мыслящий философ, полагал, что собственно явление Христа придало истории истинный смысл: «История есть свершение, имеющее внутренний смысл, некая мистерия, имеющая свое начало и конец, свой центр, свое связанное одно с другим действие, история идет к факту — явлению Христа и идет от факта — явления Христа. Этим определяется глубочайший динамизм истории, движение истории к сердцевине мирового процесса и движение от сердцевины этого процесса» [5. С. 27].

Здесь явление Христа у Бердяева является неким этапом эволюции, к которому движется и от которого отталкивается исторический процесс. Его мысль схожа с позицией другого религиозного философа, — о. Александра Меня: «Я считаю, что из способов, законов, с помощью которых Бог творил мир, самый подходящий для Всомогущества — это закон эволюции. Бог создает такие закономерности природы, которые, работая по-своему, ведут мир к совершенствованию, то есть к цели — созданию человека» [10. С. 28—34]. Земная история для Бердяева совершается в глубине, в вечности. Не понимая ограниченность истории, «нельзя не придти к самым пессимистическим, безнадежным результатам, потому что с этой точки зрения, все попытки разрешения всех исторических задач во все периоды должны быть признаны сплошной неудачей. В исторической судьбе человека, в сущности, все не удавалось и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться» [2. С. 148]. Бердяев приходит к заключению, что победа над временем вероятна. Тем не менее, время может быть одолено не во времени, а лишь только в вечности.

Лишь понимание дает нам представление как об историческом бытии вообще, так и об «осевом времени» в частности. «Осевое время» ограничено, но исторически оно становится всеохватывающим. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне варварского существования, их жизнь неисторична.

«Осевое время», по мнению Ясперса, оказывает влияние на всю историю человечества, поскольку исторический процесс лишь начиная с «осевого времени» приобретает свою структуру и единство. Именно это свойство, как полагал Ясперс, проливает свет на всеобщую мировую историю человечества, и не только на его прошлое, но также и на современность и будущность. Из описанного Ясперсом ясно, что «осевое время» впервые порождает философскую веру.

Бердяев не вычленил «осевого времени» как важнейшего исходного пункта всей дальнейшей истории, он рассматривал дохристианский мир дифференцированно, видя в нем определенные этапы человеческого сознания. По словам Бердяева, «вся многообразная религиозная жизнь человечества есть лишь раскрытие по ступеням единого христианского откровения... [оно есть] универсальное откровение, и все, что в других религиях открывается схожего с христианством, есть лишь часть христианского откровения» [2. С. 140]. Стержневыми понятиями для историософии Бердяева являются персонализм и историзм. И то и другое открывается для него в библейском учении. Вместе с тем он признавал, что «в язычестве был свет, была жажда божественного и бессмертия...»; «В известном смысле можно сказать, что язычество было тоже *Ветхим Заветом* человечества» [3. С. 15]. Впрочем, этот «*Ветхий Завет*» существенно отличается от библейского. Во-первых, он был «погружен в космос», в родовую безличную стихию. Даже в индийской мистике, которую Бердяев считал «по-своему очень высокой», личность растворяется в Абсолюте.

Согласно Бердяеву, личностное начало есть одна из величайших черт духовности. На этом основании он решительно отверг поздние оккультные модификации индийских доктрин. Однако «космизм» язычества он не считал заблуждением. Высшая реальность сокрыта и в духе, и в природе. Вот почему в древности диалектически связаны между собой религии природы и религии духа. Они — только аспекты или стадии единого религиозно-исторического становления. Стадии, закономерные на пути к раскрытию высшего личностного начала. Тем не менее греко-индийское сознание почти нечувствительно к идее поступательного движения истории. Оно, по сути дела, внеисторично. Бердяев объясняет это тем, что внебиблейский мир был слабо проникнут идеей свободы. Эллинская мысль была зачарована идеей необходимости. «Античная покорность судьбе, — пишет Бердяев, — есть наиболее характерная черта для духовного образа эллинского мира. Этому миру было чуждо сознание свободы творящего субъекта истории, без которого история невозможна, невозможно ни свершение, ни восприятие ее» [2. С. 24]. С этим, с открытием свободы в «осевую эпоху» в связи с прорывом в сферу трансцендентного, были согласны оба мыслителя.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Алферов А.А. О концепции всемирной истории К. Ясперса // *Известия вузов. Сев.-Кавк. регион. Общественные науки*. 1997. № 3. С. 66—68.
- [2] Бердяев Н. *Смысл истории*. М.: Мысль, 1990.
- [3] Бердяев Н. *Наука о религии и христианская апологетика*. Париж: Путь, 1927.
- [4] Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994.

- [5] Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Правда, 1989.
- [6] Гребёнкин Н.А. *Осевое время в истории Карла Ясперса // Сборник конференций НИЦ Социосфера*. Прага, Vedecko vydavateľske centrum Sociosfera-CZ, 2011.
- [7] Гайденок П.П. *Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории*. М.: Республика, 1994.
- [8] Нижников С.А. *Смысл «осевого времени» в творчестве А.В. Семушкина и М.К. Мамардашвили» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2015. № 4. С. 96—105.
- [9] Нижников С.А. *Концепт «осевого времени» Карла Ясперса и библейский профетизм о. Александра Меня // «Соловьёвские исследования»*. Вып. 4 (28). Иваново, 2010. С. 28—34.
- [10] Семушкин А.В. *«Осевое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке // Избранные сочинения: В 2-х т. Т. 2*. М.: РУДН, 2009. С. 17—32.
- [11] Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. М.: Издательство политической литературы, 1991.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-118-123

THE CONCEPT OF “AXIAL AGE”: K. JASPERS AND N. BERDYAEV

K.V. Taravkov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklay str., 6, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] Alferov AA. *O koncepcii vseмирnoj istorii K. Yaspersa. Izvestiya vuzov. Sev.-Kavk. region. Obshhestv. nauki*. 1997, (3). P. 66—68.
- [2] Berdyaev N. *Smy'sl istorii*. Moscow: Mysl', 1990.
- [3] Berdyaev N. *Nauka o religii i khristianskaya apologetika*. Paris, Put', 1927.
- [4] Berdyaev NA. *Filosofiya svobodnogo duxa*. Moscow: Respublika, 1994.
- [5] Berdyaev NA. *Filosofiya svobody'. Smy'sl tvorchestva*. Moscow: Pravda, 1989.
- [6] Grebyonkin NA. *«Osevoe vremya v istorii Karla Yaspersa»*. *Sbornik konferencij NIC Sociosfera*. Prague, Vedecko vydavateľske centrum Sociosfera-CZ, 2011.
- [7] Gajdenko PP. *Chelovek i istoriya v e'kzistencial'noj filosofii Karla Yaspersa. Yaspers K. Smy'sl i naznachenie istorii*. Moscow: Respublika, 1994.
- [8] Nizhnikov SA. *Smy'sl «osevogo vremeni» v tvorchestve A.V. Semushkina i M.K. Mamardashvili. Vestnik Rossijskogo universiteta družby' narodov. Seriya: Filosofiya*. 2015, (4). P. 96—105.
- [9] Nizhnikov SA. *Koncept «osevogo vremeni» Karla Yaspersa i biblejskij profetizm o. Aleksandra Meny. «Solov'evskie issledovaniya»*. Vyp. 4 (28). Ivanovo, 2010. P. 28—34.
- [10] Semushkin AV. *«Osevoe vremya» kak uslovie i predposyl'ka genezisa filosofii na Zapade i Vostoke. Izbranny'e sochineniya: V 2-x tt. T. 2*. Moscow: RUDN, 2009. P. 17—32.
- [11] Yaspers K. *Smy'sl i naznachenie istorii*. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury', 1991.



НАШИ АВТОРЫ

- Белов Владимир Николаевич** — доктор философских наук, профессор Сочинского института РУДН. E-mail: belovvn@rambler.ru
- Беляева Анастасия Владиславовна** — аспирант школы философии НИУ ВШЭ. E-mail: nasbel1692@yandex.ru
- Гребешев Игорь Владимирович** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: hphilosophy@mail.ru
- Десницкая Евгения Алексеевна** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: khecari@yandex.ru
- Золотухин Всеволод Валерьевич** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Южного федерального университета. E-mail: vakis2011@gmail.com
- Киселев Валерий Анатольевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: kiselev_va@pfur.ru
- Крыштоп Людмила Эдуардовна** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: kryshstop_le@pfur.ru
- Нанси Жан-Люк** — французский философ, профессор Страсбургского университета (Франция). E-mail: kostina_s@bk.ru
- Рудановская Светлана Валерьевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: rudsv@live.ru
- Судаков Андрей Константинович** — доктор философских наук, профессор школы философии НИУ ВШЭ. E-mail: asudakov@hse.ru
- Таравков Кирилл Владимирович** — аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. E-mail: taravkov.kirill9@gmail.com
- Цвален Регула М.** — кандидат философских наук, сотрудник Института экуменических исследований Фрибургского Университета (Швейцария). E-mail: regula.zwahlen@unifr.ch
- Цыганков Александр Сергеевич** — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии ИФРАН. E-mail: m1dian@yandex.ru