

ISSN:2658 3976

ТОМ 6, №2

2022

МЕТАМОРФОЗИС

• РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ •



Журнал молодых ученых

Научный руководитель проекта:

Т.Ю. Сидорина (д - р филос. н., ординарный профессор НИУ ВШЭ)

и.о. главного редактора:

Морозов Даниил (Аспирантская школа по философии)

Редакция:

Нестеров Олег (Аспирантская школа по философии)

Шейнов Тихон (Магистерская программа «Философская антропология»)

Бирюков Арсений (Магистерская программа «Философия и история религии»)

Певницкий Дмитрий (Образовательная программа «Философия»)

Ашурова Елена (Образовательная программа «Философия»)

metamorphosis - journal.com

vk.com/metamorphosisjournal

facebook.com/metamorphosisjournal

Выпуск журнала осуществлен в рамках научно – исследовательского проекта:

Разработка периодического издания в сфере гуманитарных наук

Учредитель:

РОО «Сообщество профессиональных социологов»

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

ISSN: 2658 – 3976

© МЕТАМОРФОЗИС 2022

© АВТОРЫ СТАТЕЙ 2022

Тема номера: Философские дискуссии в русской мысли

Дорогие читатели! Мы возвращаемся к вам с новыми статьями – добро пожаловать на страницы Тома 6. №2 журнала «Метаморфозис»!

Данный выпуск целиком и полностью посвящен различным аспектам русской мысли – в нем мы постарались объединить обсуждение философских сюжетов как в творчестве классических русских философов, так и в сочинениях литераторов разных временных периодов. Нашей задачей было расширить ваши представления о том, в каком виде может предстать русская философия, особенностью которой всегда являлось сочетание мыслителей из разных интеллектуальных сфер в едином универсуме русской мысли.

В открывающей статье Владимир Перекотин изучает концепцию «точного знания» математика и философа Н. Бугаева. Далее Николай Рябчинский разбирается в парадоксе «подпольного» своеволия в творчестве Достоевского. Статья Тихона Шейнова – также посвященная писателю – предлагает нам интерпретацию романа «Идиот» Ф.М. Достоевского в контексте философии Ханны Арендт. Следующие статьи посвящены философии Н.А. Бердяева. Дмитрий Певницкий исследует попытки Н.А. Бердяева и В.С. Соловьева понять, откуда берется зло, и преодолеть его, а Владимир Чернущ на примере философии Бердяева показывает возможность «онтологизации сознания». Арсений Бирюков обращается к идее провиденциализма в философии Н. А. Бердяева и В.Ф. Эрнста.

В этом номере мы предлагаем статьи магистрантов программы «Философия и история религии» Арсения Бирюкова и Валерия Будянского. Валерий Будянский размышляет о путях проникновения философского персонализма в русскую религиозно-философскую и богословскую мысль. Затем Руслан Джабраилов разбирается в философских дискуссиях, возникших в переписке Л. Толстого и Н. Страхова, а в закрывающей номер статье Александра Зонина размышляет о понятии «тоски» в легендарном «Котловане» А. Платонова.

Мы рады, что постоянные читатели продолжают следить за нашими публикациями, а новые пополняют нашу аудиторию! Благодарим вас, а также наших уважаемых авторов и членов редакции за неоценимый вклад в развитие журнала. Желаем всем новых интеллектуальных побед!

Редакция

С о д е р ж а н и е

- 5 *Владимир Перекотин*
Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно – философское мирозерцание»
- 12 *Николай Рябчинский*
Парадокс «подпольного» своеволия в творчестве Ф. М. Достоевского: от самоутверждения к самоотрицанию
- 20 *Тихон Шейнов*
Политический смысл фигуры идиота (случай князя Мышкина)
- 33 *Дмитрий Певницкий*
Феномен зла у Соловьева и Бердяева: онтология и пути преодоления
- 44 *Владимир Чернусь*
«Онтологизация сознания» в философии Н.А. Бердяева
- 52 *Арсений Бирюков*
Идея провиденциализма в философии В. Ф. Эрн и Н. А. Бердяева
- 68 *Валерий Будянский*
Пути проникновения философского персонализма в русскую религиозно – философскую и богословскую мысль
- 83 *Руслан Джабраилов*
Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н.
(общий обзор 1870 – 1875 гг.)
- 90 *Александра Зонина*
Понятие «тоски» в «Котловане» Платонова
- 97 *Рекомендации по библиографическому оформлению сносок и списка литературы*

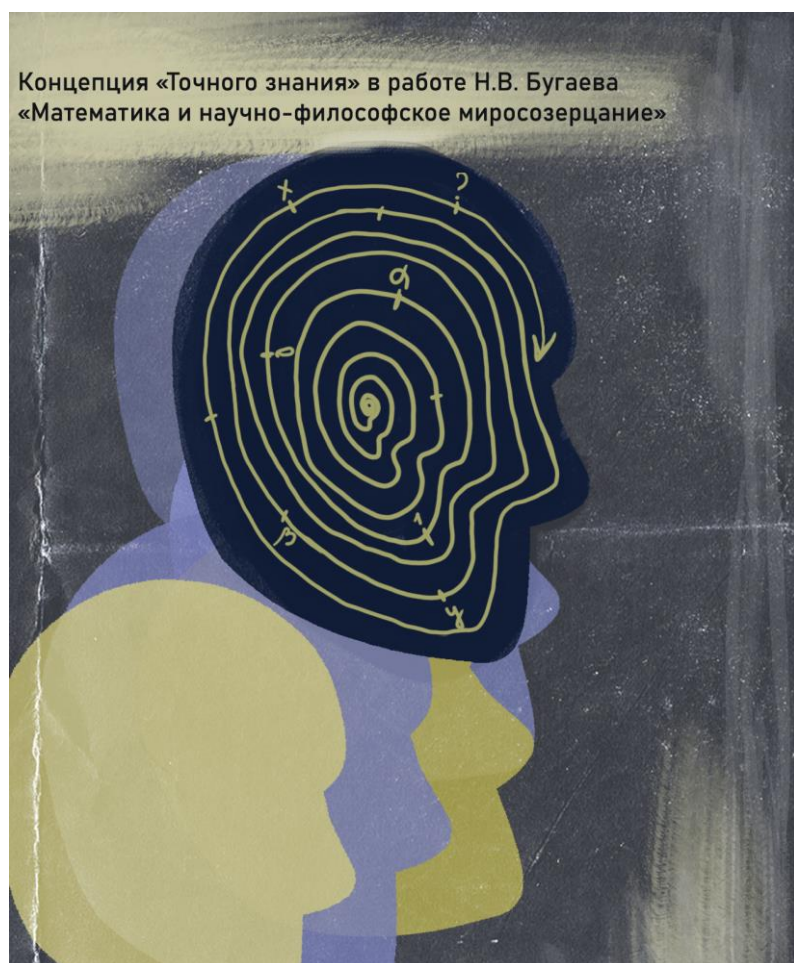
Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно-философское мировоззрение».

Владимир Перекотин (Образовательная программа «История»)

Аннотация

В данной статье автор разбирает одну из работ русского философа и математика Н.В. Бугаева. На ее основе выделяется и определяется понятие «точного знания», характерное для всей философии Бугаева. Понятие трактуется в контексте с общим представлением о метафизике философа. В статье понятие раскрывается и интерпретируется с философской и исторической точек зрения.

Ключевые слова: русская философия, персонализм, Н.В. Бугаев, эпистемология, история философии, интеллектуальная история.



Русская философия конца XIX — начала XX века творилась множеством имен. Некоторые ее персоналии известны больше, некоторые меньше. Н.В. Бугаев оставил значительный след в русской математике, его наследие активно изучается историками. Московский математик оказал заметное влияние на своих современников. Он был одним из создателей Математического и Психологического обществ, первых подобных в России. Его изыскания позволили русской математической мысли занять почетное место в мировой истории математики, наследием его

Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно-философское мирозерцание».

учеников и его самого активно пользовались и советские математики, вплоть до «дела Лузина» 1936 года.

В то же время исчерпывающего описания его философского творчества до сих пор не составлено. Я не претендую на подобное описание, однако предполагаю, что разбор одной из важных составляющих философии Н.В. Бугаева может помочь в понимании его учения и шире – мировоззрения.

Его философское наследие не так известно, но оно породило как минимум двух широко известных философов и литераторов – Андрея Белого (урожденный Борис Бугаев, сын Н.В. Бугаева) и Павла Флоренского. Оба этих имени широко известны среди исследователей русской философии и культуры.

Вот что вспоминал об отце Андрей Белый: «Когда поворачиваюсь на далекое прошлое, то неким веяньем, как бы из подсознания, сквозь образы, мне заслоняющие первые образы воспоминаний, их все упразднив, – поднимается тьма; силюсь в ней что – то высмотреть, силюсь довоспомнить начальные прорези самосознания: сил не хватает. Тогда – то из бездн темноты мне выкидывается лишь образ отца. Его влияние огромно: в согласиях, в несогласиях, в резких мировоззрительных схватках и в жесте таимой, горячей любви он пронизывал меня действительно; совпадение во взглядах и даже полемика с ним определяли круг моих интересов; с ним я считался – в детстве, отрочестве, юности»¹.

В данной работе я буду говорить о такой философской концепции как «точное знание». Она выражена в трудах Бугаева не напрямую, однако вычленение столь основополагающего принципа – важный этап подготовительной работы при чтении текстов философа. Разбирать ее я буду на материале статьи «Математика и научно-философское мирозерцание», которая вышла впервые в 1898 году в журнале «Вопросы философии и психологии». Изначально это был реферат, который Бугаев прочитал на заседании Московского психологического общества.

Эту статью можно считать программным документом. Она вышла позже других философских работ автора (основные начала эволюционной монадологии 1893 г. и о свободе

¹ См.: *Белый А.* На рубеже двух столетий: воспоминания в 3-х книгах. М., 1989. С. 49.

Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно-философское мирозерцание».

воли 1869 г.), однако она важна как выражение основных ценностей и постулатов учения Бугаева и его последователей, которые активно ссылаются именно на эту работу².

Она наиболее полно выражает эпистемологические воззрения Бугаева. Описанные для точных наук они, тем не менее, распространяются и на область наук социальных, а также эстетики. Бугаев выступает как яркий критик позитивизма первой волны, дарвинизма и детерминизма.

Меня интересует концепция или же принцип «точного знания». Один из ключевых в философии Бугаева, он определяет его подход к философствованию и мышлению. Я постараюсь вычленить и описать сущность этого принципа, его составные части.

Вот как его определил В.Г. Алексеев, один из учеников и сподвижников Бугаева: «Если мы стремимся в науках постигнуть разум бытия, разум мироздания, то, конечно, точное отображение этого же самого разума – математика и даст нам возможность проложить во всех науках торные пути к указанной цели»³.

Теперь следует перейти к содержанию статьи. Для понимания сути «точного знания» придется последовать за авторской мыслью и выделить несколько подготовительных концепций, которые помогут в решении поставленной задачи.

Для начала следует посмотреть на определение понятия «меры». По мнению Бугаева, математика как важнейшая составляющая науки позволяет ближе всего подойти к понятиям точности и соразмерности. Он пишет: «Найти меру в области мысли, воли и чувства – вот задача современного Философа, политика и художника. Эта положительность требований нового человека не только не ослабляет, а усиливает идеальную сторону современной цивилизации. Из области неопределенных; безмерных инстинктов человек при помощи числа и меры стремится возвыситься до идеального состояния, которое давало бы ему полную власть над внешнею и внутреннею природою, вносило бы гармонию и эстетическое чувство в каждое проявление человеческого духа»⁴.

Понятие «меры» характеризует и метафизику Бугаева. Об этом он пишет в другой своей работе «Основные начала эволюционной монадологии», где описывает идеальный мир монад,

² См., например, *Алексеев В. Г.* Математика как основание критики научно-философского мировоззрения. Юрьев, 1904. С. 1-10.

³ См.: Там же. С. 52.

⁴ См.: *Бугаев Н.В.* Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1905. С. 350.

Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно-философское мирозерцание».

существующих в абсолютной соразмерности друг с другом. «Мера» также и необходима в понимании «точного знания». Для Бугаева точность и измеримость, а также красота, неразрывно связаны с этой абсолютной «мерой», они ее выражают. Ведь только то, что поддается обрамлению в измеримые категории, может стать предметом изучения как математики, так и других точных наук.

Введя понятие «меры», Бугаев считает нужным объяснить его происхождение. Он пишет: «Как скоро какая-нибудь конкретная величина способна быть математическим количеством, на сцену тотчас появляется математика»⁵. Соответственно, через способность к изменению эта величина становится функцией, которая, в свою очередь, изменяется прерывно или непрерывно. Из этого разделения проистекает одна из важнейших идей бугаевского видения наук. Математика делится на два раздела: «аналитическую», занимающуюся непрерывными функциями и величинами, и «аритмологию» которая занимается величинами прерывными. Тут автор переходит уже к непосредственной критике современной ему философии науки.

Философ не отрицает важность математического анализа в истории математики, поскольку анализ в разное время позволил осуществить множество открытий. Однако существует фундаментальная проблема – ошибочное распространение его постулатов на анализ социальных явлений⁶.

Сначала под критику Бугаева попадают позитивисты первой волны, что, впрочем, выражено неявно. Он пишет: «Они стали скрыто допускать, что все мировые события подчиняются определенным и непреложным аналитическим законам. Они стали уверять, что если бы мы звали эти законы, то все явления можно было бы предсказать с такою же точностью, с какою предсказываются солнечные затмения и движения планет. Такое скрытое допущение выработалось под влиянием того обстоятельства, что у современного ученого сложилась привычка к аналитическому мирозерцанию»⁷. Он отмечает также, что для математического анализа характерны детерминизм и отрицание телеологии истории. Господство нового «Рока» в рамках описания мировых явлений Бугаеву категорически не нравится⁸. Примечательно, что подобное мировоззрение он выражает поэтически, приводя

⁵ См.: Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1905. С. 350.

⁶ См.: Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1905. С. 358.

⁷ См.: Там же. С. 359.

⁸ См.: Там же.

Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно-философское мирозерцание».

отрывок из стихотворения без указания авторства. Скорее всего, это стихотворение написал сам философ. Детерминизм и позитивизм у Бугаева идут фактически рука об руку. Критика двух этих способов объяснения мира, по сути, не сильно разнится.

Для Бугаева причина такого искаженного виденья реальности – в повсеместном бездумном применении истин анализа. Как видно из цитаты выше, он полагает, что эти аналитические истины уже существуют в виде неотрефлексированной «привычки». То есть практически любой мыслитель не свободен от них, если он не ставит своей целью очистить собственный разум от этих препятствий.

Для решения этой проблемы автор обращается к аритмологии. Она не просто учитывает индивидуальные особенности явлений, но и позволяет охватить все возможные исключения из законов, открытых с помощью анализа. Таким образом, не отрицая в целом наличие этих законов, Бугаев увязывает с ними как различия индивидов, так и наличие в мире свободы воли⁹.

Последним важным пунктом учения Бугаева о «точном знании» является идея случайности. На первый взгляд, эти вещи должны быть противопоставлены друг другу, поскольку точность прогноза нивелируется фактором случайности. Однако в Бугаевской системе предсказания теории вероятностей становятся третьей и завершающей составляющей «точности».

Он пишет: «Теория вероятностей должна давать ответы там, где не приложим анализ и аритмология, и где неизвестен закон явления. Она выступает большею частью в сфере очень сложных событий. И к области их должны бесспорно быть отнесены многие общественные явления. Теория вероятностей приложима ко многим социальным явлениям. Закон больших чисел показывает, что влияние случайных причин, нарушающих правильный ход явлений, может быть ослаблено большим числом наблюдений. На основании этого закона наши заключения о случайных явлениях могут иметь некоторую силу несмотря на то, что нам неизвестны законы их причинной связи с другими явлениями»¹⁰.

В конце автор указывает, что его задачей была не дискредитация математического анализа или же точных наук, а наоборот попытка дать более точный и тонкий инструментарий,

⁹ См.: Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1905. С. 363.

¹⁰ См.: Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1905. С. 365.

Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно-философское мирозерцание».

который позволит им продолжить свое развитие. Примечательно, что завершается текст второй половиной стихотворения, которое выражает уже не просто аналитическое, но более цельное мировоззрение.

Таким образом, на протяжении всего текста мы видим последовательно развитую идею идеальной науки, которая приведет человечество к «точному знанию». Три ее компонента – математический анализ, аритмология и теория вероятности – должны существовать не в антагонизме, а как бы в синтезе.

«Точное знание» для Бугаева – не просто эпистемологическая концепция, но значительно более широкая. Точность и «мера» прекрасны и с эстетической точки зрения, они выражают красоту в искусстве. Но также они помогают принимать этически наиболее верные и разумные решения, поскольку позволяют досконально разобрать этические кейсы.

В этой статье Н.В. Бугаева наиболее полно раскрывается гносеологическая и практическая стороны «точного знания», его этическое, эстетическое и научное значения. И наиболее подробно описан метод, который позволит наукам прийти к этому знанию.

Характерны апелляции к различным областям наук, искусств и философии. Также характерна аргументация в виде художественного текста, явленного в виде стихотворения. Подобные разнообразные аргументы призваны составить как бы исчерпывающее описание «точного знания».

Библиография

- Бугаев Н.В.* Математика и научно-философское мирозерцание // *Лахтин Л.К.* Математический сборник. М.: Типография Московского университета, 1905. С. 349-369.
- Алексеев В.Г.* Математика как основание критики научно-философского мировоззрения: по исследованиям Г. Тейхмюллера, Александра ф. Эттингена, Н.В. Бугаева и П.А. Некрасова в связи с исследованиями автора по формальной химии.). Юрьев.: Типография К. Маттинсена, 1904.
- Белый А.* На рубеже двух столетий: воспоминания в 3-х книгах. М.: Художественная литература, 1989.

Концепция «Точного знания» в работе Н.В. Бугаева «Математика и научно-философское мировоззрение».

Concept of “accurate knowledge” in N.V. Bugaev’s work “Mathematics and science and philosophical worldview

Abstract

In this article the author analyzes one of the works written by Russian philosopher and mathematician Nikolai Bugaev. Using the work as a basis, he tries to distinguish the definition of concept “accurate knowledge”, which is one of the most important characteristics of Bugaev’s philosophy. The definition should be interpreted with general knowledge of the author’s metaphysics in mind. In article the concept of “accurate knowledge” is considered from philosophical and historical points of view.

Key words: Russian philosophy, personalism, N. Bugaev, epistemology, history of philosophy, history of ideas

Парадокс «подпольного» своеволия в творчестве Ф. М. Достоевского: от самоутверждения к самоотрицанию

Николай Рябчинский (Образовательная программа «Философская антропология»)

Аннотация

В статье предпринимается попытка раскрыть проблематику «подпольного» своеволия, представленного в творчестве Ф. М. Достоевского, с точки зрения парадоксальности этого феномена. Исходным тезисом данного исследования является признание, что стремление объявить своеволие жадой самоутверждения, переходящей в произвол, полагается определяющим качеством «подпольных людей», к типу которых относится большинство героев Достоевского, начиная с повести «Записки из подполья». Исходя из анализа художественных произведений Достоевского («Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Бесы») показывается, как своеволие «подпольных» героев приводит их в состояние духовного рабства. Делается вывод, что извечное стремление «подпольных» героев самоутвердиться в конечном итоге логически и фактически приводит их к самоотрицанию, чем подтверждается принципиальная парадоксальность этого феномена. Особый акцент в статье делается на проблеме Я и Другого, представленную исследованием Р. Жирара.

Ключевые слова: Достоевский, своеволие, «подпольный» герой, Другой, Жирар

Явление «подпольного» своеволия составляет одну из центральных философских проблем творчества Ф. М. Достоевского. Впервые эта проблема была сформулирована и представлена Достоевским в повести 1864 г. «Записки из подполья», герой которой восстает против абсолютности и непреложности законов природы и социального развития, главными образами которых в произведении выступают некая метафизическая «стена» и математическая формула «дважды два – четыре». Желая в своем бунте отстоять и сохранить «самое главное и самое дорогое»¹, что у него есть, т.е. собственную личность и индивидуальность, «подпольный человек» объявляет своеволие. Именно своеволие, согласно откровениям «подпольного» героя, выражает саму сущность человека как личности, духовное и онтологическое основание которой составляет свобода воли. Однако своеволие «подпольного» человека не имеет ничего общего с подлинной христианской свободой, в которой тварь становится подобна Богу. В своей свободной воле «подпольный» герой не хочет быть связанным узами ответственности

¹ См.: Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 115.

перед Богом и перед другими людьми, всю свою свободу он сводит к «одному только самостоятельному хотенью, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела»². Он для того и ушел в свое «подполье», чтобы там иметь право на «свой собственный, хотя бы самый дикий каприз» и «свою фантазию, раздраженную иногда хоть бы даже до сумасшествия»³, т.е., говоря иначе, на откровенный произвол. Согласно замечанию Н. А. Бердяева, «подпольный» человек требует для себя безграничной свободы, поскольку хочет преодолеть сами «границы человеческой природы»⁴. Так, подобно самому люциферу, «подпольный» человек восстает против установленного Богом миропорядка с тем, чтобы установить свой собственный миропорядок, где будет только его воля. В конечном итоге это бунтующее своеволие «подпольного» героя достигает своего апофеоза в нигилистическом акте отрицания самого бытия во имя утверждения собственного Я, что характерно выражено в полных штирнеровского духа словах, произнесенных героем: «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»⁵.

Стоит отметить, жажда своеволия как стремление самоутвердиться любой ценой – не есть качество, присущее исключительно герою «Записок из подполья». Исследователями неоднократно отмечалось, что именно это «подпольное» качество является основополагающим для многих героев последующих произведений Достоевского. Отчасти на этом основании принято говорить о целом типе «подпольных людей» в контексте творчества писателя⁶. В частности, в одном только романе «Преступление и наказание», вышедшем через два года после «Записок из подполья», к такому «подпольному» типу можно отнести не только Раскольникова, но в равной степени и т. н. его «двойников» в лице Свидригайлова, Лужина и Мармеладова. «Подпольными» могут быть названы также большинство героев романов «Идиот» и «Бесы». Особое значение в этом контексте приобретает герой «Бесов» Кириллов,

² См.: *Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 115.*

³ См.: Там же. С. 113.

⁴ См.: *Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 374.*

⁵ См.: *Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 174.*

⁶ См., например: *Никольский С. А. Достоевский и явление «подпольного» человека // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 81.*

Парадокс «подпольного» своеволия в творчестве Ф. М. Достоевского: от самоутверждения к самоотрицанию

которого прямо можно обозначить как одного из главных идеологов «подпольного» своеволия. Так, в одной из своих «идеологических» речей Кириллов заявляет: «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою»⁷. Вслед за ним эти слова могут повторить все «подпольные» герои Достоевского, поскольку все они начинают с того, что хотят заявить своеволие. Таким образом, своеволие – это своеобразная отправная точка «подполья».

Однако такое своеволие таит свою проблему: подобная жажда свободы, перешедшая в произвол, приводит к отрицанию всякой свободы. Вспомним здесь другого героя «Бесов» – Шигалева, которому принадлежат характерные слова: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом»⁸. Хотя это признание сделано Шигалевым в отношении собственного «социального проекта», эти слова в полной мере могут быть отнесены на счет именно «подпольных» героев, которые, вознося превыше всего своеволие, ни с чем не считаются, идут по головам и оставляют за собой реки крови. Таковы, в сущности своей, Раскольников и Рогожин, Ставрогин и Свидригайлов, таковы многие другие герои Достоевского. Бердяев на этот счет замечает: «Свобода, как произвол и своеволие, свобода безбожная не может не породить "безграничного деспотизма". Такая свобода заключает в себе величайшее насилие. <...> Этот процесс перерождения свободы в "безграничный деспотизм" занимает очень важное место в мирозерцании Достоевского»⁹.

Главный же парадокс заключается в том, что сами они оказываются не только деспотами по отношению к другим, но и рабами собственного своеволия. «Я еще только бог поневоле и я несчастен, ибо обязан заявить своеволие»¹⁰, – признается Кириллов. Это признание тем ценнее, что Кириллов, как мы выше отметили, оказывается главным идеологом «подполья». Как всякий «подпольный» герой, он исходит из желания утвердить свою волю, но, в отличие от остальных, он доводит свою посылку до естественного логического развития и открывает,

⁷ См.: *Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 472.*

⁸ См.: Там же. С. 311.

⁹ См.: *Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 377.*

¹⁰ См.: Там же. С. 472.

Парадокс «подпольного» своеволия в творчестве Ф. М. Достоевского: от самоутверждения к самоотрицанию

что своеволие его поработило. Так, парадоксальным образом ставшая самоцелью свобода оборачивается собственной противоположностью.

Прежде всего, «подпольный» человек становится рабом того мира, который он сам и породил. Особое значение здесь приобретает образ «самого умышленного и отвлеченного города на всем земном шаре»¹¹ – Петербурга. Этот город может быть назван одним из главных символов «подполья» в творчестве Достоевского, на что указывает множество деталей.

Для примера обратимся к самому «петербургскому» роману Достоевского – «Преступлению и наказанию». Образ города в этом произведении конструируется Достоевским с помощью особой цветовой палитры, из которой особым образом выделяется желтый цвет. Существует даже известное мнение, будто желтый существенно преобладает над другими цветами по частоте своего употребления, однако в своем исследовании Б. Н. Тихомиров показывает, что на самом деле не так¹². Тем не менее, согласно исследователю, желтому цвету действительно отведена особая роль: хотя употребление его «приходится на очень узкую сферу изображения», этот цвет как бы составляет лейтмотив всего романа. В отношении бытовых предметов Достоевский использует эпитет желтый (и производные от него), чтобы подчеркнуть их неестественность, испорченность, как, например, «желтые кусочки сахара», «желтый стакан с желтой водой», «пожелтелая кацавейка Алены Ивановны» и т.д. Похожим образом в отношении людей этот эпитет служит признаком усталости, болезни (например, «бледно-желтое лицо» чахоточной Катерины Ивановны) и приближающейся смерти («желтовато-черное пятно» на груди умирающего Мармеладова)¹³. Со своей стороны укажем также на очевидную этимологическую и смысловую связь желтого с желчью, приступами которой мучается главный «подпольный» герой романа Раскольников¹⁴. Таким образом, желтизна – это некий метафизический признак, выражающий атмосферу духовной порчи и указывающий на «подпольность» не только самого города, но и его обитателей.

Причем, здесь важно заметить, что Петербург в таком случае оказывается не просто фоном, который отображает внутреннее, духовное состояние человека, но полноценным

¹¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 101.

¹² См.: Тихомиров Б.Н. «Лазарь! гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 56.

¹³ См. об этом подробнее: там же, с. 57-58.

¹⁴ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. С. 28, 90, 100 и 278.

Парадокс «подпольного» своеволия в творчестве Ф. М. Достоевского: от самоутверждения к самоотрицанию

актером: «Редко где найдется столько мрачных, резких и странных влияний на душу человека, как в Петербурге. Чего стоят одни климатические влияния!»¹⁵ – замечает Свидригайлов. Однако это влияние не столько «климатическое», сколько именно духовное. В художественном мире Достоевского Петербург словно обладает способностью оказывать магическое воздействие на сознание человека, одурманивать его разум и поработать его волю – этот город манит, засасывает в свое болото: «Мне говорят, что климат петербургский мне становится вреден и что с моими ничтожными средствами очень дорого в Петербурге жить. Я все это знаю <...>. Но я остаюсь в Петербурге; я не выеду из Петербурга!»¹⁶ – доносится голос героя «Записок из подполья».

Тем не менее, «подполье» породило Петербург, а не наоборот, поэтому источник этого рабства стоит искать не во внешнем мире, а в сфере самого человеческого духа. Как убедительно показывает Р. Жирар в своем исследовании, посвященном психоаналитическому и философскому анализам проблематики «подполья» в творчестве Достоевского, «основополагающим психологическим и метафизическим» фактором, определяющим все «проявления подпольной жизни», оказывается обыкновенная человеческая гордыня¹⁷. Именно гордость служит главным источником своеволия, который побуждает «подпольного» героя доказывать, что он может «собрать и упорядочить реальность вокруг себя»¹⁸. Однако она же оказывается главным источником духовного рабства, в которое он неизбежно впадает.

Причина рабства кроется в механизме самой гордости. Проявляя себя в форме чувства собственного превосходства, гордость всегда уже предопределена отношением к Другому, поскольку структурно она, как отмечает Жирар, «разделена и разорвана между Я и Другим»¹⁹. В этой системе отношений Я всегда находится в рабской зависимости от инстанции Другого. В свою очередь, такое положение неизбежно приводит к чувству собственного бессилия. Бессилие Я перед инстанцией Другого характерно выражено в эпизоде «Преступления и наказания», когда уже после совершенного убийства Раскольникову снится сон, в котором

¹⁵ См.: *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. С. 357.

¹⁶ См.: *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 99.

¹⁷ См.: *Жирар Р.* Достоевский. От двойника к единству // *Жирар Р.* Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 68.

¹⁸ См.: Там же. С. 69.

¹⁹ См.: Там же. С. 61.

старуха смеется над его тщетными попытками снова убить ее: «... изо всей силы начал он бить старуху по голове, но с каждым ударом топора смех и шепот из спальни раздавались все сильнее и слышнее, а старушонка так вся и колыхалась от хохота»²⁰. Из этой ситуации следует, что даже физическое уничтожение Другого (ведь в действительности Раскольников все же убил старуху) не освобождает Я от его рабского положения перед инстанцией Другого.

С одной стороны, это сознание собственного бессилия есть источник высшего страдания. Однако парадоксальным образом это же сознание бессилия собственного Я перед Другим оказывается для «подпольного» героя источником высшего наслаждения, что выдает в нем патологического мазохиста: «Я, например, ужасно самолюбив. Я мнителен и обидчив, как горбун или карлик, но, право, бывали со мною такие минуты, что если б случилось, что мне бы дали пощечину, то, может быть, я был бы даже и этому рад. Говорю серьезно: наверно, я бы сумел отыскать и тут своего рода наслаждение, разумеется, наслаждение отчаяния, но в отчаянии – то и бывают самые жгучие наслаждения, особенно когда уж очень сильно сознаешь безвыходность своего положения. А тут при пощечине – то – да тут так и придавит сознание о том, в какую мазь тебя растерли»²¹. К слову, ту же мазохистскую экзатичность проявляет и Мармеладов, когда, терзаемый за волосы взбесившейся Катериной Ивановной, выкрикивает Раскольникову: «И это мне в наслаждение! И это мне не в боль, а в нас-лаж-дение, ми-ло-сти-вый го-су-дарь»²².

Кроме того, мазохизм не существует без садизма – в известном смысле одно предполагает другое: «В конце концов мазохист всегда обнаруживает перед собой садиста, а садист – мазохиста. Каждый становится подтверждением для Другого и тем самым для самого себя – двойной иллюзией величия и низости; каждый поддерживает и усиливает в другом мечтания между экзальтацией и отчаянием»²³, – пишет Жирар. В этой связи Жирар вспоминает «вечного мужа» Труссоцкого, который, преследуя Вельчанинова с целью отомстить ему за поруганную честь, «обречен бесконечно блуждать вокруг оскорбителя, воспроизводя условия оскорбления

²⁰ См.: *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. С. 213.

²¹ См.: *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 103.

²² *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. С. 24.

²³ См.: *Жирар Р.* Достоевский. От двойника к единству // *Жирар Р.* Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 65.

и вновь подвергаясь оскорблению»²⁴. Но не только Труссоцкий вращается вокруг своего злейшего врага. Вспомним, что и сам герой «Записок из подполья» ощущает непреодолимое притяжение к своему обидчику – офицеру из бильярдной: «Для чего я набирал на себя эту муку, для чего я ходил на Невский – не знаю, но меня просто тянуло [подчеркнуто Достоевским. – Н.Р.] туда при каждой возможности. <...> После же истории с офицером меня еще сильнее туда стало тянуть: на Невском – то я его и встречал наиболее, там – то я и любовался им [курсив мой. – Н.Р.]»²⁵. Труссоцкого и героя «Записок» в данном случае объединяет «подпольное» чувство обиды, разжигающее в них жажду мести. Однако на их примере Достоевский показал, что стремление отомстить отнюдь не ведет к восстановлению поруганной свободы, а напротив лишь укореняет зависимость от обидчика. Так, чувство уязвленной гордости, как это ни парадоксально, раз за разом, снова и снова толкает «подпольного» героя на еще большее унижение и самоуничтожение.

Наконец, не только провозглашенная самоцелью свобода оборачивается собственной противоположностью – деспотизмом и духовным рабством, но и самоутверждение, к которому стремятся все «подпольные» герои, в конечном итоге приводит к самоотрицанию. Раскольников это ясно дает понять на своем примере. Он хочет познать границы своей свободы – способен ли он перевоплотиться и стать Наполеоном²⁶, имеет ли право переступить через свободу Другого. Вооружившись топором, Раскольников идет путем самоутверждения и обнаруживает, что отрицание Другого во имя собственного Я приводит не к утверждению, а отрицанию этого Я²⁷: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку!»²⁸. Однако Раскольников еще только духовный самоубийца, он не отточил свою логику до того совершенства, которого достиг Кириллов – поистине исполнил «подполья», провозгласивший себя человекобогом. Раскольников только «своевольничал с краю, как школьник», по

²⁴ См.: *Жирав Р.* Достоевский. От двойника к единству // *Жирав Р.* Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 56.

²⁵ См.: *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 132.

²⁶ Как известно, в романе «Преступление и наказание» фигура Наполеона появляется неслучайно. Имя Бонапарта здесь приобретает нарицательный смысл и символизирует право на безграничную власть. В этом смысле, «наполеоновская» идея Раскольникова в этом романе во многом предваряет не только концепцию человекобога в «подпольной» философии Кириллова, но и понятие сверхчеловека у Ницше.

²⁷ Подробнее об этом см. мою статью: *Рябчинский Н.В.* Другой в религиозно-экзистенциальной мысли Ф. М. Достоевского // *Философические письма. Русско-европейский интеллектуальный диалог.* 2021. Т. 4. № 4. С. 139.

²⁸ См.: *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. С. 322.

Парадокс «подпольного» своеволия в творчестве Ф. М. Достоевского: от самоутверждения к самоотрицанию

выражению Кириллова: он убил другого, и тем самым заявил своеволие лишь «в самом низком пункте»²⁹. Кириллов же хочет заявить своеволие в высшем пункте, и потому убивает себя: «Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия – это убить себя самому»³⁰. Хотя Раскольников и Кириллов – одни из многих «подпольных» героев Достоевского, именно они наиболее значимы для нас в контексте данного исследования. Будучи не только двумя видными (хотя и не единственными) идеологами, но и практиками «подпольного» своеволия, на своем примере они наиболее показательно демонстрируют всю парадоксальность и деструктивность этого явления.

Библиография

- Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 311-512.
- Достоевский Ф.М.* Бесы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. 519 с.
- Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 99-179.
- Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. 423 с.
- Жирар Р.* Достоевский. От двойника к единству // Жирар Р. Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 42-133.
- Кантор В.К.* В парадигме дантовского «Ада» («Отец Горио» Бальзака и «Преступление и наказание» Достоевского) // Кантор В.К. Две родины Достоевского: попытка осмысления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 366-409.
- Никольский С.А.* Достоевский и явление «подпольного» человека // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 76-87.

²⁹ См.: *Достоевский Ф.М.* Бесы // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 472.

³⁰ См.: *Достоевский Ф.М.* Бесы // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 470.

Парадокс «подпольного» своеволия в творчестве Ф. М. Достоевского: от самоутверждения к самоотрицанию

Рябчинский Н.В. Другой в религиозно – экзистенциальной мысли Ф. М. Достоевского // Философические письма. Русско – европейский интеллектуальный диалог. 2021. Т. 4. № 4. С. 128-142.

Тихомиров Б.Н. «Лазарь! гряди вон». Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга – комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. 472 с.

The Paradox of "Underground" Self – will in F. Dostoevsky's Works: From Self – affirmation to Self – denial

Abstract

The article attempts to reveal the problem of “underground” self – will, which is represented in F. Dostoevsky’s works, from the point of paradoxical nature of this phenomenon. The initial thesis of this research is the recognition that the ambition to manifest self – will as a turning into arbitrariness passion for self – affirmation should be considered as the defining characteristic of the “underground men”, the type of which most of Dostoevsky's heroes belong to, starting with "Notes from the underground". The analysis of such Dostoevsky’s works as "Notes from the Underground", "Crime and Punishment" and "Demons" shows how the self – will of the "underground" heroes leads them into a state of spiritual slavery. It is concluded that the eternal desire of "underground" heroes to affirm themselves logically actually leads them to self – denial. Thus, it confirms the fundamental paradoxical phenomenon of self – will. Special emphasis in the article is placed on the problem of the Self and the Other, represented in R. Girard's research.

Keywords: Dostoevsky, self – will, the “underground” hero, the Other, Girard

Политический смысл фигуры идиота (случай князя Мышкина)

Тихон Шейнов (Образовательная программа «Философская антропология»)

Аннотация

В статье осуществляется анализ взглядов Ханны Арендт на аполитичность христианского мировоззрения, а также их использование в качестве концептуальной рамки для интерпретации романа «Идиот» Ф.М. Достоевского. В первой части работы автор раскрывает основные положения, касающиеся оппозиции приватного и публичного в теории Арендт, и указывает на противоречивый статус христианства в его отношении к области политического. С одной стороны, философ использует указание на книгу Бытия как аргумент в пользу обусловленности действия изначальным пребыванием человека во множестве и рассматривает учение Иисуса как особую интерпретацию веры, выступающей началом поступка, и чуда, которое составляет его принцип. С другой стороны, Арендт обращает внимание на безмирность (аполитичность) христианства, обусловленную эсхатологическим ожиданием конца мира, а также акцентом отдельных личностей (апостол Павел, Аврелий Августин) на одиночестве сотворенного человека. В наиболее явной форме эта амбивалентность выражена в понятии деятельного добра – поступка, чья необходимая включенность в мир сопровождается требованием радикального утаивания. Во второй части работы автор демонстрирует указанное противоречие на примере князя Мышкина – героя, ориентация которого сочетает в себе ключевые черты христианского миропонимания: негативность автора действия в отношении к миру, а также прерывание последствий действия, достигаемое его отменой в акте прощения.

Ключевые слова: Арендт, действие, Христианство, мир, безмирность, Достоевский, князь Мышкин, аполитичность

Сквозной сюжет философии Ханны Арендт – безмирность, сознательное или лишенное альтернатив бегство человека из явленности публичного пространства в сферу приватного существования, сокрытого от посторонних глаз. Его артикуляция не только оттеняет историко – философский пафос исследований Арендт, выраженный в констатации забвения греческого опыта политического, но и задает рамку для понимания кризиса позднего модерна. Представляется, что прояснение смысла и важности идеи Арендт может быть осуществлено путем ее демонстрации на примере князя Мышкина – главного героя романа «Идиот» Ф.М. Достоевского. В подтверждение релевантности данного шага мной будет проведен краткий

анализ взглядов Арендт на феномен аполитичности, а также выявлены философские идеи Достоевского, отраженные в романе и пересекающиеся с контекстом проблемы.

1

Тема аполитичности раскрывается Арендт в контексте выстраивания четких границ между основными видами человеческой деятельности: трудом, изготовлением и действием. Подобный состав структуры деятельной жизни не случаен; каждое ее проявление представляет собой ответ на обусловленность человеческого существования на Земле. Способность к труду отвечает биологической обусловленности человеческого организма, необходимостью в поддержании голой, не опосредованной мышлением или социальностью жизни. Условием изготовления является неустроенность человека в природе, побуждающая его к выходу за пределы родового существования и созданию искусственных вещей. Способность к действию – в большей степени, чем прочие – отвечает изначальной множественности (plurality) человечества, в условия которой поставлен каждый из нас.

Арендт предпринимает попытку реконструкции античного взгляда на соотношение публичного и приватного, которое уже со времен Платона было подвергнуто необратимым искажениям. Утрата греческого понимания политического, выраженного в Аристотелевской оценке человека как ζῷον πολιτικόν¹, связана с неверным перенесением данного понятия в латиноязычную традицию в форме animal socialis, что привело к наложению принципиально не сводимых друг к другу смыслов. «Общественность» человека, то есть его склонность к организации совместной жизни и ведению совместного хозяйства в античной традиции, очевидно, признавалась; ошибкой здесь является наделение этой склонности статусом врожденной характеристики человека и ее смешение со способностью к организации политического пространства. Полис выступает для античного человека единственной областью, в которой его свобода может впервые дать о себе знать в слове и деле – «величайших из вещей, на какие способен человек»². Сама потребность в его основании, по мнению Арендт, вызвана желанием создать условия, необходимые для относительно стабильного предоставления ситуаций для совершения действий и достижения земного бессмертия, а также преодолеть мимолетность действия, не подкрепленного материальным «подлежащим» и нуждающегося в запечатлении в человеческих историях.

¹ См.: *Аристотель*. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 4. М.: Мысль, 1983.

² См.: *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни* / М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 273.

Подход к совместности как условию человеческого бытия может вызвать сомнения в основательности взгляда Арендт. В отличие от биологической конституции и особого положения в природе, жизнь в сообществе кажется значимым, но не сущностным свойством человека. Но Арендт вовсе не интересуется человеческая сущность; ее исходная ориентация направлена на мир – понятие, которое обладает у нее особым философским смыслом. Опыт мира вовлекает человека в совместность особого плана, в ней он впервые получает возможность нового рождения, утверждения себя в качестве собственного начала. Мир – это пространство зримости и гласности. Его действительность поддерживается самыми хрупкими проявлениями человеческой активности: речами и поступками, чья спонтанная неопределенность образует неуловимую «ткань общечеловеческих связей». В известном смысле существование в мире является единственным способом не только обнаружить другого как индивидуальность, но и проявить в данном качестве самих себя, поскольку обращение к себе возможно лишь как опосредованный опыт «кто», заимствованный из совместного бытия. Примером такого опыта для Арендт является мышление. Вопреки представлению об одиночестве философствующего, его отрешенности от мира, метафизические вопросы требуют не одиночества, но уединения – сознательного уклонения от сферы человеческих дел и пребывания в компании с самим собой. В уединении связь с другими не прерывается, но особым образом утверждается.

Приватное существование в укрытии от простора публичности Арендт называет безмирностью. Безмирным может оказаться даже самый очевидный, сознательный коллективизм; сплочение людей на основании многочисленности и сопричастности к роду в противовес множественности и способности к новому началу оставляет человека в одиночестве на виду. Это отчетливо видно на примере тоталитарных режимов XX века, однако Арендт усматривает начало забвения мира в более давних событиях Западной мысли, а его последствия – во всеобщем разрастании «социума», бюрократизации государства и становлении массового общества. В приватной жизни человек лишен возможности соотнесения своих поступков с оценкой других, а поскольку слово и действие нуждаются в удержании посредством запечатления в историях и свидетельстве зрителя или рассказчика, частному человеку остается призрачное существование, схожее с участью тени гомеровского Ахилла.

Однако не следует считать негативность приватизации признаком порочной природы частной жизни. В первом приближении наличие публичной и приватной сфер не

подразумевает под собой их антагонизма и говорит лишь о том, что «всякой человеческой деятельности по-видимому присуще нечто указывающее на то, что она не парит как бы в воздухе, а имеет принадлежащее ей место в мире»³. Явления внутреннего мира, близость которых уверяет нас в подлинности потаенного существования, не выносят света публичности, теряют в нем свою сокровенную тайну. По мнению Арендт, брешь между общим миром и «непостижимым “лишь – здесь” откровения»⁴ непреодолима. Проговаривая сокровенное, мы можем лишь обмануть себя надеждой на удержание его изначальной понятности под взором посторонних глаз. Неясность высказанного оставляет нас в состоянии беспомощного отчаяния, обманчивой досады на недостаток навыка. Ясным образом слепоту частного демонстрирует любовь – самое непубличное из возможных чувств. Способ общения любящих – птичий язык, а их речь, если она вообще имеет место, – не более, чем невнятный лепет, отгораживающий их близость от незваного свидетеля.

Притязания Арендт следует расценивать не как апологию политики в ее расхожем понимании или реставрацию греческого опыта в его самоценности, но как онтологизацию политического, присвоение ему статуса исходной экзистентной возможности человека. По словам А. А. Глухова, для Арендт, как и для других представителей ее эпохи, характерно «экстраординарное понимание политического бытия»⁵, требующее от читателя усилия отказа от устроенности в схемах обыденного сознания. На особое место политики в человеческом бытии указывает и сама Арендт: «обусловленность множественностью стоит к тому факту, что среди людей существует такая вещь как политика <...> в каком – то исключительном отношении; она не только *conditio sine qua non*, но и *conditio per quam*»⁶.

Важнейшим примером того, как (а)политичность определяет человеческое существование в его основе, конституируя способ его соотнесения с миром, для Арендт является христианское мировоззрение. При первом же упоминании множественности и отвечающей ей способности к действию философ указывает на то, что такой взгляд согласуется с одной из версий истории Божественного творения, согласно которой человек изначально был создан во множественном числе. Ее источником является книга Бытия: «И сотворил Бог человека по

³ См.: Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 93.

⁴ Из письма Мартина Хайдеггера Ханне Арендт: «Близость есть бытие в величайшем отдалении от другого – отдалении, которое ничему не дает исчезнуть, но помещает «ты» в прозрачное, но непостижимое «лишь-здесь» (Nur-Da) откровения». См.: Ханна Арендт, Мартин Хайдеггер. Письма 1925-1975 и другие свидетельства. М.: Изд-во института Гайдара, 2016. С. 11.

⁵ См.: Глухов А.А. Философская ясность: Хайдеггер равно Гитлер // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 98.

⁶ См.: Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 17.

образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27), а обращавшимся к ней проповедником – никто иной, как сам Иисус из Назарета: «Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их?» (Мф. 19:4).

С точки зрения Арендт обращение Христа к данному фрагменту заслуживает пристального внимания и определяет особый характер его отношения к вере как непосредственному началу поступка. Внимание Арендт к версии Иисуса оправдано и тем, что она контрастирует с другой трактовкой творения, имеющей прямо противоположные следствия. Ее апологетом является Павел: «Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор, 11:4 – 5).

Как и в случае с Иисусом, Арендт полагает, что импликации этого фрагмента выходят за рамки выяснения роли женщины в христианском семействе. Акцент на первичности творения мужчины подразумевает признание единичности сотворенного человека, вследствие чего множественность «не исходно присуща человеку, но объяснена через умножение»⁷. Как следствие, роль веры для христианина ограничивается условием спасения, которое изначально носит индивидуальный характер.

Примечательное, пограничное положение в вопросе христианского понимания множественности играет Аврелий Августин. С одной стороны, замечает Арендт, он обходит вниманием книгу Бытия и укореняет различие между человеком и животным в количественной характеристике их сотворенности: в отличие от животных, созданных во множественном числе (*plura simul iussit exsistere*), человек сотворен в одиночестве (*unum ac singulum*). Это обстоятельство исключает человека из области родового существования и подчеркивает его изоляцию как субъекта спасения. С другой стороны, в работе «Что такое свобода?»⁸ Арендт говорит об Августине как о неповторимом примере совмещения христианской аполитичности и политического понимания свободы, источником которой является не внутренняя индивидуальная воля, но соотнесенность с внешним, универсальным миром. В акте рождения мы неизбежно «запаздываем» к сотворенному до и пребывающему после человеческой жизни миру, что делает наше пришествие не только манифестацией нового начала, но и его гарантией: «чтобы было начало, был создан человек, до коего никого

⁷ См.: *Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни* / М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 15.

⁸ См.: *Арендт Х. Что такое свобода?* / Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.

не было». Арендт утверждает, что амбивалентность позиции Августина не исчерпывается обладанием римским политическим опытом, и предлагает искать ее корни в философской интерпретации учения Иисуса. Как и в случае с исходной множественностью человека, эта трактовка сводится к особому пониманию политического значения веры, однако в отличие от игнорируемого философом указания на книгу Бытия, ее ключевым понятием становится явление чуда, понимаемое в отрыве от сверхъестественного контекста как «нарушение некоей естественной серии событий, некоего автоматического процесса, в контексте которого оно предстает как полностью неожиданное». Положение о том, что вера как способность осуществления свободы имеет своим следствием свершение чуда, таким образом, можно понимать двояким образом: с религиозной точки зрения, где чудо выступает в качестве непосредственного вторжения божественной воли в мировой порядок, а также в контексте, в котором исполнителем этого вторжения становится сам человек. Здесь у Арендт явление нательности (рожденности), найденное у Августина и укорененное в проповедях Христа, смыкается с теорией действия – с точки зрения законосообразности внешнего мира чудом оказывается поступок как таковой. В его свершении мы обнаруживаем новое начало в двояком смысле, поскольку вхождение в мир является не только привнесением нового в автоматизированный порядок сущего, но и манифестацией действующего, его вторым рождением.

Несмотря на то, что перед нами вырисовываются две линии интерпретации христианского опыта мира, в сочинениях Арендт, на мой взгляд, мы наблюдаем перекося в сторону отрицания его наличия. Столкнувшись с вызовами публичного пространства, первые христиане создали особую, в сущности парадоксальную форму общности – братство, внутренние связи которого конституируются принципом любви к ближнему. Характерное для раннего христианства эсхатологическое ожидание конца мира послужило вполне очевидным истоком для резкого пренебрежения публичностью, сформулированного Тертуллианом: «Мы холодны ко всякой славе и почету, нам не нужны собрания; ничто нам так не чуждо как политика⁹. Мы знаем всеобщее государство – мир»¹⁰. Аполитичность христианства – и это необходимо подчеркнуть особым образом – не тождественна его безразличию к публичной сфере в конкретно-исторической перспективе Западной цивилизации. Нахождение христианами политических

⁹ В оригинале: «*neс ulla magis res aliena quam publica*» – «никакое дело нам так не чуждо как публичное».

¹⁰ См.: *Тертуллиан. Апология* // Богословские труды. Сб. 25. М.: Издательство Московской Патриархии, 1984. С. 195.

импликаций в содержании собственной догматики и взятие Христианством ответственности за мирские дела – свершившееся событие; в эссе «Что такое авторитет?»¹¹ Арендт находит его корни в освоении чуждых раннехристианскому мировоззрению принципов: римского представления об авторитете как «приращении» (лат. *augere*) события основания, а также платоновского мифа о загробной жизни и посмертном воздаянии из финальной книги «Государства». Выражаясь на языке Хайдеггера, историческая судьба Христианства составляет его онтический облик, в то время как его онтологический смысл открывается в «фактичном жизненном опыте»¹² (*Faktische Lebenserfahrung*), выступающим для христианской мысли скрытым за теоретическими нагромождениями истоком. Для Арендт, как видим, существенная черта этого опыта является противоречивой, включая в себя невозможность ответить на условие множественности человечества, на простой факт, что «политику невозможно было бы даже помыслить, если бы люди не существовали во множестве»¹³, а также подкрепленное догматикой утверждение этой множественности в акте веры.

Арендт не оставляет сложившееся противоречие неявным. Ключом к его пониманию для философа становится понятие деятельного добра – единственного проявления *vita activa*, проповедь которого можно обнаружить в учении Иисуса. Вопреки тому, что всякий поступок человека отвечает его пребыванию в мире и самоутверждается в условиях множественности людей, сущностным качеством деятельного добра является потаенность, доведенная до столь выраженного предела, что к числу «других», от которых оно должно быть скрыто, относится и сам действующий: «пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф, 6: 4). Как и любая деятельность, которая разворачивается в границах приватного, добрые поступки не выносят открытого взора и теряют под ним свое изначальное качество. Этот радикализм отличает добро в его христианской интерпретации даже от мышления, которое, как сказано ранее, всегда осуществляется в компании внутреннего собеседника. Положение совершающего деятельное добро оказывается расколотым: в то время как в качестве автора поступка он необходимым образом приобщен к публичному пространству, требование

¹¹ См.: *Арендт Х.* Что такое авторитет? // Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.

¹² Термин из лекций М. Хайдеггера «Феноменология религиозной жизни», прочитанных в зимнем семестре 1920/1921 гг. См.: *Heidegger M.* Phänomenologie des religiösen Lebens (Wintersemester 1920/21)//Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, Bd. 60.

¹³ См.: *Арендт Х.* Интерес к политике / Опыты понимания, 1930-1954. Становление, изгнание, тоталитаризм. М.: Изд-во института Гайдара, 2018.

утаивания делает эти поступки мимолетными и не оставляющими какого – либо следа в мире. В отличие от образа действия, взятого в его непротиворечивой форме, где слово и поступок, по мнению Арендт, носят неконтролируемый и инертный характер, образ действия христианина в определенном смысле замыкается на самом себе, сопровождаясь осознанными мерами по пресечению самой возможности его пребывания в мире. Помимо сохранения поступка в тайне способом отмены действия является механизм прощения. Наряду с обещанием Арендт относит его к действиям, способным скорее поддерживать существование мира, нежели разрушать его, и рассматривает как «спасительное средство против неотменимости и необозримости начатых им [действием] процессов»¹⁴. Прощая поступок, мы отменяем его необратимые последствия и оставляем простор для совершения новых действий, что с принципиальной точки зрения означает своеобразную самовоспроизводимость мира в силу того, что прощение – ни что иное как модус действия. По этой же причине Арендт сближает прощение с чудом: «что в этом мире существует совершенно посясторонняя способность совершать “чудеса” и что эта чудодейственная способность есть не что иное как поступок, Иисус из Назарета <...> не только понимал, но и высказал, когда сравнил силу прощать с властными полномочиями чудотворца...»¹⁵. Необходимо добавить, что в случае с совершением деятельного добра ситуация становится менее однозначной. Вкупе с априорным самоупразднением доброго дела прощение служит не только тому, чтобы дать начало новым поступкам, но и тому, чтобы способствовать исчезновению действия из мира для его дальнейшего возобновления. Из сказанного вытекают две ключевые черты христианского миропонимания – негативность автора действия в отношении к миру, а также непрерывное исчезновение самого действия, достигаемое как радикальным утаиванием, так и его отменой в акте прощения. Для более ясного понимания сформулированных особенностей рассмотрим их на конкретном примере.

2

Сделаем шаг назад. Подобие концептуального оформления приватного существования отличает столь важную для Арендт греческую античность от прочих периодов развития политической мысли. Человека, не принимающего участия в делах полиса и по тем или иным причинам замыкающего круг собственного существования на ведении домашнего хозяйства, греки называли *ἰδιώτης* – именем, которое знакомо каждому современному человеку в

¹⁴ См.: Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 297.

¹⁵ См.: Там же. С. 327.

совершенно негреческом смысле. Идиотизм в его исконном употреблении есть аполитичность, обособленность человека от публичного пространства; такое понимание противно обыденному взгляду на идиота как на умалишенного, блаженного «дурачка», как, впрочем, и строго медицинской категории идиотизма – крайней степени слабоумия. Наглядный пример такого исходного понимания можно встретить в романе Ф. М. Достоевского с характерным для нашего анализа названием. Взгляд на князя Мышкина как выражение экзистенциальной аполитичности уместен здесь и постольку, поскольку ее причиной выступает вполне очевидное наделение героя христианскими добродетелями в целом¹⁶ и эксплицированная самим автором аналогия между Мышкиным и самим Христом, в частности¹⁷. Акцентируя внимание на последнем обстоятельстве, можно сказать, что перед нами – возможность увидеть описанный ранее опыт христианского отношения к миру в его конкретных жизненных проявлениях. Попробуем оценить правомерность сопоставления Мышкина и Христа в сформированной оптике и прояснить возникшие сложности.

Применяя к Мышкину категорию негативности, мы рискуем столкнуться с определенными затруднениями. Главным образом они связаны с тем, что одной из важнейших контекстуальных составляющих романа является осмысление и критическая оценка Достоевским темы нигилизма. Образ Мышкина, в речь которого, как предполагается, автор вкладывает собственную философскую и социокультурную позицию, выражает противостояние западническим идеям, «которыми будто была “заражена” интеллигенция в современной Достоевскому России»¹⁸. Проще всего формализовать этот конфликт возможно при сопоставлении героев, чьи позиции оттеняют друг друга наиболее явственно. В отношении к Мышкину антиподом и носителем полярных (а значит – нигилистических и в высшей степени негативных) взглядов исследователи зачастую считают Ипполита Терентьева. В. Г. Мехтиев отмечает, что свойственное ранним оценкам романа присваивание Ипполиту маргинального статуса практичного, деловитого прогрессиста пусть и не противоречит содержанию его характера, но приводит к «структурной деформации» в

¹⁶ Л. Мюллер относит к их числу воплощение в Мышкине «черт блаженства» из Нагорной проповеди, а также свойств любви из первого послания Павла коринфянам. См.: *Мюллер Л.* Образ Христа в романе Достоевского «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. 1998. №5.

¹⁷ Речь идет о применении Достоевским выражения «Князь-Христос» в отношении Мышкина в черновой версии романа «Идиот». Упоминания заслуживает и то, что знаменитая характеристика Мышкина как положительного прекрасного человека подкреплена указанием на то, что «На свете есть только одно положительно прекрасное лицо – Христос...» См.: *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 28. Кн. 2. Л., 1973. С. 251.

¹⁸ См.: *Мехтиев В. Г.* «Два конца незримой цепи...» Ипполит и князь Мышкин // Международный научно-исследовательский журнал. Т. 106. № 4. 2021. С. 36.

осмыслении его ценностной позиции¹⁹. В нашем анализе, однако, эта деформация будет представлена с несколько иного ракурса, нежели скрытая зеркальность взглядов. Несмотря на коренное различие в мировоззренческих установках, в образах Мышкина и Ипполита угадывается сходство, дающее нам основание для их представления в качестве разных выражений общей экзистенциальной настроенности. Это сходство заключается в том, что Достоевский наделяет обоих героев отсутствием ясного говорения и поступка, которые, как выяснено, выступают гарантией нашего вхождения в мир. На фоне общей для героев «выключенности» из нормированного порядка светского общества их идиотизм маркируется автором разными средствами. В случае с Ипполитом бросается в глаза непосредственный, даже вульгарный по форме выражения дефект: неприглядный внешний вид («он был худ как скелет, бледно – желт, глаза его сверкали и два красные пятна горели на щеках»²⁰) венчается вызванной чахоткой, едва ли членораздельной речью, перебиваемой кашлем и выражаемой – эту деталь Достоевский подчеркивает неоднократно и настойчиво – визгливым голосом. Более того, экзальтированное пренебрежение окружающих людей в отношении «Моего необходимого объяснения» – идейного манифеста героя – придает речи Ипполита исчезающий характер, лишая ее, как и ее носителя, малейшего шанса на устойчивое существование в мире. Наконец, сцена несостоявшегося самоубийства Ипполита является бесплодной попыткой претворить слово в поступок и демонстрирует безмирность героя в самой острой и однозначной форме. В свою очередь ведущей чертой Мышкина является децентрализованный и принципиально незавершенный характер выстраивания межчеловеческих связей. Михаил Бахтин описывает это состояние как отсутствие «жизненной плоти», не позволяющее Мышкину определить для себя какое – либо положение в мире: «у Мышкина <...> изытость из обычных жизненных отношений, эта постоянная неуместность его личности и его поведения носят целостный, почти наивный характер, он именно “идиот”»²¹. Эти черты у князя идут рука об руку со способностью пронизательного видения и разоблачения глубинных интенций других людей; цена ухода от усредненного со – бытия окупается отсутствием преград для свободной речи, в которой и посредством которой

¹⁹ См.: Мехтиев В. Г. «Два конца незримой цепи...» Ипполит и князь Мышкин // Международный научно-исследовательский журнал. Т. 106. № 4. 2021. С. 36.

²⁰ См.: Достоевский Ф. М. Идиот. М.: Издательство АСТ, 2021. С. 267.

²¹ См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / Собрание сочинений в семи томах. Т. 6. М.: Рус. словари: Языки славян. культуры, 2002. С. 196.

разворачивается изнаночная, а значит – подлинная сторона душевной жизни каждого собеседника князя.

Важно отметить, что свобода речи не тождественна ее ясности, отсутствие которой было отмечено выше. Если последняя создает и сохраняет необходимое для публичного пространства общее основание, свобода Мышкина – это прежде всего свобода безусловного «нет». Его поведение, как христианина в собственном смысле можно назвать радикальным освоением; встречая на своем пути человека – от доброжелательного и благородного до порочной и дьявольской натуры – сострадательность Мышкина «нейтрализует» его отчуждение и делает его по – настоящему ближним и исключенным из области совместного бытия. На парадоксальный активизм героя намекает и сам Бахтин; слова о том, что «дом Епанчиных вовлекается в карнавальную атмосферу Мышкина»²², так или иначе демонстрируют, что безволие героя в отношении к миру проявляется как центростремительная сила, заключающая Другого в непроницаемые границы Своего. Христианство Мышкина сказывается на его отличии от Ипполита не только и даже не столько в качестве возражения нигилизму, но как парадоксальная альтернатива его негативной позиции к миру. Негативность Ипполита непосредственна и направлена вовне; негативность Мышкина опосредована нравственной и идейной позицией и представляет собой неявную интериоризацию.

Наконец, особую роль в динамике характера Мышкина играет акт прощения. Наиболее важными, с моей точки зрения, являются три эпизода, где способность прощать выдавала в герое его парадоксальную и решительно христианскую натуру. Магистральная линия сюжета – взаимоотношения Мышкина и Настасьи Филипповны – открывается снятием князем порочности героини, что стало отправной точкой для разворачивания ее основного внутреннего конфликта и косвенным образом привело к ее гибели. Вторым случаем отмены является прощение Мышкиным покушения Рогожина. Замыкает сюжетную линию третье и главное событие отрицания: простив Рогожину убийство Настасьи Филипповны, Мышкин в сущности совершает свой последний поступок, достигнув тотального и бесповоротного исчезновения из пространства явленности. В первых двух примерах прощение не воплощает в себе принцип чуда, а именно – внесения нового начала в обустроенный порядок дел, а негативная функция отмены дает противоположный результат. Мышкину не удается

²² См.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / Собрание сочинений в семи томах. Т. 6. М.: Рус. словари: Языки славян. культуры, 2002. С. 198.

освободить героев от прошлого; своим прощением он, напротив, укрепляет их связь с некогда совершенным каждым из них поступком: в случае с Настасьей Филипповной – условным грехопадением, в случае с Рогожиным – покушением на убийство.

Подведем итог. В нашей интерпретации Мышкина мы обнаружили черты, которые уместно подвести под очерченные категории расколотого мировоззрения христианина. Согласно Арендт, апофеоз приватного существования заключается в лишении человека возможности «достичь чего – то более устойчивого, чем жизнь»²³. В свете сказанного смысл «смерти», которой заканчивается история Мышкина, становится ближе к буквальному, чем может показаться на первый взгляд. В основе ее трагизма – если таковой имеет место – лежит намеренное упущение, которое было допущено нами на всем протяжении анализа. Парадоксальный активизм Мышкина обусловлен невыполнением основного христианского требования – утаивания доброго поступка. В пределах оппозиции «Мышкин – Христос» уместно сказать о том, что князь не вынес бремени Бога в силу своей человеческой природы. Сохранив данное противопоставление в контексте разговора о безмирности христианства, мы скажем, что пример Мышкина показывает хрупкость деятельной любви и тщетность ее претворения в политический принцип.

Библиография

- Арендт Х.* Интерес к политике // Опыты понимания, 1930-1954. Становление, изгнание, тоталитаризм. М.: Изд-во института Гайдара, 2018.
- Арендт Х.* Что такое авторитет? // Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
- Арендт Х.* Что такое свобода? // Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
- Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Аристотель.* Собрание сочинений в 4-х томах. Том 4. М.: Мысль, 1983
- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского / Собрание сочинений в семи томах. Т. 6. М.: Рус. словари: Языки славян. культуры, 2002.
- Глухов А. А.* Философская ясность: Хайдеггер равно Гитлер // Логос. 2018. Т. 28. № 3.
- Достоевский Ф. М.* Идиот. М.: Издательство АСТ, 2021.

²³ См. *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни / М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 76.

Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 28. Кн. 2. Л., 1973.

Мехтиев В.Г. «Два конца незримой цепи...» Ипполит и князь Мышкин // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. Т. 106. № 4.

Мюллер Л. Образ Христа в романе Достоевского «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. 1998. №5.

Тертуллиан. Апология // Богословские труды. Сб. 25. М.: Издательство Московской Патриархии, 1984.

Ханна Арентс, Мартин Хайдеггер Письма 1925-1975 и другие свидетельства. М: Изд-во института Гайдара, 2016.

Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens (Wintersemester 1920/21) // Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, Bd. 60.

The Political Meaning of the Idiot Figure (The Case of Prince Myshkin)

Abstract

The article analyzes Hannah Arendt's views on the apolitical nature of the Christian worldview and uses them as a conceptual framework for interpreting Dostoevsky's novel *The Idiot*. In the first part of the article, the author reveals the main points concerning the opposition between the private and the public in Arendt's theory and points out the contradictory status of Christianity in its relation to the field of the political realm. On the one hand, the philosopher uses the reference to the book of Genesis as an argument for the conditionality of action by man's original being in the multitude and considers the teaching of Jesus as a special interpretation of faith as the beginning of action and the miracle that constitutes its principle. On the other hand, Arendt draws attention to the worldlessness (apoliticality) of Christianity due to the eschatological expectation of the end of the world as well as the emphasis of certain personalities (St. Paul, Aurelius Augustine) on the solitude of the created man. In its most explicit form, this ambivalence is expressed in the concept of the active good, an act whose necessary inclusion in the world is accompanied by a demand for radical concealment. In the second part of the article, the author demonstrates this contradiction using the example of Prince Myshkin, a hero whose orientation combines key features of the Christian worldview: the negativity of the author of the action in relation to the world, and the interruption of the consequences of the action, achieved by its cancellation in an act of forgiveness.

Key words: Arendt, action, Christianity, world, worldlessness, Dostoevsky, Prince Myshkin, apoliticality.

Феномен зла у Соловьева и Бердяева: онтология и пути преодоления

Дмитрий Певницкий (Образовательная программа «Философия»)

Аннотация

В данной статье рассматриваются взгляды двух ключевых русских религиозных философов на тему происхождения и преодоления зла. Пути Николая Бердяева и Владимира Соловьева в рамках решения проблемы зла разделяет разное использование понятийного аппарата, по-разному расставленные акценты, однако они имеют точки пересечения – оба философа пытаются построить модель религиозного нарратива, в которой зло и объясняется, и впоследствии преодолевается; более того, в определенный момент можно наблюдать, как их взгляды здесь переплетаются так тесно, что производят определенный синтез, единую систему логических шагов и выводов. Задача статьи заключается в том, чтобы подробно проследить за мыслительными маршрутами Бердяева и Соловьева, сравнить их философские стратегии, выявить связи между их воззрениями и решениями относительно проблемы зла.

Ключевые слова: Бердяев, Соловьев, проблема зла, свобода, Царство Божие, воскресение, Христос.



Проблема зла оказывается для Соловьева ключевой темой всего творчества, его воззрения в связи с ней динамичны и непостоянны, эсхатологические мотивы его философии то находятся в русле торжества добра, то трансформируются в совершенно мрачные и упаднические. Однако если убрать за скобки периодические пессимистические порывы духа, преимущественно проявляющие себя в конце его жизни, то можно говорить об определенной системе, созданной Соловьевым в лоне настоящей проблематики, хотя было бы несправедливо называть его

философию системной; с точки зрения методологии Соловьев ориентирован несколько иначе. Основные положения этой «системы» мы можем наблюдать в двух важнейших его работах: «Чтения о богочеловечестве»¹ и «Оправдание добра»². Онтология зла и его преодоление у Соловьева – многоуровневая, сложноподчиненная схема, для восприятия и усвоения которой необходимо серьезное интеллектуальное усилие. Его философия комплексна, но не схематична; поэтична, но конкретна. Соловьев не приемлет чистый рационализм, называя разум лишь средством, но не содержанием познания и находясь в уверенности в том, что всякая философская мысль обязана быть синтетичной: «И социализм, и позитивизм, если последовательно развивать их принципы, приводят к требованию религиозного начала в жизни и знании»³.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев формулирует онтологию зла. Он считает, что «Первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира»⁴. Таким источником ему видится Мировая душа, которая заключает в себе начало разобщения между Богом и человеком. Для восстановления божественного всеединства требуется сила истинной любви. Здесь возникает проблемная, едва ли не тупиковая ситуация.

Для самоопределения истинной любви необходима свобода. Свобода же всегда своим появлением допускает появление зла. В свободе происходит ожесточенная борьба: с одной стороны, через нее формируется сила любви, ведущая к божественной идее, с другой – свобода божественной идее активно препятствует. Она переходит в своеволие, усугубляя ситуацию разобщенности Бога и человека, приводит к эгоизму. Весь пафос жизненного процесса оказывается заключен в этой непримиримой битве самоотрицания и эгоизма – двух противоположных начал, проистекающих из свободы.

Эгоизм, в свою очередь, делает зло общим свойством природы, которая в пассивном своем бытии морально индифферентна: «Это – то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всемогущий в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание

¹ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. М.: Академический проект, 2011. 293 с.

² См.: Соловьев В.С. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.

³ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве М.: Академический проект, 2011. С. 17.

⁴ См.: Там же. С. 147.

этих других – и является коренным злом нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы»⁵; следовательно, мы уже рождаемся во зле.

Хотя и в «Чтениях о Богочеловечестве» возникают некоторые предпосылки к попытке преодоления зла, наиболее полно эта проблема раскрывается Соловьевым в одном из его поздних трудов – в «Оправдании добра». При внимательном прочтении данного текста можно обнаружить план, предлагаемый Соловьевым для достижения добра, то есть, во всеобщем смысле, нравственного порядка, то есть Царства Божия. Выбор добра, хоть и кажется интуитивно единственно верным и является логически необходимым, на деле сталкивается с серьезными препятствиями. Соловьев выделяет «Разумное требование долга и природное требование благополучия – 1) все люди должны быть добродетельны и 2) все люди хотят быть счастливыми»⁶ – добро в качестве максимы не может достичь всеобщности, так как выделенные требования друг с другом не связаны, а потому часто противоречат друг другу; природное стремление к счастью может спровоцировать человека на своеволие и осуществление зла. Соловьев провозглашает добро смыслом жизни, считает, что добро должно стать всеобъемлющим, то есть приобрести недостающую ему всеобщность, а потому уделяет огромное внимание его феномену. Он ставит задачу не проповедовать и единичным образом склонять индивидов к добру – он амбициозно рассчитывает поспособствовать общему, решительному, решающему и сознательному выбору человечества в пользу добра, считая это первоочередной задачей не только своей, но и практической философии вообще.

Итак, Соловьев выделяет три модуса добра: 1) потенциальное добро, находящееся в виде идеи в человеке; 2) актуальное добро, которое выражает себя в процессе совершенствования, то есть на пути от несовершенного мира к всеблагому Царству Божию; 3) добро безусловное сущее – в Боге. Добро начинает движение с потенциального состояния, с человека, актуализироваться через которого ему помогают заложенные в нем первоосновы нравственности. Этими первоосновами Соловьев называет стыд, отличающий человека от

⁵ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве М.: Академический проект, 2011. С. 143.

⁶ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 247.

животного, жалость, обнаруживающая способность человека к солидаризации с ему подобными и благоговение – чувство, проистекающее из веры в Бога и, как следствие, из поклонения ему.

Добро у Соловьева детерминировано – он считает, что свобода воли не проявляется при нравственном выборе, а возникает по определению только в деструктивном положении, предполагая лишь выбор пути отвержения нравственного: «Добро определяет мой выбор в свою пользу всю бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор бесконечно определен, необходимость его была абсолютная и произвола в нем – никакого; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол»⁷. При этом, чтобы исполнить, осуществить путь добра, необходимо осознать понятие добра, преисполниться им в самостоятельном, непринудительном мыслительном акте. Иначе следование добру становится немотивированным и механичным, добро в таком случае перестает им быть. На примере Авраама Соловьев иллюстрирует недостаточность благой интенции, глубокого нравственного устремления без осознания идеи добра. Авраам решает убить сына, совершить поступок, не имеющий под собой никакого благого основания, буквально воспринимая регулятивную максиму божественного повеления, не имея при этом должного представления о добре. Тогда как Кьеркегор посвящает этой библейской истории программную для себя философскую работу «Страх и трепет»⁸, возвеличивая христианскую праведность Авраама, Соловьев видит в ней плачевный пример пагубного автоматизма при попытке совершения предполагаемого доброго поступка.

Сформулировать план преодоления зла представляется задачей весьма трудной, так как элементы, из которых оно состоит, не предлагаются Соловьевым линейно, а оказываются разбросанными по разным фрагментам текста. Здесь важную роль начинает играть концепция Богочеловечества; Соловьев видит явление Христа важным атрибутом, маркером для активного преобразования несовершенного мира до состояния нравственного порядка: «Действительное основание совершенного нравственного порядка есть универсальность духа Христова, способного все обнять и переродить. Значит, сущность дела для человечества в том,

⁷ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 120.

⁸ См.: Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 5-е изд. М.: Академический проект, 2018. 154 с.

чтобы, приняв Христа, в Его Духе отнестись ко всему и чрез это дать возможность Его Духу воплотиться во всем»⁹. Христос преодолевает смерть, то есть величайшее, могущественнейшее из зол, тем самым открывая и показывая человечеству Царство Божие. Таким образом, в «Оправдании добра» прослеживается следующая траектория движения:

- 1) Несовершенный, разобщенный мир, лежащий во зле, в котором мы находимся – исходная величина, требующая активного преобразования;
- 2) Первоосновы нравственности как возбудитель совершенствования; пришествие Христа как историческая точка отсчета для совершенствования;
- 3) Осознание человечеством добра, самостоятельный его выбор;
- 4) Всеобщее, центростремительное движение к всеединству, подпитываемое силой любви;
- 5) Универсальное откровение Христа как достижение действительного воскресения; нахождение искомой величины: преодоление зла, торжество добра, провозглашение всеединства и нравственного порядка. В этом финальном пункте мы находимся в Царстве Божием.

Таковы основные положения онтологии зла и проблемы его преодоления в философии Соловьева. Его воззрения в этой области оказываются невероятно обширными и масштабными, образуют сложную структуру из множества элементов. В конце своей жизни Соловьев отчетливо ощущает воздействие зла на бытие и, в определенной мере разуверивается в собственных идеалах, перестает возлагать надежды на идею Богочеловечества в той же мере, что и прежде. В одном из писем он заявляет о том, что чувствует приближение антихриста и мирового конца: «Наступающий конец мира веет мне в лицо каким – то явственным, хотя неуловимым дуновением»¹⁰. Особенно явно наблюдаются его душевные терзания в работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории»¹¹, где, хоть и текст завершается падением антихриста, особенно явно заметно течение его кризиса, он прослеживается буквально постранично.

⁹ См.: *Соловьев В.С.* Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 319.

¹⁰ См.: *Соловьев В.С.* // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1-4 / под ред. и с предисл. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908-1923. Т. 1. 1908. С. 232.

¹¹ См.: *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635-762.

Соловьев не боится в своих работах полемизировать даже с самыми авторитетными мыслителями и учениями. Даже начало его творческого пути знаменуется громкой диссертацией¹², бросающей вызов популярным западным тенденциям. В вопросе же зла он вступает на страницах своих текстов в полемику с Кантом, сторонниками классической теодицеи, местами даже с самой христианской доктриной. Благодаря динамичности, остроте и смелости своего мышления Соловьев, безусловно, становится самым влиятельным русским философом, формируя взгляды современников и последователей, и Бердяев, о котором речь следует далее, проникается его идеями особенно остро.

Философия Бердяева невероятно поэтична, он философ духа, философ искрометного чувства. Находясь в постоянной рефлексии, оценивая себя и мир вокруг себя, он цепляется за возникающие идеи, порой посещающие его как откровения, делясь ими, как пророк. В его философии нет системы, но есть четкий нарратив; она глубоко персоналистична и отражает опыт его внутренних переживаний. Бердяев не стесняется отдавать дань уважения другим мыслителям, солидаризироваться с их идеями. Так, большая часть его философии пропитана экзистенциальным духом творчества Достоевского. В связи с проблемой зла Бердяев отчетливо движется в том же направлении, что и Соловьев, периодически выступая в данном вопросе в качестве его ученика, комментирующего его работы. Соловьев в своих работах настолько полно и подробно формулирует онтологию зла и справляется с его преодолением, что у Бердяева остается минимальное пространство для маневра, если он решает работать в парадигме своего соратника. Тем не менее он изящно пользуется этим пространством в целом, при этом не выпадая из той системы координат, которую до него выстраивает Соловьев, хотя и местами предлагая собственное видение на некоторые аспекты проблематики. Кроме того, идеи Бердяева, присовокупленные к системе Соловьева оригинальны и в той же мере, что и идеи самого Соловьева, размашисты и масштабны. Синтез их взглядов видится фундаментально монолитным, ни одного из них нельзя обделить пристальным вниманием, их сочинения нуждаются друг в друге.

¹² См.: *Соловьев В.С. Кризис западной философии* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 3-138.

Проблему зла Бердяев эксплицирует в работах «Философия свободы»¹³, «Философия свободного духа»¹⁴ и «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого»¹⁵, в которых достаточно часто дублирует свои идеи. В связи с этим, мы можем не разбирать каждый труд по отдельности, а сослаться на более выразительные формулировки, не теряя при этом в качестве. Определить границы зла для Бердяева важно, поскольку он считает, что для того, чтобы активно злу противодействовать, «нужно видеть зло, обличить его»¹⁶. Связывая, как и Соловьев, появление зла в тварном мире с эгоизмом, предельным самоутверждением, сам первоисточник зла Бердяев видит в небытийственной, добытийственной иррациональной свободе. Таким образом, формируется Бердяевская теодицея: Бог создает бытие, но не создает зла. То, что зла нет в бытии, не означает, что нет зла как такового, это значит, что есть небытие. Бердяев пишет: «Нужно допустить существование несотворенной свободы, предшествующей бытию, погруженной в иррациональную и меоническую сферу, то, что Бёме называет Ungrund»¹⁷. Там, в духовной сфере через Ungrund совершается первичный акт зла, после перемещаясь по нисходящей в тварный мир.

Бердяев – философ свободы, апологет свободы духа: «Все достоинство творения, все совершенство его по идее Творца – в присущей ему свободе. Свобода есть основной внутренний признак каждого существа, сотворенного по образу и подобию Божьему; в этом признаке заключено абсолютное совершенство плана творения»¹⁸. Свобода как источник зла приводит нас к определенным антиномиям. Во – первых, зло, казалось бы, препятствует Богу, пытается запятнать его величие, его идею, но при этом является доказательством его бытия: если зло существует, значит, наш мир не является единственным и окончательным. Во – вторых, зло не может быть оправдано, оно не имеет в себе положительного содержания и должно быть уничтожено. Однако зло также оказывается источником добра в процессе испытания злом, преодоления его. Более того, без зла добро как количественно – качественная

¹³ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободы* / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Шкоды. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2004. 732 с.

¹⁴ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. 480 с.

¹⁵ См.: *Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. 623 с.

¹⁶ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 125.

¹⁷ См.: *Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 114.

¹⁸ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободы* / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Шкоды. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2004. С. 151.

величина застывает в статичном положении, большее же добро возникает через зло: «Зло оказывается двигателем и возбудителем мировой жизни. Без зла осталось бы на веки веков первобытное райское состояние первого Адама, в котором не были бы раскрыты все возможности бытия, и не явился бы новый Адам, не была бы раскрыта высшая свобода и любовь. Добро, победившее зло, есть добро большее, чем то, которое существовало до явления зла»¹⁹. Последняя антиномия Бердяеву видится особенно опасной, преодолеть ее необходимо через духовный опыт, через осознание, то самое обличение зла. Человек должен понять, что соблазны зла иллюзорны и преходящи, «Соблазны зла всегда кончаются пустотой, смертью, скукой небытия»²⁰, зло есть небытие, а небытие «Есть предел скуки, пустоты, бессилия»²¹.

Добро и зло у Бердяева являются понятиями динамическими, при определенных обстоятельствах трансформирующимися друг в друга. Тогда как зло выступает в качестве этапа борьбы, становления добра, само добро превращается в зло, если бороться со злом неверными методами. Борьба со злом должна протекать в виде истребления зла в себе, производства большего количества добра. Пагубно мнение о том, что помимо себя нужно истреблять зло в ком – то другом. Попытка уничтожения зла в других обычно сопряжена с силовыми методами и со злом – так мировое зло не уменьшается, а, наоборот, увеличивается в объемах. В этом смысле Бердяев в какой – то мере созвучен с Толстым, он даже пишет статью в пользу его позиции²² в полемике с Ильиным и его «О сопротивлении злу силою». Не стоит даже сопротивляться величайшему злу – смерти, только так можно будет его победить: «Но вольно, без бунта принимая смерть как неизбежное последствие греха, я духовно побеждаю ее»²³. Зло можно преодолеть лишь изнутри, буквально пережив его. Христос доказывает это собственным примером, переживает смерть, умирает, а позже воскресает, то есть преодолевает ее.

Именно во всеобщем действительном воскресении Бердяев видит точку, в которой зло оказывается повержено. Для достижения этой точки человечество должно использовать опыт Христа как ориентир и увеличивать размеры добра, экспоненциально разрастаясь силой

¹⁹ См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 127.

²⁰ См.: Там же. С. 119.

²¹ См.: *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 184.

²² См.: *Бердяев Н.А.* Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // *Путь*. 1926. № 4. С. 103-116.

²³ См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 129.

любви; две эти величины должны инициировать взаимное движение, создать своего рода вечный двигатель. В этом и заключается смысл философии Бердяева, так выглядит его обоснование онтологии зла и проблемы его преодоления.

Взгляды Соловьева и Бердяева на проблему зла достаточно близки друг к другу, но далеко не идентичны. Их философия вообще идейна похожа, но стилистически все же находится в разных плоскостях. Тем интереснее создавать некий синтез их взглядов, что представляется возможным, разумеется, не в смысле полного охвата творчества обоих, а в данной конкретной сфере, то есть в связи с проблемой зла. Наиболее удачным для создания этого синтеза видится незамысловатый способ перечисления сходств и различий во взглядах на предмет нашего исследования.

Разную роль играет у мыслителей концепция Мировой души. У Соловьева она выступает источником разобщения между Богом и человеком, у Бердяева она самостоятельно отделяется от Бога. В Мировой душе Соловьев видит добытийственную основу зла, для Бердяева такой основой выступает *Ungrund*. Свободу Соловьев считает допущением, необходимым для проявления истинной любви, Бердяев же – величайшим достоинством творения. Видя один и тот же смысл в пришествии Христа, философы по разному его формулируют: согласно Соловьеву, Христос приходит, чтобы показать человечеству Царство Божие, согласно Бердяеву, Христос приходит, потому что человеческий мир погружен во зло. Разными путями они подходят к определению феноменов добра и зла: если Соловьев очерчивает границы зла, раскрывая его через добро, больше внимания уделяет добру, то Бердяев, наоборот, демонстрирует движение к добру сквозь зло, сосредотачиваясь на обличении зла, а не на нахождении его начал.

Сходства все же превалируют над различиями. В своих текстах оба философа полемируют с одними и теми же взглядами. Так, обоими строится собственная теодицея и опровергается классическое ее понимание, опровергается классическая концепция первородного греха, выражается частичное несогласие с Кантом, который при этом выступает для обоих в качестве авторитета и ориентира, отдается дань уважения Шеллингу. Зло, абсолютный предел которого представляется Соловьеву и Бердяеву в виде смерти, возникает у них в результате ступенчатого движения по трехчастной структуре, элементами которой выступают некая добытийственная, небытийственная сущность, свобода и эгоизм. Добро же для обоих становится таковым не по принуждению, не по необходимости, а лишь в результате

самостоятельного выбора. Философия Соловьева и Бердяева эсхатологична, им важно определить смысл истории, проследить за ее диалектикой, за историческим процессом. Решение проблем в их сочинениях не моментально, оно растекается по всему историческому процессу. Одинаково они смотрят на исходный и конечный пункт исторического процесса: начинается он сейчас, в той точке, где мир несовершенен и полон зла, а заканчивается в результате совершенствования и преодоления зла во всеобщем воскресении, выраженном во всеединстве Божиего Царства. Двигателями совершенствования, стремления к Царству Божию становятся любовь и вера, а ключевую роль играет фигура Иисуса Христа.

Резюмировать природу связи воззрений двух философов на тему зла можно яркой поэтичной цитатой Бердяева из «Философии свободного духа»: «Преображение нашей природы и воскресение к вечной жизни, жизни в Боге, есть последний предел устремления воли к добру, к истине, к красоте. Преображение жизни мира в вечную жизнь есть последняя цель. Путь к ней лежит через вольное принятие смерти, через крест, через страдание. Христос распят над темной бездной, в которой бытие смешано с небытием. И свет, идущий от распятия, – есть молния во тьме. От света этого идет просветление всей тьмы бытия, победа над тьмой небытия»²⁴.

Библиография

- Бердяев Н.А.* Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Путь. 1926. № 4. С. 103-116.
- Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Шкоды. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2004. 732 с.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 5-е изд. М.: Академический проект, 2018. 154 с.
- Соловьев В.С.* Кризис западной философии // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 3-138.
- Соловьев В.С.* Оправдание добра / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.

²⁴ См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 129.

Соловьев В.С. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1-4 / под ред. и с предисл. Э.Л.

Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908-1923. Т. 1. 1908. С. 232.

Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В.С.*

Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635-762.

Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. М.: Академический проект, 2011. 293 с.

The Phenomenon of Evil by Solovyov and Berdyaev: Ontology and Ways to Overcome

Abstract

The article examines the views of two key Russian religious philosophers on the topic of the origin and the overcoming of evil. The paths of Nikolai Berdyaev and Vladimir Solovyov in the context of solving the problem of evil are divided by different use of the conceptual apparatus, differently placed accents, however, they have points of intersection – both philosophers are trying to build a model of a religious narrative in which evil is both explained and subsequently overcome; moreover, at a certain moment we can observe how their views are intersected here so closely that they produce a synthesis, a single system of logical steps and conclusions. The purpose of the article is to follow in detail the thought paths of Berdyaev and Solovyov, to compare their philosophical strategies, to reveal the connections between their views and solutions regarding the problem of evil.

Key words: Berdyaev, Solovyov, the evil problem, freedom, the Kingdom of Heaven, Resurrection, The Christ

«Онтологизация сознания» в философии Н.А. Бердяева

Владимир Чернусь (кандидат философских наук)

Аннотация

Актуальность исследуемой проблемы обусловлена возникновением предпосылок в современном дискурсе для элиминирования «Я – субъекта» из жизненной картины мира. Ставится под сомнение наличие «Я – субъекта» как носителя свободы воли. Ответом на этот вызов может являться обоснование существования «Я – субъекта». На примере философии Бердяева показывается возможность «онтологизации сознания», под которой понимается обретение сознанием своего подлинного «Я», становление экзистенции «Я – субъекта», сохраняющего свободу воли. Делается вывод о том, что сознание в рамках философии Бердяева является потенциальностью. Истинный путь его актуализации тождественен его «онтологизации»

Ключевые слова: Гуссерль, Н.А. Бердяев, «онтологизация сознания», «трансцендентальная редукция», культура, творчество, свобода

В современном дискурсе ставится под сомнение наличие единого и неделимого «Я» как квинтэссенции сознания. Причины поведения связываются не со свободой выбора, а с биологическими процессами, происходящими внутри организма. Человеческие действия могут быть детерминированными или случайными, но не свободными¹. Следовательно, на них можно повлиять извне, заставить принять то или иное решение. Сейчас появляются технологии, способные влиять на свободу выбора. Философская проблематика состоит в том, что, если удастся подчинить извне человеческое поведение, тогда будет элиминирован субъект, наделенный свободой воли, из жизненной картины мира.

Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы показать, что влиянию и детерминированию может быть подвергнуто только «психологическое Я», которое, согласно Бердяеву, не является «подлинным Я». Процесс обретения сознанием своего «подлинного Я» называется «онтологизацией сознания». Исследование также ставит задачу ответа на вопрос о природе сознания в рамках философии Бердяева.

¹ См.: Харари Ю.Н. Homo Deus: краткая история будущего. М.: Синбад, 2019. С. 334.

По мнению Бердяева, средне-нормальное сознание объективировано, оно призвано приспособить человека к условиям существования в феноменальном мире. Иллюзии сознания позволяют компенсировать человеку трагизм и несовершенство мира объектов. Под иллюзиями сознания возможно понимать наделение экзистенциальным смыслом феноменального мира.

Объективированное сознание играет видимую активную роль – объективирует все вокруг себя, но, в сущности, оно пассивно, так как зависит от феноменального мира. Из этой зависимости следует детерминация человека и его несвобода в мире объектов. Объективированное сознание делает человека рабом бытия, но при этом создает ложную иллюзию обратного. Бердяев пишет, что объективированное сознание определяется социальной обыденностью².

Философ уделяет внимание поискам выхода сознания из отчужденного состояния. Таким выходом может стать страдание. Оно является необходимой и неотъемлемой частью духовной жизни. Страдание сигнализирует о том, что человек жив и в нем жива духовная составляющая, хотя она и пребывает в угнетенном состоянии. Эти мысли роднят Бердяева с Достоевским, (страдания – это единственная причина сознания³).

«Объективация» влияет не только на предмет сознания, представляя все в качестве объекта на что оно направляет свой взор, но и на само сознание: появляется «психологическое Я», которое становится исходной точкой интенциональности. «Психологическое» или «объективированное Я» – результат грехопадения и заброшенности сознания в «мир объектов». «Онтологизацию сознания» нельзя назвать сакрализацией, пренебрежением миром феноменальным, но переносом предмета интенциональности, обретение сознанием своего «подлинного Я», которое возможно сравнить с «трансцендентальным Я» позднего Гуссерля.

² См.: Бердяев Н.А. Я и мир объектов. М.: АСТ, 2004. С. 95.

³ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2 / пер. В.И. Молчанова. М.: Дом Интеллектуальной книги, 2001. С. 161.

Интенциональная природа сознания: феноменология, «трансцендентальное Я», экзистенциализм Сартра

В феноменологии нас будет интересовать интенциональная структура сознания и идея «трансцендентального Я». Согласно Гуссерлю, главная способность сознания – производить интенциональные акты, то есть направлять себя на объект⁴, который может быть как реальным, так и идеальным (как конкретным положением дел, так и сущностью)⁵. Задача феноменологии – очистить сознание, избавиться посредством феноменологической редукции от психологических предпосылок сознания (вынести окружающий мир за скобки), познать вещи как таковые. Девиз феноменологии «*Zu den Sachen*» означает как «к вещам самим по себе» и «давайте изучим то, что имеет значение»⁶. Анализ интенционального акта помогает познать объект (вещь) как таковой (таковую).

В работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»⁷ под влиянием неокантианцев Гуссерль приходит к идее «трансцендентального Я» или «чистого сознания (Я)», к которому можно прийти методом «трансцендентальной редукции». Для Гуссерля сознание всегда связано с жизненным переживанием мира. И в этом заключается соотнесенность субъекта и объекта в опыте переживания. Именно в этом опыте субъект конституируется как субъект посредством своего активного вовлечения в мир.

«Трансцендентальное Я» в поздней феноменологии Гуссерля можно рассматривать как интенционального агента, как центральное ядро сознания, непосредственного носителя интенциональности. Исследователь феноменологии Шпилберг в своей статье⁸ указывает на то, что экзистенциалисты, в частности Сартр, заимствуют метод трансцендентальной редукции Гуссерля, но при этом не приходят к «чистому Я», но к потоку безличного сознания, что

⁴ См.: *Husserl E.* Phenomenology. In: The Encyclopaedia Britannica. 14-th ed. Chicago. 1939. С. 699.

⁵ См.: *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб. Гуманитарная академия, 2008. С. 384-385.

⁶ См.: *van Manen M.* Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy. Ontario: Althouse Press. 1990. С. 184.

⁷ См.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 [1] / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. 2-е изд. / пер с нем. А.В. Михайлова, вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический проект, 2009.

⁸ См.: *Spiegelberg H.* Husserl's Phenomenology and Existentialism. The Journal of Philosophy, Vol. 57, N. 2 (Jan. 21, 1960). P. 74.

фактически отрицает саму идею экзистенции. Поздние идеи Гуссерля о «трансцендентальном Я» более близки к идеям Кьеркегора с его идеей поиска истины в самом субъекте. Но здесь можно не согласиться с исследователем, так как в рамках философии Кьеркегора, возможно предположить, что личность (субъект) будет иметь содержание, поскольку состоит в отношениях с Богом, и его существование онтологично (укоренено в бытии). Кьеркегор преследует онтологические цели, тогда как поздний Гуссерль – гносеологические. Нельзя провести четкую линию демаркации между онтологией и гносеологией в данном контексте, так как субъект Кьеркегора не только существует, но и познает Бога, а «чистое Я» Гуссерля не только является исходной точкой интенциональности, но существует. Мыслители преследуют разные цели. Так «чистое Я» Гуссерля является с одной стороны, исходной точкой интенциональности, с другой, – конечной целью эпистемологической системы, являясь ее центральным ядром. «Чистое Я» Гуссерля не имеет содержания, так как, если бы оно его имело, то не было бы ни единым, ни чистым. Даже если мы придем к нему посредством «трансцендентальной редукции», то придем к формальной абстракции.

«Трансцендентальное Я» Гуссерля не имеет содержания, являясь отправной точкой интенциональности, тогда как «онтологизированное Я» Бердяева как раз наоборот приобретает свое содержание в процессе «онтологизации». Бердяев был знаком с концепцией Гуссерля и высказывался о ней довольно скептически: «Сколько бы ни пытались Коген и Гуссерль придать познанию характер трансцендентный человеку и освободить познание от всякого антропологизма, эти попытки всегда будут производить впечатление поднятия себя за волосы вверх. Человек предшествует философии, человек – предпосылка всякого философского познания»⁹.

Бердяев мыслит процесс «объективации» как процесс интенциональности, т.е. направленности сознания на нечто другое и здесь у него много общего с Гуссерлем, который видит в интенциональности главную характеристику «чистого сознания». Для достижения «чистого сознания» Гуссерль настаивает на «феноменологической редукции», задача которой – вынесение за скобки эмпирического мира, как внешнего сознанию. Гуссерль признает, что в

⁹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: АСТ, 2004. С. 48.

сознании есть два слоя: эмпирический и психологический. От психологического слоя, который является индивидуальным «Я» нужно избавиться. Также от «психологического Я» или «объективированного Я» хочет избавиться и Бердяев, но уже другим способом – путем переноса предмета интенциональности с мира объектов на себя самого.

Здесь будет важное отличие от феноменологии Гуссерля. В феноменологической традиции этот процесс называется «ноэзис» – реальное содержание переживания сознания, то есть собственно само переживание, взятое как таковое, вне сопряженности с трансцендентной ему реальностью. «Ноэзис» противопоставляется «ноэме», являющейся его интенциональным коррелятом. В феноменологии «ноэзис» – это «полная конкретная сущность интенционального переживания», «реальные компоненты феноменологически чистого переживания».

Если в феноменологии понятие «ноэзиса» необходимо для того, чтобы отличать его от «ноэмы» (мысленном представлении о предмете), и в конечном итоге посредством «трансцендентальной редукции», различая ноэтический и ноэзисные слои сознания прийти к «чистому Я», то в философии Бердяева этот процесс будет называться началом «духовной жизни», в которой вместо «ноэтических» и «ноэзисных» слоев, сознание раскроет свое «подлинное Я», актуализирует потенциальную имманентную свободу.

Сознание, согласно Бердяеву, избавившись от своего «объективированного Я» непостижимым образом приобретает себя, самосознает себя в диалоге с Богом. Следовательно, можно прийти к выводу, о том, что сознание не сводится к «психологическому Я», что «объективированное Я», – фасад сознания, которое мы ассоциируем со своим «подлинным Я».

Бердяев считал, что, избавившись от психологического слоя «Я», Гуссерль приходит к рациональной метафизике с идеей познания через понятие: «Для того, чтобы познавать предмет согласно феноменологической установке, нужно совершенно отречься от человеческого, прийти в состояние совершенной пассивности, дать возможность самому предмету, самой сущности говорить во мне. Человек должен перестать существовать в акте

познания. Познание происходит в сфере идеального логического бытия, а не в человеческой сфере»¹⁰.

У Гуссерля «психологическое Я» не является исходной точкой интенциональности, но слоем сознания, от которого необходимо избавиться для того, чтобы с одной стороны прийти к «трансцендентальному Я», с другой, – к чистому познанию. В философии же Бердяева «объективированное Я» становится является исходной точкой интенциональности из – за «объективации». Как было сказано выше, проблема заключается в том, что оно может быть детерминировано извне, что ставит под сомнение культурную ценность субъекта как носителя свободы воли. Размышляя в рамках философии Бердяева возможно предположить, что по мере «онтологизации сознания» будет смещаться исходная точка интенциональности с «объективированного Я» на «подлинное Я». Также будет смещаться и предмет направленности сознания, – с «мира объектов» на ноуменальный мир, на Бога, который раскрывается «подлинному Я» как абсолютный субъект.

Подводя итог нашему исследованию, возможно предположить, что такое сознание в рамках философии Н.А. Бердяева. Сознание – это потенциальность, содержащая в себе два слоя: «объективированное (психологическое) Я» и потенциально «подлинное Я». Существуют ложные и истинные пути актуализации сознания.

Ложные пути будут находиться вокруг «психологического Я». В силу природы своей интенциональности его актуализация будет находиться в плоскости объективации, рациональности, наделении смыслом и ценностью объектов. Поскольку «психологическое Я» не имеет содержания, оно будет стремиться к его обретению посредством обладания объектами. Также поскольку «психологическое Я» является фасадом сознания, то попытку его становления сущим возможно проинтерпретировать как попытку трансформации предиката в субъект. Скорее всего это приведет к трансформации «психологического Я» в «интендирующий объект», доступный для манипулирования и детерминации, и о свободе воли которого не может быть и речи.

¹⁰ См.: *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ, 2003. С. 39.

Истинный путь тождествен «онтологизации сознания». «Объективированное Я», пройдя через экзистенциальный опыт и, ощутив абсурдность мира объектов, меняет предмет своей интенциональности, раскрывая при этом свое «подлинное Я», как актуализацию потенциальной имманентной свободы (божественная искра!). «Психологическое Я» при этом не исчезает, но становится подчиненным «подлинному Я».

Становление «подлинного Я» будет происходить по мере приобретения им своего содержания, которое будет достигаться в субъект – субъектных отношениях с Богом. По мере «онтологизации сознания» будет смещаться исходная точка интенциональности от «психологического» к «подлинному Я», а также предмет интенциональности – с «мира объектов» на «царство духа» (субъектный мир).

Взгляды Бердяева относительно природы сознания, объективации и культуры менялись со временем. Критическим замечанием к его философии может быть аргумент о том, что она слишком «субъективна», предполагает «онтологизацию» индивидуального сознания, но не общечеловеческую позитивную программу. Поэтому ее дополнением может служить философия Франка, который стремился к параллельной «онтологизации» индивидуального сознания и культуры.

Библиография

Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ, 2003.

Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., АСТ, 2004.

Бердяев Н.А. Я и мир объектов. М.: АСТ, 2004.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 [1] / пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. 2-е изд. / пер с нем. А.В. Михайлова, вступ. ст. В. А. Куренного. М.: Академический проект, 2009.

Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная академия, 2008.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2 / пер. В.И. Молчанова. М.: Дом Интеллектуальной книги, 2001.

Харапи Ю.Н. Homo Deus: краткая история будущего. М.: Синбад, 2019.

Husserl E. Phenomenology. In: The Encyclopaedia Britannica. 14-th ed. Chicago. 1939.

Spiegelberg H. Husserl's Phenomenology and Existentialism // The Journal of Philosophy. 1960. Vol. 57. N. 2 (Jan. 21, 1960). P. 74.

van Manen M. Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy. Ontario: Althouse Press. 1990.

"Ontologization of consciousness" in the philosophy of N.A. Berdyaev

Abstract

The relevance of the problem under study is due to the emergence of prerequisites in modern discourse for the elimination of the "I – subject" from the picture of life. The existence of the "I – subject" as a bearer of free will is questioned. The answer to this challenge can be found in the justification of the existence of the "I – subject". Using Berdyaev's philosophy as an example, the possibility of "ontologization of consciousness" is shown, which is understood as consciousness gaining its true "I" and becoming an existential "I – subject" that preserves the free will. The conclusion is made that consciousness within Berdyaev's philosophy is potentiality. The true way of its actualization is identical to its "ontologization".

Идея провиденциализма в философии В.Ф. Эрна и Н.А. Бердяева

Арсений Бирюков (Магистерская программа «Философия и история религии»)

Аннотация

В статье рассматриваются попытки осмысления исторического в творчестве В. Ф Эрна и Н.А. Бердяева. Автор делает акцент на христианском характере их представлений и на этом основании пытается провести параллели между концепциями двух авторов. Также подвергнуты сравнению взгляды мыслителей на место и роль России во всемирно – историческом процессе.

Ключевые слова: провиденциализм, Промысл, исторический процесс, эсхатология, теология истории, русская философия, историософия

Введение

Христианская идея провиденциализма (от лат. providentia – Промысл, Провидение) является способом интерпретации исторического процесса как реализации заранее предопределенного Богом плана спасения человечества.

Поскольку христианство, как и любая мировая религия, направлено на объяснение посмертной участи человека и конечной цели мира, особое значение в этой концепции получает такое религиозно-философское учение, как эсхатология (от греч. ἔσχατος – последний, конечный, и λόγος – слово, учение). Именно в ее свете разрозненные исторические факты складываются в единую историческую картину и получают логическое завершение.

Если мы обратимся к русской мысли, то увидим, что русское историческое сознание изначально было провиденциальным. Мы находим эти идеи уже в первых письменных документах, систематически излагающих сведения из истории нашей страны – древнерусских летописях¹. Пронизаны провиденциальными мотивами такие памятники древнерусской литературы, как «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Иллариона и «Послания старца Филофея». Однако полностью православное осмысление истории было сформировано и разработано только в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века, в эпоху т. н. Русского Ренессанса. Среди представителей, так или иначе развивавших эти идеи, можно назвать П.Я. Чаадаева, Вл.С. Соловьева, П.А. Флоренского С.Н.

¹См.: Лаушкин А.В. Провиденциализм как система мышления древнерусских летописцев (XI – XIII век): дис. канд. ист. наук. М., 1996. 182 с.

Булгакова и др. Однако в данной работе мы сосредоточимся на исторических концепциях таких крупнейших русских мыслителей, как В.Ф. Эрн и Н.А. Бердяев.

Несмотря на то, что эти философы – современники не всегда сходились в своих представлениях и даже нередко полемизировали друг с другом, их взгляды на осмысление исторического процесса удивительным образом схожи. В первую очередь, оба мыслителя исходят из одного и того же основания, а именно – критики современных им теорий человеческого прогресса. На наш взгляд, именно общее основание, а также укорененность в христианском мировоззрении, позволяют провести параллели между творчеством данных авторов в этой области. В данной работе мы попытаемся сравнить подходы двух мыслителей к интерпретации человеческой истории.

Идея провиденциализма в философии В.Ф. Эрн

Владимир Францевич Эрн – оригинальный русский философ и публицист, чье наследие незаслуженно остается в тени и почти не удостоивается внимания современников.

Исследователи отмечают, что хотя философия истории и не является главной темой его произведений, тем не менее, мы можем говорить о историософских мотивах его творчества². Собственное понимание всемирно – исторического процесса Эрн считает тождественным христианскому пониманию этой проблемы и ставит перед собой задачу дать философскую трактовку христианского осмысления истории. Актуальность такой трактовки состоит в том, что она сознательно противопоставляется автором популярным в то время теориям человеческого прогресса и указывает на их заблуждения.

Надо отметить, что эта тема затрагивалась философом и ранее, во время его деятельности в Христианском братстве борьбы. Приведем выдержку из краткой программы Христианского братства борьбы, написанной В.Ф. Эрном вместе со священником и публицистом В.П. Свенцицким: «Христиане имеют свое представление о прогрессе, коренным образом отличающееся от мирского. Этот прогресс – качественный, идущий вглубь а не вширь»³. Но

²См.: Батарин А.А. Проблема прогресса в историософии Эрн //Вестник Чувашского университета. №4 (2007). С. 64.

³ См.: Свенцицкий В.П. Христианское братство борьбы и его программа // В.Ф. Эрн: proetcontra: личность и творчество Владимира Эрн в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост., подг. текста, вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 13.

подробную философскую трактовку своих идей Эрн дает несколько позже, в статье «Идея катастрофического прогресса».

Эрн утверждает, что идея прогресса впервые рождается в недрах христианской религии, усвоившей идею еврейских пророков о постепенном развитии человечества.

При этом дохристианский, языческий период человеческой цивилизации не отвергается, а вместе с последующими временами составляет единый процесс, направленный волей Творца: «История до христианства не случайное наслоение событий и фактов, а по единому замыслу осуществляемое домостроительство Божие»⁴.

Первую теорию прогресса мыслитель приписывает христианскому апологету Иустину Мученику (II в.). Надо сказать, что в студенческие годы творчество Иустина было темой особого исследования Эрн. Ему же была посвящена выпускная работа Владимира Францевича в Московском университете⁵.

Все позднее появившиеся теории прогресса, и, в первую очередь, теория позитивистская, по мнению мыслителя, тоже вырастают на почве христианства, однако они исключают из своих представлений Божественное начало. В этом и состоит их главное заблуждение.

Не имея под собой эмпирических оснований, они вынуждены основываться на вере, которая, тем не менее, подразумевает признание Бога как смысла и центра человеческой жизни.

Что касается прогресса знаний, то и он неизбежно приводит нас к признанию Бога. Философ сравнивает количественное увеличение знаний с «заживлением царапинки, в то время как рак остается неизлечимым»⁶. По его мнению, прогресс должен быть качественным, то есть знания должны отвечать, в первую очередь, на главные и существенные вопросы человеческого сознания. Кроме того, такое знание обязательно должно быть объективным, что неизбежно приводит к признанию объективной Истины, которая, по мнению мыслителя, есть Абсолют.

⁴См.: Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 199.

⁵Ермичев А.А. Жизнь и дела Владимира Францевича Эрн // В.Ф. Эрн: pro et contra: личность и творчество Владимира Эрн в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост., подг. текста, вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 33.

⁶См.: Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 204.

Еще большим индикатором прогресса, чем знание, выступают этика и мораль: «Если прогрессивно растут только внешняя культура и техника, а человечество в моральном отношении не прогрессирует, а падает все ниже и ниже, и страдания его не уменьшаются, а только принимают новые, более острые формы, – тогда прогресс есть иллюзия»⁷. По мнению философа, только христианское сознание, уверенное в конечной победе Творца и благом окончании мировой истории, может не смущаться временными успехами сил зла. А значит, и в этом случае предполагается признание Божественного начала.

В отличие от позитивистского прогресса, базирующегося на скрытом признании Бога, христианский прогресс насквозь пронизан идеей Всемогущего Творца: «Бог есть начало, середина и конец христианства. Все в Нем, все для Него и все через Него»⁸.

Эрн предлагает различать 3 аспекта прогресса: «что прогрессирует, кто прогрессирует и как прогрессирует»⁹.

В позитивистском понимании прогресса развитие обусловлено некоторым недостатком, который надо восполнить. В таком случае, оно происходит не как движение к светлому будущему, а как отталкивание от некоего прошлого.

В христианской идее прогресса ставится абсолютная цель – воссоединение с Богом. С ней связаны конкретные и достижимые задачи: усвоение истины в области знаний, преобразование мира в области искусства и достижение святости в области нравственности.

Что касается субъекта прогресса, или того, «кто прогрессирует», то им не может быть отдельная личность в силу своей смертности. Значит, это должно быть что – то общее, элементом которого является личность. Не сумма отдельных человеческих жизней, а самостоятельный живой организм, органически связывающий отдельных индивидов. Причем такую связь не должна разрывать даже человеческая смерть. Что – то ноуменальное, лежащее за пределами нашего мира, но в то же время и что – то эмпирическое, доступное человеческому опыту. Одновременно трансцендентное и имманентное. Тем самым, Эрн подводит нас к экклесиологии – христианскому учению о Церкви.

⁷ См.: Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 205.

⁸ См.: Там же. С. 208

⁹ См.: Там же.

Таким образом, он резюмирует, что настоящим субъектом прогресса может выступать лишь бессмертная человеческая личность, являющаяся частью Церкви.

Если первые два элемента прогресса частично совпадают в позитивизме и христианстве (более того, по утверждению Эрн, христианская концепция прогресса многое заимствует в позитивизме), то в «как прогресса» между этими двумя учениями лежат существенные различия.

При этом в христианском «как прогресса» можно выделить два вопроса: 1) каким образом возможен прогресс? и 2) какими путями он совершается?

Отвечая на первый вопрос, помимо личного устремления человека, необходимо помнить и о значимой роли Божественного откровения: «Ни о каком существенном усвоении истины не могло бы быть речи, если б Истина эта, в Себе существующая, не шла навстречу ищущему соединения с Ней человеку, если б Она не давала Себя усвоить, не открывалась бы людям тогда, когда люди порываются к ней»¹⁰.

Без принятия Божественной благодати, полагаясь только на собственные усилия, нельзя добиться духовного развития, невозможно достичь святости. Освобождению от власти греха и надежде на благое завершение человеческой истории мы обязаны Боговоплощению и крестным страданиям Иисуса Христа.

Благодаря отрицанию сверхъестественного и абсолютного, позитивизм, в свою очередь, при ответе на этот вопрос не может предложить ничего, помимо слепой и оптимистичной веры в человека.

При ответе на второй вопрос (какими путями совершается прогресс?) Эрн снова обращает наше внимание на то, что всемирно-исторический прогресс есть синергия человеческой воли и Промысла Божьего, ноуменального и феноменального. В таком случае мы имеем дело с моделью прерывного развития, в котором имеют место быть оба вида процессов: прерывных, принадлежащих феноменальному миру, и непрерывных, принадлежащих миру ноуменальному и подчиняющихся законам пространства и времени. Последние могут развиваться до конкретной степени, но не могут выйти на следующую ступень развития. Для этого необходимо таинственное вмешательство процессов прерывных. Итак, «чудо,

¹⁰ См.: Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 204.

таинственное вмешательство высших сил становится составным и необходимым элементом жизни»¹¹.

Что касается эсхатологии или учения о конце истории, то главное отличие христианской позиция от позитивизма для Эрн в том, что христианство признает логическое завершение исторического процесса в конечной схватке сил Зла и Добра: «Для христиан будущее – не мирный культурный процесс постепенного нарастания всяких ценностей, а катастрофическая картина взрывов, наконец, последний взрыв, последнее напряжение – и тогда конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царствия Божия»¹².

Философ с тревогой смотрел на череду сменяющих друг друга исторических событий, находился в ожидании коренных изменений и катаклизмов и «ощущал духом замыслы Бога, неисповедимые пути Провидения»¹³.

Таким катаклизмом была для Эрн Первая мировая война, которую он рассматривает как столкновение рации и логоса, «столкновение духа Германии и духа России»¹⁴, которые олицетворяют собой меч и православный крест. Если для народа Германии «нет ничего выше меча, выше грубой физической силы»¹⁵, то для российского народа символ креста является олицетворением божественной правды.

Эрн отводит России значительную роль во всемирно – историческом процессе и Первой мировой войне: «По предвечному плану Создателя мира, с внезапностью чуда Россия вдруг была брошена в самую гущу грандиозных событий и заняла ответственный, едва ли не первое место в начавшемся катаклизме европейской истории»¹⁶. Мыслитель призывает свою Родину «смирненно склониться перед Промыслом, вызывающим ее на великую историческую деятельность»¹⁷.

Война в представлении русского философа была началом новой исторической эпохи: «Как бы ни была значительна и огромна война, с более общих точек зрения судеб Европы и России

¹¹ См.: Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 216.

¹² См.: Там же. С. 218.

¹³ См.: Там же. С. 219.

¹⁴ См.: Эрн В.Ф. Меч и крест // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 298.

¹⁵ См.: Там же. С. 298.

¹⁶ См.: Эрн В.Ф. Голос событий // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 299.

¹⁷ Там же. С. 303.

она все же представляется только началом нового периода истории, в котором духовные силы Востока и Запада станут в какие-то новые, творческие и небывалые еще соотношения»¹⁸.

В конце концов, задача духовно-культурного союза России и Европы как активного начала человеческой истории становится центральной идеей в творчестве мыслителя¹⁹.

Идея провиденциализма в исторической концепции Н.А. Бердяева

Идея смысла исторического процесса является центральной в творчестве Н.А. Бердяева и пронизывает всю его философию. Как христианский автор он видит в человеческой истории замысел Творца и ставит перед собой задачу его постигнуть: «Понять смысл истории мира – значит понять провиденциальный план творения»²⁰.

Согласно Бердяеву, в основе христианского мировоззрения лежат два начала: греческое и иудейское. Для древнегреческого мирозерцания было характерно понимание законченного идеального космоса, находящегося в вечной цикличности, а потому в его рамках отсутствовал интерес к будущему. Мы не находим в трудах эллинских мыслителей осмысления исторического процесса.

Понимание истории в привычном для нас виде, с ее началом, последовательным развитием и завершением, мы впервые находим в иудаизме, в котором она мыслилась неразрывно от мессианской идеи. Бердяев считает, что внесение концепта исторического в общечеловеческую культуру – это особая миссия еврейского народа²¹. А первая концепция исторического процесса, по его мнению, содержится в книге ветхозаветного пророка Даниила. Согласно Бердяеву, история предполагает взаимодействие божественного и человеческого начал. Здесь философ продолжает линию, начатую Владимиром Соловьевым.

Земная история человечества тесно связана с историей небесной. Господь творит мир и человека из – за своей безмерной любви, полагаясь на ее взаимность. В основе земного исторического процесса лежит понятие свободы, проходящее красной нитью через все творчество мыслителя. Она является «метафизической основой» истории²². Если бы Господь

¹⁸См.: Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Лекция первая // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 383.

¹⁹ См.: Жукова О.А. Логос и Ratio: Владимир Эрн как исследователь европейской мысли // Философские науки. № 2 (2016). С. 79.

²⁰ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 127.

²¹См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 24

²² См.: Там же. С. 46.

сразу создал идеальный, подчиненный ему мир, никакой истории бы не было. Но человек, вершина Его творения, реализуя свою свободу, отпадает от Бога, тем самым начинается «трагическая история мира, в основу которой было положено преступление»²³.

Впав в соблазн и отделив себя от Бога, человек не актуализировал своего бытия: «Время, пространство, материя, законы логики – все это, – указывает Бердяев, – не состояние субъекта, а состояние самого бытия, но болезненное»²⁴.

Именно грехопадение является началом процесса земной истории. Однако свобода далеко не гарантирует возвращение человечества к Богу в свободной любви. И здесь возникает второе начало исторического процесса – необходимость, или фатум. Но если бы история мира зависела только от ничем не направленной свободы или связанной с ней слепой необходимостью, то у мирового процесса не было бы какого – либо положительного исхода. Отсюда необходимость третьего начала – Божьей благодати или Промысла, который есть разрешение конфликта между необходимостью и свободой. Однако Бог не управляет историческим процессом, а лишь являет себя в нем: «Действие благодати есть действие божественной свободы, а не божественной необходимости, есть действие внутри самой человеческой свободы, есть обнаружение божественного в человеке...»²⁵.

Как отмечает философ, может показаться, что наличие в мире зла на всем протяжении истории не согласуется с присутствием в ней Божьего Промысла. Однако это объясняется той же реализацией проявления человеческой свободы. Отсюда еще одна отличительная черта земной истории – тесно связанная с человеческой свободой трагичность исторического процесса.

Подобно Иоахиму Флорскому, в связи с троичностью Божества Бердяев выделяет в истории человечества три этапа (или эры): Бога Отца, Логоса – Сына и Святого Духа. Центральным элементом истории является Логос, Сын Божий, посредник между Богом и сотворенным им человечеством: «История потому только и есть, что в сердцевине ее есть Христос»²⁶.

²³ См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 139.

²⁴ См.: Там же. С. 131.

²⁵ См.: *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. С. 95.

²⁶ См.: *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 46

Бог Отец творит мир через Сына и во имя Сына, ради безграничной любви к нему. После грехопадения Демиург открывается человечеству в природе, но, в силу внутренней отдаленности, человек воспринимает образ Бога искаженно, мифологически. Отсюда появление политеизма и представлений о Боге как о жестоком и недоступном человеку. Смыслом эры Отца явилось приготовление благодатной почвы для принятия Спасителя человечеством. Это промыслительно осуществилось в таких исторических элементах и явлениях как первобытные культы и языческие религии, древнегреческая философия, античная культура, Ветхий завет и пророчества древнеиудейских пророков, религии Востока и, наконец, государственное устройство Римской империи²⁷.

С воплощением Христа начинается эра Сына, целью которой является утверждение начала богочеловечности. С приходом в мир Спасителя впервые появляется универсальная религия – христианство. В нем кровавые жертвы заменяются жертвой бескровной – Евхаристией, а ветхозаветный закон заменяется заповедью любви.

После воскресения Христа основным мотивом истории становится личное спасение, примерами которого может служить жизнь христианских святых подвижников и аскетов. Однако это были лишь единичные случаи. Весь христианский мир не смог в полной мере принять Христа и полностью отказаться от язычества. Поэтому Бердяев разводит понятия «религия Христа» и «христианство», понимаемое им как смесь первой с некоторыми языческими элементами.

Вслед за Владимиром Соловьевым мыслитель утверждает, что человеческая история пошла по пути искушений, отвергнутых Христом в пустыне во время его сорокадневного поста. Отличие в том, что, согласно Соловьеву, под искушения в силу недостатка веры попала только Западная часть Церкви, а согласно Бердяеву, Восточную церковь также не минует эта участь. Причиной этого является отсутствие подлинной антропологии. Если в Восточной церкви, где был сделан упор на божественный элемент, она не сформировалась вовсе, то в церкви Западной, в силу чрезмерного интереса к элементу человеческому, выработалась ложная антропология. Все это вылилось в искажение идеи подлинной теократии. На Востоке,

²⁷ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества.* М.: Правда, 1989. С. 154.

в первую очередь в Византии, появляется такое явление, как цезаропапизм, когда обоготворяется глава государства, а на Западе получает распространение папоцезаризм, когда Папа Римский считается наместником Христа на земле и сосредотачивает в своих руках не только духовную, но и светскую власть.

Вполне естественной и последовательной реакцией на ложность католического учения Бердяеву кажутся Реформация и появление протестантизма, который утверждал важность личного начала в Богообщении. Однако протестантизм, имевший зачатки правды, начал выступать против самой идеи церкви, и в конечном итоге перерос в рационализм и позитивизм.

Вслед за протестантизмом против лжи католической антропологии восстал гуманизм. Он, хотя и не сознавал этого, также имел своими корнями чисто христианские идеи. Гуманизм отверг ложную теократию католицизма ради честного признания человеческой власти. По мнению Бердяева, в этом была своя правда, так как возникновение высокой человеческой культуры подготовило бы почву для истинной теократии. Однако отвергнув все сверхчеловеческое и религиозное, гуманизм пришел к обожествлению человека и, собственно, сам стал новой религией. Он привел к Великой французской революции и принятию Декларации прав человека и гражданина. Он же послужил основой социализма, анархизма, а также позитивизма²⁸.

Именно анархизм и социализм являются, по Бердяеву, заключительными этапами земной истории и «последними соблазнами человечества»²⁹. Их опасность в подобии истинной теократии. Как только человечество осознает их несостоятельность и придет к тому, что человечность невозможна без Бога, наступит новый этап человеческой истории. При этом, как отмечает мыслитель, все происходящие искушения не случайны и носят промыслительный характер: «Все эпохи истории имеют глубокий религиозный смысл»³⁰.

Во время эры Святого Духа процесс богочеловечности будет реализован уже не в отдельной личности, а в соборной совокупности всего человечества: «Без Св. Духа в истории

²⁸ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободы*// *Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Правда, 1989. С. 166-168.

²⁹ См.: Там же. С. 169.

³⁰ См.: Там же.

мира не было бы соборного действия Промысла»³¹. Вместо государства с его человеческой властью, которое не может быть примером христианского общества, претворится в жизнь положительный идеал человеческой соборности, подлинная теократия власти Божьей. Это третья и конечная стадия земной истории. Ее итогом станет обожение мира и примирение в Духе Отца с Сыном.

Таким образом, несмотря на центральное положение концепта человеческой свободы в историософских построениях Н.А. Бердяева, ему так же не была чужда идея Промысла Божьего. По мнению философа, история возникает в результате грехопадения, когда человек впервые ослушивается Бога, в результате чего попадает в область «больного», зараженного грехом бытия. Однако у самого человека недостаточно сил, чтобы побороть грех и последовать фатуму или божественной необходимости. Для этого в историческом процессе, вслед за человеческой свободой и фатумом, существует третье начало – Божий Промысл или Божья благодать.

Провиденциальные мотивы эсхатологии Н.А. Бердяева

Эсхатология как учение о конце земной истории является центральным элементом историософских построений Н.А. Бердяева. В одном из своих последних произведений мыслитель признавался: «Историю я вижу в эсхатологической перспективе. Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира и нет перспективы времени. В этом я очень русский мыслитель и дитя Достоевского»³².

Конец истории, по мнению философа, тесно связан с идеей постепенного развития или прогресса, которая также появляется только в христианстве: «Дохристианскому миру была чужда идея прогресса – смысла исторического развития, так как идея эта предполагает сознание единства человечества и провиденциального его назначения»³³.

Именно искаженная идея христианского прогресса лежит, по мнению Бердяева, в основе величайших заблуждений современного ему мира: позитивизма и социализма. Не сумев постичь религиозный смысл этой идеи, человечество обратилось к идее человеческого

³¹ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества.* М.: Правда, 1989. С. 146.

³² См.: *Бердяев Н.А. Самопознание.* М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 380.

³³ См.: *Бердяев Н.А. Философия свободы.* М.: Правда, 1989. С. 153.

прогресса, которая становится чуть ли не его новой религией. При этом, если позитивизм в силу своего рационализма не может осознать конца человеческой истории, то в социализме, напротив, присутствуют искаженные идеи библейской эсхатологии, понятые в русле иудейского хилиазма: наступление царства человеческой правды и справедливости и человеческий суд над злом.

Именно эти течения и их заблуждения призывают задуматься над подлинным завершением мирового исторического процесса.

По мнению мыслителя, история бессмысленна, если она не будет иметь своего завершения: «Идея прогресса и есть идея смысла истории, истории как пути к Богу, к благодатному концу, к Царству Божьему»³⁴.

Бердяев в христианском ключе связывает эсхатологию с идеей спасения. Он считает, что конечные судьбы мира и человека тесно связаны: «Процесс не только мирового, но и личного спасения совершается историей, так как судьба личности зависит от судьбы мира»³⁵. При этом интерес представляет его интерпретация спасения: «Спасти́сь – значит так преобразить этот мир, чтоб над ним не властвовала смерть, чтобы в нем все живое воскресло»³⁶. Победа над смертью и всеобщее воскресение мертвых произойдут только в конце времен и должны стать итогом всеобщего развития человечества.

При этом в противовес смерти как злему началу в мире Бердяев считает жизнь одной из высших ценностей человека и видит в этом частичную правду позитивизма³⁷.

В своей борьбе со злым началом мы должны вдохновляться подвигом христианских аскетов, которые опытным путем доказали победу над природой. Именно из них образовалась церковь святых, которая является «таинственным центром мировой души, возвращающейся к Богу»³⁸.

Однако основная масса человечества не могла осмыслить религиозный смысл исторического процесса, но это является лишь частью замысла Творца: «Нужно было отрицать

³⁴ См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 170.

³⁵ См.: Там же. С. 172.

³⁶ См.: Там же. С. 173.

³⁷ См.: Там же. С. 173-174.

³⁸ См.: Там же. С. 174.

историю, чтобы осуществился смысл истории; нужно было пройти через отрицание мира, чтобы религиозно утвердить мир»³⁹.

И только перед собственной эпохой Бердяев видит уже задачу не отрицания, а утверждения мира и истории. Отличием нового религиозного сознания, по его мнению, должно стать освящение человеческого творчества.

Такое сознание уже не сможет довольствоваться радужными мечтами прогрессистов, оно не так оптимистично насчет истории и ее логического завершения: «Религиозное сознание видит в истории трагедию, которая должна кончиться катастрофой. Трагедия никогда не кончается благополучием»⁴⁰.

Что касается человеческого прогресса, то он не отрицается религиозным сознанием полностью. Им признается долгий, продолжительный, требующий больших усилий процесс человеческого развития, или, по словам Бердяева, «очеловечивания человечества». Только в таком случае можно ждать положительного сверхъестественного исхода мирового процесса. Согласно прогрессистским воззрениям, история есть бесконечное и непрерывное совершенствование мира и умножение добра. Прогрессисты не замечают дихотомии добра и зла в этом мире, не видят, что вместе с добром растет и зло.

Только в новом религиозном сознании обнажается историческая миссия человечества: «творческая победа над источником зла»⁴¹. Для ее выполнения необходима свобода выбора, которая появляется с помощью вышеупомянутых «очеловечивания» и видения дихотомии добра и зла в мире. При этом полностью постигнуть зло в его абсолютном воплощении человечество сможет только в конце времен, когда оно достигнет своих пределов. Именно тогда Господь и поразит его, согласно Откровению Иоанна Богослова.

При этом Бердяев опровергает представления, будто провиденциальный план истории и человеческая свобода могут войти в противоречие, и, в таком случае, первое подавит второе: «Конец истории не исключительно божественный, а богочеловеческий, и в богочеловечности таится возможность осмыслить божественный план истории, не погасив индивидуальной

³⁹ См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 174.

⁴⁰ См.: Там же. С. 176.

⁴¹ См.: Там же.

свободы человека»⁴². В этом случае провиденциальный план истории представляет собой не окончательную модель исхода мирового исторического процесса, а живую трагедию каждого отдельного взятого индивида.

Здесь Бердяев снова обращается к необходимости подлинной религиозной антропологии. По его мнению, отсутствие какой – либо антропологии на Востоке и искажение ее на Западе свидетельствуют о недостаточности Нового Завета для появления истинного религиозного учения о человеке и человечестве. Отсюда он выводит необходимость появления Третьего Завета – Завета Бога с соборным человечеством. Святые представляют пример личного спасения и индивидуального обожения. Бердяев же утверждает необходимость теозиса в истории, когда мир станет «обществом святых», Церковью. Только в таком обществе возможна подлинная теократия, свободное подчинение власти Бога.

Раз самообожествление природы человека было источником зла, то ее истинное обожение станет окончательной победой над злом, искомым спасением.

Теозис человеческой природы, или богочеловечность, и есть та новая религиозная антропология, о которой говорит Бердяев. Таким образом, эта проблема становится для него проблемой разрешения смысла человеческой истории.

Третий Завет должен произойти от органического синтеза западной культуры и восточной религиозной традиции (здесь Бердяев повторяет мысль, высказанную Владимиром Соловьевым). При этом каждый народ несет свою миссию. У России миссия центральная и наиболее важная – только она может соединить православие с плодами западной культуры. И только ей по силам оградить западную цивилизацию от восточного учения о безличности. Возвращаясь к спору между западниками и славянофилами о принадлежности России, Бердяев приходит к выводу, что Россия не может считаться ни Востоком, ни Западом, и противопоставляться тому или другому. Ее задача быть «Востоком – Западом, соединителем двух миров, а не разделителем»⁴³. При этом, по Бердяеву, в деле духовного перевоспитания русской нации важно участие каждой личности. Без этого не сможет возродиться великая Россия.

⁴² См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 178.

⁴³ См.: *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 22.

Заключение

Таким образом, несмотря на некие идейные расхождения во взглядах В.Ф. Эрн и Н.А. Бердяева и даже возникавшую между ними полемику, можно заключить, что в историософских воззрениях двух мыслителей присутствует много общего:

1. Оба философа видят корни понятия истории в иудаизме и раннем христианстве. Эрн приписывает первую историческую концепцию раннему апологету и святому мученику Иустину Философу, а Бердяев – библейскому пророку Даниилу.
2. И Эрн, и Бердяев не оставляют без внимания получившие распространение и пользовавшиеся довольно большой популярностью теории человеческого прогресса – позитивизм и социализм, и довольно сильно их критикуют.
3. В противовес ложным учениям они разрабатывают собственное о христианском прогрессе.
4. Для обоих мыслителей эсхатология предстает как трагедия. Но если для Бердяева финал истории остается открытым, Эрн уверен в положительном ее завершении.
5. Оба философа отводят России значительную роль во всемирно – историческом процессе. По их мнению, только ей по силам привести Запад и Восток к духовно – культурному единству.

Библиография

Батарин А.А. Проблема прогресса в историософии Эрн // Вестник Чувашского университета. №4 (2007). С. 64-71.

Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996.

Бердяев Н.А. Самопознание. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016.

Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.

Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.

Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Правда, 1989.

В.Ф. Эрн: pro et contra: личность и творчество Владимира Эрн в оценке русских мыслителей и исследователей: антология / сост., подг. текста, вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГА, 2006.

Идея провиденциализма в философии В. Ф. Эрн и Н. А. Бердяева

Жукова О.А. Логос и Ratio: Владимир Эрн как исследователь европейской мысли // Философские науки. № 2 (2016). С. 74-88.

Лаушкин А.В. Провиденциализм как система мышления древнерусских летописцев (XI-XIII век) :дис. канд. ист. наук. М., 1996.

Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

The idea of providentialism in the philosophy of V. F. Ern and N. A. Berdyaev

Abstract

The article discusses attempts to comprehend the historical in the works of V.F. Ern and N.A. Berdyaev. The author focuses on the Christian nature of their ideas and on this basis tries to draw parallels between the concepts of the two authors. The views of thinkers on the place and role of Russia in the world – historical process are also compared.

Пути проникновения философского персонализма в русскую религиозно – философскую и богословскую мысль

Валерий Будянский (Образовательная программа «Философия и история религии»)

Аннотация

Настоящее исследование посвящено проблематике богословского и философского персонализма, преломлению данного явления в контексте русской религиозно – философской и теологической традиции. Пути проникновения, в данном случае, обозначаются различными областями философии и православного богословия, которые становятся наиболее значимыми для авторов – персоналистов. Изучение формы реализации персоналистического подхода в этих областях позволяет как установить родственные положения в концепциях различных авторов, действующих в рамках персоналистического движения, так и выявить методологические основания конструирования оригинальных богословских систем на основе персонализма.

Ключевые слова: персонализм, теология, философия, русская религиозная философия, антропология, сотериология.

Исследование проблематики персонализма, в ее преломлении на почве русской религиозной философии и православного богословия, представляется актуальным и практически ценным, поскольку дискуссия вокруг философско – богословских идей мыслителей – персоналистов XX и XXI вв. оказывается важной составляющей как для современной теологической науки, так и для религиозной философии. В настоящее время наблюдается активное издание как оригинальных сочинений представителей богословского персонализма, так и критического анализа их исследователей. Такая ситуация может свидетельствовать о дряхлеющей и сегодня рецепции идей персонализма, а также богословском диалоге внутри Православной Церкви относительно сущности персонализма и его положении в системе координат церковной доктрины. Вместе с этим, своего углубления требует изучение того, какую форму приобретает данная рецепция и какое место в русской религиозной и философской мысли занимают ключевые идеи персонализма.

В качестве примера широкого внимания научного сообщества к проблематике как философского, так и богословского персонализма можно указать, во – первых, материалы отечественных периодических изданий. Важным явлением стал сборник историко –

богословских и историко-философских статей¹, посвященных «генеалогии понятий богословского персонализма» в русской мысли, увидевший свет усилиями богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Дискуссия, начатая обозначенным сборником, продолжилась публикациями иных исследователей². Во-вторых, интерес к персонализму демонстрирует издание и более объемных сочинений. К числу последних могут быть отнесены как переводы зарубежных трудов на русский язык (ценным примером может служить недавно опубликованная книга французского православного теолога Ж.-К. Ларше³), так и отечественные работы, посвященные либо исследованию персонализма⁴, либо его богословскому осмыслению⁵.

Как можно заметить, упомянутая литература затрагивает как вопросы богословского персонализма, так и философские аспекты данной проблематики. Наблюдаются и изучение философского генезиса персонализма, и попытки критического анализа сочинений персоналистов с позиций традиционной доктрины Православной Церкви, и историко – богословского исследования развития персоналистической концепции, и построение богословских систем на с учетом свойственной ей оптики и методологии. Причиной такого разнообразия, как кажется, может быть признана не только популярность персоналистических идей, но и сложность самого этого явления, характеризующегося отсутствием универсального подхода к дескрипции «стержневого» смыслового содержания. Вместе с этим, обращение авторов – персоналистов к ряду общих концептов позволяют говорить о родстве различных версий персонализма (будь то атеистического или религиозного, богословского или

¹ См.: Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М.: ПСТГУ, 2018. 392 с.

² См., напр., тезисный ответ на приглашение к диалогу о релевантности персонализма доктрине Церкви: *Вышинский О., свящ.* О действительных и мнимых проблемах рецепции богословского персонализма: ответ на приглашение к разговору, начатому в сборнике «Рождение персонализма из духа Нового времени». // Христианское чтение. 2019 № 2. СПб.: СПбПДА, 2019. С. 131-151.

³ См.: *Ларше Ж.К.* Лицо и природа. М.: «Паломник», 2021. 288 с.

⁴ См.: *Методий (Зинковский)*, иером. Богословие личности в XIX-XX вв. Научное издание. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. 320 с.

⁵ См.: *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. 336 с.

философского). Учитывая сложность исследуемого явления, можно предложить следующее определение персонализма.

С одной стороны, персонализмом может быть обозначен набор идей и положений богословского движения в Православной Церкви, определяющего для себя «личностную терминологическую систему» в качестве центральной опоры⁶ и формулирующего собственные концепции в контексте проблемы соотношения сущности и ипостаси, взаимоотношения понятий «личности» и «индивида». В этом случае персонализму свойственно говорить о Боге и человеке, используя понятие «личность», которое приобретает первенство как в ценностной иерархии, так и в рамках всей богословской системы движения. Эта система характеризуется широким использованием антропологического подхода, что и определяет методологию богословского персонализма. Необходимо отметить, что подобное определение используется также и в современных сборниках статей, посвященных проблемам рассматриваемого явления⁷.

С другой стороны, использование понятия философского персонализма призвано обозначить определенный пласт своего рода внецерковных источников, используемых богословами – персоналистами⁸. Таким образом можно говорить, в широком смысле, о философских позициях, противостоящих эссенциализму, и об экзистенциализме (который может быть как религиозным, так и атеистическим). В более узком смысле возникает возможность рассматривать конкретных авторов нового времени и более современных хронологических периодов, наследие которых либо отмечено данными идеями, либо же привлекается богословами в качестве основания.

Обращаясь к философскому аспекту настоящей работы, стоит также учитывать специфику литературных источников. В целом, тематика персонализма обладает большой популярностью в пространстве современной философской мысли. В уже упомянутых выше периодических изданиях наблюдается интерес, прежде всего, к философским источникам

⁶ См.: Чурсанов С.А. Лицом к лицу. М., 2009. С. 206.

⁷ См.: Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М.: изд-во ПСТГУ, 2018. С. 5-9.

⁸ См.: Ларше Ж.К. Лицо и природа. М.: «Паломник», 2021. С. 9-15.

персонализма, в том числе и богословского. В этом случае исследуется как русская философская мысль, так и примеры зарубежных деятелей. К примеру, показательным примером может стать философский проект С. С. Хоружего, значительную часть в котором занимает наследие М. Хайдеггера. Интерес к экзистенциализму и его представителям новейшей эпохи отмечают и исследователи богословского персонализма⁹. Существенная часть базовых идей богословского персонализма¹⁰ может быть обнаружена в экзистенциалистской мысли. Также, весьма интересными оказываются и попытки «философского прочтения» современными мыслителями святоотеческой литературы. Интерес этот обусловлен тем обстоятельством, что он наблюдается не только в богословской среде, но и в среде философской. Так, определенные попытки прочтения Отцов Церкви в духе экзистенциализма или же персонализма предпринимаются не только в таких известных примерах как тексты митр. И. Зизиуласа и прот. И. Мейендорфа, но и в менее известных примерах¹¹. Хочется обратить отдельное внимание на то, что достаточно часто в таких случаях выбор авторов падает на сочинения таких значимых для православного богословия авторов как свт. Василий Великий, прп. Максим Исповедник и свт. Григорий Палама. Это уточнение позволяет примерно уяснить тот корпус богословских источников, который обладает наибольшей популярностью в русле интерпретации персоналистами богословского наследия Православной Церкви.

Среди русских философов, внесших значительный вклад в развитие персонализма на почве отечественной религиозно – философской традиции, ключевыми фигурами можно признать, например, В.И. Несмелова (1863 – 1937), Н.А. Бердяева (1874 – 1948), Н.О. Лосского (1870 – 1965), А.Ф. Лосева (1893 – 1988). Для теологического направления значимым является, например, творчество В.Н. Лосского (1903 – 1958), иер. П. Флоренского (1882 – 1937), прот.

⁹См.: Ларше Ж.К. Лицо и природа. М.: «Паломник», 2021. С. 11.

¹⁰ См.: Речь идет, прежде всего, об иерархических отношениях природы и ипостаси (или же – в более аутентичном и вместе с этим отличным от традиционного православного учения для персонализма виде этого понятия – личности), в которых второе оказывается как логически, так и ценностно выше первого.

¹¹См.: Димитракопулос. Я. "Григорий Палама – экзистенциалист?" Реконструкция подлинного значения его комментария на Исх. 3:14. // Философские и теологические исследования. СПб., Т. 4. № 1. 2019. С. 306-349.

С. Булгакова (1871 – 1944), прот. Г.В. Флоровского (1893 – 1979), П.Н. Евдокимова (1901 – 1970).

Итак, в каких областях можно наблюдать влияние персонализма? Прежде всего, рецепция персоналистических идей проявляется в антропологии и триадологии. Оригинальный подход к определению традиционного богословского термина «ипостась» («личность» может выступать в качестве синонимичного понятия, в зависимости от позиции того или иного автора), взгляд на взаимоотношения между личностью и природой наиболее явно эксплицируются именно в контексте учения о человеке и Боге.

Для персонализма свойственно определять личность через отношение, то есть, общение (κοινωνία или communion). Так, к примеру, Бердяеву свойственно настаивать на свойственном личности социальном аспекте, утверждать острую «нужду в общении с другими»¹². Сама «реализация личности» предполагает общение, своеобразный экстазис «из себя в другого»¹³. Именно диалогичность и конструирует личность, согласно Бердяеву, поскольку она «не существует без коммуникации с другими»¹⁴. Синонимичную позицию высказывают и современные богословы – персоналисты. Так, в творчестве митр. Иоанна Зизиуласа можно обнаружить утверждения о том, что общение оказывается «онтологической категорией»¹⁵, которая определяет, таким образом, сам принцип бытия какой – либо «индивидуальности», не способной, по мысли митр. Иоанна, существовать «самой по себе»¹⁶. Обществу решительно усваивается роль определяющего свойства и принципа бытия любой ипостаси, определяемой автором как «конкретная свободная личность»¹⁷. Без общения, источник которого находится в иной «ипостаси», «ипостась», по мнению митр. Зизиуласа, вовсе «неспособна существовать»¹⁸.

¹² См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 300.

¹³ См.: Там же.

¹⁴ См.: Там же. С. 277.

¹⁵ См.: Зизиулас И., митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: СФПХИ, 2006. С. 12.

¹⁶ См.: Там же.

¹⁷ См.: Там же.

¹⁸ См.: Там же.

Можно заметить, что персоналистическое понимание личности концентрирует внимание на «диалогических» аспектах этого понятия в ущерб таким существенным для традиционного православного богословия характеристики лица, как единственность и самостоятельность¹⁹.

При этом, личность оказывается помещена в динамический процесс, она предстает в виде некоего предела или цели (в данном случае, например, митр. И. Зизиулас использует формулировку «бытие по образу Божию»²⁰, в чем обнаруживается синонимичность подобного подхода взглядам Х. Яннараса, который усваивает образу Божию в человеке «способность быть личностью»²¹), т. е., – личность представляет собой такой способ бытия, который нужно достичь. Данная позиция отражена еще раньше в творчестве Н.А. Бердяева, который также указывает на необходимость «реализовать личность»²². Данная реализация обретает свое совершенство через единство с Богом²³. В пользу своеобразной динамики становления личности высказывается также и В.И. Несмелов, рассуждая о том как человек может достигнуть личностного бытия через приобщение ко Христу²⁴. Это достижение также ассоциируется с обожением и спасением в целом, так как «спасение совпадает с исполнением личности в человеке»²⁵. «Вне спасения»²⁶ человек не является личностью, пребывая во власти необходимости природы с момента своего рождения, которое также оказывается фактором лишения человека «онтологической свободы»²⁷. Этот фактор усугубляется индивидуализмом,

¹⁹ Более подробное раскрытие этого вопроса, а также аутентичности терминологии персонализма православному богословию см., например, у Ж.К. Ларше (*Ларше Ж.К. Лицо и природа. М.: «Паломник», 2021. С. 83-84.*) или иером. Зиньковских (*Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX-XX вв. Научное издание. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. С. 158-182.*), а также к истории вопроса употребления соответствующей терминологии в рамках христологии и триадологии см. в статье Православной Энциклопедии (*Мефодий (Зинковский), иером., Чурсанов С.А. "Лицо". Православная энциклопедия. Т. 41. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. С. 316-326.*).

²⁰ См.: Зизиулас И., митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: СФПХИ, 2006. С. 9, 11, 13, 16.

²¹ См.: Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 101.

²² См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 247.

²³ См.: Там же. С. 270.

²⁴ См.: Хондзинский П., прот. Антропология Аполлинария Лаодикийского в трудах В. И. Несмелова. // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М.: изд-во ПСТГУ, 2018. С. 63-65.

²⁵ См.: Зизиулас И., митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: СФПХИ, 2006. С. 46.

²⁶ См.: Там же.

²⁷ См.: Там же, С. 48.

преодолев который человек может достичь становления подлинной личностью. Средством и путем достижения "личностного бытия" выступает участие христианина в таинствах, через которое совершается «освобождение от природной и исторической обусловленности», преодоление личностью своего естества и достижения экстаза²⁸. Таким образом, появляется возможность выделить еще несколько областей в качестве "путей проникновения" персонализма. К их числу относятся сотериология, эсхатология и сакраментология.

Необходимость преодоления границ человеческой природы, постулируемая "эсхатологией" персонализма, базируется на своеобразной модели отношений между природой и личностью. Дистанция между двумя составными частями человеческого существа устанавливается посредством усвоения последней атрибутов свободы и инаковости, тогда как сущность рассматривается как довлеющий над человеком "исторический" принцип, отвечающий за некий «природный закон»²⁹. Для того, чтобы описать характер отношений между этими двумя "принципами" в человеке, митр. И. Зизиулас использует формулу «конфликта», который проникает глубже простого психологического восприятия и «остается глубоким и неразрешимым»³⁰. Бердяев, в свою очередь, свидетельствует, что преодоление себя, постоянное трансцендирование, есть «реализация личности в человеке»³¹. Действительно, если для персонализма атрибутами свободы, инаковости и любви обладает именно личность, которой также принадлежит и важнейшее (как в вопросе своей реализации, так и самого основания реальности бытия субъекта³²) свойство общения, то весьма органичным выводом из такой пропозиции представляется известная экзистенциальная формула о существовании, предшествующем сущности.

В дополнение к озвученным выше положениям также было бы актуальным привести и такое определение личности как "несводимости к природе". Обладающее соответствующими

²⁸ См.: Зизиулас И., митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: СФПХИ, 2006. С. 16.

²⁹ См.: Zizioulas J. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. L.; N. Y., 2006. P. 56.

³⁰ Ibidem. «The conflict remains deep and unredeemable».

³¹ См.: Цит. по: Ларше Ж.К. Лицо и природа. М.: «Паломник», 2021. С. 55.

³² Здесь необходимо вспомнить о формуле И. Зизиуласса и Х. Яннараса, согласно которой человек существует в силу того, что он любим кем-то, то есть, в силу особого вида межличностного общения. См. в: Ларше Ж.К. Лицо и природа. М.: «Паломник», 2021. С. 87.

коннотациями ограничения или подчинения сущностью ипостаси, а также явного противопоставления последней первой, смысловое содержание этой формулировки может рассматриваться как синонимичное идеям персонализма. Так, например, прот. Вадим Леонов предлагает к рассмотрению именно такой подход, ссылаясь на В. Лосского: «описывая личность, мы должны, игнорируя общие природные характеристики данного человека, выделить его уникальность»³³. Чуть ранее прот. Вадим также говорит, что осознание «личностного начала» в человеке сопутствует умалению значимости «общих для всех людей природных характеристик»³⁴. На несводимости к природе как одном из основных антропологических положений богословского персонализма настаивают и иные авторы, возводя генеалогию этой идеи к тому же В. Лосскому и утверждая, что это положение имеет своим источником учение о «личности как предельно глубоком выражении образа Бога в человеке»³⁵.

Мысль о "несводимости к природе" также открывает перед персонализмом возможность нового подхода к рассмотрению характеристик ипостаси. Так, например, прот. Георгий Завершинский, обращаясь к наследию архим. Софрония (Сахарова), постулирует, во – первых – «соотнесенный или диалогический характер», согласно которому «личность всегда пребывает в отношении»³⁶, во-вторых – свободу личности от власти «природных стихий»³⁷. На этом же и основывается отрицание количества как свойства ипостаси, поскольку, согласно прот. Георгию, личность «не может стоять в ряду исчисляемых предметов»³⁸. В целом, сам "арифметический подход" (в данном случае привлекается терминология, используемая самим автором концепции) в этой системе оказывается связан с движением «объективирования и партикуляризации»³⁹, находящимся в конфликте с противоположным взглядом на мир, то

³³ См.: Леонов В.А., прот. Основы православной антропологии. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2016. С. 119.

³⁴ См.: Там же, С. 117.

³⁵ См.: Чурсанов С.А. Лицом к лицу. М., 2009. С. 134.

³⁶ См.: Завершинский Г., прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. С. 111.

³⁷ См.: Там же.

³⁸ См.: Там же.

³⁹ См.: Там же.

есть, моделью диалога. Именно в силу того, что человек рассматривает мироздание не в качестве участника диалога, не созерцает его во всей полноте, но разделяет мир на различные элементы с целью «его эффективного использования»⁴⁰ и возникает подобная оптика – человек обращается к миру «как к Оно»⁴¹. Помимо всего прочего, в этой дихотомии наблюдается определенное предпочтение, поскольку "арифметический подход" прямо противопоставлен форме отношений Бога и мира, одной из главных характеристик которых оказывается любовь, предполагающая «личное вхождение в это бытие (бытие мира – прим.)»⁴². Основывается указанное предпочтение на том, что форма диалога Бога и мира является, согласно автору, перспективой и человеческого способа бытия – хотя грехопадение и нарушило отношения между человеком и мирозданием, переведя их в систему «Я – Оно», однако, в нас все еще сохраняется возможность возвращения к модели «Я – Ты», поскольку, «следуя своему ипостасному образу и подобию»⁴³, человек способен достичь видения Бога, перенять модель отношения между Лицами Пресвятой Троицы⁴⁴, распространив ее на собственные отношения с иными человеческими ипостасями, которые более не предполагают какого – либо арифметического различия.

Вышеописанное воззрение на лицо как несводимость к природе нередко выступает в качестве основания для разработки перспектив взаимодействия двух "принципов" в человеке. В качестве одной из возможных иллюстраций этой перспективы выступает понятие "овладения" или "включения", использующееся, например, в трудах некоторых отечественных мыслителей⁴⁵. Другой формой взаимодействия является противостояние, борьба между лицом и природой. Действительно, если преобразование человека, становление его "церковной

⁴⁰ См.: *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. С. 111.

⁴¹ См.: Там же.

⁴² См.: Там же. С. 112.

⁴³ См.: Там же.

⁴⁴ В данном случае автор использует весьма показательную формулировку, говоря, что Бог «сделал возможным такие отношения между людьми, какие Он Сам имеет в Себе».

⁴⁵ См.: *Леонов В.А., прот.* Основы православной антропологии М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2016. С. 115.; *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. С. 111.

ипостасью"⁴⁶, связано с преодолением ограниченности и выходом за тягостные границы сущности, которая не является источником ни свободы, ни воли в человеке, то конфликт принимает образ борьбы. На это указывают и критики богословского персонализма⁴⁷, также отмечающие в качестве причин этой борьбы независимость и постулируемую персонализмом необходимость экстатического преодоления природы как важнейшего этапа человеческого спасения.

Мысль, проиллюстрированная выше, органично развивается через своеобразную иерархию, наблюдаемую в русле персонализма. Данная иерархия предпочитает как логически, так и ценностно личность природе или же ипостась сущности. Так, исследователи замечают свойственный богословскому персонализму «онтологический примат личности над сущностью»⁴⁸. Такое иерархическое предпочтение в целом подкрепляет концепцию отношения – общения (κοινωνία или communion) как важнейшего онтологического принципа, в согласии с которым все существует. В качестве примера подобного первенства обратимся к словам архим. Софрония (Сахарова), для которого, как указывают некоторые источники⁴⁹, само высшее положение личности по отношению к природе оказывалось исчерпывающим определением ипостаси, поскольку «персона не подлежит никаким ограничениям и какому бы то ни было иному определению»⁵⁰. Поскольку единственно возможным определением персоны является ее онтологическая первостепенность, которая, в свою очередь, проявляется через обуславливающий всякое бытие диалог, то и в целом личность рассматривается динамически. Личность, таким образом, это нечто, пребывающее в движении, находящееся в перспективе (в противовес закрепощающей, ограниченной природе, якобы связанной со стагнацией), в некотором смысле даже выражающееся собственным динамизмом, поскольку личность есть «способность к самопознанию», «дар познания» и «обладание творческой

⁴⁶ О чем, как было сказано выше, неоднократно говорит митр. Иоанн Зизиулас.

⁴⁷ См.: Ларше Ж.К. Лицо и природа. М.: «Паломник», 2021. С. 95.

⁴⁸ См.: Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX-XX вв. Научное издание. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. С. 165.

⁴⁹ См.: Завершинский Г., прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. С. 107.

⁵⁰ См.: Там же.

энергией»⁵¹. Ценностное преимущество лица также подкрепляется представлением о его благодатности, то есть дарования личности Богом, представ перед Которым, личность «рождается свыше, поэтому она уже не подчиняется законам природы»⁵².

Еще одним значимым философским понятием, используемым персоналистами, является диалог. В данном случае показательной будет позиция прот. Георгия Завершинского и его взгляд на философию диалога М. Бубера. Можно выделить несколько аспектов, которые прот. Георгий стремится затронуть в своей работе. Первый – он противопоставляет две различные методологии – объективирующий метод и метод диалога⁵³. Так, если первый характеризуется «точностью, детальной разработкой и формальной непротиворечивостью» и представляет собой «субъектно – объектный способ познания»⁵⁴, то второй – стремлением указать на «необходимость учитывать и личностные, и безличные отношения», а также «представлением бытия мира и человека в их взаимосвязи»⁵⁵. Первому методу соответствует форма отношений "Я – Оно", второму – "Я – Ты". Именно с обнаружением и разработкой второго метода прот. Георгий связывает имя М. Бубера, также отмечая вклад и иных философов. Предпочтение в данном случае отдается именно Буберу, в силу того, что он «придал этому методу классическую форму»⁵⁶. Диалог представляет собой такое «единое бытие», в которое вовлечены все стороны взаимодействия, оказываясь причастны друг другу. Именно в этом бытии «личностность и личностное существуют по – настоящему»⁵⁷. Очень важным является и следующая позиция М. Бубера, которая приводится Завершинским и в целом кажется крайне схожей с учением представителей богословского персонализма. А именно, философ усматривает преимущество формы отношений "Я – Ты" в том, что только она «видит целостность в личности, пребывающей целиком в безграничном отношении с тем, что находится "напротив" нее», что противопоставляется «сумме составляющих, часть из которых

⁵¹ См.: Завершинский Г., прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. С. 107.

⁵² См.: Там же.

⁵³ См.: Там же. С. 44.

⁵⁴ См.: Там же.

⁵⁵ См.: Там же.

⁵⁶ См.: Там же. С. 46.

⁵⁷ См.: Там же, С. 45.

помечена как объективная, а другая – как субъективная»⁵⁸. Объективные составляющие здесь отражают некоторые свойства познаваемого предмета, а субъективные – свойства субъекта познания. Возводя диалог (или же бытие в отношении) на уровень онтологического принципа, прот. Георгий настаивает на том, что человек, совершенно лишенный контакта с иными людьми, «не является человеком в полном смысле слова», поскольку именно вступление в отношения с Другим, с "Ты" проявляет "Я" в человеке⁵⁹.

Второй аспект – диалог как модус человеческого бытия. Прот. Георгий предлагает дихотомию двух "Я" – присутствующих в той или иной форме отношений. Если "Я" в объективирующей форме отношений имеет "монологический" модус, то бытие в диалоге открывает возможность «одностороннему Я» преобразиться в «Я, взаимно отображенное в Ты»⁶⁰. Можно заметить определенное сходство этой концепции с тем, как представители персонализма предлагают различать в человеке его индивидуальность и личность. Вопрос о модусах бытия тесно связан с иерархией диалогов, в котором особенно выделяется подлинный диалог – такое межличностное отношение, которое лишено какого – либо эгоизма и направлено исключительно на восприятие Другого⁶¹. Прот. Георгий связывает подлинный диалог любви с моделью отношений между Лицами Бога Троицы, к которой человек может оказаться причастен посредством благодати. Здесь также интересно замечание автора относительно слабости буберовского не – богословского понимания благодати, которая для него является «наличием взаимности» – возникающей вновь и вновь основой и смыслом нашего бытия⁶². Прот. Георгий считает, что использование в данном контексте именно богословского понятия благодати позволяет избежать «туманности концепции»⁶³. Благодать выступает как реальное подтверждение и изначальный источник подлинного диалога, поскольку она может

⁵⁸ См.: *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. С. 47.

⁵⁹ См.: Там же.

⁶⁰ См.: Там же. С. 48.

⁶¹ См.: Там же. С. 52.

⁶² См.: Там же. С. 56.

⁶³ См.: Там же.

Пути проникновения философского персонализма в русскую религиозно-философскую и богословскую мысль

свидетельствовать о вечном «диалоге божественных Лиц»⁶⁴. Это свидетельство благодати, откровение Бога (в данном случае прот. Георгий использует формулировку Бубера – "вечное Ты" или "врожденное Ты") проявляется на протяжении всей истории в добродетельных «человеческих отношениях», которые теперь уже не ограничиваются одним человечеством, но имеют ту самую необходимую третью сторону, о которой говорит М. Бубер⁶⁵. Местом приобщения этой благодати становится Церковь, ее таинства и процесс богообщения.

Подведем итоги. Основными "путями проникновения" персонализма в среду русской богословской и религиозно – философской мысли можно признать такие разделы философии и теологии как: антропология, онтология, сотериология, эсхатология, сакраментология. Вместе с этим, кажется оправданным отметить, что при использовании персоналистической "оптики" богословом или философом, становится затруднительно провести четкую демаркацию между элементами теологической или философской системы, которые были бы отмечены влиянием персонализма; и теми, которым удалось этого влияния избежать. Обозначенная проблема свидетельствует о сложности явления богословского и философского персонализма, а также о необходимости детального исследования его преломления в различных сферах православного богословия и религиозной философии.

Библиография

- Антонов К.М.* Проблема личности в философии П. Я. Чаадаева и русский богословский персонализм XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М.: ПСТГУ, 2018. С. 165-176.
- Антонов К.М.* Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М.: изд-во ПСТГУ, 2018. 176 – 205 с.
- Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.

⁶⁴ См.: *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. С. 57.

⁶⁵ См.: Там же. С. 58.

Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию: учеб. пособ. М.: ПСТГУ, 2006. 442 с.

Вышинский О., свящ. О действительных и мнимых проблемах рецепции богословского персонализма: ответ на приглашение к разговору, начатому в сборнике «Рождение персонализма из духа Нового времени». // Христианского чтение. 2019 № 2. СПб.: СПбПДА, 2019. С. 131 – 151.

Димитракопулос. Я. Григорий Палама – экзистенциалист? Реконструкция подлинного значения его комментария на Исх. 3:14. // Философские и теологические исследования. СПб., Т. 4. № 1. 2019. С. 306-349.

Завершинский Г., прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2017. 336 с.

Зизиулас И., митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: СФПХИ, 2006. 280 с.

Ларше Ж.К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. 288 с.

Леонов В.А., прот. Основы православной антропологии. М.: Московская Патриархия Русской Православной Церкви, 2016. 456 с.

Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX – XX вв. Научное издание. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. 320 с.

Мефодий (Зинковский), иером., Чурсанов С.А. «Лицо». Православная энциклопедия. Т. 41. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. С. 316-326.

Хондзинский П., прот. Антропология Аполлинария Лаодикийского в трудах В. И. Несмелова // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М.: изд – во ПСТГУ, 2018. С. 52-67.

Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2014. 264 с.

Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий. 1992. 232 с.

Пути проникновения философского персонализма в русскую религиозно-философскую и богословскую мысль

Zizioulas J. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. New York, 2006. 315 p.

Paths of entry of philosophical personalism into Russian religious – philosophical and theological thought

Abstract

The present study is devoted to the problems of theological and philosophical personalism, the refraction of this phenomenon in the context of the Russian religious philosophy and theological tradition. The paths of entry, in this case, mean various areas of philosophy and Orthodox theology, which become the most significant for the personalist authors. The study of the form of implementation of the personalistic method in these areas allows both to establish related positions in the concepts of various authors operating within the framework of the personalistic movement, and to identify the methodological foundations for the construction of original theological systems based on personalism.

Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н. (общий обзор 1870 – 1875 гг.)

Руслан Джабраилов (Аспирантская школа по философским наукам)

Аннотация

Данная работа посвящена началу переписки между Львом Толстым и Николаем Страховым. Основной временной промежуток, интересующий нас, – это время с 1870 по 1875 годы, когда Страхов начинает вести переписку с Толстым. Главными темами для обсуждения станут женский вопрос, литературная деятельность и философские дискуссии, в которых вырисовываются позиции писателя (Толстой) и философа (Страхова).

Ключевые слова: Страхов Н.Н., Толстой Л.Н., женский вопрос, литературный процесс, религия, эстетика

Во второй половине XIX века русская философская традиция продолжает развиваться. Переписка Льва Толстого и Николая Страхова, представляющих для нас центральный предмет исследования, иллюстрирует собой закономерный процесс развития идей, заложенный в начале столетия Петром Чаадаевым в его «Философических письмах», первое из которых вышло в 1836 году в журнале «Телескоп». В оппозицию западники – славянофилы, во многом отразившую философско-политическую борьбу первой половины XIX века, Толстой и Страхов входят не совсем органичным образом (при этом если со Страховым как представителем «почвенничества» можно проводить определенные идеи преемственности от кружка славянофилов, то в случае с Толстым такая ситуация не сможет так или иначе отразить всю сложность и многогранность тех проблем, которыми он занимался). Являясь сверстниками (два этих мыслителя родились в 1828 году), Толстой и Страхов в своей переписке (и связанной с ней полемике) отразили те научные, философские и антропологические проблемы второй половины XIX века, которые повлияли на весь XX и XXI век вплоть до сегодняшнего дня. При этом нужно отметить, что проблемы антропологии, т.е. проблемы, связанные с пониманием и осознанием человека в философско-публицистическом наследии авторов, немислимо анализировать вне связки с вопросами, вытекающими из категории «вера» и «мир» (на которых также строится основной каркас моей диссертационной работы).

Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н. (общий обзор 1870 – 1875 гг.)

Интересующий нас временной промежуток, когда завязывается переписка между Страховым и Толстым, приходится на начало 1870-х годов (именно в это время Страхов впервые завязывает разговор с Толстым, начиная с ним переписку). Продлится это общение вплоть до 1896 года, года смерти Николая Страхова, утрату которого Толстой воспринял очень болезненно и до конца так ее и не пережил. Толстой как писатель в своем творчестве (до начала переписки со Страховым, т.е. до 1870 года) поднимал проблемы межличностных взаимоотношений людей, претендующих на философскую полноту, в своих литературных произведениях (таких как «Детство», «Отрочество», «Юность», «Казаки», «Война и мир», «Севастопольские рассказы», «Метель», «Люцерн», «Три смерти», «Семейное счастье»). Страхов наиболее полно выразил свое отношение к проблемам жизни в произведении, написанном уже после начала переписки с Толстым¹ в 1872 году. Характерно здесь то, что первое письмо Страхова Толстому было посвящено так называемому «женскому вопросу», что во многом задаст тон будущей философско-антропологической проблематике между двумя писателями. Данная проблематика нас пока не интересует, нам важно дать общий обзор того, с чего сама переписка началась.

Первое письмо, отправленное Толстым Страхову, датируется 19 марта 1870 года² и посвящено женскому вопросу. В ней производится разбор толстовской работы о женщинах, опубликованной во втором номере журнала «Заря» за 1870 год. Страхов в этой работе критикует миллевскую позицию по поводу женского вопроса, на которую автор «Войны и мира» поспешил отреагировать. В этом письме ставятся проблемы, которые так или иначе повлияют не только на ход переписки между мыслителями, но и на научно – философскую деятельность каждого из них (не говоря уже о литературно-публицистической стороне вопроса). К примеру, для Страхова это станет его репетицией перед написанием одного из своих монументальных трудов «Мир как целое» 1872 года, где он определяет человека как

¹ До этого он писал в основном на естественно-научные темы: «О костях запыстья млекопитающих» (1857), «Письма об органической жизни» (1859), в которых начинают проявляться его интуиции касательно анализа процессов жизнедеятельности в различных организмах, а также «Вещество по учению материалистов (критика теории сил)» (1860). Примечательной в этом отношении становится его «Значение гегелевской философии в настоящее время» (1860). В этой работе Страхов подвергает критическому анализу классический тип философствования ушедшей эпохи в лице Гегеля и его влияние на сегодняшнюю жизнь.

² Характерно, что письмо так и не было отправлено Толстому – примеч. Авт.

Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н. (общий обзор 1870 – 1875 гг.)

«организм» (отсюда будет вытекать вся органицистская этика Страхова, представляющая собой синтез гегельянства и собственные наработки автора). Отношение Страхова к женщинам, несомненно, отразилось и на его понимании «организма» в целом. Местом критики между ним и Толстым становится понятие «бесполые женщины», по поводу которого автор «Войны и мира» замечает³: *«Таких женщин нет, как нет четвероногих людей»*. Сам же Страхов под «бесполой женщиной» подразумевает тех женщин, которые необходимы для общественных дел. Такие женщины «не имеют пол от рождения» или уже перешли половой возраст (причем само понятие этого возраста у собеседника Толстого отсутствует). Достижение бесполости происходит в силу отбрасывания такими женщинами естественных установок, присущих людям. По этому поводу Страхов уточняет⁴: *«... такие женщины, отвергая брак, отвергают вместе и любовь, и стыдливость, они становятся развратными не в силу похотливости, ... а в силу равнодушия»*. Желание такого рода женщин уклоняться от пути женской природы и производит на свет «бесполой женщин». Толстой, как уже было отмечено выше, не видит основу в таком типе рассуждений. Более того, «женщина, не нашедшая мужа» или уже «отрожавшая женщина» остается таковой, как бы ни были согласны с этим утверждением Милль и его последователи. Эти женщины «всегда есть» и они нужны в каждое время, поэтому Толстой в качестве примера приводит такие профессии, как повивальные бабки, няньки, экономки и самые развратные женщины. В семьях они находят свое ценное признание. Не имея возможность построить собственную семью, такой вид женщин по найму пытается помочь тем, кто уже создал или пытается создать новую ячейку общества. Эти женщины «приносят счастье в семью», как утверждает Толстой. Вторым главным признаком необходимости незамужних женщин Толстой усматривает уже в развитии самой семьи. Он пишет⁵: *«... род человеческий развивается только в семье. Семья только в самом первобытном и простом быту может держаться без помощи магдалин* [здесь Толстой использует эвфемизм для обозначения «проституток» – примеч. Авт.]]. В городах и более крупных скоплениях людей их количество всегда соразмерно величине центра и той

³ См.: Переписка Л.Н. Толстого со Н.Н. Страховым (1870-1894). С. 10.

⁴ См.: Там же. С. 11.

⁵ См.: Там же.

Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н. (общий обзор 1870 – 1875 гг.)

территории, где они находятся. Только в маленьких деревнях возможна ситуация, где мужчина и женщина, заключив брак, остаются верны друг другу. По Толстому, в более разветвленных населенных пунктах, где соприкасаются разные формы жизнедеятельности людей, такая ситуация невозможна, иначе не происходило бы развития этих самых центров. Подытоживая мысль Толстого, появление женщин легкого поведения – это наиболее усредненный приемлемый компромисс, где институт семьи сохраняет свою целостность даже в условиях развивающихся форм деятельности городского населения (впоследствии Толстой пересмотрит свои взгляды и выразит их в «Анне Карениной», вышедшей в свет в 1877 году). Касательно же Милля Толстой говорит, что он и ему подобные «смотрят с точки зрения гордости» на общественный процесс, считая себя наиболее сведущими в нем. Другие люди в такой ситуации предстают дураками, в отличие от предыдущих, которые считают себя наиболее способными обществоустроителями. Фантазии этих людей приводят их к тому, что они не видят элементарных вещей, которые и так понятны каждому человеку: призвание женщины – это рождение, воспитание и кормление детей, утверждает Толстой. Напоследок хочется также упомянуть, что на Толстого в ответе на первое письмо Страхову могло повлиять произведение Артура Шопенгауэра «Афоризмы и максимы» 1814 года⁶. В главе «О женщинах» Шопенгауэр приводит гипотезу о связи моногамии и количества браков. На этом первое письмо подходит к концу, но уже в нем открывается целая кладезь проблем, к которым собеседники будут не раз возвращаться (особенно это касается антропологической проблематики между мыслителями).

Следующее письмо датируется 18 ноября 1870 года, в нем Страхов предлагает Толстому опубликовать свое новое произведение на страницах журнала «Заря». С точки зрения философии это письмо не имеет какой – либо ценности, при этом как факт биографии, влияющий на философию, необходимо отметить, что планируемый роман Толстого был посвящен жизни Суворова и Кутузова⁷, а в феврале того же 1870 года Толстой начал работать над романом, посвященном Петру I. 25 ноября 1870 года Толстой извещает Страхова о том,

⁶ См.: Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963.

⁷ Об этом оставил заметку историк Погодин М.П., встречавшийся с Толстым в 1868 году в Москве.

Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н. (общий обзор 1870 – 1875 гг.)

что роман не сможет выйти в журнале «Заря» ввиду его отсутствия. В это время автор «Войны и Мира», как он сам писал о себе, находился «в мучительном состоянии сомнений, дерзких замыслов невозможного или непосильного и недоверия к себе и вместе с тем упорной внутренней работы». Возникает вероятность, что Толстой вообще перестанет писать (о чем он также уточняет в письме).

Уже в следующем 1871 году 12 сентября Страхов возобновляет переписку с Толстым по поводу издательской деятельности «Зари». Не беря во внимание все проволочки, связанные с этим процессом, в этом письме впервые в переписке актуализируется фигура Федор Достоевского, с которым Страхов познакомился в 1859 году, то есть за одиннадцать лет до начала переписки с Толстым. Нас интересует здесь, в первую очередь, оценка произведений «Бесы» и «Идиот», написанные Достоевским. Как пишет Страхов⁸: *«Бесы очевидно представляют все его достоинства и все его недостатки, возведенные в квадрат, если не в куб»*. При этом 12 апреля 1871 года, отправляя письмо Достоевскому, собеседник Толстого заявляет, что по содержанию, по обилию и разнообразию идей Достоевский – первый человек, и сам Толстой сравнительно с ним однообразен. Этому не противоречит то, что на всем литературном творчестве Достоевского лежит особенный и резкий колорит. Для Страхова это заключается в том, что, по его мнению, Достоевский намеренно пишет для избранной аудитории и усложняет собственные произведения. Пример с «Идиотом» для Страхова здесь является наиболее явным. Достоевский выдает «двадцать образов и сотни сцен», которые далеко не всегда понятны читателю. Страхов как фактический редактор журнала «Заря» рекомендует своему коллеге по перу ослабить свое творчество и понизить тонкость анализа с тем, чтобы стать понятнее читателю. Вытекают такие рассуждения оттого, что Страхов видит неспособность Достоевского управлять своим талантом, что проявляется в воздействии на публику. К переписке с Толстым это имеет непосредственное отношение, так как наряду с Достоевским оба этих автора прекрасно работали в контексте литературных образов и философской обработки этих многочисленных образов и приемов. В этом месте философия

⁸ См.: Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. С. 13.

Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н. (общий обзор 1870 – 1875 гг.)

литературы пересекается с эстетикой, которая у Толстого и Достоевского, разумеется, различается.

Последней датой в выбранном временном промежутке станет письмо Толстого Страхову от 13 сентября 1871 года. Толстой пишет⁹: *«Я уверен, что вы предназначены к чисто философской деятельности»*. Яснополянский граф поясняет свою мысль отрешением Страхова от современности. Современную ему западную философию Толстой называет «чисто умственной» называет «уродливым западным произведением». При этом выделяет две фигуры, отличные от этого процесса: Платона, Шопенгауэра и русских мыслителей. Если про второго уже было сказано, то о первом Толстой еще не сформировал собственного видения в переписке. И в этом же письме граф напутствует своего коллегу продолжать работу над главным произведением, составляющим систему Страхова¹⁰ (если так можно выразиться) и призывает его бросить «развратную журналистскую деятельность».

На этом моменте можно остановиться и подвести определенные итоги раннему периоду переписки Толстого со Страховым. Условно можно разделить все вышесказанное на следующие пункты:

1) Толстой, будучи небезразличным к философским проблемам, пока только прощупывает почву для построения собственного понимания того, что такое «философия» и пытается анализировать ее как писатель. Страхов для него – это маяк, который может указать путь к углубленному пониманию этого процесса;

2) Страхов в лице Толстого видит литературного гения, фигуру, которая способна на примерах истолковать сложные вещи ясным и доступным языком. Излишнее теоретизирование Страхова Толстой дополняет собственным литературным видением;

3) Если для Толстого мы видим философские фигуры, которые так или иначе важны для него – это Платон и Шопенгауэр (второй в большей степени), то у Страхова мы можем интерпретировать его критику Милля как критику утилитаристического взгляда на мир.

⁹ См.: Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. С. 15.

¹⁰ Речь идет о «Мире как целом» (1872).

Начало переписки между Толстым Л.Н. и Страховым Н.Н. (общий обзор 1870 – 1875 гг.)

Разумеется, в жизни этих двух мыслителей такие результаты носят промежуточный, формальный характер. Дальнейшее изучение переписки откроет перед нами не только углубление антропологической проблематики, но и анализ вопросов о религии и о мире.

Библиография

Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963.

Толстой Л. Н. и Страхов Н. Н.: Полное собрание переписки. Том I. Группа славянских исследований при Оттавском университете и Государственный музей Л. Н. Толстого, 2003.
Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым 1870 – 1894. С предисловием и примечаниями Б. Л. Модзалевского. Издание Общества Толстовского Музея. СПб., 1914.

Шестидесятые годы. Материалы по истории литературы и общественному движению". М.-Л., Издательство Академии наук СССР, 1940.

The beginning of correspondence between Tolstoy L.N. and Strakhov N.N. (general overview 1870 – 1871)

Abstract

The paper is devoted to the beginning of the correspondence between Leo Tolstoy and Nikolai Strakhov. The main time interval of interest to us is the time from 1870 to 1875, when Strakhov begins to correspond with Tolstoy. The main topics for discussion will be the women's issue, literary activity and philosophical discussions, in which the positions of the writer (Tolstoy) and the philosopher (Strakhov) emerge.

Key words: Strakhov N.N., Tolstoy L.N., women's issue, literary process, religion, aesthetics

Понятие «тоски» в «Котловане» Платонова

Александра Зонина (Образовательная программа «Философия»)

Аннотация

Настоящая работа посвящена анализу феномена «тоски» в представлении русского писателя Андрея Платонова, в частности, в его произведении «Котлован». В современном исследовательском сообществе еще не выявлено определение понятия русской «тоски». Несмотря на претензию называться конкретным, оно является скорее абстрактным, из – за чего возникает сложность понимания этого феномена в целом (и вместе с тем появление множественности трактовок). Соответственно, необходимо прояснить понятие тоски на примере работ А. Платонова, а также выявить, каким образом тоска прослеживается в творчестве Андрея Платонова и как этот феномен связан с еще одной важной темой – проблемой поиска смысла жизни.

Ключевые слова: тоска, Платонов, Достоевский, жизнь

С приходом фашистов Эрнста Блоха депортируют из Швейцарии из – за его антинацистских взглядов и еврейского происхождения, после чего он много путешествует по Европе и в конце концов мигрирует в США. Примерно в это время (с 1918 по 1923) он выпускает работу «Дух утопии», название которой отсылает к трудам Вебера и Монтескье. В «Духе утопии» Блох соединяет мотив пролетарской революционности со своеобразным мистическим атеизмом, идеи о чем впоследствии отчасти лягут в его труд «Принцип надежды» 1954 – 1959 гг. и работу о Георге Гегеле 1949 года. Концепция Блоха сводится к выражению утопии и желанию прояснить через материальное абсолютное, что приводит к поражению. Мысли Блоха – живой пример ситуации, когда люди (буквально, интеллектуалы) наводят на революционные настроения свои идеалистические принципы. В противовес этому выступают романтики и демократы, и первые подчеркивают меланхоличность обозначаемого Абсолюта и страдание из-за чрезмерности чувств.

Такой романтизм характерен для уже послереволюционного духа, связанного с ностальгией, разочарованием, «прямотой» прозы, которые вытесняют из мира понимание Абсолютного в гегелевском духе.

Здесь возможно вспомнить отрывок из стихотворения «Досуг» Фридриха Гельдерлина:

*«...Дым очагов дружелюбный; в садах, огражденных с заботой,
Тихо, и плуг задремал среди одинокого поля.
Но в сиянье луны белеют колонны развалин,
Храма врата, в которые встарь устрашающий, тайный
Дух беспокойства вступил, что в груди у земли и у смертных
Пышет и злобствует, неодолим, покоритель исконный...»¹*

Гельдерлин пытается передать присущие революции смятение, неопределенность и тревогу, которые становятся Обелиском для романтизированного дореволюционного мира. Вся существующая в мире негативность превращается в устоявшееся настроение, будто становясь символом и, отсюда, важнейшей частью бытия. То, что так важно было раньше, теперь обесмысливается, и это производит новый смысл. Из этих смешанных чувств тщетности, надежды, сострадания, экзистенциальной неопределенности, желания справедливости и потери смысла рождается тоска. Раскрывается важнейшая проблема переживания и экзистенциального страдания от того, что человек не в состоянии выразить нечто более своей экзистенции.

Лучше всего этот феномен проявляется через революционные и пролетарские настроения. Важнейшей частью русской революции 1917 года является элемент «выхода из сна». По сути, во многом неграмотные классы пробуждаются от незнания, из – за чего происходит рождение «органического интеллигента»². Такие описание и обозначенный ранее исторический контекст, по моему мнению, приводят к ощущениям Андрея Платонова, чьи герои являются выражениями квинтэссенции народности и философской эрудированности. Персонажи его произведений – выражение его самого, где явным образом происходит соединение материи и символа. Таким образом, в творчестве Платонова конца 1920-х начинает явным образом проявляться феномен тоски как одного из фундаментальных понятий его творчества.

«Котлован» – философская повесть Андрея Платонова, написанная им в 1930 году. Произведение представляет собой квинтэссенцию его взглядов на происходящие события 20-х и 30-х годов XX века: несмотря на то, что писателя возможно назвать явным выразителем советского периода, у него был иной взгляд на индустриализацию и коллективизацию, а отсюда и особый взгляд на утопическое восприятие построения коммунистического общества.

¹ См.: Фридрих Гёльдерлин. Гиперион. Стихи. Письма. М., «Наука», 1988. Серия «Литературные памятники». Немецкая поэзия XIX века. Москва. Радуга, 1984. С. 15.

² Термин, используемый итальянским философом Антонио Грамши, который выражает человека, принадлежащего к определённому классу, но способного возвыситься над этим «классовым» состоянием.

В конце 1920-х – начале 1930-х он едет в Ленинградскую область в командировку, где наблюдает жизнь людей в колхозах и на заводах. Именно это время для советского человека ассоциировалось с окончательным разорением крестьянства и формированием колхозов, которые, в свою очередь, оказали значительное влияние на изменение сознания людей относительно жизни в СССР. Человек будто становился выразителем рабочей силы: «Неизвестные люди оказались новыми рабочими, что прислал Пашкин для обеспечения государственного темпа»³.

Одним из результатов революции, таким образом, возможно назвать наличие многочисленных попыток создать «новое» общество, лейтмотивом которого является борьба старого и нового, что способствует как нарастанию творческой силы (словно творческая созидательная интенция Н. Бердяева), так и омертвлению ее посредством перехода к власти символа. Остающаяся жизнь на границах новой реальности, старый порядок порождают меланхолию, связанную с тоской по уходящему, но вместе с тем и совершенно иное отношение к реальности, что провоцируется желанием «захватить» новое пространство мысли.

Андрей Платонов выражает эти настроения в произведениях через своего рода отрицание (которое нельзя назвать прямым отрицанием реальности, но скорее попытками через жизнь в «новом» мире вернуть утраченное), используя негативные слова и словосочетания: «беззащитных костей тоскливую нервность»⁴. Через эти слова Платонов не в полной степени отрицает реальность, но даже утверждает ее в своей противоречивости в виде «жизни» и «тоски». Соответственно, платоновская «тоска» сама по себе является незаменимой частью жизненности, связанной со своим антиподом – смертью, потому что в его произведениях «смерть» едва ли возможно назвать обычным и бессмысленным актом. Для Платонова это не просто смерть, но скорее «умирание», а в этом умирании также присутствуют интерес и особая жизнь: «Пусть разум есть синтез всех чувств, где смиряются и утихают все потоки тревожных движений, но откуда тревога и движенье? Он этого не знал, он только знал, что старость рассудка есть влечение к смерти, это единственное его чувство; и тогда он, может быть, замкнет кольцо – он возвратится к происхождению чувств, к вечернему летнему дню своего неповторившегося свидания»⁵. В Прушевском будто бы прослеживается личное отношение

³ См.: Платонов А.П. Котлован / Ред. Н.А. Грознова. СПб: «Наука», 2000. С. 36.

⁴ См.: Там же. С. 32.

⁵ См.: Там же. С. 105.

Платонова к смерти как последствию нарастающей тоски. То же возможно увидеть в «Чевенгуре»: «Через год рыбак не вытерпел и бросился с лодки в озеро, связав себе ноги веревкой, чтобы нечаянно не поплыть. Втайне он вообще не верил в смерть, главное же, он хотел посмотреть – что там есть: может быть, гораздо интересней, чем жить в селе или на берегу озера; он видел смерть как другую губернию, которая расположена под небом, будто на дне прохладной воды, – и она его влекла...»⁶.

Именно такая тоска приводит в конце концов человека одновременно и к ощущению дальнейшей свободы, и к замкнутости самого себя в условиях чего – то внешнего, которое давит и привносит элемент ощущения нивелирования свободы: например, Прушевский несмотря на то, что, по сути, является замкнутым в пределах своей экзистенции, испытывает живой интерес к феномену смерти и предпринимает попытки проверить эмпирически, что следует после нее. То есть здесь раскрывается тема жизни в смерти (представляющая собой бесконечные искания и буквально ощущение умирания как основу жизни), которая в конце концов, вероятно, должна привести к ощущениям вечности и свободы в действительном смысле.

Платоновская «тоска» не имеет своей целью критику советской власти. Скорее он как писатель становится выразителем трагедии и диалектических настроений, которые в то время витали в воздухе. В его сложном феномене тоски присутствуют надежда и вместе с тем тревога за социалистическое и советское будущее вообще, что выражается в словах самого Платонова через персонажа девочки – эсесерши в «Котловане»: «...Автор мог ошибиться, изобразив в смерти девочки гибель социалистического поколения, но эта ошибка произошла лишь от излишней тревоги за нечто любимое, потеря чего равносильна разрушению не только всего прошлого, но и будущего»⁷. Такая тревога, я полагаю, сравнима с немецким Angst (экзистенциальным страхом), который, в свою очередь, связан с ощущением бездны (Abgrund) из – за незнания и, вместе с этим, открытости будущего. Например, датский философ Серен Кьеркегор противопоставляет Angst понятию Furcht (дат. Angest и Frygt), которое означает скорее некий эмпирический страх. Однако именно Angst как глубинный экзистенциальный страх может породить «болезнь к смерти»⁸; это страх перед ничто; возможно, отчаяние. Для Кьеркегора (а также и М. Хайдеггера) этот страх представляет собой «экзистенциальное

⁶ См.: Платонов А.П. Чевенгур / Изд.: «Im Werden Verlag». Некоммерческое электронное издание, 2006. С. 5.

⁷ См.: Платонов А.П. Котлован / Ред. Н.А. Грознова. СПб: «Наука», 2000. С. 116.

⁸ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. С. 27.

устройство «бытия–в–мире»⁹. Я полагаю, что примерно к этому и подводит читателя Андрей Платонов: ощущение тоски, связанное с тревогой от неизбежности и от незнания происходящего (обозначим кратко это так) в конце концов оказывается ощущением некоего опустошения, но это опустошение напрямую раскрывает бытие человека, его пребывание в нем в полноте своей бытийственности. Подтверждение данной мысли возможно найти в следующем фрагменте из «Котлована»: «...Его основное чувство жизни стремилось к чему – либо надлежащему на свете, и тайная надежда мысли обещала ему далекое спасение от безвестности всеобщего существования»¹⁰.

Здесь читатель приходит к еще одной важной детали в контексте анализа феномена «тоски», а именно – к разговору о поиске смысла жизни. Дело в том, в «Котловане» Платонов через темы, так или иначе связанные с «тоской», приходит к проблеме поиска смысла жизни, осознание которого по итогу «равносильно вечному счастью»¹¹. Связь тоски и поиска смысла жизни усматривается в следующем фрагменте: «...Часа через два Воцев принес ему образцы грунта из разведочных скважин. «Наверно, он знает смысл природной жизни», – тихо подумал Воцев о Прушевском и, томимый своей последовательной тоской, спросил...»¹². Иными словами, тоска будто бы неизбежно приводит к поиску того, что должно быть, но что невозможно явным образом артикулировать. Поэтому, я полагаю, Прушевскому так важно понять, что есть после смерти, которая, в свою очередь, представляет собой не простой, но романтизируемый, творческий, а вместе с тем трагический и неизбежный момент.

Платоновская «тоска» отлична от, к примеру, «тоски» Ф. М. Достоевского, который не переживал явных постреволюционных изменений, поэтому явление, представленное Платоновым, кажется более комплексным и неоднозначным. Вкратце, я полагаю, качественное различие понятия «тоска» у Платонова и Достоевского возможно обозначить следующим образом: в платоновской «тоске» присутствует «болезнь к смерти», которая по своей сути выражает отчаяние, тревогу относительно будущего, интерес к тому, что после смерти; «тоска» Достоевского же – «болезнь», которая сопровождает человека, выражающаяся как страх перед осуществленным бытием, жизнью.

Возможно сказать, что «тоска» существует как предмет эстетизации, к которому проникаешься чувством глубокой привязанности. Поэтому отчасти, как мне представляется,

⁹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. С. 132.

¹⁰ См.: Платонов А.П. Котлован / Ред. Н.А. Грознова. СПб: «Наука», 2000. С. 74.

¹¹ См.: Там же. С. 188.

¹² См.: Там же. С. 208.

для Платонова не столь было важно высказывание автора, сколько поиск самого читателя; желание ищущего увидеть и понять.

Итак, было выяснено, что «тоска» является комплексным явлением, которому невозможно привести какое – либо единое описание. Для того, чтобы приблизиться к пониманию «тоски», необходимо проследить контекст, в котором она зарождается и в котором проясняется в дальнейшем. Так, на творчество Андрея Платонова повлияли революционные настроения и, что более важно, постреволюционное преобразование сознания общества конца 1920 – х – начала 1930 – х годов. В «Котловане» писатель не ставит своей целью критику советской власти, но выражает смятение, тоску, связанную с тревогой относительно горячо любимой им Родины. Было также выяснено, что платоновская «тоска» выражается через глубокую привязанность к месту как чувство одновременных отрицания и утверждения жизни (более того, через тоску, я полагаю, выражается жизнь), что приводит к поиску смысла существования и попыткам понять вечность после смерти. Платоновская «тоска», связанная с тревогой, роднящаяся по смыслу с немецким Angst (экзистенциальным страхом), который, в свою очередь, связан с ощущением бездны и неизвестности, своего рода потерянностью, выражается в переживаниях и ощущениях невозможности предвидения и осознания будущего. Безусловно, это иная тоска, так или иначе роднящаяся по форме с феноменом Ф. М. Достоевского, но другая по своему содержанию и квинтэссенции элементов в ней.

Библиография

- Болдырев И.А. Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха [Текст] / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 296 с.*
- Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. 160 с.*
- Платонов А. П. Котлован / Ред. Н.А. Грознова. СПб: «Наука», 2000. 399 с.*
- Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.*
- Чеснокова Л.В. Концепт метафизического страха (Angst) в немецкой философии / Л.В. Чеснокова. Текст: непосредственный // Молодой ученый. 2012. № 8 (43). С. 160-165.*
- Платонов А.П. Чевенгур / Изд.: «Im Werden Verlag». Некоммерческое электронное издание, 2006. 236 с.*

Фридрих Гельдерлин. Гиперион. Стихи. Письма. М.: «Наука», 1988. Серия «Литературные памятники». Немецкая поэзия XIX века. М.: Радуга, 1984. 28 с.

The concept «toska» in «The Foundation Pit» by Platonov

Abstract

This work is devoted to the analysis of the phenomenon of "toska" in the representation of Russian writer Andrey Platonov, in particular, in his work "The Foundation Pit". The definition of the concept of Russian "toska" has not been revealed in the modern research community yet. This concept, despite the claim to be called concrete, is rather abstract, which makes it difficult to understand this phenomenon in general (and at the same time the appearance of a plurality of interpretations). Accordingly, it is necessary to clarify the concept of "toska" on the example of A. Platonov's works, as well as the identification of how this phenomenon can be traced in the work of Andrei Platonov and at the same time, how toska is connected with another important topic – the problem of finding the meaning of life.

Key words: toska, Platonov, Dostoevsky, life

Авторам:

рекомендации по библиографическому оформлению сносок и списка литературы

1. Оформление сноски

- Сноска ставится перед знаками препинания.

Пример: Главным источником, как писал драматург, был Аммиан Марцеллин¹.

2. После текста сноски ставится точка.

3. После номера страницы ставится точка.

4. Описание книги одного или нескольких авторов

Автор (ФИО). Заглавие книги. Город: Издательство, год издания.

Винокур Г.О. Введение в изучение филологических наук. М.: Изд-во «Лабиринт», 2000.

Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

Соавторы перечисляются через запятую:

Жолковский А. К., Щеглов Ю. К. Работы по поэтике выразительности. М.: Прогресс Универс, 1996.

- Между фамилией и инициалами – пробел(ы); ФИО автора *курсивом*
- Место издания указывается сокращенно, после сокращения ставится точка

М. (Москва)

СПб. (Санкт-Петербург)

Л. (Ленинград)

Другие города полностью

- При двойном (тройном) месте издания – через «;»

М.; Л.

Toronto; Amsterdam; New York

- Если дается название издательства, то после места издания ставится двоеточие; после названия издательства ставится запятая (**М.: Искусство, xxxx.**) Если есть слово «Изд-во», то название – в кавычках, если нет, то без:

М.: Искусство, 1999.

М.: Изд-во «Искусство», 1999.

- Если названия не дается, то после места издания ставится запятая (**М., xxxx.**)
- После указания года ставится точка.
- Указание конкретной страницы (с пробелом): **С. 000** или **С. 000-000.**

5. Для иноязычных книг:

- Фамилия, инициалы (как и для «кириллических» авторов)

Terras V. Reding Dostoevsky. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

Montaigne M. de. Essais. Paris, 1907.

- Места (города) издания – полностью:

Toronto; Amsterdam; New York

- основные сокращения

Том (Т.) = Vol. (Volume) (англ.); T. (tom(e)) (англ., фр.); Bd (Band) (нем.)

Часть (Ч.) = Part (англ.); Partie (фр.); Teil (нем.)

Номер (№) – в русской библиографич. традиции записывается так же, но в англ. традиции No. 4

Страница (С.) = P. (page) (англ., фр.); S. (Seite)

6. Область заглавий и сведений об ответственности (кто подготовил, составил):

- Дается сразу после заглавия **через косую черту (/)**, без другого знака препинания
- После косой черты с большой буквы
- Разные сведения даются через точку с запятой
- При перечислении **людей, готовивших издание**, после косой черты (/), **сначала** даются их инициалы, потом фамилия!
- Сокращения:

сост. – составитель

вступ. ст. – вступительная статья

предисл. – предисловие

подгот. текста – подготовка текста

ред. – редактор / под ред. – под редакцией

коммент. – комментарий

примеч. – примечания

пер. – перевод

7. Описание многотомников

- В общей части сводного библиографического описания многотомного издания приводят библиографические сведения, общие для всех или большинства томов, в спецификации – частные, относящиеся к отдельным томам.
- Нужно указать, сколько томов в издании. После заглавия двоеточие и с большой буквы (В 20 т.)

Зощенко М.М. Собрание сочинений: В 3 т. / Сост., подгот. текста, примеч. Ю.В. Томашевского. Л.: Художественная литература, 1986.

Каверин В. А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Художественная литература, 1963 – 1966.

- Если ссылка на один из томов, то сначала описывается издание целиком, а потом конкретный том.
- Выходные данные в этом случае даются для конкретного тома.

Ильф И.А., Петров Е.П. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5. М.: Гослитиздат, 1961. С. 125-266.

8. Описание отдельного раздела из книги (статьи из сборника)

Автор. Название раздела (статьи) // Автор книги (сборника). Название книги (сборника). Город: Издательство, год. Номера страниц, на которых помещен раздел (статья).

Гегель Г.В.Ф. Введение // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 56-127.

9. Описание статьи из журнала

Автор. Название работы // Название журнала. Город: Издательство (если есть), год выпуска. Номер. Страницы, на которых размещена статья.

Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134-148.

10. Описание электронного ресурса

- Нужно указать название интернет-ресурса и дату публикации, а после этого – гиперссылку в скобках
- Если опубликованный текст относится к интервью или к другим жанрам, кроме статьи (например, если это стихотворение), характер материала лучше пояснить в квадратных скобках.

Глухов А.А. Справедливость в классической политической философии [семинар] // YouTube. 23 октября (<https://www.youtube.com/watch?v=nQoH9pTKSuM>). Просмотрено: 25.10.2018.

Дополнительные уточнения

1. Если используются кавычки:

- для русскоязычных работ «», внутренние кавычки “”
- для иностранных изданий “”, внутренние кавычки "

2. Тире и дефис

2.1. Форма тире – «—»

2.2. Дефис ставится между цифрами, между частями слов: «-»

Иванов-Крамской

1998-1999

Научно-технический

Историкофилософский

3. Фамилия и инициалы автора курсивом, Инициалы слитно

Иванов И.И.

4. Буква «ё» не используется, за исключением фамилий