Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи



Семенюк Антон Павлович

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ

09.00.03 – История философии

Диссертация
на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Аванесов Сергей Сергеевич

Томск – 2015

Оглавление

Введение **4**

Глава1 Теоретико-методологические предпосылки исследования 20

1.1. Компаративный анализ в изучении русской философии 23

1.2. Термин «трансцендентализм» 27

1.3. Термин «холизм» 35

Глава 2. Историко-философский контекст проблемы цельного знания **45**

2.1 Холистические истоки учения о цельном знании 45

2.2. Холизм немецкой философии 69

2.3. Элементы холистско-поссибилистского дискурса в русской религиозной философии 94

2.4 Экзегетические истоки русской религиозной гносеологии гносеологии ... 107

Глава 3. Гносеологические идеи русских мыслителей в контексте проблемы понимания.....127

3. 1. Соотношение понятий «живого знания» и «понимания» в гносеологических учениях русских философов XIX–начала XX вв. 127

3.2 Идея цельного знания в русской философии.....138

3.3 Учение о цельном знании Вл. Соловьёва.....140

3.4. Круг понимания и концепция цельного знания Вл. Соловьёва 146

3.5 Онтогносеология С. Л. Франка.....150

3.6 Православная традиция и экзегеза в осмыслении русской религиозной философии XIX–XX вв.....169

Глава 4. Проблема понимания в философии В В Розанова 177

4.1. Юношеское миросозерцание Розанова 180

4.2. Органицизм 189

4.3. Теория потенциальности 194

4.4. Гносеологическая проблематика 198

4.5. Язык раннего Розанова 206
4.6. Проблема понимания в «Уединённом» и «Опавших листьях»..... 208
4.7. Розанов о феномене духовного странничества в русском сознании XIX века. 213
Глава 5. Пространство и время миропонимания русской 219
5.1. Миропонимание как пространствопонимание..... 219
5.2 Проблема понимания как поиск целостного мировоззрения 225
5.3. Axis mundi русской культуры 230
5.4. Темпоральность понимания..... 245
5. 5. Осевое время русской культуры 247
5.6 Всевременность всеединства 251
Заключение..... 259
ЛИТЕРАТУРА..... 266

Введение

Актуальность исследования. Понимание, будучи одной из универсальных категорий, характеризующих мышление и бытие человека, исконно являлось предметом философского осмысления. Недоумение вызывает тот факт, что в Русской религиозной философии, богатой познавательными традициями, проблемой понимания специально занимался только В.В. Розанов. Однако означает ли это, что как таковая проблема понимания и вовсе отсутствует в русском религиозно-философском дискурсе? Думается, что ответ на этот вопрос требует обращения к таким созвучным темам в рамках отечественной мысли, которые не напрямую, а в косвенных формах отражают проблему понимания. Первую подсказку в этом направлении даёт всё тот же Розанов, определяющий понимание как разновидность цельного и живого знания.

С другой стороны, проблематика понимания может послужить тем контекстом, который позволит более глубоко и разносторонне раскрыть специфику русской мысли. Процесс понимания задает априорные основания любого дискурса, одновременно являясь целью философского поиска и структурируя его. В этом смысле мы можем утверждать, что и русской мысли имманентно присуща проблема понимания, которая раскрывает своеобразие её структуры, логику её философского процесса, помещает русскую мысль в определенный историко-философский контекст и общекультурный хронотоп.

При этом нужно отметить, что проблема понимания, возникшая в русской религиозной философии (далее – РРФ) в рамках гносеологических программ[1], в силу своей трансдисциплинарности может быть эксплицирована в онтологическом, антропологическом, историческом, герменевтическом, культурологическом и топологическом планах русской религиозно-метафизического дискурса.

---

[1] Д. К.Бурлака формулирует эту особенность следующим образом: «Выходы из гносеологии средствами ее преодоления через углубление гносеологической же проблематики..». (Бурлака Д. К. Метафизика культуры, опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей: диссертация ... доктора философских наук : 09.00.13 / Бурлака Д. К.; [Место защиты: ГОУВПО "Российский государственный педагогический университет"]. - Санкт-Петербург, 2008. С.85)

Интерпретация гносеологии РРФ в контексте проблемы понимания имеет несколько аспектов актуальности.

1. Проблема понимания – один из ключей к осмыслению духовных проблем современности. Выдвижение «понимания» в ряд наиболее фундаментальных категорий культуры в XX веке связано с всё углубляющимся отчуждением мышления человека от бытия[2]. XX век предельно обостряет проблемы одиночества, экзистенциальной покинутости, отвлечённости, не-подлинности и бессмысленности человеческого бытия. Эти зкзистенциально-онтологические мотивы напрямую связаны с проблемами опосредованности научного и философского познания, мыслительной деятельности в целом, невозможности коммуникации с самой объективной реальностью мира. В связи с этим вопрос о природе понимания становится одним из важнейших для философского осмысления, перемещается в центр философской рефлексии. Ведущие позиции здесь занимает феноменолого-герменевтическое направление, предлагающее трансценденталистское решение проблемы понимания, находя основу для понимания либо во всеобщих структурах сознания, либо в структурах языка локальной традиции (как акта сознания).

Однако начиная с Ф. Шлейермахера, намечается формирование уже иной принципиально не трансценденталистской постановки вопроса, где понимание истолковывается как интуитивное сверхрассудочное познание, дивинация, религиозно-экзистенциальный опыт, позволяющий преодолевать замкнутость сознания. С этой точки зрения весьма логичным и актуальным представляется поместить в оптику проблемы понимания гносеологические концепции русских мыслителей. Перспективность подобной корреляции отмечал ещё С. Л. Франк, проводя аналогию между категориями «живое знание» русской философии и

[2] Философия и наука XX века обращались к проблеме понимания несоизмеримо больше и чаще, нежели вся предшествующая им мировая мысль. Для Хайдеггера категория понимания (определяемая им как экзистенциал) выполняет важнейшую роль в осмыслении проблемы забвения бытия, с которой Хайдеггер связывает кризис европейского (глобального) философствования и самих глобальных цивилизационных процессов. Понимание здесь – часть вопрошания об утраченном бытии. Подлинное бытие, чувство реальности существования открывается, по Хайдеггеру, лишь в понимании.

категорией «понимание» В. Дильтея.

2. В историко-философском плане сопоставление категорий цельного/живого знания и понимания представляет интерес в нескольких аспектах. Прежде всего такое исследование может способствовать: 1) прояснению того сильнейшего воздействия немецкой философии на русских мыслителей, «паломничества» русских интеллектуалов в Германию[3], которое явилось одним из важнейших факторов в формировании отечественной традиции; 2) выявлению общего контекста развития немецкой и русской философии, предпосылок обусловивших их историческое сближение. Необходимо учитывать, что категория понимания получает новое наполнение, – не только в качестве интеллектуальной способности, но в качестве фиксатора целого ряда духовных проблем, – именно в немецкой философской традиции. В этом можно усмотреть отражение определённых (возможно, исторически обусловленных) склонностей немецкой мысли к холизму, к целостному восприятию реальности. Не случайно понимание осмысляется здесь как интуиция (предпонимание), неотъемлемыми признаками которой являются умение видеть целое раньше частей и непосредственно схватывать познаваемое. Согласно Г.-Г. Гадамеру: «Предпонимание» всегда основывается на «предвосхищении завершенности», то есть на ощущении целого…»[4], а Шлейермахер впервые указывает на круговую структуру понимания. В ходе XX столетия немецкая философия транспонировала эту трактовку категории понимания за пределы собственной национальной традиции.

3. Рассмотрение проблемы понимания в перспективе русской религиозной мысли представляет интерес также с точки зрения изучения восточно-христианской экзегезы (экзегетики). Поскольку РРФ позиционировала себя как наследницу восточно-христианского богословия, для которого характерна экзегетичность мышления – черта, сближающая её с типом философского исследования, известного в западной традиции под именем герменевтики,

[3] Метафора А.Л. Казина
[4] Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М: Прогресс, 1988. С.349.

возможен поиск параллелей между гносеологическими концепциями РРФ и герменевтической философии на Западе в аспекте экзегетических истоков отечественной мысли. При этом надо отметить, что феномен экзегезы, в отличие от её западного аналога, недостаточно исследован и нуждается в историко-философской реконструкции.

4. Наконец, рассматриваемая в диссертации тема имеет безусловную значимость для розановедения, поскольку трактат «О понимании» В.В. Розанова до сих пор является одной из наименее исследованных и разработанных тем в разановедческой литературе.

5. Помимо вышеуказанного, настоящее исследование обнаруживает свою актуальность в контексте философии ориентации (В. Штегмайер), рассматривающей понимание как ориентационное знание, обусловленное конкретным топосом, местом (как в пространственном, так и темпоральном смысле). П. А. Флоренский отождествлял миропонимание с пространствопониманием. Хайдеггер приравнивал экзистенциал понимания к экзистенциалу расположения в мире, М. М. Бахтин сводил его к хронотопу. В этом смысле востребованность гносеологии РРФ обусловливается ситуацией поиска самоидентичности человека русской культуры в современном мультикультурном и плюралистичном мире. Собственно русская религиозная философия (в форме славянофильства) и зарождается как поиск родного топоса, места, продумывания и культивирования почвы. РРФ сегодня может быть интересна как традиция, выразившая определённые аутентичные смыслы русского культурно-исторического бытия. Общей чертой различных гносеологических концепций в России было стремление положить в основания теоретико-гносеологических построений данные наиболее глубинной, подлинной реальности русского жизненного мира (феноменологическое die Welt), той реальности, которая настолько естественна, близка и самоочевидна для каждого из нас, что почти неразличима и совпадает с нами самими. «Это похоже на то, — отмечает С. Л. Франк, — как иногда рассеянный человек ищет

в комнате очки, сквозь которые он смотрит; он их не видит, потому что видит сквозь них». Реальность жизненного мира ускользает от дискурсивных понятий и раскрывается лишь как живое и цельное знание в такие моменты, когда познающий переживает изменчивый, множественный и необозримый мир сущего как изоморфный своему жизненному опыту. «Это есть реальность, – продолжает Франк, – открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на неё смотрит, а в силу того, что самое ее бытие есть непосредственное бытие для себя, самоочевидность»[5].

Степень разработанности темы

В ряду исследований, наиболее созвучных теме диссертации, нужно отметить, прежде всего, работы С. Н. Плотникова, который проводит сравнительный анализ концепции живого знания С. Л. Франка (именуемой у него реалистической теорией познания Франка)[6] и трактовок проблемы понимания в философии В. Дильтея и М. Хайдеггера[7].

Далее, следует особо выделить группу работ, рассматривающих проблему понимания в творчестве В. В. Розанова, среди которых надо указать статьи В. В. Бибихина, О. В. Дефье, К. А. Махлака, А. Е. Крикунова, монографии С. В. Пишуна, А. А. Медведева, Сарычева Я. В., С. Р. Федякина, очерки Н. Н. Страхова и Ф. Э. Шперка, книгу самого Розанова «Литературные изгнанники», в которой он спустя многие годы обращается к своей первому труду[8].

Весьма ценными в контексте темы диссертации оказываются работы, выявляющие идейные (в частности гносеологические) истоки РРФ в богословском наследии Византии. Большое внимание историческому генезису христианского гнозиса уделяется в трудах С. С. Аверинцева, В. Н. Лосского, П. М. Минина, Г. В. Флоровского и др.

Отметим отсутствие специального исследования восточно-христианской

---

[5]Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М: АСТ, 2007. С.28.

[6] Плотников Н. С. «Живое знание». Идея конкретного познания у С. Л. Франка и В. Дильтея.//Герменевтика. Психология. История. (Вильгельм Дильтей и современная философия). М.: Три квадрата, 2002. С. 183.

[7] Плотников Н. С. С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли. //Вопросы философии 1995 № 9.

[8] Подробный анализ данного вопроса см. в § 4.4

экзегетики в историко-философской литературе; не раскрытым в полной мере остаётся влияние экзегетического мышления на базовые гносеологические установки РРФ. В этом отношении наиболее полезными являются исследования С. С. Неретиной[9], а также В. В. Бычкова, прослеживающего идейную связь между неформализуемым гнозисом Оригена (с соответствующей ему мистико-символической герменевтикой) и духовно-познавательным опытом Владимира Соловьева[10]. Выделим также диссертацию А. В. Арапова, посвященную герменевтике сакрального текста, в которой теория сакральной коммуникации П. А. Флоренского рассматривается как особый тип герменевтической философии[11].

Ряд исследователей возводят генетические корни гносеологии РРФ не к христианскому богословию, а к позднеантичному гностицизму. Последнее отличает прежде всего работы о Вл. Соловьеве. Так, например, И. И. Евлампиев показывает типологическое родство древних гностических доктрин и цельного знания Соловьева.[12]

Кроме того, исследовательское поле диссертации в целом составляет большая часть работ, посвящённых русской религиозной философии (обзорных, обобщающих, биографических и т.д.), которые в той или иной степени, в том или ином ракурсе затрагивают проблемы гносеологии. Начало изучению русской гносеологии было положено ещё самими русскими философами в дореволюционный период, когда вышли в свет очерк Н. А. Бердяева «Алексей Степанович Хомяков» и работа М. О. Гершензона об И. В. Киреевском[13]. В послереволюционную эпоху традиции русской философии продолжаются в эмиграции, где издаются книги В. В. Зеньковского, С. А. Левицкого, Н. О.

---

[9] Неретина С.С. Опыт словаря средневековой культуры. //Благо и истина: классические и неклассические регулятивы: Сборник. М.: РАН. Ин-т философии, 1998. С. 96-158.

[10] Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aecthetica в 2 т. Спб.: Университетская книга, 1999. Т.1.

[11] Арапов А. В. Герменевтика сакрального текста : диссертация … доктора философских наук : 09.00.13 / Арапов Александр Владиленович. Тула, 2008. 282 с.

[12] Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX вв. в 2 Т. СПб. Алетейя, 2000. Т.1.

[13] Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков//Собрание сочинений. Т. V. Париж: YMCA-Press, 1997. С. 109-202; Гершензон М. О. Избранное. Т. 1 – 4. Москва – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. (Серия "Российские Пропилеи".) Т. 3. С. 78-117.

Лосского, И. Мейендорфа, Г. В. Флоровского, имеющие ценность для нашей темы. Среди отечественных исследований советского и постсоветского периодов необходимо отметить труды следующих авторов, внёсших существенный вклад в изучение темы: Г. Е. Аляев, Д. К. Бурлака, П. П. Гайденко, М. Н. Громов, И. И. Евлампиев, Б. В. Емельянов, А. Ф. Лосев, А. В. Малинов, В. Н. Сагатовский, Г. Г. Шпет, С. С. Хоружий и др. Все исследования по русской философии объединяет трактовка цельного знания или живого знания (последнее употребляется в тех случаях, когда подчеркивается антиинтеллектуалистская направленность цельного знания)[14]как религиозного опыта. Сам термин ЦЗ[15] возводится к православному (восточно-христианскому) типу богословия. Традиция применения этого термина-понятия прослеживается от славянофилов И. В. Киреевского и А. С. Хомякова к Вл. Соловьеву и далее – к мыслителям начала XX века (В. В. Розанов, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк др.). Отмечается влияние на становление учения о ЦЗ философии Всеединства и в целом холистских концепций крупных германских мыслителей.

В современной историко-философской литературе обнаруживаются десятки исследований, рассматривающих различные аспекты ЦЗ (синтез видов познания, духовно-душевно-телесное единство, проблемы дуальности разума и веры или рационального и иррационального, интуиция как способ познания). В ряде работ ЦЗ представляется как мистический опыт, который методологически восходит к познавательным традициям восточно-христианского богословия. К мистическому познанию в данном случае относят концепцию кардиогносии - мистико-интуитивного знания, либо же исихастскую практику обожения (православный энергетизм).

Однако необходимо констатировать, что при наличии достаточного количества работ, освещающих отдельные гносеологические вопросы, единого строгого понимания того, что понималось под ЦЗ в русской философии по-

[14] Изначально, по Киреевскому, понятия «цельное знание» и «живое знание» объединяются в одном термине - «живая и цельная жизнь духа».
[15] Далее в тексте будут употребляться сокращения ЦЗ и ЖЗ.

прежнему не сформировано: в исследовательской литературе нет общего мнения о природе, происхождении, генезисе и структуре этого феномена, предметом дискуссий является его эпистемологический статус, возможность применения его эвристического потенциала в решении философских и общекультурных задач. С другой стороны, следует добавить, что русская религиозная гносеология никогда ещё не становилась предметом специального философского исследования, в котором гносеологические воззрения русских мыслителей не только рассматривались бы в контексте каких-то других проблематик, но и получили бы комплексное, систематическое и концептуальное изложение.

В поле зрения диссертации попадает также литература не связанная напрямую с отечественной гносеологией, которая, однако, входит в круг интересов нашего исследования. Речь идет о трудах, занимающихся разработкой проблемы понимания на основе религиозного опыта, среди которых необходимо отметить главным образом работы феноменологов религии Й. Ваха и Г. ван дер Леу. В концепции Ваха понимание трактуется как способ постижения священного (религиозного объекта), при этом священное рассматривается, в духе гуссерлевской феноменологии, в качестве последней реальности. Понимание у Ваха приобретает черты религиозного опыта или некоего сознания священного, которому присущи интенциональность, диалогичность (направленность на иное) и тотальность или целостность (единство интеллекта, воли и чувства). Г. ван дер Леу некритично совмещает дискурс понимания, которое также уподобляется у него религиозному переживанию, и феноменологический метод, так и не проясняя, каким образом может быть совмещена трансцендентность священного и установки гуссерлевой феноменологии на детерминированность смыслосозидающей деятельностью сознания предмета постижения. В конечном итоге обе концепции демонстрируют неубедительность попыток истолковать феномен понимания как религиозный опыт в рамках феноменологической методологии.

Помимо двух вышеназванных авторов, свой значительный вклад внесли в развитие этого направления такие исследователи и теоретики феномена понимания как Ф. Шлейрмахер, В. Дильтей, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ф. Больнов М. Шелер, Г.-Г. Гадамер, М. М. Бахтин, В. С. Библер, П. Рикёр. Особенное место в этом ряду принадлежит Хайдеггеру, который совершая попытки преодоления барьеров трансцендентальной рефлексии, начал рассматривать понимание не как только акт познания, но как акт подлинного бытия, чем открыл перспективу для множества экзистенциальных и фундаментально-онтологических трактовок понимающей деятельности. Наиболее важные аспекты хайдеггеровской аналитики понимания получили в дальнейшем отражение в концепциях различных мыслителей современности. Гадамер, подчеркивая, вопреки многим интерпретаторам, разрыв хайдеггеровской мысли с трансцендентальной феноменологией, особо указывал на досубъектный характер понимания. Для В.С. Библера понимание – познавательная позиция, пришедшая на смену субъекту, способом бытия которой является кросскультурная реальность или диалог культур. Рикёр развивает представление Хайдеггера о неком изначальном аффективном переживании (Ershliessen), которое уже есть первичный допредикативный акт познания мира.

Хайдеггер и параллельно, но независимо от него, Флоренский и Бахтин начинают применять к описанию феномена понимания пространственные, топологические термины. Эти идеи сегодня положены в основу философии ориентирования, которая рассматривает понимание в качестве ориентационного доинтеллигибельного знания, сущность которого выражается в категории «Plausibel» – понятность, естественность, тождественная последней, ни к чему более не сводимой реальности[16]. Сюда же примыкает концепция топологической рефлексии В. В. Савчука. В данной теории герменевтике (как учению о понимании) отводится роль переходной стадии от классической

[16] Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.

рефлексии и классической онтологии к архаической онтологии, которая должна в преобразованном виде возродиться в форме топологической рефлексии[17]. Идеи философии ориентирования, исследующей природу отношения человека к пространству, чрезвычайно близки русской философии, для которой проблемы самоопределения, самоидентификации явились отправным пунктом философствования.

В целом, обзор вышеприведённых трудов показывает, что в существующих исследованиях русской религиозной мысли, проблема понимания затрагивается лишь фрагментарно. Данный обзор не дает прямого ответа *на главный вопрос нашей диссертации:* имеется ли в русской религиозной философии специфический способ постановки и решения проблемы понимания, который отличался бы от существующих подходов к этой проблеме в мировой философии и тем самым служил бы основанием некоего уникального интеллектуально-духовного опыта русской мысли? Автор данного исследования исходит из того, что такой самобытный подход может быть выявлен, и для этого сложились определенные теоретико-методологические предпосылки. **В порядке гипотезы** мы можем предположить, что концепт понимания имплицитно содержится в учениях о цельном и живом знании русских философов (славянофилов, В. С. Соловьёва, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова), которые, хоть и не составляют какое-то однородное течение мысли, но ориентируются на общий гносеологический идеал, суть которого выражается в понятиях цельного и живого знания.

Объектом исследования в диссертации выступают ряд сходных по содержанию гносеологем различных представителей РРФ («цельное знание», «живое знание» и некоторые другие), в более широком смысле – некоторая совокупность познавательно-мировоззренческих принципов русской мысли, которая находит выражение в данных понятиях.

Предметом работы является проблема понимания, которая лежит в основе

[17] Савчук В.В. Топологическая рефлексия. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2012.

указанных гносеологических программ и определяет специфику русской религиозной философии в целом. Учитывая то важное значение, которое придаёт категории понимания философия и культура XX века, представляется логичным исследование гносеологических идей РРФ в оптике проблематики понимания. Такой угол зрения, с одной стороны, позволит выработать адекватный подход к истолкованию гносеологических учений РРФ, с другой стороны, откроет новые возможности не только в изучении собственно русской философии, но и для более разностороннего объяснения природы феномена понимания, исходя именно из контекста русской мысли.

Таким образом, работа преследует двоякую **цель:** 1) экспликация концепта понимания, имплицитно содержащегося в гносеологических построениях РРФ; 2) раскрытие сущности и выявление специфики гносеологических учений русских религиозных мыслителей XIX – начала XX вв., рассматриваемых в модусе проблемы понимания

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих *задач*:

1. Выявить и охарактеризовать в ретроспективе мировой мысли ту познавательную традицию, к которой относятся учения, содержащие представления о цельном (живом, потенциальном) знании. Обозначить типологические признаки этой традиции.
2. Провести, во-первых, реконструкцию феномена православной экзегезы (экзегетики), во-вторых, сопоставление экзегезы с западноевропейской герменевтической традицией, поскольку выявленные параллели могут послужить ещё одним основанием для поиска созвучий гносеологических учений РРФ и западных мыслителей, разрабатывавших в своих учениях проблему понимания и смежные проблемы.
3. Артикулировать гносеологические идеи русских мыслителей в аспекте проблемы понимания, в большей степени имплицитно в них содержащейся. Для решения этой задачи необходимо показать

общность и отличия интеллектуально-духовных проблем русской и западной культур путём сопоставления гносеологических концепций РРФ и тех учений немецких мыслителей, в которых категории понимания придаётся фундаментальное значение.

4. Эксплицировать проблему понимания в философии В. В. Розанова. Для этого необходимо исследовать миросозерцание раннего Розанова, интерпретировать его первую книгу «О понимании» в контексте холистского и органицисткого подходов, а также включить идеи молодого Розанова, с одной стороны, в общую канву розановской философии, с другой – вписать розановский трактат в логику развития русской религиозной гносеологии и мировой философии в целом.
5. Выявить актуальность проблемы понимания для русской мысли, русской культуры в целом (культурного самосознания) посредством реконструкции пространственно-временных (топологических) структур миропонимания представителей РРФ.

Методологические основы исследования

1) Компаративный анализ, применяемый для сопоставления гносеологических учений РРФ и тех учений западных (немецких) философов, в которых ключевое значение придаётся категории понимания. Сравнительно-аналитические методы дают возможность проводить типологические обобщения и выявлять общность духовно-интеллектуальных проблем русской и западной культур, в более глобальном плане – показать преломление проблем современной цивилизации в учениях отечественных и западных мыслителей.

2) Методы интеллектуальной истории, используемые для выявления общего историко-интеллектуального контекста развития идеи понимания в Германии и гносеологических концепций русских философов. Данная методология даёт возможность выявить наличие одной и той же первоидеи (или интеллектуальной привычки, по А. Лавджою) одновременно в совершенно различных по духу и содержанию, возможно даже враждующих системах

мысли. Думается, что распознавание таких импликаций и раскрытие их влияний на различные интеллектуальные течения позволяет пересмотреть устоявшиеся взгляды на процесс развития европейской мысли, существенно скорректировать представление о том месте, которое занимает РРФ в общей картине истории мировой мысли.

3) Кроме того, во избежание ретроактивности, замыкания в эндогенной архаичной терминологии самих изучаемых текстов, исследование обращается в экспликации специфики русской гносеологической мысли к терминологическому аппарату феноменолого-герменевтической традиции, особенно (что продиктовано темой диссертации), к языку хайдеггеровской аналитики понимания.

4) Диссертационное исследование, помимо прочего, стремится реализовать концептуальные наработки философии ориентирования (В. Штегмайер), теории топологической рефлексии (В. В. Савчук); использует понятия и термины, выработанные в рамках феноменологического религиоведения и, главным образом, в концепции архаической онтологии М. Элиаде. Это необходимо для раскрытия и описания пространственных и временных структур в восприятии представителей РРФ.

5) В ряду специальных методов, традиционно присущих для гуманитарных наук и использованных в диссертации, следует назвать аналитический и биографический методы, которые применяются для реконструкции жизненного, мировоззренческого и идейного контекстов гносеологических учений русских мыслителей В. С. Соловьева, С. Л. Франка и, главным образом, В. В. Розанова.

Новизна научных результатов

Новизна обусловлена выбором и определением предмета, постановкой проблемы и использованными методами, отсутствием работ, специально посвященных заявленной теме. В работе эксплицирован концепт понимания, имплицитно содержащийся в учениях о живом и цельном знании русских религиозных мыслителей. При этом понимание в настоящей работе

представлено как наиболее сущностная проблема русской мысли, предопределяющая цель и структуру религиозно-философского поиска. Понимание здесь выражает, во-первых, нуминозный аспект познавательной деятельности или, иначе говоря, является переживанием некой реальности в качестве подлинного бытия (абсолюта). Для русской философии, перманентно испытывающей потребность в удостоверении подлинности своего бытия (в историческом, онтологическом, культурологическом планах) такая постановка проблемы имела первостепенное значение. Во-вторых, в учениях русских философов понимание трактуется как потенциальное знание, то есть такое знание, которое предшествует всякой направленности сознания на предмет. Таким образом, сам факт присутствия в мире уже есть понимание. Смысл, извлекаемый в акте подобного понимания не может быть чем-то завершенным, осуществленным (понятием или явлением), но скорее есть нечто принципиально не законченное, вечно становящееся, а именно потенция.

Новизну диссертационного исследования более конкретно отражают следующие результаты.

1. Впервые идеи и концепции русских мыслителей интерпретируются в историко-философском контексте, именуемом автором «холистский идейный комплекс». Данный концепт предлагается в качестве дополнения и корректива к общепринятому истолкованию русской религиозной философии в контексте христианского платонизма (или же идеализма, или же теизма). Пробелом последнего является отсутствие четкого объяснения, каким образом идея единства (или всеединства), которую постулировала русская мысль может быть соотнесена с дуализмом (идеального и материального − в случае идеализма, духовного и телесного − в случае теизма), который является неотъемлемой чертой всякого платонистического учения.

2. В работе впервые предпринята реконструкция восточно-христианской экзегезы (экзегетики).

3. Впервые осуществлено прочтение проблемы понимания в горизонте русской мысли, исходя именно из контекста русской культуры.

4. Впервые проведена целостная экспликация проблемы понимания в философии В. В. Розанова посредством истолкования розановского учения в контексте холистско-поссибилистического и органицистского комплекса идей. Книга «О понимании» впервые включается в общую канву розановской философии и, в то же время, встраивается в единую логику развития русской религиозной гносеологии.

5. Впервые показано, что философии ориентирования, топологическая рефлексия, архаическая онтология М. Элиаде обладают эвристическими средствами, способствующими адекватному описанию имплицитно присущей русской религиозно-философской мысли специфики.

Положения, выносимые на защиту

1. Историко-философский контекст, который позволяет адекватно раскрыть специфику русской религиозной гносеологии, – это то, что мы называем холистский идейный комплекс. В рамках традиционного холизма формируется представление о цельном (потенциальном, эмфатическом) знании как опыте снятия дуальности бытия и мышления. Холистическая постановка проблемы понимания заключается в констатации неспособности преодоления замкнутого сознания (бессмысленности и не-подлинности бытия).

2. Характер экзегетического мышления восточно-христианского богословия, в качестве наследницы которого позиционировала себя русская религиозная философия, существенным образом отличается от типа философского исследования, известного в западной традиции под именем герменевтики. Реконструкция самобытной модели восточно-христианской экзегезы показывает, что на формирование гносеологических идей русских мыслителей повлияли такие её основополагающие черты как приоритет живого опыта над письменной традицией и богословской учёностью, акцент не на вербально-дискурсивные (как в западной традиции), а на невербальные методы

трансляции истины (Слова Божьего).

3. С позиций учений о цельном знании и живом знании *понимание* может быть определено как *переживание* (в религиозном смысле) некой реальности в качестве подлинного бытия (реальнейшего, абсолюта). Гносеологемы русских философов являются онтологизирующими учениями, созвучными тем версиям герменевтической философии, которые трактуют понимание как способ бытия (отчасти Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, главным образом Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер и др.), однако как таковой герменевтический подход чужд русской мысли (Вл. Соловьев, С. Л. Франк). Герменевтика Предания (или Литургийная герменевтика) П. А. Флоренского, хотя и апеллирует к традициям восточно-христианской экзегезы, но такая апелляция не является формой действенно-исторического сознания, представляя собой умозрительную попытку восстановить коммуникацию с давно утраченной историко-культурной реальностью.

4. В контексте общемирового философского процесса учение о понимании В. В. Розанова имеет своим прототипом органицистское учение Г. Лейбница о потенциальном знании. Розановское «понимание» есть некий бессубъектный потенциальный разум, который выступает онтологической основой любого познавания. В общей канве розановского творчества первая книга имеет концептуальное и определяющее значение. Здесь сформировались главные детерминанты розановской философии на всех её этапах: онтологизация потенциального, органицизм, изживание нигилизма, преодоление отвлеченности и гипертрофии интеллекта, которые суммируются в категории понимания как ключевой для розановского мировоззрения. Во внутренней логике генезиса русской религиозной гносеологии розановское учение о понимании является разновидностью учения о цельном и живом знании.

5. Наиболее плодотворный подход к экспликации проблемы понимания в гносеологических учениях русских мыслителей является не герменевтика, а философия ориентирования, которая связывает генезис процесса понимания не

с языком, а со способностью ориентации в пространстве и времени (топос). Выявление и анализ структур восприятия пространства и времени русских мыслителей свидетельствуют о том, что поиски аутентичного топоса, самоопределение, продумывание своего родного места составляют главную заботу русской философии, начиная со славянофилов и вплоть до метафизиков всеединства. Пространственная рефлексия указывает на главную родовую особенность русского философского сознания, которое находится в ситуации псевдопонимания, дезориентации. Отсюда поиск центра (священного), духовного ориентира, истока, что отсылает нас к архаической онтологии, описанной М. Элиаде.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретические результаты диссертации вносят вклад в изучение русской религиозной философии. В исследовании применяются новые концептуальные подходы для интерпретации гносеологических учений русских религиозных мыслителей, которые также могут быть использованы в разработке родственных и смежных проблематик истории отечественной мысли. Предложенный в исследовании подход может иметь существенное значение для розановедения: для истолкования раннего Розанова, для понимания роли ранних работ Розанова в рамках всего розановского творчества. Кроме того, материалы диссертации, выявленная в ней концепция открывают новые аспекты в изучении феномена понимания.

Результаты диссертационного исследования могут использоваться в учебных курсах, посвященных истории русской философии, истории зарубежной философии, интеллектуальной истории, в курсах по богословским дисциплинам, а также при разработке образовательных программ философских специальностей вузов.

Апробация работы

Результаты диссертационного исследования опубликованы в 2 монографиях, 15 статьях из перечня ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в

которых должны быть представлены основные научные результаты диссертации на соискание учёной степени доктора наук, и 15 статьях в прочих изданиях.

Основные положения диссертации обсуждались на кафедре онтологии, теории познания и социальной философии, а также на кафедре истории философии и логики философского факультета Томского государственного университета.

По теме работы были сделаны доклады на Четвёртых Шпетовских чтениях «Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания» (Томск, 14–17 ноября 2002 г.), на Всероссийской научной конференции «Филология и философия в современном культурном пространстве: проблемы взаимодействия» (Томск, 21–23 ноября 2005 г.); на Пятых Шпетовских чтениях «Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания: Г. Г. Шпет/Comprehensio» (Томск, 1–5 декабря 2008 г.); на IX Свято-Троицких ежегодных международных академических чтениях (Санкт-Петербург, 26–30 мая 2009 г.); на V Российском философском конгрессе «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 25–28 августа 2009 г.); на международной научной конференции «Философия М. Хайдеггера и современность (к 120-летию со дня рождения философа» (Краснодар, КубГУ, 16 октября 2009 г.); на Первой всероссийской конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология» (Казань, 19–20 ноября 2009); на ежегодных международных научных конференциях «Пропилеи на Волге. Имена и тексты» (Кострома 2012, 18–20 мая), «Пропилеи на Волге. Кавказ и русская культура» (Кострома, 24–25 мая 2013); «Пропилеи на Волге 2014. Потенциальные и антиномичные начала в текстах русской культуры» (16–17 мая 2014 года), проводимых Межрегиональным научным центром по сохранению и изучению творческого наследия В. В. Розанова и П. А. Флоренского при Костромском государственном университете им. Н. А. Некрасова; на Международной научной конференции «На философских

перепутьях: наследие Вл. С. Соловьева в XXI веке», посвященную 115-летней годовщине смерти Вл.С. Соловьева и 15-летию журнала «Соловьевские исследования» (Москва 2015, 19 ноября).

Работа состоит из введения, теоретико-мотодологического раздела, четырёх глав и заключения.

Глава 1. Теоретико-методологические предпосылки исследования

1.1. Компаративный анализ в изучении русской философии

Сравнительный анализ является традиционным методом в исследовании русской мысли по двум причинам. Во-первых, благодаря сопоставлениям различных дискурсов мы можем показать, в чём заключается мировое значение русской мысли, выявить наличие общечеловеческих проблем и ценностей в её самобытном опыте.

Во-вторых, русская философская школа изначально складывается как образование амбивалентное, гетерогенное: укоренённое в традициях мировой, главным образом заподноевропейской, культуры, но в то же время осознающее и культивирующее свою принадлежность к почвенным локальным началам. Представляется, что наиболее адекватным термином для определения сущности русской философии из арсенала современной научной лексики является понятие «глокальность» — феномен глокального в его философском понимании. Мы можем говорить о «глокальности» как об определённом типе сознания, для которого свойственно: 1) осмысление родного местного локуса как центра всего космоса, глобального мира; 2) утверждение этого локуса как единственно возможного условия и основания постижения существующей реальности. С этой точки зрения в контексте русской мысли особенно репрезентативны тексты Бердяева, содержащие явные признаки глокального сознания. «Мысль моя протекала, – пишет он, – не как отвлечение от конкретного и не подчинялась законам дискурсии. Я стремился не к достижению всеобщего по своему значению, а к погружению в конкретное, к узрению в нём смысла и универсальности» [18]. В другом месте Бердяев высказывает уверенность, что настоящий экзистенциализм зародился в России, а не в философии Хайдеггера и Ясперса. К экзистенциалистам он относит тех философов, «которые вкладывали в свою философию себя, то есть познающего как существующего…, того, у кого мысль означает тождество личной судьбы и

[18]Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) М.: Междунар. Отношения, 1990. С. 84.

мировой судьбы… Меня интересует судьба субъекта, — продолжает он, – в котором трепещет вселенная, смысл существования субъекта, который есть микрокосм» [19].

Позиция Бердяева восходит к учению о Богочеловечестве Вл. Соловьёва. В интерпретации последнего Богочеловечество (или Вселенская церковь) понимается не как религиозное сообщество в предметно-эмпирическом смысле этого слова, но в качестве символического выражения абсолютной истины — некоего глобального вселенского сознания. Соловьёв утверждает, что вселенское сознание может быть достигнуто лишь на основе уникального опыта той культурно-конфессиональной парадигмы, к которой принадлежит наше индивидуальное единичное сознание. «Эта всемирная церковь, — указывает он, — во-первых, должна представлять величайшую общность и, во-вторых, обладать наибольшим богатством положительного содержания, должна представлять величайшую полноту и цельность (конкретность)»[20]. Такую всеобщность Соловьёв именует положительной, противопоставляя её «отрицательной, формально логической всеобщности, состоящей в отсутствии всяких определённых свойств, всяких особенностей» [21].

Истина Богочеловека, как она представляется Соловьёву, имеет два параллельных измерения, проявляясь одновременно в разных масштабах: универсальном и особенном, безусловном и относительном, целом и частном, бесконечном и конечном. Эта истина открывается в акте цельного знания, в схватывании отдельного исторического факта, созерцание которого, однако, переводит познающего в измерение всеединства, всеобщих начал, охватывающих всю целокупность познаваемых предметов, «все сокровища премудрости» [22].

Оптимальным методом исследования глокальных явлений должен быть признан компаративистский анализ, который, опираясь на теорию

---

[19] Там же. С. 96.
[20] Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. С.77.
[21] Там же.
[22] Там же.

межкультурного диалога, даёт возможность сочетать всеобщность и дифференцированность в изучении историко-философских явлений.

В основе замысла данного исследования заключена идея сопоставления, параллелизма познавательной категории «живого/цельного знания» русской философии и категории «понимания» западной философской традиции. Основаниями для подобных аналогий послужили следующие наблюдения. Относительно русской философии: 1) гносеологема «живого/цельного знания» отечественных мыслителей — от Хомякова до философов Серебряного века — возникла в рамках бинарной оппозиции «живое-мертвенное» (или «целостное-синтетическое»), за которой просматривалось противопоставление двух культурных контекстов, двух способов осмысления мира: русско-православного, которому при этом приписывались черты органичности, жизненности, непосредственности в восприятии мира, и западного, характеризуемого как отвлечённое, теоретическое, синтетическое; 2) живое и цельное познание неразрывно связано с идеей трансперсонального опыта «соборности» или, в другом варианте, «вселенского сознания»; 3) гносеологические учения русских философов восходят к представлениям раннехристианской и святоотеческой экзегезы о «невербализуемом гнозисе»; 4) в онтогносеологии С. Л. Франка понятия «живое знание» и «цельное знание» получают новое прочтение с позиций онтологизирующих учений западных неклассических мыслителей.

Относительно западной философии: 1) категория «понимание» явилась одним из центральных и определяющих понятий в преодолении западным мышлением на рубеже XIX-XX вв. отвлечённости и гипостазированности классической метафизики субъекта; 2) в неклассической и постнеклассической парадигмах западной философии «понимание» определяется либо как межсубъектное бытие-(со)знание (М. Бубер, М.Шелер и т. д.), либо как первичное досубъектное бытие-(со)знание (М Хайдеггер); 3) термин «понимание» попадает в современную философию из богословской

герменевтики транзитом через творчество В. Дильтея и осмысляется как фундаментальный принцип бытия человека в мире; 4) в рамках онтологического поворота западной мысли (главным образом, в фундаментальной онтологии Хайдеггера) понимание рассматривается как способ непосредственного вхождения в бытие с целью его целостного постижения.

Итак, мы можем видеть, что сопоставляемые здесь феномены явно корреспондируют между собой как по смысловому наполнению, так и по времени появления. Можно полагать, что отмеченные нами элементы сходства, скорее всего, предопределены генетической общностью базовых предпосылок, которые кроются в едином для всех христианских (как и постхристианских) культур мировоззренческом контексте. Уникальность этого контекста заключается в том, что именно европейской культуре в наивысшей степени присущи моменты мировосприятия, которые принято называть дуализмом и креационизмом. Последовательное развитие этих доктрин привело к возникновению на Западе уникального в масштабах всей мировой истории проекта трансцендентализма в познавании мира, суть которого составляет безграничная вера в способность человеческого интеллекта постичь и преобразовать мировое бытие, будучи поставленным вне бытия (вне жизни) своими внутренними средствами, то есть при помощи каузальной (двоичной) логики, противопоставляющей познающего и познаваемое уже в силу своей сущности[23]. Оборотной стороной трансцендентализма становится всё нарастающее отчуждение мышления от бытия, которое достигает критической точки на излёте Нового времени. Попыткой восполнения этой рационалистической ущербности становится холизм, холистические тенденции в истории европейской мысли. Тяготение к холизму является объединительной основой, сближающей русскую философию с теми идеями и учениями

[23] Трансцендентализм здесь трактуется как историческая квинтэссенция рационализма. Трансцендентализм доводит до предела утверждаемый рационалистами дуализм мышления и бытия. Мышление и в том и в другом случае исключает себя из жизни.

западных (прежде всего, немецких) мыслителей, которые отличает стремление к целостности мировосприятия. Прежде чем приступить к обоснованию этих утверждений необходимо, прояснить значение, ключевых для нашей работы терминов, содержание которых может трактоваться по-разному и быть оспоренным.

1.2. Термин «трансцендентализм»

В первую очередь хотелось бы обратить внимание на ту первоначальную интенцию, которая содержится в термине «трансцендентализм» – это указание на некую онтологическую границу, разрыв. Именно в данном значении термин изначально входит в европейскую культуру: *трансцендентальное* возникает в качестве понятия, имеющего общую семантическую основу понятию «трансцендентное», но не являющегося синонимичным ему. Так, А. В. Дронов пишет, что под *трансцендентальным* следует закрепить «не то специальное значение, которое придало этому понятию употребление И. Канта, ни даже то, в каком-то смысле – ещё более специальное, какое оно приобрело в начале XX века в феноменологии Э. Гуссерля», но нечто более изначальное и фундаментальное. «Для воссоздания этой протоинтуиции следует иметь в виду эту более широкую (не целиком задействованную Кантом) потенциальность значения, возникающую на границе его морфологического различия с понятием “трансцендентное”»[24].

Таким образом, морфосемантическая основа понятия «трансцендентальное» (также как и понятия «трансцендентное») выражает некоторую сущностную черту европейской культуры, а именно глубинный дуализм мышления и бытия, духовного (идеального) и телесного, культурного и природного начал, иначе говоря, ту коренную дихотомичность человеческой природы, которая с особой остротой осознавалась именно в европейской интеллектуальной традиции. В

[24] Дронов А. В. Онтологическое мышление: перспективы трансцендентализма в свете постмодернистской ревизии: диссертация … кандидата философских наук: 09.00.01. Саратов, 2002. С. 13.

подтверждение правомерности этого тезиса можно привести несколько высказываний.

Так, Г. Л. Тульчинский указывает на то, что проблема расколотости человеческого существа (бытия), зафиксированная ещё Платоном, сохраняет свою актуальность в современной философии.

«Фактически, остаётся традиционный аргумент от двойственности человеческой природы, открытостью человеческого бытия свободе, реальному и трансцендентальному планам бытия. И тогда на первый план выходит личность как носитель самосознания, точка сборки свободы и ответственности, источник смыслообразования и символических форм бытия, манипулятор кодами, субъект неповторимо-уникальной траектории в бытии. Речь идёт, фактически, о проблеме преодоления платонистского дуализма, свойственного европейской философской традиции, преодоление пропасти между трансцендентальным и реальным. Где и когда Я? Где и когда личность? К концу XX столетия эти вопросы звучат весьма нетривиально».[25]

Ту же дуальность в отношении к реальности человека разумного описывает В. В. Савчук:

«Ловушкой ритуального консенсуса дихотомии, в пределах которых осознает и тем самым помещает себя человек, является признание двух миров существования. В первом он принадлежит к чувственному миру, существуя по его законам, он являет себя другому в практических поступках, обусловленных контекстом. В другом же он ноумен, существо мыслящее, сверхчувственное, подчиненное императивным вне времени и места требованиям. Для разных миров у него припасены две познавательные способности: чувственная и интеллектуальная»[26].

С. Л. Катречко в работе, посвящённой трансцендентальной модели сознания, пишет применительно к такому кульминационному моменту западной традиции, как философия Нового времени, что «именно с открытием cogito и его носителя в качестве субъекта «человек становится центром мира, вокруг которого «вращаются» остальные вещи (ср. с «коперниканским переворотом» Канта), а ранее гомогенный мир раскалывается на две качественно различные части: *имманентный* мир субъекта и *трансцендентный* мир объектов, что порождает ключевую для Нового времени проблему согласования двух этих

[25] Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия». СПб., Алетейя, 2003. С. 311.
[26] Савчук В.В. Топологическая рефлексия. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2012. С. 66.

миров и как ее частный случай – проблему познаваемости объективного мира».[27]

Дуалистические установки, присущие европейской мысли на всём её протяжении, имеют в качестве источника не только трансцендентализм Платона[28], но, в равной степени, и библейскую доктрину, определённые элементы которой, в свою очередь, восходят к религиозным представлениям Древней Месопотамии и Ирана. Е. А. Торчинов предполагает, что «именно после вавилонского пленения в библейской традиции <…> усиливаются явно стимулированные зороастризмом элементы дуализма, выразившиеся в формировании образа сатаны, дьявола»[29]. По всей видимости, дуалистические воззрения оказались особенно близки неким глубинным основам того типа религиозности, который характерен для всех авраамических учений и который в конечном итоге утвердился на Западе (представление о дискретности мира). Не случайно именно для библейских конфессий характерны радикальный антагонизм человека и природы, идея онтологической разноплановости, иноприродности божественного и человеческого, нетварного и тварного и т. д.

Отметим, что расцвет западной философии в период Нового времени связан с разработкой именно дуалистических воззрений, когда интеллект выделяется в отдельную эмансипированную сущность. «Новое время» европейской философии начинается с фигуры Р. Декарта, который открывает новый регион философского исследования – область человеческой сознания, или *cogito*»[30], отмечает Катречко. При этом происходит переосмысление концепта субъекта, под которым теперь понимается cogito, а все остальное приобретает статус

---

[27] Катречко С.Л. Трансцендентальная модель сознания как последовательное преодоление субстанционализма (Декарт, Кант, Гуссерль…) [Электронный ресурс] //Ломоносовские чтения: Материалы научной конференции кафедры философии естественных факультетов философского ф-та МГУ «Философия, наука, образование». М.:МАКС Пресс, 2009. С. 109–117. URL: /http://www.philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_trans_cons2009.html. (дата обращения: 15.02.2013)

[28] Существуют исследования, в которых учение Платона утверждается как исторически первая форма трансцендентализма (см.: Семенов В. Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.03 / Семенов Валерий Евгеньевич; [Место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т]. Москва, 2011. 502 с.).

[29] Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. С. 412.

[30] URL: http://www.philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_trans_cons2009.html.

противостоящих субъекту объектов познания (субъект *vs* объект). Таким образом, в Новое время формируется представление о трансцендентальном сознании, которое трактуется как система познавательных способностей человека. По утверждению Катречко, в истории западной философии можно выделить три основных модели трансцендентального сознания: декартовскую, кантовскую и гуссерлевскую, различающихся, согласно их специфическому разграничению между субъектом и объектом, сознанием и вещью, то есть различными вариациями базового дуализма как обуславливающего их культурогенного фактора.

Далее здесь не лишним будет вспомнить, что трансцендентальное сознание предполагает примат ума (в смысле интеллекта, рассудка, рационального) над прочими видами познания (чувственным, волевым, силой воображения). Ряд исследователей подчеркивает, что последовательное развитие трансцендентализма неизбежно ведет к абсолютизации интеллекта, рассудочного начала. В. И. Молчанов отмечает в связи с этим: «Как бы ни интерпретировалась кантовская философия, трансцендентализм понимается как умозрительная конструкция, схема взаимодействия чувственности, рассудка и разума, принципов их соединения и разграничения»[31]. Таким образом, рационализация выступает здесь в качестве основы однородности пространства, конструируемого чистым разумом. По словам Савчука, «трансцендентальная философия обнаруживала новые средства описания структур, позволяющих переводить опыт чувственного переживания в интеллигибельные понятия. Но все эти процедуры находятся внутри обустроенной и самоудостоверяющей себя разумности, вне и без обращения к предметам»[32].

В свете дальнейшего изложения очень важно отметить, что для трансцендентального сознания характерно противопоставленность окружающему миру, утверждение себя в качестве самодостаточного сущего и,

---

[31] Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 51
[32] Савчук В.В. Топологическая рефлексия. С. 63

следовательно, – непричастность и отчуждение. Не зря Бердяев определяет трансцендентализм как философию замкнутого сознания.

«Трансцендентальное сознание есть уже безысходно замкнутое сознание. Для него бытие или становится вещью в себе, или совершенно исчезает. Духовный опыт не может прорвать границы трансцендентального сознания, не выйдя из сферы общеобязательных форм»[33].

Катречко указывает, что, в отличие от предшествующей традиции, философия Нового времени «постулирует cogito в качестве особой реальности, не сводимой к другим регионам сущего – Космосу и Богу. Более того, именно cogito обладает той первичной реальностью – непосредственной *очевидностью*, на основе которой происходит формирование наших представлений о Мире и/или Боге»[34].

Смысл трансцендентализма Савчук передает посредством метафоры крепости, сравнивая трансцендентальный субъект с неприступной цитаделью, в которую «ни извне не попасть, ни изнутри не выйти», поскольку ведётся «борьба за чистоту его *образа*, за полноту *воплощения* (т.е. отрешенность, невозмутимость, незадетость реальным)».[35] И в другом месте, вслед за К. Манхеймом он утверждает, что трансцендентальные бытию представления нереальны в силу того, что не согласуются с существующим жизненным укладом. «Непричастность есть нереальность, есть страстное желиние быть в ином месте, сообществе, устройстве»[36]. Причина такой ущербности трансцендентального сознания заключается в природе самого интеллекта, который продуцируя феномены, создает дискретную реальность, оторванную от изначально целостного восприятия живого бытия. Савчук в связи с этим приводит в пример раннего Гегеля, который переживает в молодости, в период «Феноменологии духа» кризис крайней отвлечённости, отчуждения от мира и выходит из этого кризиса, избрав путь полного отречения от мира,

---

[33] Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994, С.77
[34] URL: http://www.philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_trans_cons2009.html.
[35] Савчук В.В. Топологическая рефлексия. С. 64
[36] Там же, с. 112

отгораживаясь от живой реальности системой мысли. В философии Гегеля, а затем Фихте, по Савчуку, трансцендентальная рефлексия перерастает в какие-то свои крайние формы.

«Трансцендентальная рефлексия со временем становится абсолютной, теряя потребность в согласовании рассудка с чувственными данными. Наиболее ярким примером этого явилась фигура Фихте. Рефлексивные процедуры Я – у Фихте это показано, пожалуй, наиболее отчетливо – познают то, что сами же и полагают, не покидая круга сознания»[37].

Опираясь на различающую и продуцирующую способности интеллекта трансцендентальное сознание формирует идеал беспредпосылочного познания, неразрывно связанный с деятельностью человечества в построении априорных условий культуросозидающего конструирования. Такой способ отношения к миру ряд исследователей называют модельной формой познания. Катречко пишет:

«...Трансцендентализм не является агностицизмом, хотя и признает непознаваемость вещей самих по себе. По существу, трансцендентализм выступает первой в истории мысли концепцией *модельного* познания, утверждающей, что наше познание имеет *модельный* (символический), а не непосредственный характер (ср. с *символическим пространством* Э. Кассирера). Ее суть можно выразить словами У. Матураны: «все, что может быть сказано, сказано наблюдателем». При этом *наблюдатель* у Канта — это *трансцендентальный субъект*, который имеет дело не с эмпирическим, а с трансцендентальным предметом, т.е. чувственно-рассудочной моделью реальности»[38].

Таким образом, возникает трансцендентальная онтология, трансцендентальная модель научного познания, трансцендентальная философия истории и т. д., которые располагаются в пределах имманентного сознания и, вместе с тем, остаются внеположными объективной реальности самих предметов. Эти внеположенность, потусторонность и непричастность трансцендентального сознания и становятся объектом философской критики. В самой традиции европейского философствования наряду с позитивным значением, присутствует и негативное употребление термина

---

[37] Там же, с. 208.

[38] Катречко С.Л. Современный трансцендентализм как теория человеческого опыта (знания)// Метафизика. Российский университет дружбы народов. Научный журнал 2012, № 3 (5). С. 137.

«трансцендентализм», которое отсылает нас к изначальной интенции этого слова, противопоставляющего трансцендентальное (в качестве знания имманетного сознанию) трансцендентному. Это противопоставление мы можем видеть и в «Критике чистого разума».

«…Трансцендентальная видимость вопреки всем предостережениям критики совсем уводит нас за пределы эмпирического применения категорий и обольщает призрачными надеждами на расширение *чистого рассудка.* Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными,* а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными.* Однако под этим термином я разумею не *трансцендентальное* применение категорий или злоупотребление ими, представляющее собой просто ошибку способности суждения, которая недостаточно обуздана критикой и потому мало обращает внимания на границы области, внутри которой только и допустима деятельность чистого рассудка; трансцендентными я называю те основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации. Поэтому термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны»[39].

Наиболее радикальными оппонентами трансцендентализма выступают русские мыслители. Для русской религиозной философии трансцендентальная философия Канта становится средоточием всех недостатков западной традиции – феноменализма, иллюзионизма, субъективизма, имманентизма, меонизма. Так Флоренский пишет о философии Канта:

«…не метафизическое выхождение из своей самозамкнутости к иным премирным реальностям, а лишь щекотание и возбуждение своей субъективности, – имманентизм – короче говоря, столь напирающий на нас со всех сторон многообразно и обманно.<…> Единственная осмысленная реальность для него сам он, и поставление себя в безусловный центр мироздания (существо западноевропейского духа, нового времени) заранее исключало из его мысли возможность определяющих мысль реальностей вне его <…> Это-то и достигалось чрез принципиальное и навечное разделение смысла и реальности, духа и плоти,

[39]Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2006. С. 276

истины и силы на два царства: царство субъективных истин и царство внеистинных объективностей»[40].

С точки зрения В. Эрна,

«Трансцендентализм Канта есть последнее, предельное звено в отрицании природы как Сущего, творческое создание новой, чрезвычайно оригинальной меонической мифологемы. Производя как раз обратное тому, что сделал Коперник (это можно назвать птолемеевским подвигом Канта), Кант создал необычайно глубокую систему трансцендентального антропоцентризма. Абсолютным законодателем и в этом смысле созидателем всей природы явился для Канта трансцендентальный человек»[41].

Подобное неприятие вызвано, прежде всего, неудовлетворенностью русских философов гносеологическими системами немецкой идеалистической философии. «Перед знанием ставилась другая задача. Знание должно быть знанием реальным, действительным, доподлинным; знанием мира, а не знанием от меня»[42].

В рамках европейской философии начала XIX-XX веков критика трансцендентализма исходила от онтологизирующих учений, предлагавших теорию бытия как альтернативу теории сознания[43]. К онтологизму как правило причисляют учения В. Джоберти, С.-А. Розмини, Н. Гартмана, М. Шелера, М. Хайдеггера. Апелляция к онтологизму в поисках альтернативы трансцендентализму сближает РРФ с этим рядом мыслителей и, особенно, с последним из перечисленных. Объединяющим моментом, помимо прочего, здесь выступает именно противопоставление трансцендентального и трансцендентного как способов познания и существования. Так, Флоренский в противоположность «трансцендентальной дедукции» Канта предлагает использовать категорию «трансцендентная дедукция» как обозначение способности выходить за пределы субъективного сознания. Трансцендирование

---

[40] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Философское наследие)/ М.: Мысль, 2004. С. 104

[41] Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения. Мн: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 43

[42] Малинов А.В. Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007. С.6.

[43] «Онтологический «уклон» в гносеологии необходимо было совершить средствами теории познания. Именно – обнаружить в познавательном акте такие элементы, которые обеспечивают вступление в знание истины самих вещей, предметной сущности мира, а не только игру схватывания, различения и упорядочивания феноменально данных качеств ускользающей в себя вещи. В этом случае познавательный инструментарий сознания не может ограничиться лишь априорными элементами, составляющими его трансцендентальное содержание». (Малинов А.В. Историко-философские этюды, с.6).

является, несомненно, сверхзадачей хайдеггеровской фундаментальной онтологии. Вопреки устойчивой оценке философии Хайдеггера как трансценденталистско-феноменологической, целая группа исследователей склонна усматривать её сущность скорее в противопоставленности трансцендентальной традиции. Б.В. Марков, например, называет Хайдеггера «философом близости, а не трансцендентальной потусторонности»[44].

Таким образом, мы получаем множество примеров негативного употребления термина «трансцендентализм» в исследовательской литературе, что утверждает нас в главной интенции настоящего исследования, рассматривающего трансцендентализм как некую специфическую черту западной философии и культуры – гипертрофию интеллектуального начала, дуализм исходных (как метафизических, так и онтологических) установок, отвлечённость бытия.

1.3. Термин «холизм»

Можно предполагать, что учение о цельном знании русских мыслителей воспроизводит целый комплекс гносеологических и онтологических представлений, формировавшихся в рамках различных эпох и культур, которые обобщённо можно называть холистическими или холистскими. Термин «холизм» в применении к историко-философской реальности может быть не совсем удачен, учитывая то, что он неизбежно вызывает ассоциации с аналитической философией (У. Куайн, Д. Дэвидсон), системным подходом и т.д.[45], однако именно этот термин широко используется в исследованиях по

---

[44] «Отдельный субъект, как нечто отпавшее от субстанции, может спастись лишь через возвращение к существенному и подлинному. Для обоснования возможности этого используется латинский термин «трансценденция», сыгравший центральную роль в культуре Европы. Именно на его основе доказывалась возможность перехода от ничто к бытию. Имеет место возвышение субъекта к субстанции и нисхождение ее к субъекту. Все признают отличие трансцендентального субъекта от Dasein. То, что это не субъект-наблюдатель и не субъект-господин это понятно. Но кто же он этот «кто»? Хайдеггер предупреждал: это не «я сам». Во-первых, для него характерно бытие-в-мире, что означает, с одной стороны, открытость миру (животное вписано в окружающую среду, а человек – это просвет бытия). Dasein – это не субстанция-субъект, а участник, свидетель бытия» (Марков Б.В. Люди и знаки. Антропология межличностной коммуникации. Санкт-Петербург: Наука, 2011. С.79.)

[45] В данном случае целое не является синонимом системы, поскольку речь идет о космогонии, исходящей не из представления о системообразующем начале, а из предрассудка о всепорождающем начале, не

гностицизму, неоплатонизму, восточной философии, натурфилософии, оккультизму и т.д. в качестве обозначения мировоззрения, утверждающего примат целого над частями, имманентную соотнесенность всего со всем[46]. Термин «холизм» активно используется в компаративистике для обозначения общих признаков античной философии (стоицизма, неоплатонизма и др.), с одной стороны, и восточных доктрин, постулирующих недуальность и отсутствие мыслей (Адвайта-веданта, Хуаянь). Нередко в качестве холистских характеризуются учения, содержащие в себе представления о божественных проявлениях (эманациях, манифестациях), противопоставляемых креационизму, авраамизму, иначе говоря, доктринам, утверждающим онтологический разрыв в тех или иных формах (Плотин, Чань-буддизм, Д.Бруно, Спиноза, суфийская доктрина Вахдат-ал-вуджуд и др.)

Кроме того, концепт «холизм» применяется в культурологических, религиоведческих и социологических исследованиях для описания мировоззренческой системы традиционных обществ, в качестве имманентно присущей им основы. (Э. Дюркгейм, Л.Дюмон, А. Рено, Р. Генон, А.Г.Дугин и др.). В данном случае речь идет об архаическом холизме, который следует отличать от современного научного (методологического) холизма. Подход к реконструкции этого феномена был выработан в рамках направления интегрального традиционализма, у истоков которого стоит Р. Генон, к которому также относятся М. Элиаде, А. Г. Дугин и пр. Основываясь на

выдерживающего критики, «поскольку всеобщее по определению не может ничего порождать». Целое («все») здесь рассматривается как некая консубстанциальность, то есть как открытая целостность, в противоположность целому как системе, означающему «законченность *сущего,* полноту его объема и содержания в границах определенного *предмета».* (Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения) в 3-х частях. Ч. 2: Онтология. СПб. 1999. С. 61-63).

[46] См., например: Hanegraaff, Wouter J.; Faivre, Antoine; Broek, R. den; Brach, Jean-Pierre. Dictionary of gnosis & Western esotericism. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 741. Just M. Neoplatonism and Paramādvaita //Comparative Philosophy. 2013. Vol.4. №.2. Торчинов Е. А. Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте. //Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители». Выпуск 11. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.192-209. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. Малявин В.В. Китай управляемый: Старый добрый менеджмент. М.: Европа, 2005. Cheng Chung-ying Origin on Chinese Philosophy // Encyclopedia of Asian Philosophy. L., p. 324 – 349. Ben-Ami Scharfstein A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant. Albany: State University of New York Press, 1998.

исследованиях традиционалистов, мы можем выделить основные элементы архаического мировоззрения, покоящегося на холистическом отношении к реальности.

1. Идея проявления – манифестационизм (эманационизм). Главным принципом этого воззрения является имманентность всего всему, потенциальное присутствие первоединства во всех его частях (эманациях, манифестациях). С точки зрения Р. Генона учение о божественных проявлениях выступает объединяющей чертой мифологии индоевропейских народов, в противоположность креационизму семитских народов. При этом, как подчеркивает Генон, манифестационизм изначален по отношению к креационизму. М. Элиаде в дополнение к генононовской теории манифестации выделяет в составе архаической метафизики идею возвращения, которая у него также противопоставляется иудео-христианской доктрине творения из ничего.
2. Манифестационизм, согласно Генону, следует отличать от пантеизма, поскольку такая модель мира не допускает абсолютного тождества первоначала и его различных эманаций, эпифаний, манифестаций[47]. Подобная мистика равенства части целому, присутствия всего во всем, не означает, тем не менее, прямого и полного сведения множественного сущего к единому, не предполагает абсолютной унификации, тотальности, неразличимости или нерасчленённости. Речь идет о такой онтологии, в которой все элементы мира (целого) потенциальны друг другу, каждый микромир содержит в себе бесконечное число возможностей других микромиров. Этот нюанс имеет чрезвычайное значение для нашего исследования и выявляет коренное отличие между архаической метафизикой и классической научной картиной мира в понимании категории потенциального/возможного. В отличие от рационалистического сознания,

[47] Некоторые исследования выявляют наличие представлений о потенциальном бытии в тех учениях, которые принято классифицировать как пантеистические («И-цзин» в древнекитайской культуре, «Алая-виджняна» в Буддизме и пр.) См., например: Князева Е.М. Холизм синергетики и недуальность восточного мышления// Противоречие и дискурс. М.: ИФРАН, 2005. С.45-62.

признающего в качестве реальности только актуальное субстанциальное бытие, холизм полагает подлинной реальностью область потенциального. Древняя метафизика допускает существование множества миров; с точки зрения архаического мудреца один единственно возможный мир актуальной действительности есть абсурд. Надо также здесь добавить, что сам Генон относил потенциальность к области небытия – «абсолютной возможности», хотя древние доктрины, на которые он ссылается, онтологизировали мир потенций, скорее видя в потенциальном специфический род бытия, ещё непроявленного, нежели чистое ничто[48]. Этот феномен разъясняет современный поссибилизм, придавая потенциальному статус особой реальности. Согласно М.Н. Эпштейну, «Возможное не есть сущее, не есть то, что есть или чего нет, оно — особый модус, который не может быть вообще переведен на язык реального или идеального существования»[49].

3. Архаический холизм по своей сути представляет веру в изначальную недуальность человеческого существа. С подачи Р. Генона эта сущностная характеристика адвайто-ведантизма начинает применяться для эксплицирования других учений. А. Г. Дугин, апеллируя к Генону, использует этот термин для глобальных исторических обобщений. Сущность холизма (манифестационизма), по словам Дугина, «заключается в утверждении принципиального единства мира и его Причины, утверждение соприсутствия Причины в мире, акцентирование конечной иллюзорности всякого разделения»[50]. Действительно, если принимать этот тезис в качестве рабочей гипотезы, то нон-дуализм мы можем обнаружить в самых различных учениях древности и раннего средневековья: в чань-буддизме,

---

[48] О том, как выражается идея потенциального-непроявленного в древних космогонических системах см.: Торчинов Е.А. О категории «У» в китайской традиции (Торчинов Е.А. - Пути философии Востока и Запада: познание запредельного //СПб: "Азбука-Классика", "Петербургское Востоковедение", 2005.; Лосев А.Ф. о хаосе как образе бесконечного перетекания из небытия в бытие в античном мифологически-философском мышлении. Лосев А.Ф. Хаос // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. С.579-581. Шохин В.К. об учении Паринама-вада и принципе «вьякта» в древнеиндийской мысли (Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.) и т. д.

[49] Эпштейн М.Н. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. С-Петербург: Алетейя (серия "Тела мысли"), 2001. С. 33.

[50] Дугин А.Г. Конспирология. М.: РОФ «Евразия», 2005. С.121

неоплатонизме, гностицизме, восточно-христианском богословии и т. д.

При этом нон-дуализм, как правило, объединяется с познавательной концепцией, в которой главной причиной забвения подлинной реальности объявляется различающая деятельность ума, а главным условием восстановления единства бытия и сознания – отказ от дихотомичности познания. Характерный пример такой архаической гносеологии мы можем встретить в чань-буддизме (теория отсутствия мыслей)[51]. Наиболее очевидной аналогией здесь также может выступить учение о смирении ума в восточно-христианской апофатике и т. д.

4. Кроме того, традиционалистский подход отводит важное место в холистской системе взглядов феномену сакрального, получившему достаточно полное освещение в работах Р. Отто, М. Элиаде и др. авторов. Из их теорий следует, что ключи к пониманию сакрализованного способа бытия и устройства культуры были утрачены в Новое время, в эпоху окончательного утверждения профанизма. Однако в современном модернистском обществе сакральность продолжает существовать, формируя скрытое пространство культуры, оказывая неочевидное, но реальное воздействие на жизнедеятельность человека. В контексте нашей диссертации важно отметить, что сакральное событие воплощается не в культовых действиях или мифологических рассказах, а в том непосредственном чувстве, которое в них облекается. Это чувство по своей сути есть переживание мира как единого целого, предшествующее любым формам культурной фиксации. Об этом говорит, например, и то, что слова английского языка «whole» и «holy» восходят к одному историческому корню. Сторонники традиционалистского подхода (Г. Бейтсон, Р. Генон, А.Г. Дугин) противопоставляют холизм как сакрализованное познавание (переживание мира как целого) рациональной

[51] См. изложение чань-буддийской теории отсутствия мыслей (у-нянь) в работе К.Ю.Солонина «Отсутствие мыслей» и чань-буддийское учение об уме.//Философские науки. 2004. №11. С.103-120.

логике, воспринимающей мир через различение, двоичный (бинарный) код[52].

5. Невыделенность области познания (знания, архаической науки) из целостного ансамбля культурных практик. Все холистические учения древности, осмысляющие живое и непосредственное переживание единства многообразия, появляются на основе различных культовых практик, в которых человек участвует во всей целостности своего психофизического существа. Так, по мнению, Мирча Элиаде, появляется концепция целостного познания, заслугу в создании которой он приписывает Пифагору.

«…Огромная заслуга Пифагора состояла в том, что он заложил основы «целостного знания», «холистики»: научное знание включалось в совокупность этических, метафизических и религиозных принципов и дополнялось различными методиками телесных упражнений. Другими словами, у знания была одновременно гносеологическая, экзистенциальная и сотериологическая функция. Это традиционное «целостное знание», которое присутствует в мысли Платона, равно как и у гуманистов итальянского Возрождения, у Парацельса или у алхимиков XVI в. — «целостное знание» в том виде, в котором оно практиковалось, прежде всего, в индийской и китайской медицине и алхимии»[53].

Помимо вышесказанного нобходимо также отметить, что термины «холизм» «холистический» широко используются для характеристики архаического мышления, наивной метафизики и имплицитной эпистемологии, присущим дофилософскому мировоззрению[54]. Согласно определению И.П. Меркулова, архаическое мышление в своей основе преимущественно пространственно-образное, оперирует прототипами, прообразами (архетипами), в меньшей степени подвержено сознательному контролю, скорее управляется влиянием аффектов, эмоциональной оценкой, полагается на неосознаваемые, автоматические процессы и стереотипы, ему присуща «неспособность к

---

[52] Бейтсон Г. Бейтсон М. К. Ангелы страшатся: К эпистемологии священного М.:Технологическая школа бизнеса.1994.

[53] Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. 2002.. С.193

[54] См., например: Нисбетт Р., Пенг К., Чой И., Норензаян А. Культура и системы мышления: сравнение холистического и аналитического познания. Пер. с английского М.С. Жамкочьян под ред. В.С.Магуна // Психологический журнал. 2011. Т. 32. № 1. С. 55-86. См. также: Choi, I, Koo, M., & Choi, J. (2007). Individual differences in analytic versus holistic thinking. Personality and Social Psychology Bulletin, 33, P. 691–705.

детальной аналитической дифференциации индивидуальных признаков и сохранению их в долговременной памяти»[55].

И. А. Герасимова выделяет недуальность как ключевой аспект холистического мышления. Так, в зависимости от того, посредством какой стратегии холистское учение предполагает преодолевать дуализм, И.А. Герасимова различает три вида холизма: 1) монизм – отождествление противоположностей; 2) двуединство (или дополнительность) – соединение противоположностей, порождающее равновесие; 3) триединство – единство двух поляризованных начал на основе некоего третьего, общего для этих двух, начала. Разумеется, автор здесь же оговаривает, что ни холизма, ни дуализма в чистом виде не существует, однако нехолистические (аналитические) стили мышления отличает последовательный дуализм, то есть, утверждение принципиальной несводимости одной оппозиции к другой, наличие противоречия. В качестве характерного примера автор приводит зороастрийское учение – дуалистическую религиозную доктрину традиционного общества, в котором сильны были пережитки архаических, холистических в своей основе, представлений[56].

Итак, исходя из предложенного понимания термина «холизм», мы можем сформулировать некоторые предварительные умозаключения касательно феномена ЦЗ, которые нам предстоит обосновать в дальнейшем.

1. Главным источником концепции ЦЗ является холистский идейный комплекс, в который входят следующие компоненты: архаические и мифологические представления о едином и множественном, о возвращении к первоединству, имманентности всего всему, онтологизация потенциального бытия, нон-дуализм, чувство сакрального, отрицание ключевой роли интеллекта в познавании истины, невыделенность сферы познания из целостного ансамбля культурных (культовых) практик и,

[55] Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 91.
[56] Герасимова И.А. Многоликая двойственность (Методологический анализ культурных контекстов) // Противоположности и парадоксы. М., 2008. С.7-35; Она же. Человек в мире двойственности // Противоположности и парадоксы. М., 2008. С. 112-156

соответственно, отсутствие разделения внутри самой сферы познания.

2. В мировой философии существует проблема ЦЗ, которая возникла на почве дуализма, присущего сознанию и мышлению человека как существа культурно детерминированного, всё более удаляющегося по мере развития цивилизации от природных начал.
3. Учения, включавшие в себя представления о ЦЗ, возникавшие в различные эпохи в различных культурах, были нацелены на преодоление крайностей отчуждения и абстрагирования мышления от природной (архаической) основы человеческой культуры.
4. Этими особенностями обусловлено историческое сближение холистских идей и натурфилософии (в терминах науки Нового времени — органицизма). Последняя истолковывает природу как живое всеединство, постигающее самое себя в образе человека и, таким образом, выводит познающий разум (начало) за рамки оппозиций души и тела, духовного и материального, культурного и природного.
5. Для философии холистского типа характерно понимание ЦЗ как мистического опыта, т. е. транссубъектного способа познания, позволяющего установить коммуникацию познающего по отношению к познаваемому миру.
6. Гносеологема (мифологема, категория) ЦЗ неразрывно связана с феноменом интуиции. Именно интуитивное познание постигает жизнь не фрагментарно (что свойственно интеллекту), но как нерасчленимую, не дифференцируемую целостность.
7. ЦЗ предполагает движение познавательного процесса не от подсознания к сознанию, а в обратном направлении: от осознанного к бессознательному (от знания к незнанию).

Отметим здесь же, что категория «цельное знание», как правило, ассоциируемая с именами классических русских философов, в действительности не является открытием и достоянием исключительно

русской мысли. ЦЗ – одно из возможных определений холистской гносеологической модели, которая не локализуется в рамках какого-либо одного направления или периода мировой философии, проявляясь в истории мировой мысли вновь и вновь, каждый раз в новом историческом контексте. Среди европейских культур мы можем выделить, помимо русской, ещё одну философскую традицию, тяготеющую к холизму. Очевидно, что таковой является немецкая философия на всех этапах её развития. Можно предположить, что именно холизм является той общей основой, которая делает столь близкими в идейном и духовном плане две эти национальные традиции. И в этом смысле немецкая культура духовно и ментально гораздо более, нежели другие западноевропейские культуры, резонантна русской культуре, в которой холистические черты выражены с ещё большей отчетливостью[57].

Итак, не следует ли искать общность гносеологических идей русских и германских мыслителей в очерченных выше контекстах? Есть весомые основания полагать, что общей чертой русской и немецкой мысли было стремление к построению онтологии, свободной от дуальностей, субъект-объектной дихотомии, и убежденность, что главным условием для достижения этой цели должно быть преодоление трансцендентализма в европейской философии.

Таким образом, в данном вводном разделе были рассмотрены методологические и теоретические предпосылки исследования русской религиозной философии в контексте проблемы понимания. Мы можем теперь очертить круг проблем, которые нам предстоит решить в ходе дальнейшего исследования. Таковыми представляются выявление

[57] Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Комплементарность культур//От события к бытию: грани творчества Галины Иванченко / сост. М.А. Козлова. М.: Изд. дом ГУ—ВШЭ, 2010. С. 298-335; С. 318. См. также: Toomela A. Culture of Science: Strange History of the Methodological Thinking in Psychology // Integrative Psychological and Behavioral Science. 2007. Vol. 41. P. 6-20.; Кавелин К.Д. Статьи по философии русской истории и культуры. М: Правда, 1989. С. 316.; Varnum MEW, Grossmann I, Katunar D, Nisbett RE, Kitayama S. Holism in a European cultural context: Differences in cognitive style between Central and East Europeans and Westerners. Journal of Cognition and Culture. 2008. P. 321–333.

холистических истоков и характеристик гносеологических учений РРФ, поиск общих корней онтологизма русских и немецких мыслителей конца XIX-начала XX вв., выявление холистических признаков концепций понимания немецких философов, экспликация холистической и поссибилистической проблематики в учениях русской религиозной философии. Особенное внимание следует уделить учению о понимании В.В. Розанова, выявлению холистических и поссибилистических корней розановской философии. Кроме того, в силу специфики темы в работе будут затронуты проблемы, напрямую несвязанные с холистической проблематикой, в частности экзегетические истоки русской религиозной мысли, а также пространственная рефлексия русских мыслителей.

Глава 2. Историко-философский контекст проблемы цельного знания

Настоящая глава посвящена определению круга представлений и учений, повлиявших на формирование гносеологических идей русских мыслителей. Историко-философский контекст любой идеи включает в себя как учения, возникшие ранее и уже ставшие достоянием истории, так и учения современные ей, порождённые той же эпохой, возможно, на основе сходных духовных проблем, но в другом культурном контексте. В круг нашего интереса входят древние мифологические представления о возвращении к изначальному единству, апофатические и экзегетические учения Византийского средневековья и западных мистиков, учения Нового времени, содержащие элементы холистического дискурса, а также герменевтические, неокантианские, онтологистские концепции XIX-XX веков, содержащие холистическую трактовку проблемы понимания. Особое внимание будет уделено выявлению холистических представлений в учениях русских религиозных мыслителей.

2.1 Холистические истоки учения о цельном знании

2.1.2 Миф о возвращении и его интерпретация в древней философии

Задача этого раздела состоит в том, чтобы выявить и проследить генезис набор тех устойчивых черт холистского идейного комплекса, который воспроизводился в любых исторических условиях в результате идейной сукцессии. Истоками ЦЗ восходит к самым древним пластам мифологического сознания мировой культуры. Мотив воспоминания утраченного рая лежит в основе всех последующих представлений о цельном знании. Согласно различным вариантам сюжетов мифа, вместе с изначальной гармонией человек утрачивает ощущение единства и полноты мирового бытия, способность воспринимать реальность органически, целостность сознания мира. (Характерный пример - библейский миф о первородном грехе, впоследствии явившийся предметом экзегетических размышлений многих поколений

христианских мыслителей).

Наиболее раннюю философскую интерпретацию этих архаических мифов мы обнаруживаем в учении Платона об анамнезисе – познании как припоминании подлинного мира (ἀνάμνησις). Другой античной философемой, отсылающей нас к мотиву утраченного рая, безусловно, является представление о Плероме (полноте присутствия божества в мире), широко распространённое в позднеантичной философии (в учениях стоиков, неоплатоников, гностиков и прочих).

В гностицизме Плерома приобретает статус центральной онтологической категории, характеризующей бытие божественного гармоничного мира, изначально предшествующего миру здешнему, земному. Согласно гностической мифологии, эмпирический вторичный мир образуется в результате отпадения одного из составных элементов (эонов) Плеромы. Описания этого отколовшегося элемента позволяют сопоставить его природу с природой того, что для нас больше известно под наименованием «ум» (дефинитное познание в более строгом смысле), хотя гностическая традиция здесь использовала совсем другие обозначения.

С точки зрения гностика, выпадение из Плеромы ведёт к фундаментальному забвению человеком своей истинной природы. Таким образом, в гностицизме «неведение» рассматривается как важнейшая онтологическая характеристика бытия в здешнем мире; обретение же гнозиса означает восстановление первозданной полноты бытия. По утверждению Виолета Мак Дермота, гностицизм – это учение о том, как человек выпадает «из состояния самопознания в состояние невежества, из сознания своего божественного происхождения и природы в бессознательность»[58].

Существует два варианта космогонического мифа в гностических источниках. Так, в «Трёхчастном Трактате» в качестве отпавшего эона выступает Логос, который в стремлении постичь Первопринцип (Первоотца),

[58] MacDermot Violet. The Concept of Pleroma in Gnosticism // Gnosis and Gnosticism. Ed. by M. Krause. Leiden: E.J. Brill , 1981. P. 77.

полагаясь лишь на свой разум, отделяется от Плеромы, тем самым нарушая первозданное совершенство. Логос силой собственной «высокомерной» мысли создаёт внешний мир, представляющий собой лишь искажённые и ложные образы Плеромы. Эти эманации, сотворённые Логосом, не обладают знанием об их подлинном источнике – о первоединстве и обречены на существование в распрях и вражде. Отделение от земной реальности и воссоединение Логоса с Первоначалом и составляет сущность гнозиса – высшего рода познания и мудрости.

Более известный вариант принадлежит Валентинианскому учению, в котором разрушение единства Плеромы и сотворение материального мира связано уже с отпадением другого элемента – Софии, воплощающего женское начало души. София, следуя своей женственной сущности, поддаётся искушению или, как изъясняется Валентин, дерзости enthymësisa («помышления»), вследствие чего соскальзывает в хаос, в материю, подпадая под воздействие страстей. Из падшего состояния она высвобождается силой ниспосланного из плеромы «логосного» мужественного эона души. Таким образом, оба варианта мифа иллюстрируют ключевую гностическую идею преодоления дуализма (антагонизмов духа и материи, добра и зла, божества и мира, света и тьмы) в слиянии с единым первоначалом, главным условием которого является умаление претензий интеллекта на истину.

Идея возвращения имплицитно и эксплицитно наличествует во всех формах и типах античной мысли, задавая гносеологическую и онтологическую матрицу античной культуры (в более широком контексте – всякой языческой культуры). В этом смысле вся античная эпоха находит своё наиболее зрелое завершённое выражение в неоплатонизме – классической доктрине возвращения.

Неоплатонизм придаёт новое звучание платоновской теории анамнезиса. Сущность анамнезиса Платона заключается в абстрагировании от чувственной и эмпирической природы. Единое в классическом платонизме понималось как отвлечённая идея, умозрительный принцип (эйдос), пронизывающий все вещи и

тем самым сообщающий им целостность. Согласно же неоплатоникам, единство невозможно вне конкретного сущего, недостижимо посредством интеллектуально-афейретических процедур. Функцию синтезирующего органа познания в неоплатонических системах выполняет уже не Ум, а Душа – становящаяся животворящая сущность, которая осуществляет единство в телесном множественном мире (hen kai polla). Плотин характеризует душу как третий тип единства, наряду с единством ума и самим первоединством.

«…Она распростёрта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части, как великие, так и малые; и между тем как части эти одни находятся там, другие здесь, одни напротив друг друга, другие вместе или отдельно разбросаны, она от этого не разделяется и не раздробляется на части, для того чтоб оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостною, неделимою, присутствуя на всяком месте вся нераздельно, и, таким образом, всегда остается подобною родившему ее отцу [уму] и по единству и по всеобъемлющей универсальности»[59].

Таким образом, с точки зрения неоплатонизма, единство не достижимо в чистом созерцании афайресиса, но переживается в сверхумном экстазе душевных порывов (исступлений, наитий), поскольку первоначало не может иметь никакого мысленного образа, вида или оформления. Начиная с неоплатоников проблема постижения целого перестаёт быть объектом одной только мысли, выходит за пределы сферы мышления.

2.1.3 Апофатическая гносеология

В христианскую эпоху холистская гносеология получает наиболее последовательное продолжение в апофатическом богословии с его идеями сверхрационального сознания, ведающего неведения.

Апофатизм явился наиболее адекватной формой мышления для христианского креационизма, утверждавшего радикальное онтологическое различие между природой Творца и созданного им мира и, как следствие,

[59] Плотин. Эннеады. К.: “УЦИММ-ПРЕСС”,1995–1996; К.: PSYLIB, 2003//http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/txt38.htm (дата обращения: 12.11.2013)

постулировавшего принципиальную непознаваемость Бога. Вместе с тем, отрицательное богословие не может быть сведено к агностицизму или к иррационализму, не является прямым отказом от постижения истины. Напротив, апофатика расширительно трактует категорию разума (логоса), не ограничивая её содержание сферой сознательного (осознанного) бытия. Апофатический подход направлен на выявление сверхсознательного, которое понимается как единство ведения и неведения, разума и неразумного, сознания и бессознательного. Здесь мы можем отметить, что апофатическая теория несёт в себе идею потенциального познания, унаследованную ею от античной мысли (впервые философски концептуализированную ещё в учении Аристотеля о преформации – формообразующих потенциях). Разум в негативной теологии носит возможностный характер: любая его актуализация в конкретных формах или определениях есть отрицание, ущербление, усечение полноты истины, поскольку потенциальность бытия бесконечна.

Апофатическую гносеологию невозможно эксплицировать вне контекста христианской антропологии, представляющей человека как открытую возможность – бытие динамичное, непрерывно становящееся, совершенствующееся, творящее и созидающее и в то же время как нечто цельное и самотождественное[60]. Христианская мысль сочетает в себе элементы античной и собственно христианской традиций, синтезируя традиционную античную (языческую) доктрину возвращения и библейскую доктрину творения, творчества (creatio ex nihil), составляющей ядро иудео-христианского мировоззрения. Человек в рамках этой онтологии наделяется творческой способностью, благодаря которой он имеет возможность восстановить утраченный рай. Однако возвращение к истоку здесь мыслится отнюдь не как доподлинное воссоздание эдемского бытия, но скорее как необходимое условие для творческого обновления и преображения падшего эмпирического мира: тварь не просто воссоединяется с Творцом как первоединством, но претендует

[60]Развитие, постулируемое здесь, необходимо отличать от теории линейной последовательности, то есть бесконечных переходов от предыдущего к последующему, не имеющих никакой телеологической заданности.

на создание нового единства уже на основе земного бытия, человеческой культуры.

Важно отметить, что существо человека в христианской антропологии имеет сложное и гетерогенное строение. Человеческая экзистенция, с одной стороны, предстаёт единым целым – личностью (persona), однако в такой ипостаси она присутствует на уровне возможного бытия, в потенциальности. В актуальной же действительности человек дуалистичен: его природа распадается на две не сводимых сущности: ум и эмпирическое, телесное начало.

Базовые принципы апофатической гносеологии содержатся в раннехристианском учении о Божественном мраке, изложенном в «Ареопагитиках» Псевдо-Дионисия. Основная идея трактата заключается в том, что постижение Истины возможно как в ведении (сознании), так и в неведении (бессознательном). По Ареопагиту, истина сокрыта во мраке неведения, пребывая на уровне латентной реальности, не доступной нашему рефлексивному сознанию. Причём неведение (мрак) здесь не означает недостаток или отсутствие знания, но, напротив, рассматривается как его полнота и избыточность.

«И разумом Бог познается, и неразумием. И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осязание, и чувство, и мнение, и воображение, и имя, и всё прочее, и Он и не уразумеваем, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чём из сущих не познается. И Он есть "всё во всем" и ничто ни в чём, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего»[61].

Ареопагит вводит библейскую метафорику в универсализирующий контекст позднеантичной философии, сопоставляя представление о божественном мраке с миром божественных замыслов, первообразов неоплатоников. Вслед за неоплатониками Ареопагит утверждает, что Бог непостижим в своей сущности, но раскрывает тайну бытия в своих промыслах, через «божественные исхождения» (παράδειγματα) или, точнее будет сказать, через формообразующие

[61] Корпус ареопагитикум. // Восточные отцы и учителя Церкви V века. Антология. М.: Издательство МФТИ, 2000. С. 305.

потенции (не редко в христианской литературе можно встретить эквивалентный термин «семенные логосы», распространённый в более позднем восточно-христианском богословии). Созерцая первообразы, человек переживает собственную причастность к началу и причине всего сущего в акте сверхумного экстаза, познавая не одним только интеллектом, но всем своим существом, не разделённым на различные способности души.

«И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путём превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости»[62].

Большое значение для апофатики имела тринитарная доктрина отцов каппадокийцев, включавшая в себя учение о воплощении (воипостазировании) и концепцию личностного бытия-общения, явившуюся основанием христианской гносеологии. Каппадокийцы трактовали личность как динамичное, неустойчивое, относительное бытие, проявляющееся только в модусе отнесённости к кому- либо или чему-либо. Личность в таком понимании есть реальность постоянно трансцендирующая за свои границы, подтверждающая в коммуникации, диалоге с Другим своё существование. Тринитарная догматика обозначает акт трансцендирования личности двумя разными терминами: «prosopon» (потенциальное состояние личности, устремлённость) и «hypostasis» (актуальная явленность личности как таковой).

В согласии с догматом о единосущной троице, которая внутри разделяется на три лица, мы можем выделить в познавательном акте три составляющих элемента: «Я» (познающее), Ты (познаваемое) и единство, которое они образуют в совместном общении (истина). Таким образом, божественное откровение раскрывается во внутритроичном, концентрическом сообщении трёхстороннего диалога (circumincessio, perichoresis). Таким образом, можно заключить, что постижение истины (удостоверение подлинности своего

[62] Корпус ареопагитикум. // Восточные отцы и учителя Церкви V века. Антология. М.: Издательство МФТИ, 2000. С. 305.

существования) познающим «Я» через единство с другим «Я» (то есть не в прямом самосозерцании, а через иное, инаковое) есть по своей сути апофатическое познание.

Апофатическая гносеология была исторически и генетически связана с традицией восточно-христианского богословия. Православная мысль по мере своей внутренней эволюции всё больше акцентировала и углубляла холистские элементы христианского учения, объявляя преодолёнными противоречия дуального мировосприятия, которые в разных формах присутствовали в дохристианских учениях – гносеологический дуализм в неоплатонизме и онтологический дуализм библейской доктрины, их сочетание в гностицизме (на католическом западе, наоборот, дуалистические воззрения постепенно возобладали над холистскими). Если в западной культуре дуализм был доведён до логической завершённости в формуле двух истин, в утверждении параллелизма разума и веры, то для восточного богословия такой подход был неприемлем. Православие не признавало Разум (Ум) в качестве начала, эмансипированного в самостоятельную онтологическую сущность. Византийское богословие, официально проповедуя креационистские догмы, имплицитно двигалось в сторону холистского мировоззрения.

С точки зрения святоотеческого богословия, причина несовершенства и ущербности человеческого мира сокрыта в природе Ума. В древнецерковной аскетике Ум трактуется как активное познающее начало, деятельность которого заключается в различающем мышлении. Мышление подвержено витаниям или парениям (meteorismos), в силу чего находится в состоянии рассеяния, вызываемого мирскими помыслами. Максим Исповедник в схолиях к «Corpus areopagiticum» говорит об этом:

«Всякое мышление отражает множественность или, по крайней мере, двойственность. Ибо оно есть посредствующая связь неких крайностей, соединенных друг с другом, то есть оно есть связь мыслящего и мыслимого. Ни одной из этих крайностей не присуще сохранять полностью простоты. Ведь мыслящий есть некий субъект, содержащий в себе способность мыслить, неотделимую от него. А мыслимое есть либо субстрат, либо то, что в субъекте; от

него неотделима способность быть постигаемым мыслью или предлежащая сущность, к которой относится эта способность. Ибо ни одно из сущих не является само по себе простой сущностью или простым мышлением так, чтобы быть нераздельной единицей.<...> А поэтому тот, кто в какой-либо мере сопричаствует мышлению еще не выходит за пределы двойственности; тот же, кто совершенно оставляет это мышление, оказывается неким образом в Единице и отстраняет от себя способность мыслить»[63]. Деятельность Ума в истолковании Максима Исповедника заключается в различении мировых феноменов, в дроблении целого на элементы, в результате чего возникает дискретная реальность множественных вещей. Находясь как бы в перманентном парении, интеллект переходит с одного предмета на другой.

«Во множестве – инаковость, несходство и различие; в Боге же, подлинно Едином и Единственном, – только одно тождество, простота и сходство. Поэтому неосторожно обращаться к созерцанию Бога, прежде не оказавшись вне множества».[64]

Здесь нужно сделать оговорку. В православном лексиконе понятие «ум» может использоваться в значении «разум», что ведёт к терминологической путанице. Православный «разум» («nous») совсем не идентичен неоплатоническому «нусу» и не является интеллектуальным началом, способностью мыслить в чистом виде. Природа интеллекта (сознания в общем смысле слова) заключается в определивании, оформлении и различении познаваемого. В то время как смысл христианской троицы (троичного Бога) невозможно адекватно раскрыть в понятии, образе, в том или ином виде позитивных знаний или представлений. Ум в православной гносеологии не вычленяется из всего единства способностей души, не выходит за рамки своей прямой функции. Работа ума (умное делание) с точки зрения аскезы имеет своей сверхзадачей очищение сознания от земных помыслов, то есть от любых позитивных предметных представлений.

Православная аскетика стремится познавать Истину через бессознательное и интуитивное, используя для этого два традиционных метода мистического богословия, направленных на достижение обожения. Первый тип богопознания-

[63] Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М: Мартис, 1993, Т.1. С.230.
[64] Там же.

обожения представляет собой молитвенную практику, опирающуюся на отвлечённые знания – умозрение («гнозис» или «ведение»). В основе этой созерцательной практики заключена интеллектуальная интуиция как способность усматривать идеальные сущности вещей, превосходящая возможности чувственного познания. Такая способность рассматривалась уделом избранных учёных мужей, что придавало «ведению» характер эзотерического знания.

Второй способ обожения представляет собой богопознание через любовь к Богу (агапе в сочетании с эросом) или, иначе говоря, кардиогносию – эмоционально-экстатическую практику, предполагающую примат сильного чувства (переживания, чувственного восприятия) над учёностью интеллекта. Следует отметить, что ведения в чистом виде в православной мистике не существовало никогда; практика созерцания всегда сопровождается здесь проповедью любви и безграничного служения Богу (в самой медитации полагается на молитвенное обращение к Богу), достигает истины благодаря милости Божией. Не ум, а сердце, согласно представлениям отцов церкви, становится высшим органом познания. Если ум – это инструмент различающего познания, то сердцу приписывается целостное видение: сердце символизирует точку сосредоточения всех познавательных способностей человека. Проповедь любви мы можем встретить у большинства восточно-христианских авторов. Макарий Египетский сравнивает познание божественной истины с совершением таинства брака человеческой души с её небесным женихом Иисусом Христом.

«Иногда человек входит преклонить колено, и сердце у него делается полным Божественной действенности, душа, как было уже сие объясняемо, веселится с Господом, подобно невесте, радующейся о женихе. О сем говорит великий Исаия: якоже радуется жених о невесте, тако и возрадуется Господь о тебе (Ис. 62, 5). Случается также, что такой бывает занят целые дни, но на один час обращается к молитве; и тогда внутренний человек бывает восхищен молитвою, и объемлется бесконечною глубиною оного века, и ощущает он такое неизреченное удовольствие, что всецело восторгается парящий и восхищенный ум его, и

происходит в мыслях забвение об этом земном мудровании; потому что, по сказанному, переполнены ею помыслы и, как пленники, уводятся у него в беспредельное и непостижимое; почему в этот час бывает с человеком, что, по молитве его, вместе с молитвою отходит и душа»[65].

К сказанному необходимо добавить, что интеллектуальную любовь, о которой идёт речь в цитате, следует отличать от катафатического богословия, которое суть разновидность чисто спекулятивного умозрения, не имеющего в православной традиции самостоятельного значения, выполняющего лишь вспомогательную функцию по отношению к опытному познанию.

В христианской мистике важное значение придаётся нравственной стороне познания. На это указывают два аспекта апофатической гносеологии: во-первых, особая роль практики смирения ума (смиренноумия или сведения ума в сердце), уже рассмотренная нами ранее («Смиренноумие является силой, которая собирает сердце и не дает ему расточить себя в гордые мысли и похотливые желания», по Исааку Сирину[66]); во-вторых, наличие в её фундаментальных основаниях идеала целомудрия (sofrosine, σωφροσύνη). «Познание есть стяжание целомудрия» – таков принцип восточно-христианской аскетики. Профаническая культура редуцирует понятие «целомудрие» до его морально-этической составляющей (главным образом, до значения воздержания от плотского вожделения). В изначальном же значении, которое ему придавало византийское богословие, «софросюне» – это более объемное понятие, заключающее в себе холистское понимание человека как интегральной целостности души, ума и тела. Целостная мудрость, с точки зрения христианского мыслителя, не сводится только к добродетельности, исполнению догматических предписаний, но есть, именно в познавательном смысле, полнота бытия, присутствия в мире (богосознание), неизменно сопряжённое с добром и благом. Гносеологическая функция нравственной чистоты

[65] Макарий Египетский преп. О любви // Его же. Духовные беседы, послания и слова. М.: Правило веры, 1998, С. 423.
[66] Преподобный Иустин (Попович) Путь богопознания. Гносеология святого Исаака Сирина. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2003. С. 16.

заключается, согласно православному богословию, в том, что целомудрие сохраняет дух (разум) целостным, удерживая его от греховных помыслов (отвращая от деятельности рассудка), стремлений и желаний, влечений, помышлений, распыляющих внимание разума между множественными вещами и явлениями эмпирического мира и тем самым делающих его природу рассредоточенной, блуждающей (отсюда изначальное значение слова «блуд») и глухой к истине. «Надо упражняться в воздержании, которое служит надёжным стражем целомудрия и не позволяет вождю – Уму прорываться туда и сюда»[67].

Теперь, основываясь на вышеизложенном, мы можем выделить основополагающие черты апофатической гносеологии: представление о человеке как открытой возможности (или антропологический поссибилизм), холистическая модель мышления в форме утверждения триединства как нон-дуалистической стратегии (тринитарная доктрина, концепция диалогического бытия-общения), учение о смирении ума, примат опытного познания над спекулятивным умозрением, кардиогносии над созерцанием («ведением»), идеал целомудрия как единства душевного, духовного и телесного начал в человеке.

2.1.4 Антропологический поссибилизм

Познавательная традиция православия систематизируется и концептуально оформляется в сочинениях Григория Паламы. Речь, как известно, идёт об органоне исихазма – теоретическом изложении принципов опытной науки восточно-христианского монашества. Палама описывает богопознание как духовный процесс бытийной трансформации человеческой природы, в котором делание («праксис») и созерцание («феория») выступают как неразрывное целое. В духовном процессе он различает определённые этапы и уровни познания. Начальный этап связан со смиренноумием – своего рода процедурой

[67] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Минск: Харвест, 2003 //http://predanie.ru/lib/book/read/68862/(дата обращения: 18.03.2012)

саморефлексии, внутренней интроспекции аскета, основной целью которой является выявление дурных помыслов. Смиренноумие ведёт к целомудрию – высвобожденности из состояния поглощённости эмпирическим бытием, «морем житейским». Вместе с тем, подобное самонаблюдение не означает абсолютного бесстрастия в духе стоической апатии, сопровождается внутренней борьбой со страстями, борением чувств, контролировать которые познающему помогает специальная психотехника – невидимая брань. Целомудрие, смирение ума служит необходимым условием для исихии – священного безмолвия. При этом под безмолвием здесь подразумевается не только и не столько даже отказ от вербального выражения, многоглаголания, сколько молчание ума как воздержания от спекулятивно-различающей деятельности рассудка. В исихии человек имеет дело с переживанием некой высшей упорядоченности и осмысленности жизни, актом восприятия мира как единой нерасчленимой целостности. С. С. Хоружий определяет исихию как «цельный строй существования, охватывающий всего человека и его поведение, и внутренний и внешний уклад»[68]. По сути дела, речь здесь ведётся об экзистенциально переживаемом знании или понимании – превосходящем мысль знании (υπερ έννοιαν γνωσις). При этом следует особо отметить, что под смыслом (или божественным замыслом) Палама подразумевает не столько идеи (или парадигмы, как их ещё определял Ареопагит), сколько потенцию (т. е. божественную энергию), подчеркивая динамическую природу смысла. Здесь Палама развивает православное учение о семенных логосах. Вместе с тем, четких дистинкций между понятиями «идея» и «энергия» в текстах Паламы не прослеживается[69].

Духовная практика исихастов трансформирует наше обыденное эмпирическое видение вещей в гипотетическое интуирование вещей, в знание о

---

[68] Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 47.

[69] Ту же неоднозначность в трактовке поятия «смысл» мы можем обнаружить в учениях русских мыслителей, ориентировавшихся на паламизм. Например, в учении Е.Н. Трубецкого мы встречаем определения смысла, с одной стороны, в качестве некой умственной сущности, с другой -- в качестве акта трансцендирования, выходящей за свои пределы мысли (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994).

том, какими они могут быть, тем самым переводя восприятие аскета из сферы актуального в потенциальность. Так, человеческая природа понимается в исихазме как возможное бытие, как реальность принципиально открытая, незавершённая, становящаяся. Человек здесь не то, что он есть, а то, чем он может стать, и эту способность человека быть чем-то более совершенным, чем он есть, православная аскетика и патристика обозначает словом «личность»; человеческое начало, человечность как таковая принадлежит потенциальности. Отсюда вытекает убеждение исихазма в том, что антропное начало должно быть преобразовано в перспективе возможного (потенциального) совершенства.

Возможностное бытие, согласно учению Паламы, выражается в энергиях – ростках, зародышах, промыслах, помыслах, стремлениях, семенах и прочих зачаточных (эмбриональных) способах бытия. Так, В.С. Посадский и А.П. Соловьев указывают: «Следуя тринитарно-энергийной метафизике, универсум потенциального есть универсум Божественных энергий, и его отношение к актуальному есть отношение сущностного основания-реальности к своему проявлению-действительности»[70]. Энергия не предполагает ничего актуально законченного, исполненного, она вероятностна. Энергии, исходя из представлений Паламы, можно разделить на акцидентальные (тварные) и неакцидентальные (нетварные). Соединение и взаимодействие этих двух видов энергии порождает мир как потенциальное целое.

Реальность потенциального мира не может быть постигнута умом, поэтому в исихазме статусом познающего органа наделяется «сердце»; ум должен быть скоординирован с сердцем, то есть сведён в сердце. В результате сведения ума в сердце происходит формирование некоего виртуального центра познания. При этом понятно, что категория «сердце» используется здесь не в анатомическом значении, но метафорически. Сердце в таком понимании не привязано ни к какому конкретному сущему, символизирует воображаемую точку средоточия

[70] Посадский В.С. Соловьев А.П. Тринитарно-энергийная метафизика как онтология свободы// Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. Санкт-Петербург: Изд-во НП-Принт, 2014. Вып. 2/3. С.32.

всех познавательных способностей (энергий) человека. Через центрирующее умосердце задаётся вектор устремлённости человека к Богу как потенциальному совершенству.

Познание в сфере возможного трактуется в учении Паламы как межличностное бытие-общение, где познающий соотносится с предметом познания как со своим Другим, узнавая, выявляя в инаковом свою собственную возможность, способность быть иным. Реальность личностного «Я» имманентно содержит в себе неограниченный ряд альтернативных реальностей. Поэтому и отнесённость человека к Богу, по сути, истолковывается здесь как онтологический диалог, как неумолкаемое межличностное общение творения и Творца. Исихастское Богообщение имеет, как известно, и психосоматическую сторону – непрестанную молитву («Иисусову молитву»).

Палама приписывает потенциальности как идеальные, так и материальные свойства: это и умная, и вместе с тем психофизическая реальность. Соответственно, практика овозможнения бытия требует от человека мобилизации и объединения всего присущего ему многообразия энергий (познавательных способностей): умственных, душевных, телесных и т. д.

Богословие нетварных энергий Паламы подводит итог тысячелетней эволюции православно-апофатичекой традиции, с наибольшей отчётливостью и ясностью выражая её основополагающие черты. Мы видим в паламизме то же сочетание холизма (идеи возвращения) и креационизма (идеи творчества), что и у всех его предшественников. Постижение первоначала, согласно паламитскому учению, происходит не через сущность, как в монистическом холизме, но через божественные исхождения (или энергии), предполагающие творческую активность человека. Восточно-христианская мысль отрицает возможность полного тождества Божественной и человеческой реальностей, хотя и допускает стремление к тождеству как некоторую гипотетическую заданность, запрограммированность человеческой природы. Однако абсолютная идентификация эмпирической эманации и первоистока с этой точки зрения

недостижима.

Доктрина Паламы концептуально закрепляет, оформляет православно-апофатическую версию холизма, которая постулирует единство в качестве триединства. В противоположность пантеистическим (монистическим) учениям Античности и Востока здесь утверждается триада первоединства, конечного единства актуальности и бесконечного единства потенциальности[71].

Таким образом, в учении Григория Паламы оформляется антропологический поссибилизм. Палама ставит в центр внимания человека, его бытийное призвание, и в этом смысле паламизм есть учение раскрывающее существо человека в качестве бытия возможного. Иной тип поссибилизма возникает в западной апофатике, которая не придавала столь важного значения антрпологической проблематике, отдавая предпочтение космологическим и натурфилософским вопросам в сочетании с разработками научной методологии.

2.1.5 Апофатика на Западе

Апофатика не получила широкого распространения в западно-христианской теологии, поскольку её основные принципы не вписываются в ментальные и ценностные схемы западноевропейской культуры. Из всех так называемых авраамических религий католицизм, несомненно, наиболее близок к изначальной библейской доктрине, в которой значительное место принадлежит дуалистическим представлениям. Дуализм, утверждающий резкое противопоставление, иноприродность земного и божественного начал, радикальное различие уровней бытия, становится сущностной чертой

[71] Соответственно, познание в учении Паламы имеет троичную структуру, будучи по природе простым и единым, по своему действию оно разделяется на три начала: тело, душу и дух. «…Троичность нашего ведения показывает, что мы более чем Ангелы [созданы] по образу Божию. Это не только потому, что наше ведение троично, но и потому, что оно объемлет всякий вид знания. Ведь из всех тварей мы одни обладаем, кроме мыслящего и разумного [начал], еще и способностью чувствовать. Одному только человеку дано было то, что естественным образом соединено с разумным [началом души] и что открывает разнообразнейшее множество искусств, наук и познаний: земледелие, зодчество и создание [вещей] из ничего, хотя и не из абсолютного небытия (что свойственно [только] Богу»[71].

мировосприятия западного человека. Соответственно, в области познания западная теология изначально полагается на дифференцирующий интеллект, а не на мистический опыт, цель которого – в единении с предметом познания.

Кроме того, гносеологический дуализм на Западе проявляется ещё в том, что главным критерием истинности познания здесь выступает не подлинное переживание познающего (получаемое, скажем, в личном опыте богообщения), но отвлечённый догмат, лишь косвенно отражающий непосредственную живую реальность. Это в конечном итоге выразилось в фундаментальных для западной картины мира оппозициях разума и чувственности, идеального и природного, божественного и человеческого, объективного и субъективного. В то время как холизм, хотя и присутствует здесь, но занимает лишь маргинальное положение по отношению как к католической ортодоксии, так и к её профанической модификации. Таким периферийным явлением выступает здесь европейский мистицизм, к рассмотрению которого мы переходим далее.

2.1.6 Два типа апофатики

Апофатическое богословие являющееся христианским (европейским) вариантом того типа теории познания (богопознания), постулирующее постижение истины через незнание, в опыте ничто (или иного), получает в истории мировой мысли два разных истолкования, которые различаются в зависимости от понимания природы ничто.

С одной стороны, апофатику можно понимать как метод интеллектуального абстрагирования. В этой интерпретации подчеркивается афейретический момент отрицательной теологии, и в апофатике усматривается исторический предшественник трансцендентальной философии, поскольку речь идёт о создании условий для конструирования особой реальности, схватываемой интеллектом. Однако ортодоксальное понимание заключается в том, что апофатика предполагает мистический, холистический в своей основе опыт

сверхумного экстаза для единения с первоначалом, которое нельзя помыслить и выразить. Последнее понимание, как было показано выше, особенно свойственно восточно-христианской традиции. При этом Ничто в апофатизме рассматривается как область потенциального/возможного, и поскольку мы обнаруживаем в апофатике два альтернативных способа познавания истины и отношения к миру, мы также можем вычленить два способа мыслить потенциальность/возможность, которые она несёт в себе. Например, ничто может быть понято как априорное условие или, иначе говоря, как возможность продуцирующей деятельности сознания (теория, допущение). В этом случае под ничто подразумевается пустота. С другой стороны, ничто может трактоваться как нечто существующее, но ещё не оформленное, не завершённое, то есть потенциальное (возможное). Обе эти посылки отчётливо прослеживаются в истории западной интеллектуальной традиции.

Апофатика в её холистской интерпретации не получила широкого распространения в западно-христианской теологии, поскольку её основные принципы не вписываются в ментальные и ценностные схемы западноевропейской культуры. Из всех так называемых авраамических религий католицизм, несомненно, наиболее близок к изначальной библейской доктрине, в которой значительное место принадлежит дуалистическим представлениям. Дуализм, утверждающий резкое противопоставление, иноприродность земного и божественного начал, радикальное различие уровней бытия, становится сущностной чертой мировосприятия западного человека. Соответственно, в области познания западная теология изначально полагается на дифференцирующий интеллект, а не на мистический опыт, цель которого – в единении с предметом познания.

Кроме того, гносеологический дуализм на Западе проявляется ещё в том, что главным критерием истинности познания здесь выступает не подлинное переживание познающего (получаемое, скажем, в личном опыте богообщения), но отвлечённый догмат, лишь косвенно отражающий непосредственную живую

реальность. Это в конечном итоге выразилось в фундаментальных для западной картины мира оппозициях разума и чувственности, идеального и природного, божественного и человеческого, объективного и субъективного. В то время как холизм, свойственный византийскому апофатическому богословию, хотя и присутствует здесь, но занимает лишь маргинальное положение по отношению как к католической ортодоксии, так и к её профанической модификации.

Специфика западной познавательной парадигмы накладывает отпечаток на апофатические учения европейских мыслителей, предлагавших своё истолкование основ апофатизма, весьма отличное от византийских вариантов.

Так западные мистики имплицитно отказывают небытию в существовании (утверждают отсутствие небытия в чистом виде), имея в виду под «ничто» некоторое сущее, которое наличествует потенциально, но пока ещё не выявлено, не дифференцировано, не определено. Таким образом, ничто здесь скорее есть нечто. Отметим, что раскрытие и экспликация этой интуиции потенциальной бесконечности сущего в дальнейшем приведёт к возникновению органицизма как специфически западной интерпретации холизма (натурфилософии)[72].

Предпосылки оформления такого подхода видны уже у Эригены и, особенно, у Майстера Экхарта. Богопознание, по Экхарту, имеет целью единение с первоначалом, но это первоединство у него, в отличие от православной мистики, располагается не за пределами мира сущего, не является внеположным истоком, но осмысляется как начало имманентное тварному бытию; трансцендентность становится частью имманентной структуры здешнего мира. В трактовке Экхарта Божество (первоначало Gottheit) характеризуется как неопределённость, «почти ничто» или первоматерия

[72] Имманентный холизм, сформировавшийся в средневековой мистике и занимавший в схоластической культуре периферийное место, в противоположность этому становится парадигмальным, системообразующим базисом для ренессансной философии (или, иначе говоря, натурфилософии). Возрожденческая мысль, апеллируя к античному языческому холизму (к доктрине возращения), разрабатывает идею присутствия, наличия абсолюта в мировом сущем, в тварном природном бытии. При этом христианская идея трансцендентности Бога перетолковывается здесь в натурфилософском смысле: абсолют сохраняет свою трансцендентность в имманентном мире, но отнюдь не в силу своей удалённости от тварного, а в силу присущего ему качества бесконечности, беспредельности, экстраполируемого на природное бытие.

(«materia prima»). Об этой первоматерии (ничто) Экхарт говорит, что «… сама по себе она не участвует в сущем, потому что не существует. И вот получается, что то, что существует в действительности, будучи изведено из того, что существует в возможности, не изводится просто из небытия»[73].

М. Ю. Реутин, анализируя экхартово понятие «ничто» (или «первоматерия»), выделяет в нём три признака. Во-первых, «первая материя не есть «просто небытие»: она представляет собой безвидную, безымянную и не оформленную в себе массу (здесь Экхарт следует Августину), «ничто, которое есть нечто», то есть «нечто между формой и ничто: нечто, не имеющее формы, но и не ничто – бесформенное, близкое к ничто». <…> Во-вторых, будучи пассивной и вещественной, несовершенной и обнажённой, нищей и скудной, первая материя представляет собою возможность, чистую потенцию. Она всегда смятенна, «ибо всегда жаждет формы, к ней устремляется и тяготеет», но получив вожделенную форму, она «всегда стремится к другой». <…> В-третьих, первая материя непостижима, «безвидна; … к ней неприложим вопрос: “есть ли” она», и её, по словам Аристотеля, «можно познать только в соотношении с формой»[74].

В духе холистской традиции Экхарт характеризует ум (действующий или естественный разум – werkende Vernunft) как несовершенный инструмент познания, раскрывающий лишь частичные истины. Естественный разум не может «иметь два образа сразу, но всегда лишь один за другим», в то время как полнота божественной истины доступна лишь возможному разуму (megliche Vernunft), которому даны все образы сразу. Однако потенциальный разум должен быть ещё актуализирован, и для этого душа должна пройти через страдание, пережить сверхусилие (этот аспект актуализации Экхарт именует страдательным разумом – leidende Vernunft). «…Бог рождает в страдательном разуме одновременно всё многообразие ликов сразу в одно мгновение»[75]. Таким

---

[73] Экхарт Майстер. Об отрешенности / Пер., вступ. ст. и коммент. М.Ю. Реутина. М., СПб: Университетская книга, 2001. С. 73.

[74] Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. – С. 116

[75] Экхарт Майстер. Духовные проповеди и рассуждения.– СПб. Азбука, 2000. С. 94.

образом, мы получаем ещё одну формулировку идеала целостного (холистского) познания, на этот раз уже в интерпретации западного мистагога.

С другой стороны, это Божественное ничто (не-сущее) Экхарта можно толковать как интеллект, отделяющийся от бытия и природы (intellectus possibilitis), тем самым открывая перспективу интерпретации экхартового творчества в контексте, абсолютно чуждом холизму, связанном с развитием европейской парадигмы научного познания. Интеллект в этом случае воспринимает функции Божества, что в дальнейшем должно неизбежно вести к онтологическому антагонизму разума и бытия (природы), гносеологическому дуализму субъекта и объекта, то есть к магистральному пути развития европейского мышления. Такая трактовка укрепляется ещё и тем, что высшей добродетелью, по Экхарту, выступает отрешённость: «Многие учителя славят любовь как высшее, подобно апостолу Павлу, который говорит: "какое бы послушание я ни взял на себя, если я не имею любви, я ничто". Но я ставлю отрешенность выше любви»[76].

Далее мы можем вычленить две обозначенных консеквенции апофатической гносеологии и в учении о ведающем неведении Николая Кузанского, который первым предложил некоторое конструктивно-концептуальное описание холистской модели познания, используя при этом язык апофатической традиции.

Кузанец трактует бытие как possest, бесконечную возможность, всегда выходящую за пределы всего завершённого, готового, исчерпанного, ускользающую от дискурсивных понятий.

«Предположим, что некое выражение в простейшем знаке может выражать столько же, сколько такое сочетание: возможность обладает бытием, то есть сама возможность есть. И поскольку то, что есть, есть действительно, постольку «возможность обладает бытием» означает столько же, сколько и «возможность обладает действительным бытием». Употребим здесь выражение «возможность-бытие» (possest). В нём, во всяком случае, схватывается все, и оно есть достаточно подходящее имя божие, соответственно человеческому о боге

[76] Экхарт Майстер. Духовные проповеди и рассуждения. СПб. Азбука, 2000. С. 94.

понятию. Оно есть имя всех вообще и отдельных имен и равным образом – ни одного из них. Поэтому, когда бог хотел вначале открыть понятие о себе, он говорил: «Я Бог всемогущий», то есть «действительное бытие всякой возможности». И в других случаях: «Я Тот, Кто есмь», ибо он есть тот самый, кто есть. Ведь относительно того, что еще не является тем, чем оно может быть и чем его можно мыслить, неправильно употреблять выражение «абсолютное бытие». Там, где мы переводим: «Я Тот, Кто есмь», греческий текст гласит: «Я есмь Сущий».[77]

В гносеологическом плане такой поссибилизм можно свести к тезису: истина есть всегда нечто большее и иное, чем всё мыслимое, определённое. Модель Николая Кузанского, таким образом, типологически противоположна парадигмообразующей гносеологической модели западной мысли – познанию в понятиях – знанию, фиксированному в абстрактных категориях с устойчивым содержанием.

Можно выделить две основные закономерности целостного познания в гносеологии Кузанца: 1. Целое не может быть охвачено и определено мыслью, так как, неся в себе всё определённое, само оно не есть нечто определённое, потому что содержит в себе и всё иное, инаковое, различное, выходя за рамки какого-либо устоявшегося, определённого бытия; 2. Никакой элемент реальности не может быть идентичен самому себе, поскольку его потенциальность несоизмеримо превосходит его актуальное воплощение. Соответственно, каждая конечная вещь служит лишь частичным и неполноценным, случайным и необязательным отображением всей целокупности бытия. Таким образом, Николай Кузанский подвергает сомнению три основополагающих закона формальной логики, (принципы тождества, противоречия и исключённого третьего), на которых базировалась вся средневековая схоластика. Кузанец впервые пытается сформулировать альтернативную аристотелевской логику трансфинитности (термин С. Л. Франка и А. Ф. Лосева), основной закон которой гласит: А не равно А, но А = х. Это означает, что в онтологическом и гносеологическом плане любая вещь (А),

[77] Николай Кузанский. Сочинения : В 2-х томах. Т. 2 М. Мысль, 1980. С. 145

во-первых, не есть нечто внутренне тождественное, во-вторых, что вычленение её из всего другого – только лишь кажимость вычленения и, в-третьих, потенциально содержит в себе все возможные A, B, C..., то есть является микрокосмом, в миниатюре воспроизводящим всю Вселенную.

Позиция учёного незнания в учении Николая Кузанского предполагает признание несоизмеримости предмета познания и прилагаемых к нему понятий: ни определения, ни наименования Бога, ни их совокупность не могут исчерпать величия и бесконечности божественной природы. Стало быть, человеческий ум должен отказаться от ненасытной жажды познавать мир конечных вещей во всей его дискретной множественности, отказаться от маниакальной одержимости как бы «озирать весь мир в неустанном беге» и погрузиться в созерцание допредикативных возможностей (сущностей), бытия-можествования или, в терминах Кузанца, «неиного», «божественного ничто»[78].

«Вглядись в то, что видит ум во всём разнообразном сущем, которое есть лишь то, чем может быть, и может иметь только то, что имеет от самого по себе могу, – и увидишь, что всё это разнообразие сущего представляет собой только разные модусы проявления самого по себе «могу». Но чтойность всего не может быть разнообразной, она – само могу в его разнообразных проявлениях, и во всём, что есть, что живёт и что мыслит, нельзя увидеть ничего, кроме самого «могу»[79].

В философской системе Кузанского легко опознаётся типичное для апофатики учение о молчании (или смирении) ума в его западном варианте. Мы видим здесь то же деление разумной деятельности на два типа: 1) поверхностный ratio – дифференцирующий рассудок и его высшая ступень mens: «...умом (mens) является то, от чего возникает граница и мера (mensura) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют mens – от mensurare»; 2) intellectus, intelligere – понимание (потенциальный разум), интеллектуальная интуиция, схватывающая сущность вещей, множественный мир как целое.

«Интеллектуальная возможность видеть настолько связана с самим по себе могу, что ум способен наперёд знать цель своего стремления, как путник

[78] Николай Кузанский Сочинения : В 2-х томах. Т. 1. М. Мысль, 1980.
[79] Там же. С. 388

наперёд знает конец своего движения и может направить свои шаги к желаемому пределу»[80].

Важно подчеркнуть, что функцию органа синтезирующего познания выполняет в данном случае отнюдь не сердце, как это имеет место в православной традиции, но интеллект, направленный на созерцание всеобщего и неизменного. Таким образом, идеал целостного познания реализуется в учении Кузанца, прежде всего, через интегративную силу интеллектуального всматривания, а не через примат сердечного переживания над мышлением.

Более того, последовательное истолкование учения Н. Кузанского об уме может вести к совершенно противоположным, по отношению к вышеизложенному, выводам. Так Ахутин указывает, что авторы утверждающие, будто Кузанец «перемещает творческую потенцию Бога непосредственно в мир», примитивизируют его учение, низводя его до архаичного пантеизма. В то время как «Находить у Кузанского пантеизм — значит упускать из вида самое главное: апофатическую, отрицательную связь между Богом и миром, опосредование этой связи “наукой незнания”, онтологическое различение свернутости мира в Боге и свернутости мира в самом себе, не замечать, иными словами, место и роль ума в системе Кузанского»[81]. (С.34) Для Ахутина Н. Кузанский является отнюдь не продолжателем холистских традиций неоплатонизма и патристики и даже не натурфилософом ренессансного типа, а зачинателем нового типа мышления, создателем проекта гипотетико-дедуктивного метода, фундирующего научное познание Нового времени, предопределившего появление трансцендентального субъекта. Ахутин подчеркивает, что новый образ мышления, зарождающийся в учении Н. Кузанского, предполагает апофатическое присутствие Творца (творящего субъекта) в мире, однако при этом отрицает наличие натурально-

[80] Николай Кузанский Сочинения : В 2-х томах. Т. 1. М. Мысль, 1980. С.388.
[81] Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. [Электрон. ресурс.] URL: http://synergia-isa.ru›lib/download/lib/ahut/ahutin. С.36

онтологической связи между этими началами[82].

Таким образом, мы можем убедиться, что учение Н. Кузанского содержало в себе ту же контрадикцию прототипов различных гносеологических установок, которую мы обнаружили и у Майстера Экхарта. На основе анализа концепций двух великих мыслителей Запада, можно говорить о том, что апофатика будучи довольно амбивалетным учением, могла оказать противоречивое влияние на последующий генезис европейской интеллектуальной и духовной жизни, в зачаточном виде заключая в себе различные тенденции развития европейской (а также и русской) культуры и философии. С одной стороны, апофатика служит источником крайне отвлеченного мировоззрения, утраты связи с подлинными основами бытия человека в мире, нигилизма, отчужденности, неукорененности, поскольку постулирует онтологический разрыв, отрешенность от мира. В то же время апофатика несет в себе оптимистическую интенцию к восстановлению имманентной связи между познающим субъектом и тварным миром, достигаемым в сверхрациональном опыте слияния с бытием (переживания абсолютной реальности).

2.2. Холизм немецкой философии

Немецкая философская традиция существенно отличается по своему характеру от прочих национальных традиций западной мысли. В немецкой философии гораздо более, нежели в романских культурах, развито холистское внерациональное мышление. Основы немецкого философствования были сформированы в рамках культуры Северного Ренессанса, в котором трансляция античного языческого холизма и манифестационизма значительно преобладала над классицистскими тенденциями эпохи Возрождения, в большей степени характерными для Италии и прочих романских культур. Эмпирические исследования в области этносоциальной когнитивистики показывают, что по

[82]Там же. С.36

типу своей познавательной активности представители немецкой культуры относятся скорее к восточно-европейской группе (вместе с русскими), у которой гораздо более развито холистическое мышление, нежели аналитическое[83].

Этот тезис может быть легко обоснован на примере истории немецкой мысли. Наиболее значительные явления (возможно, за исключением философии Канта) интеллектуальной традиции в Германии детерминированы холистскими представлениями: мистический манифестационизм (или в другой трактовке – пантеизм) тевтонских мистиков от Майстера Экхарта до Якоба Бёме, органицизм и натурфилософский холизм Гёте, интуитивизм, сверхрационализм романтической философии, спинозизм Лессинга, рационалистический монизм и диалектика Гегеля, натурфилософский и эстетический холизм Шеллинга, мистический пантеизм Бёме, спинозизм Лессинга, установка на всеохватность и целостность в общем всей классической немецкой философии, исповедовавшей системность и линейность в структурировании своего миропонимания. Здесь достаточно привести известную фразу Гегеля: «только целое имеет смысл». А.Г. Дугин подчеркивает, что при внешнем сходстве, существовали глубокие сущностные различия между холизмом немецкого просвещения, с одной стороны, и эмпиризмом/номинализмом и картезианским рационализмом, соответственно английского и французского просвещения, с другой. (С. 259) Э. Харрингтон показывает в своей книге, что холизм фундирует всю немецкую культуру, предопределяет развитие истории Германии. Холистические учения немецких мистиков, романтиков, немецкой классической философии, натурфилософов начала века (Э. Геккеля, Э. фон Гартмана, Г.-Т. Фехнера и т.д.), по её убеждению, косвенно прокладывают дорогу нацизму. С точки зрения Харрингтон, в духовной атмосфере Веймарской республики, пронизанной холистическими воззрениями, берет начало немецкая интеллектуальная культура XX века и творчество её наиболее крупных представителей, таких как

[83] Varnum MEW, Grossmann I, Katunar D, Nisbett RE, Kitayama S. Holism in a European cultural context: Differences in cognitive style between Central and East Europeans and Westerners. Journal of Cognition and Culture. 2008;8:321–333

Хайдеггер или Хоркхаймер, например, труды которых также проникнуты духом Ganzheit[84]. В целом необходимо отметить, что немецкая традиция явилась одной из наиболее влиятельных тенденций в философии и культуре Нового времени и XX века, настолько влиятельной, что во многом определила облик этой эпохи. Принимая во внимание этот нюанс, следует задаться вопросом, каким образом холистическая направленность немецкой мысли уживалась с принципиально антихолистским духом Нового времени?

2.2.1 Холистские идеи в философии Нового времени

Новое время становится эпохой окончательного утверждения основного вектора развития западного мышления, для которого, как уже отмечалось, характерны дуальность и гетерогенность миропонимания. Новоевропейская философия абсолютизирует креационистский принцип иноприродности, несводимости Творца и творения, осмысляя мир посредством бинарных оппозиций культуры и природы, идеального и материального, субъекта и объекта. По существу, это была новая исторически сложившаяся форма средневекового креационизма, в которой человек занял место творящего Бога (сверхсубъекта), конструирующего дубликат мира по своему разумению и замыслу и не признающего, помимо этой феноменально-ноуменальной имитации мира, существования какой-либо другой достоверной и несомненной реальности. Эта преемственность эпох в западноевропейском мышлении выражается в идее мира-автомата, которым управляет Бог-часовщик Ньютона. И. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «…западноевропейская мысль всегда испытывала колебания между миром-автоматом и теологией с ее миром, безраздельно подвластным богу. <...> В действительности оба взгляда на мир

[84] Harrington, Anne, Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler.Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

взаимосвязаны. Автомату необходим внешний бог»[85]. Дж. Нидэм называет этот феномен ««характерной европейской шизофренией»[86].

Дух Нового времени выразился в научной картине мира, которая организована по принципу механицизма, рассматривает реальность по аналогии с механизмом. В таком мире нет никаких органических, глубинных взаимосвязей между явлениями и вещами, которые предполагали бы фундаментальное единство, целостность мироздания. Есть только искусственные сцепления между разобщёнными элементами и частями дискретной реальности, которые устанавливает и наблюдает сам рассудок. Таким образом, наука полностью (в теории, конечно) устраняет из картины мира принцип холизма. Холистские представления в новоевропейской культуре критикуются и отрицаются как предрассудки иллюзорного понимания мира, порождённые сознанием традиционных обществ. Вместе с тем холизм присутствует в учениях классических философов в неотрефлексированных, латентных формах, продолжая существование в рамках и по правилам рационалистско-механистического дискурса.

В философии Нового времени апофатико-холистский и апофатико-поссибилистский комплекс был востребован в связи с проблемами гипертрофии рационального начала в культуре, замкнутости трансцендентального сознания. Холизм здесь выступает в качестве реакции на дуализм, который будучи сущностной чертой западной философии, порождает проблемы разрыва мышления и бытия, отвлечённости, экзистенциальной неукорененности. Холистские принципы эксплуатируются в натурфилософских, монистических, органицистских учениях Нового времени (Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Г.-В. Гегель, О. Конт, А. Шеллинг и т д.), но уже в совершенно инородном для них контексте. А. Лавджой называет эти явления мятежом против дуализма, подчеркивая при этом, что дуализм является неустранимым фактором человеческого бытия, всё

[85] Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. — М.: Прогресс, 1986. С. 47.
[86] Needham J., Ronan C. A. A Shorter Science and Civilization in China. Vol. I.—Cambridge: Cambridge University Press, 1978, P. 170.

более усиливающимся по мере развития цивилизации и удаления её от природных начал[87]. Показанная Лавджоем тщетность и мнимость полного снятия дихотомичности в отношениях человека с реальностью приоткрывает смысл появления монистических концепций в истории новоевропейской мысли.

Критика монистических доктрин связана с проблемой редукционизма. Как известно, монизм выражается в попытках преференциально свести всё многообразие жизни к одному унитарному элементу, началу, измерению: материалистическому (Спиноза) или идеалистическому (Гегель). Монизм вытекает из необходимости преодоления дуальностей мировосприятия (бытия/мышления и т. д.), и формируется как «рациональная платформа непротиворечиво-гомогенного толкования мира как единства многого»[88], то есть, по существу, несет в себе явные признаки холистического мышления. Более того, монистическая доктрина Гегеля[89] претендует на роль всеохватной онтологии бытия. Гегель ставит задачей своей системы восстановление целостного существа человека из его дискретного состояния. Мы находим в его построениях типические холистские мотивы: рассмотрение реальности как взаимосвязанного целого, понимание единства как чего-то, превышающего сумму своих частей, проблема отчуждённости человека от бытия, идея слияния познающего и познаваемого (субъекта и объекта), наконец, замысел объединения разрозненных наук в целостную систему знания. Однако в итоге Гегелевская мысль не находит выхода за пределы трансцендентального мира абстракций, подменяя подлинное переживание единства мира семантическими высказываниями, игрой понятий. Эту черту гегелевской философии вскрывает В. С. Соловьёв:

«Гегель утверждает, во-первых, что всякая данная действительность безусловно определяется логическими категориями, а, во-вторых, что сами эти категории суть диалектическое саморазвитие понятия как такого или чистого понятия самого по себе. Но

---

[87] Lovejoy, Arthur O. The Revolt against Dualism: an Inquiry concerning the Existence of Ideas. London: George Allen & Unwin Ltd.1930. Pp. xii + 325.

[88] Ильин В.В. Постклассическое обществознание: каким ему быть // Социс. 1992. № 10; Теория познания. С.38.

[89] В философии Гегеля реализуется два типа холистической стратегии – монистический и диалектический.

понятие само по себе, без определённого содержания, есть пустое слово, и саморазвитие такого понятия было бы постоянным творчеством из ничего. Вследствие этого логика Гегеля, при всей глубокой формальной истинности частных своих дедукций и переходов, в целом лишена всякого реального значения, всякого действительного содержания, есть мышление, в котором ничего не мыслится»[90].

В пространстве новоевропейской науки и философии мы можем также выделить явления, в которых холистские установки выражены в более явных и сущностных формах, чем в монизме. К такого рода явлениям относятся органицистские учения, образовавшие альтернативную по отношению к доминантному механицизму методологию познания внутри самой науки Нового времени.

В основе органицизма заложена идея нелинейного развития, согласно которой любой элемент реальности остаётся во всех фазах своего генезиса тем, чем он был с самого начала в зародыше. При этом каждый элемент органического развития вносит в жизнь нечто уникальное, чего не существовало до него. Более того, все развивающиеся элементы уже изначально присутствуют в организме в недифференцированном виде, а не выводятся один из другого, уничтожая в себе предыдущий элемент по типу теории линейного развития. Таким образом, можно видеть, что органицизм опирается на поссибилистский подход в онтологии и гносеологии, который восходит к Николаю Кузанскому и, по существу, ко всей холистской традиции, уходящей корнями ещё в античность. Не зря значительную роль в органицистской философии приобретают понятия «потенциальность», «возможное», «можествование», «семя», «зерно», «эмбрион» и т. д.

2.2.2 Холистско-поссибилистические идеи Г. Лейбница и Ф.Шеллинга

Если говорить об актуальности холистических учений Нового времени, то наибольший интерес для современной философии, на наш взгляд, представляет

[90] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 216.

поссибилистическая проблематика, которая разрабатывалась в учениях Лейбница и Шеллинга. Общепринятое понимание категории «потенциальное/возможное» нововременной философии восходит к аристотелевскому тезису «очевидно, что действительность раньше, чем возможность», фиксирующий приоритет действительности над возможностью. Аристотель предвосхищает основную линию развития европейской мысли, для которой возможное означало либо фикцию, либо актуальные объекты других возможных миров. Такая трактовка деонтологизирует возможное, не признает за ним статуса реальности. Лейбниц, а вслед за ним и Шеллинг, придают потенциальному/возможному значение полноценной реальности, исходя из принципа «потенциальное прежде актуального». Предшественниками Лейбница в этом смысле можно считать стоиков и неоплатоников. В частности Прокл отличает совершенную потенциальность (τοῦ κατ᾽ ἐνέργειαν δύναμις), способную продуцировать действительность, и несовершенную потенциальность (ἡ τοῦ δυνάμει... ἀτελῆς δύναμις), зависимую от производящей её действительности[91].

В отличие от антропологического поссибилизма Григория Паламы, где природа потенциальности имеет личностно-волевой характер, у Лейбница потенция трактуется уже в рамках того имманентного холизма, который сформировался в апофатических учениях немецких мистиков (Майстера Экхарта, Николая Кузанского), где единство трактуется как имманентное (органическое) бытие-становление, каждая часть которого потенциально является целым, содержит в себе всю целокупность бытия. Сакральное измерение холизма у Лейбница почти полностью элиминируется, хотя Лейбниц продолжает использовать теологическое понятие Бога, скорее в силу исторической инерции, нежели из определенных конфессиональных убеждений. При этом Лейбниц, как отмечает исследователь, не редко

[91] Прокл. Первоосновы теологии; Гимны: Пер. сдревнегреч. Сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. С.64-65. См. также: Месяц С. В. Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // Труды культурологического семинара «Архэ». Вып. 5. 2009.

характеризует творческую деятельность Бога посредством терминов «эманация» и «фульгурация»[92], тем самым наделяя Бога чертами холистической манифестационистской первосущности.

Сочетание холистических, поссибилистических и органицистских элементов мы видим в монадологии Г. Лейбница. Лейбниц развивал барочную философию как антитезу классицистскому (картезианскому) мышлению в горизонте рационалистической парадигмы. Главным объектом для критики в сочинениях Лейбница выступает механицистская картина мира, которой он противопоставляет органицистское учение о монадах.

Монада есть органическая интериорная целостность, которой, по Лейбницу, отводится роль наиболее фундаментального элемента бытия. Внутри монады существует инверсивная сопринадлежность (неразличимость) идеального и материального, душевного (духовного) и телесного, интеллигибельного и чувственного: идея мыслится здесь как вторая материя – текстура, а материя как непосредственное продолжение идеи – структура. При этом монада противопоставляется – как нечто динамичное, наполненное витальными энергиями – всему механическому. Механизм же у Лейбница трактуется в качестве омертвевшей, вырожденной монады, лишённой единства внутреннего изменения (оторванной от своей потенции) и проявляющейся лишь в экстериорном, внешнем мире.

«Иначе говоря, ощущающее или мыслящее существо не есть какая-то машина (chose machinale) вроде часов или мельницы, так чтобы можно было представить себе величины, фигуры и движения, механическое сочетание которых могло бы породить нечто целое (chose), мыслящее и ощущающее, чего не было в отдельных его частях, причем мышление и ощущение тотчас прекратились бы в случае порчи этого механизма»[93].

В онтологическом плане лейбницевская монада является чем-то принципиально незавершённым, реальностью, перманентно выходящей за свои пределы. Сущностными чертами существования монады выступают бесконечно

---

[92] В.В. Соколов Философский синтез Готфрида Лейбница/Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т. I ; перевод Я. М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. С.85.
[93] Лейбниц Г. В. Сочинения В 4 т. Т. 2. М.: Мысль 1983. С. 67.

малые желания, восприятия (perteptio), стремления (appetitio), флексии, инфлексии, флюксии и т. д.

«...Я нахожу, что беспокойство принадлежит к сущности счастья сотворённых существ, заключающегося не в полном обладании, от которого они стали бы бесчувственными и как бы тупыми, но в постоянном, непрерывном продвижении к большим благам, которое сопровождается желанием или, по крайней мере, постоянным беспокойством...»[94].

Вместе с тем это бесконечное становление в философии Лейбница разрешается в устойчивые мыслимости – квазиреальности субъектов и субстанций, – которые ставятся вне и над текучей, изменчивой реальностью мира. Для Лейбница законы аристотелевской логики (тождества, противоречия, исключённого третьего) являются незыблемыми аксиомами, что предполагает отрицание закона трансфинитности, утверждаемого холистской традицией. С этой точки зрения лейбницевская монадология обнаруживает свою детерминированность принципами мышления Нового времени.

Для экспликации монадологии Лейбниц применяет поссибилистский подход. Мир состоит из безграничного плюрального множества монад, существующих независимо друг от друга. Каждая монада потенциально, в свёрнутом состоянии содержит в себе один и тот же мир. И в то же время в ясном отчётливом виде каждая монада отражает лишь определённую конечную часть действительного мира, являя собой лишь отдельную точку зрения на этот конвергентный мир несовозможных монадных миров.

Значение Лейбница, помимо прочего, состоит в том, что это первый мыслитель в новоевропейской философии, пытавшийся дать обоснование возможного как способа бытия, утвердить потенциальность в статусе онтологической категории[95]. В этом смысле Лейбниц, опять-таки, не типичен для новоевропейской философии, никогда не допускавшей постановки вопроса о возможности как о каком-то реальном бытии, параллельном актуальной

---

[94] Там же. С. 190

[95] Лейбниц проводит различие между потенциальностью и возможным. Возможное для Лейбница означает идеальное (или мыслимое), а не потенциальное. См.: Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М.:МГУ, 1973.С.88

действительности.

«Существовали философы, утверждавшие, что возможно только то, что действительно происходит. Это именно те философы, которые полагали или могли полагать, будто всё существующее безусловно необходимо. Некоторые придерживались этого мнения потому, что допускали грубую и слепую необходимость в причине существования вещей; их-то преимущественно мы и хотим опровергнуть»[96].

Концепция Лейбница идёт вразрез с господствующей логикой Нового времени, согласно которой потенциальное осмысляется в качестве возможности, производимой предшествующим состоянием действительности (действительное прежде возможного). По Лейбницу же, потенциальная возможность прежде и превыше действительности; потенциальное выступает у него в качестве конститутивного элемента бытия, равноценного и равнозначного актуальному миру реальности.

Изучая проблему потенциального бытия, Лейбниц пытается вывести понятие целостного познания, используя для обозначения искомого феномена широкий круг аппроксимативных терминов и терминных выражений: «малые перцепции», «изначальное знание», «потенциальное знание», «врождённые привычки», «врождённые знания», «природная логика», «предрасположения», «преформации» и т. д.

Этот ряд дополняет категория интуиции, которую Лейбниц оценивает как наиболее адекватный и отчётливый вид знания: мысль не может схватывать все признаки познаваемого предмета сразу и одновременно, это подвластно лишь интуиции.

«…Мы обладаем бесконечным множеством знаний, которые мы не всегда осознаем, даже когда нуждаемся в них; память хранит их, а воспоминание часто, но не всегда предоставляет их нам в случае нужды. <…> И действительно, если учесть все огромное количество наших знаний, то должно быть нечто побуждающее нас извлечь из них одно какое-нибудь предпочтительно перед другими, потому что невозможно думать отчетливым образом одновременно обо всём том, что мы знаем»[97].

---

[96] Лейбниц Г. В. Сочинения В 4 т. Т. 4. М.: Мысль 1989, С. 244-245.
[97] Лейбниц Г. В. Сочинения В 4 т. Т.2, С. 77-78.

Лейбниц отличает интуитивное постижение от дискурсивного (символического) познания, однако при этом интуиция трактуется у него как высший род интеллектуального познания, как понимание (intelligentia, intelligence). Представление об интеллекции как непосредственном усмотрении врождённых форм мысли характерно для рационалистической философии в целом, особенно для Декарта. Однако позиции Лейбница и Декарта в вопросе о сущности феномена интуиции кардинально различны. Декарт объявляет интеллектуальную интуицию непосредственным знанием, которому напрямую дана подлинная реальность бытия, в то время как Лейбниц всё же признаёт опосредованный характер интеллектуализма. На это указывает наличие в лейбницевой концепции категории тёмного знания, посредством которой он фиксирует ситуацию детерминированности интеллектуальной интуиции сферой бессознательного. Само по себе, вырванное из лона дорефлексивного бытия-(со)знания, умственное созерцание демонстрирует лишь свою «слепоту»[98].

«Следовательно, в нас имеются инстинктивные истины, являющиеся врождёнными принципами, которые мы чувствуем и признаем, даже если мы не имеем доказательства их – доказательства, получаемого, однако, когда мы принимаемся за объяснение этого инстинкта. Так, мы пользуемся законами умозаключения в силу какого-то неотчётливого и как бы инстинктивного познания, но логики выясняют их основания, подобно тому как и математики выясняют то, что мы делаем при ходьбе и прыганье, не думая об этом»[99,100].

В целом Лебниц относится к той категории мыслителей рационалистической формации, которые в закамуфлированных, не явных формах использовали ресурсы холистической методологии познания.

Философия Шеллинга демонстрирует более явный и выраженный холизм, нежели его предшественники по этой линии в философии Нового времени. Шеллинг комбинирует стратегии диалектики (единого и многого, внутреннего и

---

[98] Интеллектуальная интуиция Декарта – способ усмотрения идеальных сущностей, то есть опредмеченных, завершенных форм бытия. Тогда как Лейбниц всё же склонялся к той трактовке интутивизма, которая впоследствие была эксплицирована Н.О. Лосским. Согласно Лосскому, интуиция есть схватывание постигаемого предмета в его изменчивости и динамике. Таким образом, здесь интуитивно постигаемая реальность предстает не в качестве смыслов-идей, а в качестве смыслов-потенций.

[99] Лейбниц Г. В. Сочинения В 4 т. Т. 2, С. 93.

[100] Само наличие такого понятия, как «интуиция» в философии Нового времени свидетельствует о том, что холистские мотивы латентно присутствовали в учениях её представителей.

внешнего, Бога и безосновности Ungrund) и триединства (три потенции – модальности можествования, необходимости и долженствования). В его трудах на разных этапах мы встречаем элементы поссибилизма, органицизма, манифестационизма, апофатизма, нон-дуализма. Шеллинг в своих построениях первым в Новое время начал изучать и реставрировать различные холистские представления, реконструируя древнее мифологическое сознание (теория прамонотеизма), гностические доктрины о возвращении и фундаментальном забвении, учения о единстве неоплатоников, Майстера Экхарта, натурфилософов и герметистов Ренессанса и так далее, вплоть до Спинозы и Бёме. В тоже время Шеллинг впервые обращает внимание на не классицистские, антиинтеллектуалистские мотивы философии Лейбница.

Из всех германских мыслителей Шеллинг внес наиболее существенный вклад в теорию цельного знания. Проблема цельного знания разрабатывается у него в рамках проекта положительной философии как попытки синтеза науки (в том числе философии), искусства и религии (в том числе мифологии).

Положительное (или эмфатическое) знание Шеллинга - один из прототипов «цельного знания» русских философов - возникает в результате соотнесения актуального со всей совокупностью возможного. Такое знание Шеллинг называет знанием истинного факта, то есть того факта, что все действительно произошедшее имеет своим первоистоком неограниченную и неопределенную полноту потенциального нечто.

Смысл концепции эмфатического знания раскрывается в контексте важнейшего с точки зрения всей шеллинговой философии учения о потенциях. Потенция здесь выступает в качестве наиболее фундаментального элемента бытия, несёт в себе в свёрнутом виде целокупное мироздание. Очевидно, что Шеллинг вслед за Лейбницем осмысляет потенциальность как реальность особого рода, как определённый тип бытия, о чём свидетельствуют нижеследующие его высказывания.

«Содержание процесса составляют не такие потенции, какие просто представлялись бы,

но сами потенции, которые творят сознание и, коль скоро сознание — это лишь край природы, творят природу, а потому суть действительные силы»[101].

«Однако, так как вначале небытие вещи, началом чего оно служит, есть лишь еще не действительное бытие вещи, но не ее полное небытие, а все-таки ее бытие, правда, не её бытие неопределённым образом, как выражается Гегель, но ее бытие в возможности, в потенции, то положение «Чистое бытие еще есть ничто» означало бы только: оно еще не есть действительное бытие. Однако тем самым оно было бы уже само определено, и не как бытие вообще, а как определённое бытие, т. е. бытие in potentia»[102].

Учение о потенциях Шеллинг использовал для описания акта сотворения мира. При этом творение Шеллинг понимает как теокосмогонический процесс, целью которого является не создание законченного сущего, а поддержание напряжения потенций, не допускающее никакой завершенности. Творящее божество Шеллинг определяет как живое и вечно становящееся Всеединство (All-eine). Человека же он уподобляет Богу, но с той существенной оговоркой, что он есть ставший бог. Это означает, что человек находится во власти потенций, не будучи способен управлять ими, как это делает сам Творец.

Здесь уже просматривается главная задача поссибилистической концепции Шеллинга – устранить дуальность творящего и сотворенного, – дуальность, осмысляемую кантово-фихтеанским трансцендентализмом как разрыв духовного и природного, сознания и бытия. Устранение дуализма, по-сути, выступает главным движущим мотивом шеллинговой философии на всех её этапах, и эту задачу Шеллинг пытался решить на основе усовершенствованного трансцендентального метода. Данное утверждение применимо как к натурфилософскому периоду, когда Шеллинг усматривает в природе род досознательного, потенциального, не пробуждённого ещё разума (intelligentia или понимание), так и к периоду философии тождества, когда он объявляет, что единство идеального и реального, бытия и сознания раскрывается в акте интеллектуальной интуиции, а мир вещей вообще рассматривается как логическое истечение абсолюта. Если же говорить о заключительном периоде -

[101] Шеллинг Ф. Г. Й. Сочинения В 2 т. Т. 2. М.: Мысль 1987, С. 334.
[102]Там же. С.503.

философии откровения, то здесь у Шеллинга достаточно отчетливо проявляются признаки отхода от трансцендентализма. Здесь он с особой резкостью заявляет, что деятельность трансцендентального сознания (которое он по-сути приравнивнивает к творческой активности человека вообще) является причиной разорванности человеческого бытия и овнешнения мира. П.В. Резвых пишет об этом: «Условием человеческого творчества, согласно Шеллингу, является разорванность сознания, которую невозможно устранить никакой творческой деятельностью, будь то познание, искусство или даже индивидуальное моральное решение»[103].

В целом отметим, что в философии Шеллинга теория цельного (эмфатического) знания впервые приобретает конкретные очертания. Шеллинг рассматривает знание cum emphasi как состояние, в котором преодолеваются дуальности бытия и сознания, эмпирического и теоретического, рационального и чувственного, идеального и реального и т.д., поскольку это есть знание в контексте поноты альтернативных возможностей. Сам философ, безусловно, понимал эмфатическое знание как феномен трансцендентального сознания, однако при этом надо учитывать настроение позднего Шеллинга и переоценку значения трансцендентальной (т. е. творческой) деятельности человека, произошедшую в рамках положительной философии. Заключительный этап философии Шеллинга, который часто воспринимается как закат шеллинговой мысли, на самом деле является закономерным и наиболее отчетливым воплощением той тенденции, которая была определяющей на всех этапах её эволюции.

2.2.3 Холистическая трактовка категории понимания (В. Дильтей)

Радикальное переосмысление классических установок европейского сознания на основе холистических принципов проводилось в рамках немецкой

[103] Резвых П.В. Шеллинг о «божественной иронии»// Arbor Mundi (Мировое древо). Международный журнал по теории и истории мировой культуры.- М.: РГГУ, 2006, № 12. С.87-116

философии первой половины XX века. Одной из основных зон локализации холизма в неклассической философии является проблематика понимания и наука, возникшая на основе изучения этого феномена – герменевтика.

В типологической близости холизма и герменевтики мы можем убедиться уже на примере Вильгельма Дильтея. В основании дильтеевской концепции гуманитарного познания (учения о понимании) содержится принцип целостности. При этом под целостностью здесь понимается присутствие в мире некой надэмпирической невещественной взаимосвязи или жизненной взаимосвязи (Zusammenhang); в категории «взаимосязи», как пишет Н. С. Плотников, «сосредоточено ядро холистского мировоззрения Дильтея[104]. Таким образом, по Дильтею, мировое бытие является значимой реальностью, каждая часть которой неповторимым образом выражает целое. Кроме того, в трудах Дильтея для выражения идеи единства и связности мироздания используется ещё одно, родственное понятию «взаимосвязь», понятие – «структура», или, иначе говоря, «текст» (textus – связь). Не зря именно Дильтей, по общему мнению, признаётся основателем герменевтической философии, во многом определившей характер всей философии XX века. В основе различных вариантов герменевтических концепций, рассматривающих единство мироздания в качестве единства текста, который должен быть прочитан и истолкован, лежит представление Дильтея о значащей реальности или всеобщей (структурной) взаимосвязи. Здесь становятся очевидными точки схождения холизма и герменевтики как науки о понимании. Понимание, по Дильтею, есть способ переживания и выражения связности бытия, при этом акт понимания в данном случае является тождественным актам переживания и выражения. (Иначе говоря, понимание – это такой вид переживания, в котором познаваемый мир схватывается как целое). Мы можем говорить о понимании в этом смысле как о разновидности целостного (холистского) способа познания, антиинтеллектуализма.

---

[104] Плотников Н. С. История и Жизнь. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 100

«И хотя формальная категория, представляющая отношение целого и части, является общей и для этой взаимосвязи, и для взаимосвязи пространства, времени и организованного существа, однако лишь в сфере наук о духе эта категория обретает собственный смысл, черпаемый из существа жизни и соответствующего ей метода понимания, а именно – смысл взаимосвязи, соединяющей части»[105]

«Жизнь существует во времени как отношение частей к целому, то есть как некая взаимосвязь.

Таким же образом повторно пережитое дано в понимании. Жизнь и повторно пережитое обладают специфическим отношением частей к целому. Это отношение значения частей для целого. Наиболее явно это отношение представлено в воспоминании. В любом жизненном отношении – будь то отношение целостности нашей жизни к самой себе и к другой целостности – вновь обнаруживается, что части имеют значение для всего целого»[106].

Дильтей наделяет методологию обществознания чертами холизма. На это указывает, помимо прочего, наличие в его концепциях типичной для холизма категории целесообразности. Мышление в науках о духе организовано по законам целесообразности, что отличает их коренным образом от естествознания, основанного на причинно-следственной логике. По Дильтею, понимание в качестве специфического метода гуманитарных наук функционирует как телеологическая взаимосвязь (логика целеполагания), которая коренится в самой структуре душевной и духовной жизни человека, то есть в самом познаваемом предмете.

«Психическая структурная (душевная – А. С.) взаимосвязь имеет субъективно-имманентный телеологический характер. Под этим я понимаю то обстоятельство, что в структурной взаимосвязи, понятие которой нам предстоит подробно обсудить, заключена целевая устремлённость. <…> Такой субъективно-имманентный телеологический характер происходящего чужд

[105] Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. Москва: Три квадрата, 2004. С. 246.
[106] Там же. С. 245.

внешней природе как таковой. Имманентная объективная телеология как в органическом, так и в физическом мире является лишь способом постижения, извлекаемым из психического переживания»[107].

Естествознание же опирается в своей методологии на объяснение, которое строится по законам причинности. Объяснение состоит из синтетических мыслительных актов, расчленяющих целое, где все элементы, части познаваемого даны познающему не сразу и одновременно, а в линейной последовательности мыслительных актов (причин и следствий, умозаключений), разрывающих целое на фрагменты. В этом расчленении теряется связь отдельных процессов и фактов со всей целостностью душевной (духовной) жизни, присущей непосредственному пониманию.

«…В естественных науках связь природных явлений может быть дана только путём дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез. Для наук о духе, наоборот, вытекает то последствие, что в их области в основе всегда лежит связь душевной жизни, как первоначально данное. Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем. Во внутреннем опыте даны также процессы воздействия, связи в одно целое функций как отдельных членов душевной жизни. Переживаемый комплекс тут является первичным, различение отдельных членов его – дело уже последующего. Этим обусловливается весьма значительное различие методов, с помощью которых мы изучаем душевную жизнь, историю и общество, от тех, благодаря коим достигается познание природы»[108].

В философии Дильтея проявляется также ещё один специфический мотив холизма Нового времени – стремление к преодолению гипостазированности метафизики субъекта. Дильтей проводит критику новоевропейской модели познания, которую, однако, нельзя назвать последовательной. Так, например, по замечанию Н. С. Плотникова, дильтеева трактовка феномена понимания остаётся амбивалентной и не проясняет в полной мере эпистемологический

[107] Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. Москва: Три квадрата, 2004. С. 48.
[108] Дильтей В. Описательная психология. СПб.: Алетейя, 1996. С. 16.

статус понимания[109]. С одной стороны, Дильтей акцентирует интуитивный характер понимания, особенно в тех случаях, когда он противопоставляет его дискурсивности объяснения.

«…Понимание нельзя трактовать просто как мыслительную операцию, <…> понимание связано с самим переживанием, а это и есть осознавание в данной ситуации душевной действительности в целом. Тем самым во всяком понимании есть нечто иррациональное, коль скоро иррациональна сама жизнь; понимание не может быть никогда репрезентировано формулами логических операций»[110].

С другой стороны, из тех или иных дильтеевых утверждений следует, что понимание не может определяться как непосредственное обладание предметом познания (соответственно, как интуитивный акт), поскольку предмет понимания формируется на основе коммуникативной реальности «основополагающего опыта общения», то есть, по своей сути, является чем-то изначально опосредованным.

«Всё постижение духовного мира пронизано такого рода фундаментальным опытом общности, в котором связаны друг с другом сознание единой самости и ее однородности с другими, тожесть человеческой природы и индивидуальность. Именно он составляет предпосылку понимания»[111].

Таким образом, «понимание» Дильтея, как следует из приведённой цитаты, отнюдь не предполагает некоего непосредственного отношения человека к миру, поскольку даже наиболее первичный и фундаментальный опыт восприятия мира, в представлении Дильтея, уже априори опосредован трансцендентальной структурой – фундаментальным опытом общности, – а сама эта структура формируется на основе комплекса значений, накопленных в ходе общечеловеческого глобального опыта освоения мира (как донаучного, так и научного), своего рода коллективного разума человечества. В этом отношении

---

[109] Плотников Н. С. «Живое знание». Идея конкретного познания у С. Л. Франка и В. Дильтея.//Герменевтика. Психология. История. (Вильгельм Дильтей и современная философия). М.: Три квадрата, 2002. С. 189.
[110] Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т.3. С. 267.
[111] Там же. С. 187.

дильтеевская концепция понимания обнаруживает свою обусловленность идеалами просветительского рационализма, зависимость от которых, по всей видимости, не была преодолена Дильтеем в полной мере.

2.2.4. Неокантианство (трансценденталистский подход к проблеме понимания)

В отличие от Дильтея, неокантианство абсолютизировало идею научности, выступив в качестве апологии рационалистической науки Нового времени. Логика научного метода отождествляется здесь с универсальной логикой человеческого бытия.

Вместе с тем при всей чуждости трансценденталистской и холистской традиций, неокантианский трансцендентализм оказывается в определённых аспектах созвучен холистски ориентированным учениям Нового времени. Так, неокантианцы ставили своей основной задачей преодоление дуализма бытия и сознания, присущего учению Канта. Верховным принципом построения научного знания, согласно Когену и Наторпу, выступает первоначало (Ursprang) или, иначе говоря, связное единство (Zusammenhangs-Einheit). Вместе с тем, свойство целостности здесь признаётся исключительно за сферой мышления (за интеллектом), в то время как непосредственное восприятие объявляется фрагментарным, дискретным, прерывным (идея известная ещё со времён Платона). Истинное бытие, с позиций трансцендентализма, не существует помимо и вне мышления, следовательно, реальность мыслящего субъекта становится тождественной истинной реальности вообще. В основе трансцендентальной философии неокантианцев лежит уже не формальная логика кантовской «критики чистого разума», а логика, определяемая исходным синтетическим единством апперцепции. Такая логика, по сути, совпадает с самой реальностью человеческого бытия, если буквально следовать неокантианскому учению. И поскольку это бытие-апперцепция тождественно само себе, закономерным становится появление у неокантианцев базового холистского постулата об устранении субъект-объектной дихотомии.

Мы можем говорить о латентном присутствии проблемы понимания в неокантианском дискурсе (если не считать Г. Риккерта, у которого понимание имеет понятийный статус). В. Е. Семёнов утверждает, что именно Канту и неокантианцам, а не Шлейермахеру и Дильтею, принадлежит приоритет «разработки общефилософской теории понимания»[112], пусть она и содержится в их учениях имплицитно. Понимание он отождествляет с описанным выше неокантианским триединством «бытие-сознание-восприятие». В этом отношении понимание, с точки зрения В. Е. Семёнова, есть синтезирующий познавательный орган или синтетическая деятельность мышления, состоящая «…в способности мысли связывать вместе различные стороны и элементы познания, относить их к логическому единству, к единому центру, в качестве которого здесь выступает предмет познания»[113].

Об этой близости феноменов трансцендентального сознания-восприятия и понимания свидетельствует также то, что в философской мысли XX века получает большое развитие подход, основанный на синтезе трансцендентальной философии и герменевтики, представленный учениями К.–О. Апеля и Ю. Хабермаса. Понимание, согласно концепциям Апеля и Хабермаса, не сводится только к функции допредикативной (доязыковой) структуры мышления-апперцепции, как это постулировали Коген и Наторп, но наряду с этим понимание оказывается обусловленным вовлечённостью познающего в интерсубъективную (т. е. языковую) реальность, формируемую коммуникативным сообществом (как традицией, так и современностью) в опыте взаимопонимания. Это взаимопонимание живых субъектов общения и выступает предпосылкой общности трансцендентальной структуры сознания.

Оценивая неокантианский трансцендентализм в целом, можно предложить в порядке гипотезы квалификацию неокантианства как своего рода спиритуалистического холизма, к которому с типологической точки зрения

---

[112] Семенов В.Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. С. 37.
[113] Там же.

правильно было бы также отнести буддийские учения, использующие понятие «праджня» – полагание истинной реальности.

Из ряда неокантианских концепций, тяготеющих к холизму, мы можем выделить философию мифологии Э. Кассирера, предпринявшего исследование холистского мышления с позиций трансцендеталистского подхода. Главным объектом его интереса становится мифология, поскольку именно миф, с точки зрения Кассирера, наиболее релевантен и репрезентативен по отношению к тому допредикативному бытию-(со)знанию, которое лежит в основе трансцендентальной субъективности. Миф является изначальным и самым естественным шагом в созидательной деятельности человека, которая выходит за пределы непосредственно данного; дальнейшими, более усложнёнными этапами этого процесса выхода за пределы просто данного становятся искусство, познание (наука) и т. д. Однако и само мифотворчество по своей сути уже есть разделяющая и различающая деятельность, которая «воздвигает определённый барьер»[114], отделяющий человеческий мир от подлинно сущего (бытия). В результате образы и картины, порождённые мифологическим мышлением, создают иную форму «наличного бытия и привязанности к нему», «символическую вселенную» или, иначе говоря, мир понимания, замещающий мир сущего. Именно к этой символической реальности (а не к тому непосредственно данному миру, который за ней скрывается) и апеллирует холистский идеал человечества, по утверждению Кассирера.

«…Проблема истоков искусства, истоков письменности, истоков права и науки возвращает нас к той стадии, на которой все они еще покоились в непосредственном и нерасчленённом единстве мифологического сознания. Из этой оболочки и этого сцепления лишь очень постепенно высвобождаются основные теоретические понятия познания, понятия пространства, времени и числа, или же правовые и общественные понятия, как например, понятие собственности, так же как и отдельные структуры экономики, искусства,

[114] Кассирер Э. Философия символических форм Т. 2 М. СПб.: Унив. кн., 2002. С. 36.

техники»[115].

Мифо-символическая реальность человеческого бытия, по Кассиреру, представляет собой допредметный мир, в котором ещё нет актуальных вещей с определёнными свойствами, всё пребывает в перманентном становлении, несёт в себе возможность стать чем-то иным. «Не может быть никакого иного отображения, кроме мифологического, для того, что не пребывает, а всегда «становится», для того, что застывает, подобно структурам логического и математического знания, в тождественной определённости, а в каждый следующий момент предстает иным»[116].

Таким образом, Кассирер понимает под мифологией своеобразную и изначальную форму жизни[117], специфика которой состоит в её потенциальном характере. «Миф, – утверждает он, – нигде не имеет дела с «вещами» в смысле наивно-реалистического взгляда на мир, являясь всего лишь действительностью, потенцией духа…»[118].

Философия Кассирера, как и всё неокантианство в целом, вписывается в рамки традиционной немецкой мысли, отличительными признаками которой всегда оставались попытки соединить в одном мировоззрении идеалы просвещения и науки Нового времени с элементами холистского мышления, присущего немецкой философии ещё со времён Майстера Экхарта.

2.2.5. Хайдеггер: понимание как бытие-возможность (Seinkonnen)

Первым из немецких (шире – европейских) мыслителей, кому удалось совершить радикальный выход за пределы установок трансцендентализма, становится Хайдеггер.

Как известно, отправным пунктом хайдеггеровской философии является Seinsfrage – вопрос о бытии. Хайдеггер стремится уйти от трансцендентальной

---

[115] Кассирер Э. Философия символических форм Т. 2 М. СПб.: Унив. кн., 2002. С. 14.
[116] Там же. С. 16.
[117] Там же. С. 19.
[118] Там же. С. 21.

онтологии (основанной, как он считает, на предрассудках западного мышления), которое определяет бытие как всеобщность (сущность) сущего. Такое представление о бытии остаётся имманентным познающему субъекту, Хайдеггер же ставит своей целью выход за границы замкнутости субъекта и восстановление связи с подлинной реальностью (подлинным бытием), пребывающей в забвении. Бытие, по Хайдеггеру, есть ничто (nichts) и, соответственно, не может быть определено как род сущего: «Das Seindes Seienden ist nicht selbst ein Seiendes»[119].

"Бытие" действительно нельзя понимать как сущее; entinon additur aliqua natura: "бытие" не может прийти к определённости путём приписывания ему сущего. Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие. Но следует ли отсюда, что "бытие" уже не может представлять никакой проблемы? Вовсе ничуть; заключить можно только: "бытие" не есть нечто наподобие сущего»[120].

Однако под «ничто» у Хайдеггера подразумевается не пустота в буквальном и прямом смысле, (то есть не небытие), но некая предшествующая сущему недифференцированность, неопределённость мира. Недостаточно будет сказать, что это «ничто» просто не-сущее, пустота, поскольку это есть ничто, которое порождает всё многообразие сущего, не становясь сущим, не получая жёсткой фиксации в актуальных формах наличного сущего. Таким образом, из сказанного мы можем сделать вывод, что бытие Хайдеггера есть по своей природе потенциальная реальность.

«Бытие как стихия есть “тихая сила” могущей расположенности, т. е. Возможного. <…> Когда я говорю о “тихой силе Возможного”, я имею в виду не possibile сконструированное голым представлением possibilitas, не potential как essential некоего actus, исходящего от existentia, но само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым осуществление человека и, значит, его отношение к бытию. Делать что-то возможным означает

[119] Heidegger M. Sein und Zeit. Tuebingen: Max Niemeyer, 1986. S. 6.
[120] Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997 . С. 4.

здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии»[121].

Итак, если хайдеггеровское потенциальное бытие (возможное) не есть сущее и в то же время не может быть истолковано как отсутствие, пустота, каков же способ наличествования этой потенциальной реальности? Отвечая на этот вопрос, Хайдеггер прибегает к понятию «вещь» (или «вещность» – «Ding»).

Хайдеггеровское учение о вещи достаточно широко освещено в исследовательской литературе, и мы не будем углубляться в его содержание. Подчеркнём лишь, что вещь у него означает нечто большее, нежели просто субстанциальный предмет. Это с позиций хайдеггеровской онтологии означает, что в мире нет ничего постоянного, раз и навсегда завершённого, следовательно, вещи, изготовленные или представляемые (измышлённые) человеком (Sache), в его интерпретации, суть лишь имитации некоего подлинного и первозданного состояния вещей или вещности вещей – реальности, которая находится в процессе бесконечной метаморфозы, изменения, трансформации одной её грани в другую. Принципиальное отличие этой истинной реальности от предметной актуальной действительности в том, что каждая вещь в ней всегда сохраняет возможность быть чем-то иным, являясь по своей природе бытием потенциальным.

Смысл бытия (потенциальной реальности), по Хайдеггеру, не может быть выявлен посредством дискурсивного мышления, поскольку бытие как таковое превосходит мыслительные возможности познающего рассудка. В связи с этим возникает вопрос, каким образом мы получаем само понятие бытия, как мы вообще можем спрашивать о нём (вопрошать)?

Размышляя над этим, Хайдеггер приходит к выводу, что существует мышление до мышления. Этот дорефлексивный этап мышления он называет онтическим пониманием или мышлением на уровне вещей, (мышление вещами – zuhanden). «Понятность бытия сама есть бытийная определённость

---

[121] Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С.194

присутствия»[122]. По Хайдеггеру, уже сам факт присутствия вводит нас в понятность имманентно присущую бытию. Таким образом, понимание определяется здесь через тавтологию знания и непосредственного присутствия (здесь-бытия), отождествляемых в едином акте досубъектного бытия-(со)знания.

Кроме того, понимание, по убеждению Хайдеггера, в качестве такого допредикативного немудрствующего смотрения, может схватывать бытие только как свою возможность. То есть понимание характеризуется в его учении как экзистенциальное бытие-можествование или бытие-возможность (Seinkonnen).

«Понимание есть как набросок бытийный способ присутствия, в котором оно есть свои возможности как возможности. На основе способа быть, конституируемого через экзистенциал наброска, присутствие всегда "больше" чем оно эмпирически есть, захоти и сумей кто зарегистрировать его как наличное в его бытийном составе»[123].

Акт понимания раскрывает мир в его целостности, но это такая целостность, которая переживается как некое недифференцированное недоопределённое нечто. В этом смысле фундаментальная онтология Хайдеггера логически продолжает линию немецкого холизма, исповедующего трансцендентный имманентизм (не лишённый, правда, апофатических реминисценций), то есть такое мировоззрение, в котором под трансцендентностью подразумевается отнюдь не вненаходимость, не внеположность, а потенциальная бесконечность здешнего, из чего и выводится её имманентный характер[124]. Этот вид холизма выходит в философии Хайдеггера на более высокий уровень концептуализации и саморефлексии.

---

[122]Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С.12.
[123]Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 145.
[124] О холистичности хайдеггеровского мыщления см.: Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. Томск: Изд-во Томского университета, 2009. С. 36.

2.3. Элементы холистско-поссибилистского дискурса в русской религиозной философии

Русская религиозная гносеология является наиболее радикальным выразителем холистской мысли среди всех прочих философских традиций Нового времени (в том числе немецкой философии). Эксплицитно РРФ соотносится и коррелирует с европейской классической традицией, однако имплицитно русская мысль является проводником принципов, направленных против наиболее фундаментальных установок метафизики Нового времени. Обоснованию этого тезиса посвящён настоящий параграф.

2.3.1. Потенциализм (метафизика вечного перехода)

Наиболее явная черта, характеризующая РРФ как холистскую философию – онтологизация потенциального. В различных учениях русских мыслителей возможность/потенциальность рассматривается в качестве полноценной реальности, что в корне противоречит основам новоевропейской онтологии, признающей в качестве реальности только актуальное, совершившееся бытие. Напротив, с точки зрения метафизики всеединства актуальная действительность не существует, иллюзорна, подлинно же существует лишь возможное. Для русской философии олицетворением актуалистского понимания мира явился позитивизм, который допускал существование только одного единственного, уникального мира, то есть мира, который дан нам в непосредственном опыте.

Поссибилистская картина мира лежит в основе философии всеединства Вл. Соловьёва. Состояние всеединства (абсолютно сущего) может быть достигнуто, по Соловьёву, только на уровне потенциального бытия, но никак не в актуальности, поскольку «быть всем можно, только не будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным или отрешённым»[125].

---

[125] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 231.

В представлении Соловьёва о потенциальности смешиваются сразу два различных подхода к пониманию потенциального/возможного, существовавших на тот момент в традиции мировой мысли: 1. Потенция как абсолютная реальность, внеположный исток или, что то же, сверхсущее, «свободное от всяких форм, всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия» (апофатическая трактовка). 2. Потенция как первая материя (materia prima) или недифференцированное нечто – начало, имманентное здешнему миру, производящее из себя всё множественное сущее (западная интеллектуальная мистика).

«Второй центр или непосредственная потенция бытия есть то, что в старой философии называлось первою материей. Материя всякого бытия, в самом деле, не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие – это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба центра – абсолютное как такое и materia prima – отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба центра одинаково определяются как потенция бытия»[126].

В результате наложения этих взаимоисключающих определений природы потенциальности появляется парадоксальное с логической точки зрения учение Соловьёва о двух центрах (или потенциях) бытия, утверждающее одновременно два несовместимых типа мировосприятия: апофатическое восприятие мира как небытия и органицистско-имманентистский космизм, оптимистично смотрящий на тварное бытие. Эта антиномия хорошо видна на примере нижеследующего отрывка.

«Первый центр есть положительная потенция, свобода бытия – сверхсущее, второй же или материальный центр, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или ощутимое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение бытия как действительное или ощутимое (ибо мы имеем дело не с абстрактами или пустыми словами) есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия»[127].

В философии Е. Н. Трубецкого тема потенциальности совмещается с

---

[126] Там же. С. 238.
[127] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 238.

проблематикой времени. Время, в его понимании, есть эфемерная пустота, которую мы можем ощущать лишь благодаря тому, что существует потенциальное всеединство бытия.

«Мы воспринимаем время как непрерывное течение именно потому, что все его моменты объединены всеединством, в нём связываются непреходящей вечной связью»[128].

Таким образом, по Трубецкому, онтологическим условием всякого изменения, всякого движения выступает потенциальная предустановленность бытия, но отнюдь не бег времени. То, что нам представляется временем, есть движение через наше сознание потенций бытия, пребывающих в вечном «теперь». По существу, Трубецкой утверждает некое динамическое понимание вечности, противоположное трактовке вечности как чего-то неподвижно покоящегося, статичного.

«С одной стороны, самый краткий миг некоторым образом вечен, ибо он вечно есть в истине, вечно предстоит перед всеединым сознанием; с другой стороны, вся эта вечность мига, вечность временного вообще заключается в том, что он вечно протекает: это – вечность перехода, стало быть, вечность относительного бытия или относительного небытия (что одно и то же)»[129].

2.3.2. Противопоставление категорий «потенциальное/возможное» и «действительное/актуальное» у С. Л. Франка

С. Л. Франк также использует «возможность/потенциальность» не просто как рефлексивную категорию новоевропейской философии, в значении «как если бы всё сущее как таковое совпадало с «действительным», в готовом виде наличествующим», но придавая ей гораздо более фундаментальный смысл. В учении Франка (особенно на поздних этапах) проводится различие между категориями «действительность» и «реальность». Действительность – это нечто явленное нам актуально, то, что открывается нашему сознанию как сущее в его завершённом, готовом и неподвижном состоянии. Актуальная

[128] Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 181
[129] Там же.

действительность, по Франку, представляет собой не подлинную реальность, а род фиктивного, имитативного бытия, псевдореальности, составляющего лишь незначительную часть реально существующего.

«Объективная действительность» не исчерпывает собой всего бытия, всего «подлинно сущего», не только с той стороны, с которой она есть «действительность», т. е. бытие, подчиненное времени, но и с той стороны, с которой она есть именно объективная действительность, т. е. совокупность извне предстоящих нашей мысли объектов»[130].

Под реальностью же Франк подразумевает всеохватную полноту бытия, которая есть нечто неизмеримо большее и иное, нежели актуальная действительность. Существо этой в собственном смысле слова реальности составляет стихия потенциального, обнаруживающая себя не в наличествующих, покоящихся формах бытия, а в фактах становления, возникновения, изменения.

«Бытие как целое не неподвижно-статично – как мы уже не раз говорили: не есть только то – и ровно столько, – что и сколько оно уже есть; оно, напротив, пластично, оно не только есть, но и делается, как бы творит само себя; оно растёт, изменяется, формируется. И всё это потому, что в его последней основе лежит потенциальность, мочь стать тем, что оно ещё не есть…»[131].

Поссибилистская картина мира лежит в основании онтогносеологии Франка, согласно которой акт постижения реальности (или знание-жизнь, либо живое знание) идентичен акту переживания потенциального, возможностного бытия (См. § 2.3).

«Именно потому, что живое знание открывает нам глубинное измерение бытия, недоступное объективному, предметному познанию, совершенно безнадежна попытка охватить бытие в его целокупности, понять его до конца, оставаясь в пределах познания «объективной действительности» и строя «систему онтологии»[132].

2.3.3 Софийная природа потенциальности

---

[130] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М: АСТ, 2007. С. 23.
[131] Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 254.
[132] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 36.

Сущность поссибилизма остается не прояснённой вне его связи с онтологией женского начала. Не случайно одной из ключевых категорий русской философии выступает София Премудрость Божия – метафора вечной женственности. София противопоставляется в учениях русских мыслителей мужской логосной онтологии. Если мужское начало архетипически отождествляется с интеллектом или умом в смысле рассудка, то природа женственности выражается в интуитивном, чувственном познании. Мужественный интеллект воплощается в созидании смыслов, вещей, идей, иначе говоря, в продуцировании завершённых форм бытия; его функции – в различающей, выявляющей, оформляющей деятельности. Следовательно, мужское начало относится исключительно к сфере актуального бытия; в основе мужской природы заключена актуальность. Женственность же, безусловно, выражается в стихии неопределённости, невыявленности, недифференцированности и в этом смысле характеризует вечную метаморфозность, динамичность, текучесть потенциального бытия, которое не поддаётся никакому оформлению, завершению, определиванию.

Фундаментальное значение Вл. Соловьева для русской мысли помимо прочего заключается в том, что он интуитивно почувствовал семантическую релевантность гностического образа Софии самому духу русского философствования. Начиная с Соловьева, философема «София» выступает в качестве наиболее загадочного и в то же время наиболее востребованного понятия в русском религиозно-философском дискурсе. «София», в соответствии со своим значением воплощённой женственности, – крайне размытая категория, не имеющая устойчивого содержания, избегающая строгих определений, лучшим подтверждением чему служат тексты самих русских софиологов. Так, в трактате С. Н. Булгакова, претендующем на систематическое изложение этой проблемы, мы встречаем лишь крайнее многообразие описаний Софии. По Булгакову, София, с одной стороны, царство нематериальных идей и, в то же время, всепорождающая первоматерия, и тварь и «не тварь, ибо она не

сотворена»[133]. София у него отождествляется одновременно с природой рождающей (natura naturans) и с бесплотной мировой душой (anima mundi), может именоваться Матерью-землёй, невестой Христовой, четвёртой ипостасью и т. д. Определяя метафизическую сущность Вечной Женственности, или Софии, Булгаков пишет:

«В Софии нет никакого не, а есть только да всему, нет небытия, которое есть грань обособляющегося, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство. <…> Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката бытия в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. <…> Она есть единое-многое – всё, одно да без нет, утверждение без отрицания, свет без тьмы, есть то, чего нет в бытии, значит, и есть, и не есть, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием, и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз»[134].

Как видно из цитаты, ни одна сторона (или грань) Софии у Булгакова не абсолютизируется: София – как бы навязчивый образ, который избегает окончательной субстантивации в конкретных формах. При этом Булгаков подчёркивает онтологическую соприродность софийной женственности и потенциального; согласно его определению, София есть возможность воипостазирования (воплощения) абсолютного в эмпирической реальности тварного мира.

«В этом онтологическая сущность сотворения мира в Начале, причём само это отделение потенциальности от актуальности, связанное с творческим оплодотворением ничто, есть непостижимая тайна Божественного всемогущества. <…> Поэтому одновременно приходится утверждать, что мир есть София в своей основе и не есть София в своём состоянии. Очевидно, что он не может быть ни отделен от Софии, ни противопоставлен ей, и уж тем более не может рассматриваться как ее удвоение. София есть энтелехия мира (в аристотелевском смысле), та его потенция, которая становится энергией»[135].

Единосущность Софии Вечной Женственности и природы потенциального

---

[133] Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 188.
[134] Там же.
[135] Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.189

бытия фиксирует и Е. Н. Трубецкой.

«Предвечная София-Премудрость заключает в себе, как сказано, вечные идеи – первообразы всего сотворённого, всего того становящегося мира, который развертывается во времени. <…> Стало быть, здесь, во времени, каждая божественная идея в отдельности и весь мир идей в его совокупности, иначе говоря, самая София в её целом, есть еще не раскрытая, не выявленная до конца возможность. – Она не осуществлена в полноте своей, но частично осуществляется в мировой эволюции»[136].

2.3.4 «Потенциальное знание» П. А. Флоренского

П. А. Флоренский даёт гносеологическую экспликацию проблемы потенциального в работе «Пределы гносеологии». Потенциальное знание, по Флоренскому, – это так называемая область без-знательного или бессознательного знания, которое он отличает от того, что является знанием знания («самопознание», «самосознание», «сознание»), то есть рефлексивными актами познания, в основе которых заключено вторичное обращение такого акта на себя. «Re-flexio значит пере-гиб, воз-вращение, о-бращение. Префикс re- указывает на двойное движение – от ч е г о и о б р а т н о, к тому же «что». Рефлексия на себя и значит: 1) возвращение к себе, 2) оглядение себя, 3) узнание или, точнее, опознание себя»[137].

Без-знательное знание Флоренский обозначает символом (A^{o}) – «нулевая потенция». Тем самым Флоренский стремится зафиксировать, что сам факт существования или самообнаружения (наличия) чего-либо в мире уже есть знание (A^{o}). Соответственно, нулевая потенция (A^{o}) здесь – непосредственное постижение предмета познания, минующее все стадии рефлексии (A^{1}, A^{2}, A^{3} и. т. д. до бесконечности $A\omega$).

«Есть знание знающее, есть знание сознающее, есть знание самосознающее и т. д. Но A^{o} сюда не относится. Оно хотя и знание, однако, ещё не знается как таковое, как знание. Это – знание, не дошедшее до ступени знания, не пришедшее к осознанию, не осознанное. Итак,

---

[136] Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 171-173.
[137] Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 39.

объект знания сам есть особое знание – бессознательное. С точки зрения познания, познаваемое есть бессознательное знание и, следовательно, процесс познавания есть не что иное, как о с о з н а н и е того, что уже заложено в духе, но – в бессознательной форме»[138].

Бессознательное знание состоит из разнородных потенций: как отрицательных, так и положительных. Отрицательные потенции (A^{-1}) суть такие бессознательные (или подсознательные) уровни духовной деятельности, которые уходят всё глубже и глубже в недра незнаемой самоочевидности. Положительные потенции суть те возможности, которые задают проекцию (неограниченную перспективу) идеальной деятельности духа, но не даны как нечто реальное (возможность как предвосхищение, заданность, сверхзнание). «Но знаемым, познаваемым является для A^n непосредственно лишь A^{-n}. Все же потенции, предшествующие A^{-n} (т. е. все A^i, для которых $i < n-1$), в отношении к A^n («усиленному знанию») являются «под-знаемыми», лежащими ниже знания.

Наоборот, все потенции, последующие A^{-n} (т. е. все Ai, для которых $i > n$), являются «сверх–знаемыми», лежащими выше знания. Одни – уже не сознаются, другие еще не сознаются. Одно – бесконечность до, другое – бесконечность после. Одно – забвение прошлого; другое – запамятование будущего»[139].

Каждый акт потенциального знания (A^n) включает в себя всю бесконечность отрицательных и положительных рядов потенций. В этом смысле познание есть припоминание запамятованного прошлого и запамятованного будущего в моментальности настоящего («в блестящем покрове настоящего»).

«Мы думаем то, чего уже не думаем, и то, чего еще не думали. Мы знаем то, чего уже не знаем и чего еще не знаем. Но всё, как прошедшее, так и будущее, в каком-то смысле есть в нас, ибо потенциальное знание есть не просто отвлечённая возможность познавать, не отсутствие знания, не οὐκ ὀν, а подлинная мощь знания, особое состояние знания, μὴ ὄν – не отсутствующее знание, а особливо присутствующее знание же»[140].

«Всякая наша мысль затрагивает бесконечность знания. При всяком познавании шевелится в душе всё знание»[141].

Как таковые акты потенциального знания конституируются не временем,

---

[138] Там же. С. 44.
[139] Там же. С. 52.
[140] Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 56.
[141] Там же. С. 59.

происходят вне времени и вне истории. Каждый такой акт возникает на основе вне-временной последовательности моментов познания: логических, эстетических, диалектических, нравственных и т. д.

«Коперник объявил, что движение солнца – кажущееся и обусловлено тем, что мы движемся. А мы теперь заявляем, что время не бежит, а лишь кажется бегущим, – оттого, что мы меняем свою точку зрения на собственные акты познания. Мы бежим вдоль ряда потенций, и нам представляется, что ряд потенций движется мимо нас. Это-то прохождение в сознании потенций мы и называем временем»[142].

По Флоренскому, невозможно раскрыть потенциальное знание дискурсивными методами, поскольку сущностные свойства, характеризующие природу потенциального, а именно – неопределимость и незавершённость как таковые исчезают в рассудочном познании.

«Можно ли конкретно познавать эти более глубокие, чем вещь, слои вещности? Не осуждены ли мы всегда оставаться при отвлечённом, гносеологическом знании их, ибо конкретное знание их подымало бы их на ступени сознательности и, следовательно, лишало бы их именно того свойства, ради которого нам хочется познать их конкретно? Не должны ли мы думать, что именно это свойство (т. е. подсознательность большая, чем сознательность вещи, вещность вещнее вещи) от такого процесса познания исчезнет? – Ответ на последние вопросы должен предварить ответ на первый.

Действительно, процессом постепенного дифференцирования мы лишили бы эти низшие потенции присущей им вещности. И таково, по необходимости, знание научное, методически проходящее все ступени и тем приобретающее силу ставить объекты познания в связь друг с другом, но при этом обращающее действительность в призрачную ткань понятий»[143].

С точки зрения Флоренского, существуют такие формы душевно-духовной жизни, в которых потенциальные слои сознания наличествуют непосредственно. К ним он относит следующие паранаучные феномены: 1) парамнезии, галлюцинации о прошлом, сны о прошедшем (память прошлого); 2) ясновидение и яснослышание, галлюцинации (память настоящего); 3) предчувствие, вещие сны, художественное творчество, галлюцинации о будущем, предвосхищения научных идей (память будущего).

---

[142] Там же. С. 56.
[143] Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996 С. 45.

Концепция потенциального знания Флоренского наиболее созвучна с учением о понимании В. В. Розанова, в котором понимание постулируется в качестве потенциального разума. Поссибилистская картина мира является основой розановской философии на всех этапах её развития: в гносеологическом труде «О понимании», в рамках других тем в таких сочинениях, как «Семя и жизнь», «В мире неясного и нерешённого», «В тёмных религиозных лучах», «Люди лунного света» и других, условно объединяемых в розановедении под рубрикой «Метафизика пола». В сочинениях «Уединённое» и «Опавшие листья» потенциальность выступает уже в качестве источника личностного начала розановской философии. Подробное освещение этих вопросов является предметом соответствующей главы (См. гл.4).

2.3.5 Теория потенциального знания в гносеологии С.Л. Франка

Кроме того, наибольший вклад в исследование проблемы потенциального познания принадлежит С. Л. Франку. В этом отношении интересен, прежде всего, первый крупный трактат Франка «Предмет знания». Содержание этого труда получило обстоятельную экспликацию в исследовательской литературе (см. работы И. И. Евлампиева и С. Н. Плотникова)[144,145], поэтому повторим лишь основные моменты.

Трактат молодого Франка посвящен решению вопросов о природе и условиях возможности знания. Основным мотивом трактата является преодоление имманентности отвлечённого сознания субъекта, попытка восстановить коммуникацию мышления с самой жизнью (с бытием). Предмет знания (т. е. бытие), по Франку, существует независимо от нашего познавательного отношения к нему. Но если так, то каким образом предмет (бытие) может быть доступен познающему? С точки зрения Франка, в основе

[144] Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX вв. В 2х т. Спб.: Алетейя, 2000. Т1.
[145] Плотников Н. С. «Живое знание». Идея конкретного познания у С. Л. Франка и В. Дильтея.//Герменевтика. Психология. История. (Вильгельм Дильтей и современная философия). М.: Три квадрата, 2002.

познавательной деятельности заключено первичное отношение потенциального обладания предметом, которое предшествует всякому обращению сознания на предмет; субъект и объект укоренены отнюдь не в реальности (со)знания, как полагает трансценденталистская философия, но в реальности абсолютного бытия, которое суть единство предмета и познающего (знания о нём). Таким образом, предмет принадлежит сознанию уже благодаря одному факту присутствия в мире в качестве незнания, неданного. Соответственно, Франк стремится выявить наличие некоего первичного фундаментального познавательного отношения (уровня), которое он характеризует как потенциальное осознавание предмета (предуцирование).

По существу, Франк искал пути построения новой (холистской в своей основе) науки: науки, объемлющей единство знания и его предмета. Впоследствии этот замысел будет воплощён в онтогносеологии Франка (См.§ 2.3). Аналогичный поиск проводился в рамках неокантианства и феноменологии на Западе, однако и в том и в другом подходах основания подобной целостности познания предполагалось искать в самом сознании, в его продуцирующей деятельности. С точки зрения Франка, такая постановка проблемы трансцендентности (внеположности) предмета познания могла расцениваться только как мнимая, ложная.

Понимание того факта, что единство, в котором коренится основа познавательного отношения сознания к его предмету, заключена не в самом сознании, а в бытии, делает учение Франка наиболее близким к тому типу холистских поисков, который сформировался по линии Дильтей-Хайдеггер. Именно Хайдеггер, продумывая опыт гносеологических исследований Дильтея, начал рассматривать предмет познания как нечто потенциально присутствующее (как возможность), а не актуально данное и определённое (См. § 2.2.5).

2.3.6 Концепция смысла как потенции

На основе поссибилистической онтологии в русской религиозной

философии возникает определенное понимание категории смысла. В данном параграфе на примере учения о смысле жизни Е.Н. Трубецкого будет эксплицирована общая концепция смысла русских религиозных мыслителей.

Е.Н. Трубецкой указывает, что жизнь сама по себе бессмысленна, дискретна, распадается на разрозненное сущее. Однако в ней присутствует в качестве интуиции всеединства стремление к осмысленности, и сам факт нашего искания подтверждает наличие смысла. Таким образом, всеединство у него рассматривается как максимально осмысленная реальность, а человек определяется как ищущее, страждущее существо, которое «пребывает вне всеединства, противополагается ему как «другое»[146].

Главным условием достижения всеединства Трубецкой называет преодоление дуальности человеческого существа. При этом Трубецкой подвергает критике дуализм и монизм как непоследовательные способы решения этой проблемы, выявляя недостатки каждого из них. Дуализм (под которым здесь понимается религиозные системы зороастризма и манихейства) он упрекает в скрытом нигилизме, то есть в признании полной бесцельности жизненной борьбы и, стало быть, в отрицании смысла жизни.

Бессилие монизма заключается в том, что отождествление единого и множественного, является, по сути, закамуфлированным иллюзионизмом и трансцендентализмом (в случае брахманизма, элейской школы, Шопенгауэра и др.), то есть реальностью «грезящего и заблуждающегося сознания». Монизм воспроизводит всё ту же дуальность, против которой он борется, поскольку допускает существование того кто обманут, пребывает в плену иллюзии, то есть некоего другого по отношению к всеединому.

«На самом деле, нетрудно убедиться, что в этих учениях нет действительного преодоления дуализма. Их отрицание «другого» — только мнимое, кажущееся. В их противоположении Брамы и майи, подлинно сущего и обманчивого мира мнения, возрождается все тот же дуализм, против которого борются и индусы и

[146]Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 112

элейцы».

Аналогичную мнимость устранения «другого» он усматривает и в материалистическом монизме Спинозы, что «выражается в несовместимых утверждениях *единства мировой субстанции*, исключающей множество, и *множественности модусов* той же субстанции, возникающих неизвестно почему и как».

В поисках решения проблемы смысла жизни Трубецкой (как и русская религиозная мысль в целом) обращается к христианскому платонизму, оперируя такими понятиями как «безусловное сознание», «общезначимый и сверхвременный смысл». Однако сама суть платонизма с его очевидным дуализмом не поддавалась встраиванию в общее холистическое мировоззрение русских философов. С этой точки зрения, весьма спорной представляется оценка РРФ в качестве платонизма, которая часто встречается в литературе. Вообще в том, что Трубецкой обращался к учению об идеях Платона для того, чтобы преодолеть разрыв между бытием и сознанием, то есть самой жизнью и царством идей есть какое-то глубочайшее противоречие. Сам Трубецкой это несоответствие понимал и стремился (как, впрочем, многие христианские мыслители до него) согласовать платоновский идеализм и те мощные холистические импульсы, которые заложены в христианском миропонимании.

Основная трудность, которая возникает перед Трубецким в связи с указанным противоречием, заключается в следующем: если всеединство представляет собой абсолютную полноту бытия, то каким образом в этой полноте возникают изменения, стремления и достижения? «Если всеединство воистину есть, — оно от века содержит в себе все, вне его ничего нет; стало быть, оно не может быть ни terminus a quo (точкой отправления), ни terminus ad quern (точкой цели) какого-либо движения», замечает Трубецкой[147].

Что бы объяснить, каким образом внутри всеединства возникают динамические процессы, Трубецкой обращается к учению о потенциальности,

---

[147] Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 113.

основные черты которого были описаны ранее в нашей работе. Всеединый Бог сочетает в себе качества неслиянности и нераздельности, динамизма и покоя, множественности и единства, поскольку он присутствует во всем потенциально. Отсюда Трубецкой делает вывод, что смысл обнаруживается в нашем бытии в качестве возможности. Смысл, таким образом, не есть нечто завершенное, осуществленное, но скорее есть нечто принципиально не законченное, вечно становящееся, бесконечно творимое. Иначе говоря, наиболее точное определение для смысла в данной логике – это потенция.

В этом отношении весьма интересны выводы Д. К. Бурлаки, который противопоставляет осмысление (то есть познание в смыслах) в качестве специфического типа русской религиозной философии, познаванию в понятиях, присущему классической рациональной философии. В классической метафизике смысл приравнивается к понятию (в гегелевском понимании), в феноменологии отождествляется с явлением и значением, в РРФ же смысл – это трансцендирование, «выходящая за свои пределы мысль»[148].

Такая трактовка понятия смысла предполагает и оригинальный концепт понимания, который прочитывается в текстах русских религиозных философов. Понимание в данном случае не есть мышление в понятиях или интенциональный акт, понимание есть досознательное потенциальное знание-присутствие (локализация) на уровне самого бытия. Раскрытию содержания этого тезиса будут посвящены последующие главы.

2.4 Экзегетические истоки гносеологии РРФ

В данном разделе утверждается тезис о том, что в православном богословии за его многовековую историю возникла своеобразная экзегетика, являющаяся одновременно аналогом и альтернативной моделью западной герменевтики.

[148]Бурлака Д. К. Метафизика культуры, опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.13 / Бурлака Д.К.;[Место защиты: ГОУВПО "Российский государственный педагогический университет"]. - Санкт-Петербург, 2008. С. 272.

Отсюда вытекают задачи данного параграфа: во-первых, реконструировать, насколько это возможно, познавательную модель древней святоотеческой и православной экзегезы; во-вторых, выделить те ценности, черты духовного опыта и предпосылки мышления, которые повлияли на формирование русской религиозной философии.

Православное христианство можно классифицировать двояко: с одной стороны, как вероисповедание, с другой стороны, как особую культуру, возникшую на конфессиональной основе. В качестве такой культуры религиозного типа православие является системой, запрограммированной на периодическое воспроизведение духовного наследия, и, следовательно, имеет отчётливо выраженный экзегетико-герменевтический характер. Экзегеза и её теоретическая конституэнта – экзегетика (в западной парадигме - герменевтика), вероятно, имели в раннехристианской и средневековой Византии не менее фундаментальное значение, чем наука – в современном мире. Последнее объясняется тем, что в иерархии ценностей традиционного общества не модернизаторское изобретательство, а умение встраивать новые идеи в контекст гомогенности ортодоксальной парадигмы считалось высшим проявлением творческого гения.

На сегодняшний день феномен православной экзегезы (или герменевтики), в отличие от его западного аналога, изучен недостаточно и фрагментарно. Поэтому сначала нам необходимо чётко определить границы исследовательского поля. В специальной философской и богословской литературе имеет хождение довольно неустойчивый термин «православная герменевтика», применяемый обычно для обозначения русской библеистики XIX-XX вв., то есть – лишь отдельного этапа двухтысячелетней парадигмы православной мысли, что, естественно, сильно сужает как смысловой, так и хронологический диапазон применения термина. В связи с этим в рамках данной работы предлагается иная формулировка. Православная герменевтика есть живое действенно-историческое сознание церкви, образующее эстафету

преемственности духовного опыта между различными эпохами восточно-христианской богословской традиции от ранней патристики до исихастов XIV-XVI столетий, от русских схимников и раскольников до А. С Хомякова и, с некоторыми оговорками, Вл. Соловьёва, и далее, в XX веке – от неоправославных мыслителей русского зарубежья до современной синергийной антропологии.

Таким образом, обозначенный нами предмет исследования вполне может претендовать на роль самостоятельного феномена духовной и интеллектуальной культуры восточно-христианского региона. Необходимо, однако, учитывать тот нюанс, что исторически православная герменевтика пребывала в тени западноевропейского ответвления святоотеческой экзегезы – сначала католической, а затем протестантской герменевтики. Это обстоятельство обусловливает неизбежность обращений к компаративистскому методу в нашем исследовании: соотнесениям, сопоставлениям учений православных отцов с западными образцами. Герменевтика на Западе в результате многовекового развития вышла далеко за рамки церковной теологической дисциплины, эволюционировала в сторону методологии научного обществознания, а в XX веке преобразовалась в такие крипторелигиозные постхристианские по характеру феномены, как философия М. Хайдеггера, Г-Г. Гадамера, П. Рикёра и т д. Если западная парадигма утверждала герменевтику, прежде всего, как теорию интерпретации текста или саморефлексию языка, воспринимаемого в этом случае в качестве наиболее подлинной реальности человеческой культуры, то в восточно-христианском дискурсе герменевтика всегда оставалась по преимуществу аскетической и молитвенной практикой, затрагивающей не только интеллектуальный, но и все возможные аспекты жизнедеятельности человека.

В генезисе православной экзегетико-герменевтической мысли можно выделить несколько этапов: раннехристианский или апологетический период – до III в.; период классической святоотеческой экзегезы – IV-VIII вв.;

византийская экзегеза – приблизительно IX-XVI вв.; русская новоправославная герменевтика (библеистика) – начиная с XVII столетия.

Первые два этапа – время расцвета святоотеческой экзегезы. Понятием «экзегеза» в раннецерковной литературе обозначалась вся совокупность онто-гносеологических воззрений святых отцов и учителей церкви. Нередко разъяснения тёмных мест Писания или других текстов (амбигвы) выходили далеко за рамки комментария, перерастая в философско-богословское размышление, в произведение риторического искусства. Внутри святоотеческой экзегезы традиционно выделяется два полемических направления, различавшихся по методам интерпретации Священного Писания – александрийская школа (особенно Ориген), практиковавшая аллегорическое истолкование, а также антиохийская школа, с её буквализмом – прообразом научного изучения Библии. Противостояние этих методологий ещё в древности окончательно утратило актуальность для научно-богословской мысли. Уже в творениях Оригена, его последователей и, главным образом, в последующую классическую эпоху экзегетический опыт нескольких поколений раннехристианских мыслителей был обобщён и синтезирован в первой элементарной теории смысла. В сугубо схематическом виде эта теория выглядит как лестница из трёх иерархически восходящих ступеней истолкования и понимания, соответствующих трём смысловым уровням библейского текста: грамматический или буквальный (κατα γράμματα), тропологический или иносказательный (εν τροπολογία) и анагогический, т. е. духовно-нравственный (κατ αναγωγήν). По мере углубления и специализации богословской науки эта первоначальная схема неоднократно усложнялась, уточнялась и детализировалась, но исходный принцип онто-гносеологической триады в её построении оставался неизменным.

Серьёзным стимулом в последующем развитии экзегезы послужили богословские споры вокруг христологических и тринитарных вопросов. Борьба церкви с идейными оппонентами – неоплатониками, гностиками и

еретическими движениями, вспыхивавшими внутри самой христианской религии, разворачивалась, прежде всего, на поле комментаторского искусства. Сверхнапряжение интеллектуального ресурса вывело христианскую мысль на новый – классический виток её истории, когда были чётко сформулированы основы христианского миропонимания. Богословы, принадлежащие к плеяде «золотой патристики» от Афанасия Великого через отцов каппадокийцев, псевдо Дионисия Ареопагита и до Иоанна Дамаскина сумели найти и выразить в догматах то хрупкое равновесие разума и веры, которое было по окончании классической эпохи нарушено, утрачено и уже более никогда не восстановлено в истории христианской мысли.

К традиции восточно-христианского богословия типологически и идеологически примыкает философия Августина Блаженного. Однако, на Западе уже начиная с Боэция из элементов античного аристотелизма и первоначального христианства формируется новая интеллектуальная традиция, логика развития которой приведёт к идее науки, эмансипированной от церкви. Западная теология во всех её модификациях проповедовала примат теории над реальностью самой жизни, и, тем самым, классическая пондерация самой жизни и рефлексии над нею, присутствующая в святоотеческой гносеологеме верующего разума, была разрушена.

С другой стороны, если западно-христианское мироощущение характеризуется гипертрофией рационализма, то для восточно-христианского – свойственен уклон в крайний фидеизм. Эти различия с особенной силой проявились и заострились уже на следующем этапе христианского богословия, времени, когда обнажаются глубокие и непреодолимые противоречия восточной и западной церквей, за которыми просматривались духовные особенности двух разнохарактерных типов культур. Горизонты византийского ментального космоса определялись в большей степени ближневосточным ветхозаветным прошлым, породившим особого рода эмоционально-эмпирический дискурс, сложно уживавшийся с эллинским отвлечённым интеллектуализмом.

Древнейшая ближневосточная мудрость, долгое время создававшая мощное подводное течение византийской духовности, была востребована эпохой, нашла выход в мистическом богословии и движении Исихазма. В связи с этим изменилась и направленность экзегезы. Процесс понимания утрачивает чисто созерцательный и скриптуальный характер, присущий догматическому богословию, и трансформируется в разновидность практического, методического искусства, посредством которого человек на личном опыте познаёт Слово Божье.

Именно в такой поздней паламитско-исихастской редакции православное экзегетическое богословие распространяется на Московской Руси и далее, после падения Константинополя в 1453 году, продолжает существование преимущественно в контексте русской истории.

Начиная с XVII века, в России складывается псевдоправославная духовно-интеллектуальная культура с центрами в Киево-могилянской и Славяно-греко-латинской академиях. Православие выполняло здесь роль внешнего декорума, скрывающего на первых порах рецепцию католического богословия схоластического толка, а начиная с петровской эпохи, - искусственное насаждение государством протестантского по духу научного просвещения. Исконная православная культура приходила в упадок. Церковно-славянский и греческий языки постепенно выходили из употребления, а невербальные канонические языки иконографии, гимнографии и т. д. оказались не пригодными для борьбы с западными влияниями. В итоге основным языком русской интеллектуальной элиты становится латынь, что накладывает отпечаток на её мировосприятие и стиль мышления. На основе протестантской системы образования в России складывается библейская герменевтика или, что то же самое, русская библеистика, цель которой сводилась к изучению и переводу на русский язык текста Священного писания, воспринимаемого в качестве исторического документа и литературного памятника.

В отличие от католичества и протестантизма, православие в условиях

секулярной культуры Просвещения не смогло выстроить диалог между традиционной духовностью и безрелигиозной духовностью цивилизации Нового времени и уже с начала XIX века испытывало кризис, в немалой степени связанный с упадком и утратой экзегетического искусства. Восточно-православная традиция не оставила систематических и специализированных изложений экзегетических идей, правил, канонов, не создала компендиумов, обобщающих комментаторский опыт. Современный исследователь сталкивается с необозримым массивом святоотеческой, греко-византийской и русско-славянской православной литературы, отражающей целый спектр философско-богословских учений, представлений, идей, в которых экзегетическое сознание присутствует имплицитно, проявляясь зачастую в неявных формах. Наша дальнейшая задача поэтому - выявить основные черты православной экзегетической концепции, распылённой в многочисленных источниках, и дать её примерное описание в ряде следующих характеристик.

1. Центральной проблемой христианского богословия являлось изучение феномена слова, осмысляемого чрезвычайно широко: во-первых, как космогонический и мироформирующий принцип, во-вторых, в качестве порождающего и организующего человеческую культуру начала, в третьих, в образе вочеловеченного Бога Иисуса Христа или Логоса, в-четвёртых, в значении канонического текста Писания и, наконец, в-пятых, как языковые, коммуникативные и познавательные способности человека в самом обширном смысле этого понятия. «Философствование, выявляющее возможности слова, – это фактически всё средневековое философствование», указывает авторитетный медиевист[149]. Слово-Логос в христианском сознании – не просто знак, но непостижимое чудо, неотъемлемое свойство Творца и, в тоже время, отсвет Премудрости Божией в реальности земного тварного бытия. «…Всё есть дело Слова живого и самостоятельного, потому что Оно Слово Божие, - читаем у Григория Нисского, – Слова, свободно избирающего, потому что живёт, Слова,

[149] Неретина С.С. Опыт словаря средневековой культуры. //Благо и истина: классические и неклассические регулятивы: Сборник. М.: Рос. АН. Ин-т философии, 1998.

могущего всё, что ни избирает, Слова, избирающего, без сомнения, доброе, премудрое и что только лучшее по значению. <…> Доказано, что мир есть дело Слова,… и это Слово есть иное с Тем, чьё оно Слово (потому что это именование некоторым образом есть относительное), и в названии Слово необходимо подразумевать и Отца Слова; не будучи чьим-либо словом, Оно не было бы и Словом»[150]. Если рационалистическое сознание современного человека усматривает в лингвальной способности лишь инструмент познающего разума, то в средневековом мышлении категории диаметрально меняются местами и рассудок человека оказывается придатком, функцией Слова. Таким образом, наделённость человеческого рода даром речи обращает его в привилегированный, исключительный вид существ, поставленный вне порядка случайного и конечного природного бытия, всякой твари бессловесной. Христианин видит в Слове возможность творческого преодоления смерти, бренности всего сущего. В этом свете и историю Боговоплощения можно понимать как метафору спасения и искупления в слове. Об этом же размышляет в своём главном трактате Ориген: «…тленная природа тела необходимо должна получить одежду нетления, – душу, имеющую в себе нетление потому, конечно, что она облечена во Христа, Который есть – Премудрость и Слово Божие. Но когда это тело, которое мы будем иметь некогда более славным, станет участвовать в жизни, тогда к бессмертию его прибавится еще и нетление»[151]. Сходную мысль мы находим и у Афанасия Великого: «Сам Божий Сын показал, что тело, в продолжение трёх дней бывшее мёртвым, бессмертно и нетленно. И для всех стало явно, что тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нём смерти силою Спасителя»[152].

2. Подобная универсальность понимания «слова» накладывала отпечаток на способ христианского миропонимания. В средневековом сознании Божественный универсум предстаёт в виде стройной знаково-символической

---

[150]Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 1// www.sedmitza.ru/text/584301.html (дата обращения: 20.03.2012)
[151]Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2000. С. 105.
[152] Афанасий Великий. Творения М. Изд-во Спасо-Преображ. Валаамского монастыря, 1994, Т.1.С.224

системы, в которой закодировано определённое смысловое послание. Тем самым, весь наблюдаемый и воспринимаемый человеком феноменальный мир уподобляется тексту, многозначному тропу, таксономическими единицами – словами и высказываниями – которого являются различные формы бытия: всё разнообразие сущего, начиная с простейших вещей и заканчивая сложными явлениями, природными стихиями, венцом творения – человеком, и, в конечном счёте, самим Творцом. Подобные представления явились элементом древнейшей ветхозаветной традиции в мышлении святых отцов, найдя наиболее концентрированное и систематическое выражение в учении о логосах Максима Исповедника. «Для обладающих [духовным] зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатлённым во всём чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всём умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном - посредством своих отпечатлений... И если невидимое зрится посредством видимого, как написано, то для преуспевших в духовном созерцании легче будет постигнуть видимое через невидимое. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное ведение и умозрение видимого через невидимое»[153]. Приведённый отрывок показывает, что ключевым, наиболее операциональным термином в словоупотреблении Максима Исповедника является понятие «логосы», которое, по сути, служит универсальным обозначением всего многообразия мировых феноменов и ноуменов, чувственно или интеллектуально доступных человеческому пониманию. Логосы дифференцируются в концепции мыслителя на два типа: совершенные неизречённые логосы (т.е. феномены) и несовершенные, неполноценные тропосы, т. е логосы уже произнесённые, высказанные в конкретной словесной

[153]Максим Исповедник. Творения М.: Мартис, 1993, Кн. 1. С. 159.

форме (ноумены). В классификации мировых явлений преп. Максима полноценным, самодостаточным бытием признаются только те феномены, которые являются сообщениями, несущими некую информацию (указывая на другое бытие или свидетельствуя за самих себя), те которые наделены именами. Стало быть, существование и сущность вещи у него определяются не субстанциальностью, т. е. не фактичностью её эмпирического наличия, но событийностью их освидетельствования и фиксации в слове, фактичностью поименования. «…Мы верим, что логос ангелов существовал до их сотворения; мы верим, что логос каждой сущности и каждой власти, составляющей горний мир, логос людей и логос всего, – и перечислить это невозможно, – чему Бог дал бытие. Бог, Который в своей абсолютной трансцендентности невыразим и непостижим, будучи выше любой твари и любого тварного различия и особенности, – этот же самый логос выражается и умножается пригодным для Добра образом во всех существах, исходящих из Него, по аналогии с каждым логосом, и в Нём содержится средоточие всех предметов... Ибо все предметы участвуют в Боге по аналогии, в силу того, что они исходят из Него...»[154].

Идею или, строго говоря, образ мира как текста в христианской культуре олицетворяет библейское повествование. Текст Писания служит как бы исходной формулой, матрицей глобальной книги-мироздания, и в потенциальном виде уже содержит в себе всю полноту знаний о мире. Каждое новое историческое событие, новый смысл должны находить аналогию в библейских сюжетах. В случае если какой-либо кусок реальности не встраивается в схему библейского повествования, такой фрагмент необходимо привести в соответствие с изначальной интенцией, осмыслить как часть Писания. С выполнением этой задачи связана особая роль герменевтического, комментаторского искусства, предполагающая, что каждое последующее поколение церковного богословия всякий раз заново должно приводить непонятную действительность к тождеству со смыслами священного текста.

[154]Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. гл. II //http://www.rodon.org/mi/aki.htm

Сверхзадача богословия, таким образом, состояла не в измышлении новых смыслов, а в обнаружении в каждом акте смыслополагания под напластованиями культурной памяти первосмысла Слова. Ориген объясняет эти воззрения следующим образом. «…Божественная Премудрость позаботилась, чтобы в историческом смысле (Писания) были некоторые преткновения и пробелы, и для этого внесла в Писание кое-что невозможное и несообразное «…» И вот, где Святой Дух нашёл возможным применить исторические события к духовному смыслу, там Он одними и теми же словами изложил текст того другого (исторического и духовного) повествования, всегда глубоко скрывая таинственный смысл; где же историю событий нельзя было применить к последовательности духовной, там Святой Дух носил иногда нечто не вполне верное исторически или совсем невозможное, иногда же возможное, но в действительности не бывшее»[155].

3. Восточное и западное направления богословия воплощают собой два разнонаправленных вектора святоотеческой мысли – холистический и аналитический. Первоначально ранняя и классическая патристика (александрийцы, каппадокийцы, Августин Блаженный) соблюдала зыбкую грань равновесия между рационально-логическим и эмоционально-эмпирическим способами познавания и соответствующими им типами дискурсов, однако с окончанием золотого века патристики формула гармонического баланса была навсегда утрачена. В дальнейшем западная и восточная традиции предложили свои версии понимания святоотеческого наследия.

В рамках западной логоцентричной культуры, ориентированной на идеал абстрактно-логического знания, христианское представление о всеобщности Слова совпало с проектом спекулятивной науки, опирающейся на универсальные понятия. Такова, например, католическая схоластика, облекающая христианское вероучение в систему отвлечённых категорий. Протестантская теология, в свою очередь, провозгласив принцип sola scriptura, утверждала всё ту же установку первичности

[155]Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2000. С. 334.

мышления по отношению к бытию.

Напротив, православная мысль продолжает мистическую линию христианского богословия, развивая концепцию древнецерковных учителей о невербализуемом гнозисе. Правило, – сформулированное ещё Оригеном в форме парафраза из Библии - «понимать Писание необходимо не по букве, но по духу» привлекало особое внимание византийских мистиков, обернувшись, по сути, девизом всей православной экзегезы. В этой фразе отчётливо высвечивается отличие восточной и западной традиций.

Божественное откровение, в православной гносеологии, неизъяснимо языковыми средствами, принципиально невербализуемо и несемиотично. Таким образом, мысль богослова, однажды высказанная, «излитая из уст», не претендует на высшую абсолютную истину, и, будучи по определению истиной частичной, обречена на неточность и недостаточность. Не зря Ориген сравнивал слова с «презренными и некрасивыми сосудами», в которых «скрывается сокровище божественной Премудрости»[156]. «Есть такие вещи, – утверждает Ориген, – значение которых вовсе нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка, – такие вещи, которые уясняются больше чистым логосом, чем какими-нибудь свойствами слов»[157].

Высшим видом познания византийское богословие признаёт молчание, немотствование, допуская при этом использование образно-символического языка для описания мистических переживаний, для выражения невыразимого. Не проговариваемый опыт богопознания (θεοσις), может быть передан суггестивными средствами выражения, когда постигаемый предмет не называется прямо, но на его присутствие указывается через намёк, иносказание, умолчание. Поэтому огромное место в познавательной сфере православия занимают художественные языки, как вербальные, так и невербальные: словесность различных жанров, иконография, храмовая архитектура, гимнография, церковная музыка, которые теснейшим образом связаны с богословием, а иногда рассматриваются как его

[156]Там же. С. 314.
[157]Там же. С. 364.

разновидности или составные части.

4. Богооткровенная истина в православной экзегезе раскрывается не через формально-логический и семантико-грамматический анализ священных текстов, но через молитву, исходящую из глубин сердца. Молитвенные практики в православии представляют собой технологии коммуникативной активности, благодаря которым человек обменивается энергиями с Богом, обретая высшее знание, знание о Боге. При этом энергия, энергийное сообщение понимается здесь как язык Творца, в качестве Слова Божьего. За столетия истории православная традиция выработала два типа такого рода энергийно-духовного диалога: 1) умное делание исихастов (индивидуальная, уединённая молитва); 2) сакральное обрядово-символическое событие литургии в церковной жизни (общинная, соборная молитва). Оба способа, по сути, не мыслительные операции, но акты чувственного восприятия, направленные на достижение человеком переживания, сходного или абсолютно идентичного с переживаниями очевидцев евангельских событий, т. е. особого рода опытного знания. Таким образом, процесс истолкования в данном подходе не может исчерпываться интеллектуальными усилиями, требует мобилизации всех душевно-духовных, эмоциональных, волевых способностей и качеств человека, внутренней сосредоточенной работы, сопряжённой с аскетическим подвигом, что превращает понимание в целостный онто-когнитивный акт. «Возвращение ума к себе есть хранение себя, а восхождение его к Богу производится молитвою. Когда кто пребудет в сей собранности ума и в таком его простертии к Богу, тогда, сильным самопринуждением, утесняя быстротечность своих мыслей, мысленно приближается он к Богу, встречает неизречённое, вкушает будущего века, и духовным чувством познает, сколь благ Господь…»[158]. Теоретическая же часть герменевтики в восточной традиции (органон в исихазме или труды по литургике отцов церкви) имеет вспомогательное второстепенное значение и сводится к описанию техники понимания (трезвения) у исихастов или к дешифровке символического языка церковных обрядов и храмового искусства.

[158]Григорий Палама О молитве и чистоте сердца //Добротолюбие Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992 Т.5. С. 300.

5. Исходя из вышеизложенного, мы можем констатировать у отцов восточной церкви наличие определённой модели познания, кардинально отличной от привычной современному человеку линейной схемы рационалистической логики. Способ мышления в такой модели организуется не последовательностью логических ходов, но посредством синекдохи – словесного и мыслительного приёма, позволяющего, через созерцание части, запечатлеть в словесном образе смысл целого. Такой метод соответствует познавательному идеалу святоотеческого богословия: эталонный христианский мудрец должен пренебрегать рассудочной деятельностью, отказаться от попыток постижения чувственных и умопостигаемых объектов в их бесконечной множественности, следуя путём ведающего неведения (αγνώσια). Впервые это отчётливо прозвучало у Псевдо-Дионисия Ареопагита. «Как горю я желанием достичь этого Мрака, дабы неведением и невидением узреть и познать Того, Кто превосходит созерцание и познание даже в невидении и в неведении»[159]. Принцип мудрого незнания реализуется, по Дионисию, в сбалансированном сочетании апофатического и катафатического методов богословия, когда акты интуитивных созерцаний уравновешиваются и дополняются экзегетической рефлексией, являющейся по форме символическим описанием мистического переживания. Метод апофатики ведёт к акту чистого богосозерцания, божественного эйдоса, достигаемого путём поэтапной редукции и очищения религиозного сознания от всего конгломерата представлений и образов сущего, от любых напластований сознательной деятельности. «Ведь истинное познание, созерцание и сверхъестественное славословие Сверхъестественного – это именно неведение и невидение, достигаемое (постепенным) отстранением от всего сущего, наподобие того, как ваятели, вырубая из цельного камня статую и устраняя всё лишнее, что застилало чистоту ее сокровенного лика, тем самым, только выявляют её утаённую даже от себя самой красоту» – продолжает автор «Ареопагитик»[160]. Природа же катафатического, дискурсивного богословия по

[159] Псевдо- Дионисий Ареопагит О мистическом богословии //Мистическое богословие. Киев: Христианская благотворительно-просветительская ассоциация "Путь к истине", 1991. С. 7.
[160] Там же. С. 9.

Ареопагиту заключается в символическом познании, которому он отводит роль начальной ступени в восхождении апофатического богопознания. Под символом Ареопагит, в контексте всей патристической традиции, понимал предмет, служащий в качестве образа, согласующего всю целокупность сущего с небесным прообразом в мгновенном акте понимания. «…Божественные и небесные предметы, – утверждает Ареопагит, – прилично изображаются под символами, даже с ними и несходными. Изображения для описания умных Сил, не имеющих образа, имея в виду, как выше сказано, наш разум, заботясь о свойственной и ему сродной способности возвышаться от дольнего к горнему, и приспособляя к его понятиям свои таинственные священные изображения»[161].

6. Экзегетический характер христианского богословия тесно связан с познавательной установкой верующего разума на духовный авторитет. В современной мирской герменевтике (на языке богословия – hermeneutica profana) эквивалентом этой средневековой категории служит понятие о ценностно-нормативном условии понимания.

Всякий процесс понимания имеет структуру направленности к некоему ориентиру, обладающему в представлении познающего абсолютным значением. М. М. Бахтин в связи с этим замечает, что первый семантический этап понимания «доступен любому индивидуальному сознанию. Но его ценностно-смысловой момент (в том числе и символы) значим лишь для индивидов, связанных какими-то общими условиями жизни – в конечном счёте, узами братства на высоком уровне. Здесь имеет место приобщение, на высших этапах – приобщение к высшей ценности (в пределе абсолютной)»[162].

В профанной (филологической или философской) герменевтике регулятивная высшая ценность определяется через оценочное суждение, кристаллизуясь в категории «классического». Первоначально понятие «классика» использовалось для обозначения высшей ценности в

---

[161] Псевдо-Дионисий Ареопагит Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 41.

[162] Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 368.

эллинистическую эпоху с её комментаторским духом. Затем во времена европейского классицизма оно приобретает историко-стилистическое звучание, указывая на хронологически определённую фазу исторического развития – классическую древность. Наконец, в философии Гадамера «классическое» было осмыслено как форма предзаданности мышления в различных культурных традициях. «…Классическое именно потому подлинно историческая категория, – пишет Гадамер, – что оно есть нечто большее, чем понятие определённой эпохи или стиля, и вместе с тем не претендует на сверхисторическую ценность. Оно обозначает не какое-то качество, приписываемое определённым историческим явлениям, но исключительный способ самого исторического бытия, утверждение исторической сохранности, которое – путём все новых и новых испытаний - создает возможность бытия для чего-то истинного»[163].

В богословской герменевтике (hermeneutica sacra) в качестве регулятивной истины выступает феномен священного, понимаемый в восточной и западной традициях по-разному. В схоластической и протестантской теологии главным носителем высшей сакраментальной истины – иерофанией считается текст Священного писания. В то время как в Православии преимуществом духовного авторитета наделяется Священное Предание как трансляция некоего живого опыта, исходящего от самого Христа. Передача божественного откровения осуществляется не посредством письменного слова, а в форме ритуально-символических спектаклей, литургических священнодействий, которые создают возможность реконструкции и переживания заново теофании – сакрального события Богоявления, пришествия Христа в земной мир. В исихастской молитвенной практике применялся другой способ культивирования иерофаний – энтеос (entheos – бог во мне). Оба указанных метода имеют много общего с древнейшими мистическими культами, с обрядами прорицания. И здесь не лишним будет вспомнить, что и само происхождение герменевтики связано с древнегреческим искусством истолкования прорицаний.

---

[163] Гадамер Г.-Г.Истина и метод: Основы философской герменевтики М: Прогресс, 1988. С. 340.

Итак, подводя предварительные итоги, укажем что экзегетика (или герменевтика) в православной, также как и в раннехристианской культуре выходила далеко за рамки вспомогательной богословской дисциплины, являясь, по сути, знанием, охватывающим всю действительную жизнь, иначе говоря, будучи не только теорией познания, но и способом бытия. Экзегеза – это средневековый эквивалент и гносеологии и онтологии взятых в их единстве, поскольку христианское богословие не ведало ещё, свойственных философии Нового времени субъект-объектных дихотомий и признавала лишь реальность слова, реальность имени.

Православная традиция не исчерпывается только освящёнными официальным церковным преданием институциями, обрядово-культовой практикой, каноническими текстами и догматами. Понятие «православие» включает в себя также различные формы и явления околоцерковной жизни, целые духовные и умственные течения, ассоциирующие себя с системой христианских ценностей и смыслов. Так русская религиозная философия всегда возводила свои истоки к святоотеческому богословию, воспроизводя каноны экзегетического комментаторского мышления восточно-христианской традиции.

Духовные и интеллектуальные искания русских мыслителей связывались с надеждами на реабилитацию и даже реанимацию Предания православной церкви. И то обстоятельство, что русско-византийское умозрение не стремилось специально к формализованному самоотчёту, к систематическому продумыванию накопленного духовного опыта, обусловило попытки русской религиозной философии XIX – начала XX веков вывести древнее православное наследие на уровень вербально-дискурсивной рефлексии. Возможность такого возрождения заключалась не в доподлинной реставрации, - что естественно было бы не осуществимо, - а в реконструкции законсервированных в культурной памяти, архетипических смыслов и представлений православной традиции средствами языка современной неклассической философии и науки, что уже само по себе предполагало необходимость герменевтического опыта.

Несомненно, влияние святоотеческой и византийской экзегезы можно проследить в концепциях живого и цельного знания русских философов, однако напрямую влияние эезегетического мышления выразилось в неоправославных тенденциях отечественного философствования, каковыми являются герменевтика Предания славянофилов, литургийная герменевтика Флоренского и Булгакова. Раскрытие этих влияний будет проведено в следующем разделе (См. § 3.7).

* * *

Обобщая изложенное в данном разделе, необходимо указать следующее. Безусловно, холистские представления относятся к архаическим формам человеческой культуры, архетипам, коренящимся в бессознательном. Первоисточником этого идейного комплекса является миф о возвращении к изначальной целостности и его ранние философские интерпретации («Анамнезис» Платона, «Плерома» гностиков, доктрины о возвращении неоплатоников и т. д.). В христианскую эпоху холистские мотивы проявляются в апофатических учениях о смирении (молчании) ума восточно-христианского богословия, Майстера Экхарта, Николая Кузанского. Ум (интеллект, рассудок) в учениях этого типа расценивается как главная причина несовершенства и ущербности тварного мира, поскольку различающая деятельность ума ведёт к разрушению изначальной недифференцированной целостности бытия и сознания человека. Как было показано в гностических мифах, разрушение первозданного совершенства и сотворение материального мира связано с отпадением от Плеромы эона Логоса (в другом варианте – Софии), который в стремлении постичь первопринцип, полагается лишь на силу собственного помышления.

В философии Нового времени апофатико-холистский комплекс был востребован в связи с проблемами гипертрофии рационального начала в культуре, замкнутости трансцендентального сознания. Холизм здесь выступает

в качестве реакции на дуализм, который явился сущностной чертой западной философии, основным вектором её развития, порождая проблемы разрыва мышления и бытия, отвлечённости, экзистенциальной неукорененности. Холистские принципы эксплуатируются в натурфилософских, монистических, органицистских учениях Нового времени, но уже в совершенно инородном для них контексте.

Основным производителем холистических идей в европейской философии является немецкая традиция (от Экхарта до Хайдеггера) – главный источник влияния на русскую философию. Немецкой философии исторически присуще стремление построить теорию бытия, свободную от субъектно-объектной дихотомии – бытия, в котором все имманентно всему и является выражением высшего потенциального первоначала. С этим связаны попытки немецкой философии XIX – первой половины XX веков мыслить мышление внутри бытия (внутри бытия и времени, по Хайдеггеру), с учетом бесконечной динамики изменчивости, метаморфозности жизни, преодолеть трансцендентализм, который ставит мышление вне бытия. Отсюда же обращение немецкой мысли к поссибилистической проблематике, к идеям онтологизации потенциального, которые исторически оказываются созвучными антропологическому поссибилизму и холизму восточно-христианской традиции.

Понимание этого контекста помогает прояснить специфику русской религиозной философии, осмыслить наличие тех или иных представлений в учениях РРФ, которые в других контекстах предстают лишь конгломератом мозаичных, синкретичных и не связанных между собой заимствований. Вышеизложенные материалы, демонстрирующие холистические и поссибилистические концепции русских мыслителей, дают возможность убедиться в правомерности этих утверждений.

Другим источником формирования русской религиозной гносеологии следует признать восточно-христианскую экзегезу. Есть все основания полагать, что

познавательный идеал православной традиции, утверждающий принцип невербализуемости, недискурсивности божественного откровения послужил историческим прототипом учения о живом знании славянофилов и их последователей, под которым они понимали переживание (в смысле проживания), со-бытие (и событие), то есть живой опыт, не редуцируемый к интеллектуальному постижению. Кроме того, реставрация канонов православной экзегезы явилась основой для герменевтики Предания, особенно концепции литургийной герменевтики П. А. Флоренского.

Глава 3. Гносеологические идеи русских мыслителей в контексте проблемы понимания

Категория понимания специально не исследовалась никем из представителей РРФ, кроме Розанова, однако можно утверждать, что проблема понимания имплицитно присуща традиции русской религиозной мысли, проявляясь не явно в сходных и смежных гносеологических проблематиках.

В рамках данной главы предполагается рассмотреть гносеологические концепции русских мыслителей в аспекте проблематики понимания, артикулируя те моменты в составе этих учений, которые представляют актуальность с точки зрения осмысления феномена понимания в контексте общемировой философской традиции.

3. 1. Соотношение понятий «живого знания» и «понимания» в гносеологических учениях русских философов XIX–начала XX вв.

Понятия «знание» и «понимание» в повседневном нерефлексивном языке зачастую употребляются в качестве синонимов, как приблизительные обозначения одного и того же чрезвычайно размытого и неопределённого в обыденном сознании феномена. В новоевропейской рационалистической и эмпирической гносеологии, так же как и в классической немецкой философии термины «понимание», с одной стороны, и, с другой стороны, «познание» в значении уразумения, фактически отождествлялись как своего рода понятия-корреляты, указывающие на рассудочную когнитивную деятельность.

В XX веке западное общество столкнулось с рядом социальных и духовных проблем, одним из проявлений которых стало потребительское отношение к знанию как к предмету купли и продажи. Знание-товар есть не более чем упакованная в цифровые блоки и выраженная в количественных эквивалентах информация. Знание же как таковое сегодня утрачивает свою ценность, с чем связано появление в гуманитаристике и философии XX века ряда направлений,

противопоставляющих отвлеченное «мертвое» знание пониманию как воплощению «живого» органического способа познания. Герменевтика эволюционировала во второй половине минувшего столетия в самостоятельную область науки, которая, по сути, целиком посвящена изучению феномена понимания как чего-то отличного от знания. Главное открытие крупнейшего представителя философской герменевтики XX столетия Г. Г. Гадамера заключается в том, что накопленные веками истории привычные смыслы окостеневают и затвердевают в предрассудках нашего сознания. Современный человек знает, как их можно применить, но не ведает, не понимает, для чего он это делает. Такая ситуация приводит к омертвению живой традиции и живой мысли. Выявление и переосмысление предрассудков, по Гадамеру, может привести к частичному восстановлению утраченного понимания, но не к полному устранению разрыва между знанием и пониманием в исторической традиции.

Идеи философской герменевтики в главных аспектах созвучны феноменологии. Понимающий рассудок, по Гуссерлю, использует процедуру редукции – «эпохе», чтобы зафиксировать смысл происходящего в потоке сознания. Таким образом, любая постройка сознания, даже самая сырая и поспешная, есть упрощение и консервация изначального живого понимания. И в герменевтическом, и в феноменологическом вариантах первоначальное событие постижения смысла в результате вторичной рефлексии утрачивает экзистенциальное напряжение, живую связь с реальностью и оттого не может считаться актом, удостоверяющим в истине.

Замечательно, что идея понимания именно в таком неклассическом виде появилась в России уже в XIX веке в раннем трактате Розанова «О понимании» (1886), имея при этом полувековую предысторию в рамках русской философии.

Розанов различает понимание и знание по природе и происхождению. Знание ограничивается простой регистрацией фактов, самоочевидных вещей событий и явлений, не ставит вопросов о причинах вызвавших их к жизни. «Знание

отрывочно, бессвязно: оно не соединяет различных явлений в одно целое, неразрывно скреплённое внутреннею причинною связью». Возбуждение же вопросов, уводящих за пределы области фактически данных объектов, стремление дать на них ответ означает уже переход к пониманию. «Понимание цельно: оно понимает отдельные явления в их взаимной связи, понимает целое, части которого составляют эти явления, поэтому для знания всё случайно и необъяснимо; для понимания всё необходимо и понятно»[164]. Понимание не достигается путём накопления, элементарного арифметического прибавления и умножения знаний; понимание, если так можно выразиться, есть более качественный и глубинный способ познавания. «В развитии знания и понимания лежит резкое и глубокое различие: знание увеличивается через простое механическое прибавление одних знаний к другим, понимание совершенствуется, становясь глубже и полнее. Каждое приобретённое знание замкнуто в самом себе и не вызывает необходимо нового знания; всякое начавшееся понимание приобретает этот замкнутый характер только тогда, когда оно становится совершенным… Истины, в которых выражается знание, присоединяются друг к другу; но только в понимании они соединяются. <…> Понимание есть стремление понять то, что уже известно как знание»[165].

Истоки розановских сентенций необходимо искать в философии первых славянофилов и их предшественников любомудров. Именно в учениях В. Ф. Одоевского, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова была задана классическая оппозиция славянофильского и постславянофильского дискурса – «живое знание – мертвенная ученость». Мёртвое знание представлено западным типом отвлеченного рассудочного познания, потерявшего связь с бытием, оторванного от других сил духа. «Наружная стройность логических понятий для западного жителя была всегда существеннее самой существенности, и внутреннее равновесие его бытия, если можно так выразиться, сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий или внешней формальной деятельности…», – пишет Киреевский. И далее он продолжает свою мысль: «Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное

[164]ОП. С. 14
[165]ОП. С. 15.

созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления…»[166]. По убеждениям ранних славянофилов, пересаженное на русскую почву европейское просвещение приняло форму безжизненного, неорганического движения, обрекая будущее общество на псевдожизнь и псевдосчастье рационалистической утопии. Иллюзорные прожекты рационализма выражались в стремлении преодолеть спонтанность познавательного акта, сделать его предсказуемым. Западная философия, по типу естествознания, расчленяла познавательный акт на составные элементы – причину и следствие, надеясь достичь столь же убедительной объективности, отстраненности от предмета. Вся исследовательская процедура сводится в этом случае к умственной машинерии: механизируется научный процесс и сами акты понимания, однако человек по отношению к тому, что исследуется, остается пассивен, пребывая в плену привычки мыслить по инерции. Достичь же понимания механическим способом невозможно.

Антагонистом «мертвенной учености» в славянофильских учениях выступает «живое знание», выводимое Хомяковым из самой стихии жизни, а не из рефлексии над нею. Акт живого постижения истины, по мысли Хомякова, должен схватывать жизнь в её единстве, нерасколотости. «Поучает не одно слово, – писал Хомяков, – но целая жизнь. Поэтому поучение обращается не к одному разуму и действует не исключительно через его посредство, а обращается к уму в его цельности и действует через все многообразие его сил, составляющих в общей совокупности живое единство»[167]. Интуиция «живого знания» не принадлежит кому-то одному из русских мыслителей, но рождается в диалоге Хомякова и Киреевского. По словам И.В.Киреевского, «сущность этой интуиции заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и справедливое, и удивительное, и желанное, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и таким

[166]Киреевский И. В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 217.
[167]Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. М.: Медиум, 1994. Т.2.С. 51.

образом восстанавливается существенная личность человека в её первозданной неделимости»[168].

Обобщая и суммируя положения славянофилов, можно определить понятие «живого знания» посредством следующей формулировки. Во-первых, живое знание не может быть получено в односторонне-рассудочном рефлексивном возвращении к первичному проблеску понимания смысла, поскольку представляет собой непосредственно переживаемое в настоящем, экзистенциальное по характеру событие вхождения в тонос (τονος), в котором участвуют все возможные модусы познавательной активности человека: напряжение воли, подвиг веры, общение любви, интеллектуальное созерцание, эмпирический опыт, предчувствия души. Следовательно, живое знание – не отстранённая от предмета своего внимания исследовательская логическая процедура, а способ бытия, когда человек не добывает полезное знание о мире, но обнаруживает себя в истине бытия.

Во-вторых, живое знание – это не количественная, а качественная по своим свойствам информация. В ситуации живого знания происходит придание нового смысла уже старым, омертвелым пластам памяти и, в то же время, соотнесение этого нового смысла с непосредственно данной человеческому сознанию действительностью[169]. Достигнутое понимание, формулируя словами Хомякова, – это «воссозидание, т. е. обращение разумеваемого в факт нашей собственной жизни»[170]. Неотъемлемым эффектом такого рода события является ощущение единства жизни и полноты бытия у познающего.

Живое знание кристаллизуется в горизонте некой общей для множественных

---

[168]Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 334.

[169] Понятие смысла в РРФ, хотя и не артикулировано в конкретной концепции, может быть интуитивно прочитано в текстах. В отличие от европейской философии, где смысл выступает в качестве синонима идеи (классическая метафизика) или значения (феноменология), РРФ склонна трактовать смысл как возможность или потенцию, в духе восточно-христианского богословия. То есть смысл в данном случае - нечто принципиально незавершенное, динамичное. Глубокий анализ этого вопроса содержится в работе Д.К. Бурлаки. Автор определяет смысл как «мысль, которая всегда больше самой себя» (Бурлака Д. К. Метафизика культуры, опыт систематизации идей русских религиозных мыслителей: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.13 / Бурлака Д.К.;[Место защиты: ГОУВПО "Российский государственный педагогический университет"]. - Санкт-Петербург, 2008. С. 272).

[170] Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. М.: Медиум, 1994. Т.1.С. 328.

«я» смысловой реальности, именуемой у славянофилов «соборным мышлением». В этом тезисе содержится один из главных пунктов славянофильской критики западного образа мышления. Западная культура при помощи понятий «личность», «индивид» фиксировала некое смысловое единство и, в более широком контексте, постулировала концепт «личности-макрокосма», вмещающей в себя целый космос, разрастающейся до масштабов всего мира. В русской же философии, начиная со славянофилов, отдельная человеческая личность не воспринимается как нечто единое и самодостаточное. Индивидуальное сознание, в интерпретации Киреевского и Хомякова, ущербно, несовершенно по своей сути. «Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных: от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлечённости»[171].

Своими истоками славянофильское представление о живом знании восходит, безусловно, к гносеологическим учениям отцов восточно-христианской церкви, и, несомненно, является одним из аспектов религиозно-философского ренессанса, переживаемого русской культурой во второй половине XIX-начале XX вв. В общем мейнстриме разнообразных дискурсов греко-византийского и русского средневекового православного богословия можно четко зафиксировать три устойчивых понятия когнитивного порядка, образующих иерархию соподчиненных познавательных способностей человека в его ступенчатом восхождении к божественной истине: «вера», «логос» (или «разум») и «ум». Вера, как сокровенное знание о Боге, располагается на высшей ступени познания. Чуть ниже размещается разум (λόγος), посредством которого человек достигает целостного знания и устанавливает живую связь явлений и вещей в мире. Наконец, ум (νους) представляет собой самый несовершенный способ познавания – дифференцирующий, интеллектуальный аппарат для постижения

[171] Там же. С. 283.

сугубо земного, тварного бытия. Одним из существенных и сущностных различий православной и римско-католической теологических парадигм является расхождение в понимании разума. В западной патристике и затем в философии нового времени разум трактовался слишком одномерно: как некая превосходная степень умственной, рассудочной деятельности. Как раз в одностороннем рационализме Киреевский усмотрел главный недостаток западного просвещения. «Под влиянием исповеданий протестантских эта рассудочность достигла полного развития в своей отделенности и, сознавая себя в этой полноте своего развития как нечто высшее, назвала себя разумом (die Vernunft) в противоположность от прежней своей отрывчатой деятельности, для которой оставила название рассудка (der Verstand)»[172].

Любопытно, что в словоупотреблении самого Киреевского, как, впрочем, и у Хомякова, происходит полная путаница в понятиях «разум», «ум», «рассудок». (Правда, размытые формулировки в данном случае не размывают смысла: язык непосредственного, живого знания рождается стихийно, он нечеток, необязателен, в отличие от искусственной научной терминологии). Лишь позднее указанные категории в русской философии получают более конкретное определение. Это отчетливо видно на примере все того же молодого Розанова, который, стремясь придать своим формулировкам философскую строгость, продумал, углубил и разъяснил содержание этих понятий для русской мысли.

Розанов опровергает типичное для своего времени представление о разуме как о высшей ступени в развитии ума. Ум слишком суетен и приземлен, слишком увязает в вещах, чтобы постичь истину бытия во всей её полноте. Ум выражает деятельное, практическое, расчетливое начало, помогая человеку ориентироваться в окружающем мире и приспосабливаться к его условиям. «Ум представляет собою что-то несамостоятельное, как бы приданное к другим способностям человека; и, подобно этим последним, он употребляется им как орудие, для достижения различных целей. Он не имеет своих задач и поэтому

[172]Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 316.

бездействует и ослабевает всегда, когда утихает внешняя деятельность, помогать которой есть его назначение; деятельное состояние его можно назвать состоянием «узнавания» и «обдумывания»[173]. Разум же отрешён от земной деятельности. Разум дает человеку понимание пределов своих знаний. Свет разума освещает наше существование в редкие моменты озарений понимания, когда сама жизнь находит в нём отражение. «Разум представляет собою нечто замкнутое в себе и глубоко самостоятельное; не человек обладает им, но он живет в человеке, покоряя себе его волю и желания, но не покоряясь им. В самом себе носит он свою цель, и скорее заставляет человека забывать о всех нуждах и потребностях своих, нежели служит им. Внешняя деятельность болезненно подавляет его, и только в полном самоуединении и покое раскрывается он во всей силе и полноте своей»[174].

Таким образом, мы можем убедиться, что русская философия, стремясь развивать свои учения в русле восточно-христианской гносеологической традиции, придает новое звучание старинному представлению о разуме-логосе как о носителе цельного живого знания. Ещё одним подтверждением сказанного может послужить размышление из первой книги В. С. Соловьева. «Теоретический вопрос об истине относится, очевидно, не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу или разуму (λόγος) существующего, и потому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому Логосу, то есть как органические части единой, цельной истины…»[175].

Целостный разум русской философии существует независимо от мира и параллельно ему до всякого опыта, до соприкосновения с действительностью, получая свое высшее обоснование и воплощение не во всеобъясняющих и всепроникающих цепочках рассуждений, но в вере. Это означает, что любой познаваемый предмет первоначально принимается верой и только потом становится достоянием сознания. Порождаемое верующим разумом живое знание сродни тому, что русские мыслители называли в разных случаях

---

[173]ОП. С 22.
[174]Там же.
[175]Соловьев В.С. Сочинения в двух томах.Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 229.

«мудрым неведением», «добровольной слепотой», «первичными заблуждениями» и т. д. Живое знание, подобно вере, перефразируя Томаса Гоббса, заглатывает «пилюлю» познания целиком в отличие от рассудка, предпочитающего «разжевывать» истину по частям[176]. «Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе; словом – она не одно познание, но сразу познание и жизнь», в представлении Хомякова[177].

Живое знание невозможно зафиксировать и воспроизвести посредством отлаженного метода и отвлеченных абстрактных схем, уложить в дискурсивные описания, концептуально оформить. Состоянием умудренного ведающего неведения называл этот феномен С.Л. Франк. В русской и мировой философии можно найти примеры описаний подобного дорефлексивного опыта постижения истины. Согласно учению славянофилов, идеальным выражением дотеоретического, живого способа познания является народное фольклорное творчество – поговорки, пословицы и т. д. Восточная религиозная философия даосизма и буддизма использовала для схватывания истины бытия в её полноте язык притчи. В истории мировой мысли обнаруживается масса попыток облечь философскую мысль в художественную форму или же придать ей афористический вид – Паскаль, Ницше, Шопенгауэр, Хайдеггер на Западе; Одоевский, Розанов у нас. К этому типу познания можно с полным основанием отнести любые опыты мистических созерцаний (Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Якоб Бёме). На память приходят также случаи философствования, так сказать, «вживую», а не по уже написанному (Сократ, Витгенштейн, Мамардашвили). В.В. Розанов в своих известных афористических дневниках «Уединенное» и «Опавшие листья» пытался уловить мимолетные, ускользающие в своих смыслах фрагменты бытия, обрывки актов понимания, мгновения-мысли в письменных слайдах, аналоги которым трудно найти где-либо в мировой философии. А в трактате «О понимании», написанном традиционным линеарным языком, Розанов открыл наиболее удачную и

[176]Гоббс Т. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. Т.1. С. 496.
[177]Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. М.: Медиум, 1994. Т.1.С. 50.

адекватную, на мой взгляд, форму выражения единства бытия и понимания – тавтологию. В тавтологичности современники находили главный недостаток книги, хотя для самого автора язык банальных истин становится приемом мышления. Применяя тавтологии, Розанов добивается эффекта целостного схватывания мысли. Казалось бы, что нового нам может ещё сообщить такая непреложная аксиома: «Несуществования нет, а есть только существование»[178]? Или что нам даёт разъяснение «вопроса о существовании самого существования»[179]? Но для Розанова такие простейшие конструкции необходимы, чтобы избежать разрыва познавательного акта на причину и следствие, чтобы показать элементарное тождество самой жизни и знания о ней.

В русской философии начала XX в. тема живого познания получает дальнейшее развитие в трудах С.Л. Франка. Живое знание, в определениях Франка, не имеет ничего общего с простым узнаванием вещей и явлений в мире, с бесконечными отражениями эмпирических фактов одного в другом. Живое знание почти то же, что мудрое неведение, которое выражается в отказе постигать все вещи и явления в их непрестанном перебирании. В мудром неведении совершается понимание того факта, что истина бытия в её полноте присутствует в каждом проживаемом моменте и во всем сущем сразу и одновременно. С этой точки зрения живое знание, «казавшееся нам простым неведением, оказывается особым родом ведения, и притом как раз самым глубоким и адекватным ведением»[180]. Будучи, по сути, целостным пониманием, живое знание, в трактовке Франка, не является механическим соединением частных содержаний сущего, а есть «первичная полнота, – бытие, безусловно, отрешённое, – не всеобъемлющая полнота, а скорее «ничто», «тихая пустыня»…, («die stille Wüste» Мейстера Экхарта) – абсолютное единство, которое хотя и обосновывает, как бы порождает из себя многообразие всего, но

[178]ОП. С. 128.
[179] ОП. С. 108.
[180] Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 294.

само именно *в качестве* чистого единства возвышается над всяким многообразием»[181].

В традиции отечественной мысли живое знание рассматривалось как более совершенная и универсальная форма познания, нежели рационалистическая наука Нового времени. По утверждениям целого ряда русских мыслителей рубежа XIX–XX вв., научное познание не обладает никакими преимуществами по сравнению с другими видами знания и практического опыта (миф, религия, искусство и т.п.). Более того, истина бытия лежит за границами возможностей научного мышления. Сама по себе классическая наука представляет собой не более чем дискретную, мозаичную, осколочную систему фактических знаний. Уже в XIX веке Розанов констатировал, что тип ученого собирателя и регистратора фактов, «копилки» знаний устарел. «Едва ли может подлежать сомнению, что если наши успехи в науке незначительны, то наше понимание ее природы, границ и целей ничтожно. Трудясь в отдельных областях знания, мы никогда не имели ни случая, ни необходимости задуматься над ним, как целым. Не мы устанавливали вопросы, на которые отвечали приобретаемые нами знания, и не мы находили им место в ряду других, ранее установленных знаний. В построении великого здания человеческой мысли мы были делателями, но мы не были зодчими»[182].

Живое знание целостно, оно стягивает и аккумулирует в своей орбите все возможные способы познания, – в том числе и активность рассудка, – как различные равноценные уровни акта понимания. С.Л. Франк полагал, что наука составляет только лишь один из слоев в срезе некой металогики сверхчувственного и сверхрационального бытия. По убеждению Розанова, есть некое измерение человеческих знаний, более несомненное, достоверное и всеохватное, чем сфера научных компетенций, и это нечто он называет пониманием. Крупнейший русский историк начала прошлого века Н. И. Кареев полагал, что призвание отечественной науки заключается в том, чтобы

[181] Там же. С. 295.
[182] ОП. С. 5.

соединить два основных принципа научного познания – «удовлетворение любознательности» и «служение жизни». Для выполнения первой задачи необходимо добиваться живого знания, а не культивировать мертвую ученость». Для решения второй задачи, необходимо «не подменять живое знание мирской суетой и своекорыстной партийностью»[183].

Подводя промежуточный итог, укажем, что «живое знание» в русской философии – это понятие, обозначающее способ схватывания целого в смыслообразующих процессах или, что то же самое, – способ усмотрения истины, схожий по своим признакам и характеристикам с той моделью понимания, которая возникла на Западе в рамках неклассической теории познания. Примечательно, что развитие концепции живого познания в России привело, в частности, к обоснованию «понимания» как онтологической категории в раннем трактате В.В. Розанова. Подобное сближение русской мысли с западной неклассической философией объясняется поисками, как в России, так и на Западе, новой целостной основы жизни, а также сходством духовных проблем, существующих внутри этих обществ. Тем самым, наследие русской философии второй половины XIX– начала XX вв. вполне может быть осмыслено и оценено в контексте становящейся общеевропейской неклассической и постнеклассической парадигмы научного познания.

3.2. Идея цельного знания в русской философии

Учение о ЦЗ русской религиозной философии представляет собой констелляцию двух сформулированных в первой части работы холистских подходов. С одной стороны, русская мысль испытала колоссальное влияние немецкой философии, идеи которой она охотно и интенсивно рецептировала. Воздействие немецкой традиции (от Экхарта до Бёме) ощущается уже в мировоззрении Григория Сковороды, проведшего в Германии несколько лет, в

[183] Кареев Н.И. О духе русской науки //Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 180.

течение которых он изучал местную философию. Связи русской интеллектуальной элиты и университетской Германии в ходе всего XIX столетия были чрезвычайно прочны, не случайно наибольшее признание из всего множества направлений западной философии в России имели шеллингианство, гегельянство и, особенно во второй половине века, лейбницианство. Русские мыслители выделяли и акцентировали в системах немецкой идеалистической философии холистские, органицистские и поссибилистские моменты, соответствующие их внутренним интенциям и ожиданиям. Безусловно, наличие в составе учений Шеллинга, Гегеля, Фихте и т. д. именно таких неклассических идей, является главной причиной повышенного интереса РРФ к немецкой традиции.

Кроме того, отталкиваясь от западной философии, отечественные мыслители обращались к истории своей собственной культуры, обнаруживая в её наследии мощнейшие ресурсы византийской и древнерусской мысли: большое разнообразие антиинтеллектуалистских, антирационалистских учений. Первым, кто отчётливо рассмотрел латентную близость двух, казалось бы, несовместимых контекстов средневековой православной литературы и новейших тенденций западноевропейской философии, был И. В. Киреевский. В совершенстве владевший немецким языком, получивший образование в Германии, Киреевский находит подтверждение своего понимания шеллингианства в творениях Святых Отцов. У Киреевского мы встречаем переосмысление основных элементов, присущих православной апофатике: учение о смирении ума, сердечное знание (кардиогносия), концепцию личностного бытия-общения. Последняя получает глубокое развитие в рамках учения о соборности А. С. Хомякова и находит продолжение в ряде концепций, начиная от «соборного сознания» С. Н. Трубецкого и заканчивая «соборным разумом» П. А. Флоренского.

Наконец необходимо отметить, что в России XIX века традиционная культура, в отличие от западных стран, продолжала воспроизводиться и

поддерживаться отнюдь не как застывшее историческое наследие, но на уровне действенного жизненного уклада, сохранявшегося, несмотря на мощное воздействие идеологии просвещения, направленной против традиционных институтов. Отсюда вытекает то историческое значение, которое несла русская философия. Историческая миссия РРФ заключалась в том, чтобы вывести жизненный мир человека русской культуры на уровень рефлексивного осмысления, облечь традиционные архетипы, бессознательные паттерны в некие аффирмативные конструкции. А. Г. Дугин называет такой тип философии «археомодерном», отмечая, что образы или понятия «софия», «всеединство» и другие, почерпнутые русскими мыслителями из истории мировой мысли, служили выражением сущности самобытного «русского начала». Дугин характеризует философские опыты Вл. Соловьёва словами, которые вполне можно отнести ко всем представителям РРФ. По его утверждению, «… Соловьёв был жертвой нецензурированных атак бессознательного, поднимающихся напрямую из архаического ядра – не только его личности, но и самой русской культуры, выразителем которой Соловьёв, безусловно, являлся[184].

3.3. Учение о цельном знании Вл. Соловьёва

Понятие «цельное знание» в философии Вл. Соловьева многозначно и многомерно. Цель этого параграфа состоит в выявлении всех тех значений, в которых это понятие фигурирует в текстах Соловьёва.

1. ЦЗ – это целостность познавательных способностей человека: мышления, чувственности и воли. ЦЗ ничего не исключает, преодолевая любые односторонности, не «оскопляет» человеческую природу отнятием какой-либо из её деятельных сил.

2. ЦЗ является синтезом различных областей познания: науки, философии,

[184] Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М. Академический Проект; Гаудеамус, 2011. С. 65.

религии.

3. ЦЗ – синоним Всеединства или цельной жизни, упраздняющей различия между онтологической и гносеологической сферами познания, с одной стороны, культурой и природой (самой жизнью), с другой.

4. ЦЗ есть способность к постижению истинно сущего или, иначе говоря, умение подлинно быть (в феноменологии религии эквивалентом «истинно сущего» выступает понятие «сакральное»).

5. ЦЗ как единство разума и веры.

6. ЦЗ как возвращение к первоначалу (к αρχή).

Учение о ЦЗ у Соловьева выражается в трёх аспектах: гносеологическом, онтологическом и культурологическом.

В гносеологическом аспекте цельное знание есть свободная теософия, которая состоит из трёх основных компонентов – науки (положительных, эмпирических знаний), философии (знания о бытии) и теологии (сакрального знания), образующих в совместном синтезе иерархию сфер познания, на разных уровнях выявляющую всеединство (целостность мира).

Эмпирическая наука схватывает механическое единство (в мире вещей), которое есть сумма составляющих его частей. К этой сфере также относится «философия школы» (новоевропейские эмпиризм и рационализм), которую необходимо отличать от философии жизни. Философия жизни (то есть философия в собственном смысле слова) служит раскрытию органического (бытийного) единства, превышающего сумму своих частей (целое порождает части и наделяет их бытием). Наконец, теология способна раскрывать единство как абсолютную всеохватность (всеединство). На этом уровне единство уже несопоставимо ни с чем и поэтому превосходит всякую мыслимость, принципиально не осознаваемо.

Онтологический аспект. Базовым элементом в структуре ЦЗ является, согласно Соловьёву, религиозный опыт, под которым здесь понимается переживание сакрального (истинно сущего). Этот глубинный опыт выполняет

функцию абсолютного центра, стягивающего в единое целое все уровни и сферы познания и сообщающего фактам чувственного опыта и мышления бытийную достоверность. Сакральное (или истинно сущее) представляет собой одновременно акт существования и акт обнаружения познающим себя в качестве существующего, выражается в уверенности, что нечто есть, подлинно наличествует. Такое двуединство бытия (сущего) и знания о бытии (сущем) Соловьёв определяет либо как веру, либо как мистическую интуицию, фундирующую всю познавательную деятельность человека.

«Это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обусловливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою»[185].

Важный нюанс заключается в том, что только этот первичный акт веры тождественен самому себе, все же возможные попытки описания и объективации первоисточника ЦЗ искажают, деформируют сакральное переживание. В этом смысле, утверждает Соловьёв, любая форма религиозной догматики (исторически сложившейся метафизики) или рефлексии на её содержание (не важно, теология ли это или философия) является вторичной и неадекватной по отношению к оригинальному опыту. По существу, Соловьёв стремится выявить некий глубинный пласт непосредственного бытия-(со)знания, скрытого за наслоениями исторической традиции. При этом теология и философия являются, с его точки зрения, различными способами догматизации этого живого глубинного опыта.

«Поэтому если реализм и рационализм, то есть исключительное утверждение реального опыта или разумного мышления в области знания, представляют собой отвлечённые, односторонние начала, приводящие только к отрицательным результатам, то точно так же отвлечённым, односторонним началом является и исключительное утверждение религиозного элемента в области знания. Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же

[185] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 719.

не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим. Между тем традиционная теология определяет истину как только догмат веры и, таким образом, является как отвлечённый догматизм, отрицательно относящийся и к разуму, и к науке»[186].

Учитывая сказанное, необходимо отметить амбивалентность отношения Соловьёва к метафизике. С одной стороны, он заявляет о необходимости освободить философию от отвлечённого догматизма, выступая с критикой гипостазированной метафизики субъекта, концепции референциальной истины. С другой стороны, сама теоретическая постройка Соловьёва не свободна от метафизических установок. Так, Соловьёв считает необходимым условием познания истины принятие абсолютной точки наблюдения над мировым бытием. Для обозначения этой неподвижной точки созерцания Соловьёв применяет понятие интеллектуальной интуиции, то есть бессознательного понимания, основанного на метафизических схематизмах – устоявшихся истинах.

Культурологический аспект. ЦЗ охватывает не только науку (положительное эмпирическое знание), но и всё многообразие, уровни и формы человеческой жизнедеятельности, синтезируя знание и саму жизнь. В состоянии всеединства, по Соловьёву, знание не может быть вычленено в отдельную сферу бытия из всего целостного комплекса элементов и измерений культуры (всецелого организма человеческой культуры).

В глобальном смысле ЦЗ было присуще человеческому бытию изначально и затем утрачено по мере развития всемирно-исторического процесса. В генезисе общечеловеческого организма Соловьёв выделяет три фазы:

1. Полное смешение, слитность всех сфер жизни (религия, государство, политика, искусство, знание и т. д.), когда не одна из них не имеет самостоятельного бытия, существует лишь потенциально; первоначало не допускает их автономного проявления.

2. Низшие начала выходят из-под власти первоначала; в стремлении к полной

[186] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 741

независимости восстают против верховного начала, отрицают его. После отделения от высшего начала следует междоусобная борьба низших начал.

3. Осуществление нового единства на основе возвращения к истоку (воссоздания изначального единства). Это возвращение проходит уже не под эгидой исключительного господства верховного начала, но под знаком творческого обновления.

Согласно соловьёвской концепции, первоединство, частично сохранявшееся в античную эпоху, было окончательно разрушено с началом христианской эры, когда реальность мира разделилась на сакральную и профанную сферы. Христианство как духовное общество противопоставляло себя плотскому языческому миру. «Для первоначальных христиан, – пишет Соловьёв, – вселенная разделялась на два царства – царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников, к которому принадлежала и государственная власть, поскольку она отождествляла себя с языческим миром»[187].

Соловьёв выделяет в составе ЦЗ три условных компонента: воля (сфера практической жизни человечества), собственно знание (мышление) и чувство (художественная деятельность). И далее он на примере этих трёх сфер человеческого бытия прослеживает, как происходила утрата ЦЗ.

Так, именно с наступлением христианской эпохи (главным образом, на Западе) происходит дифференциация церкви и государства, начинается процесс десакрализации власти (традиция сакрализации государственной власти долгое время ещё не изживалась в Византии). Государство также не может удержать своей целостности и распадается на ещё меньшие и дробные группы людей, что ведёт к дальнейшей дифференциации человечества на индивиды и к абсолютизации индивидуального начала (эгоизма).

«Общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, исключающие друг друга, должен, наконец, раздробиться на последние элементы, на атомы общества, то есть на отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый должен перейти в

[187] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 157.

эгоизм личный»[188].

Окончательной стадией распада всечеловеческого организма является выделение и самоутверждение экономического начала, которое для Соловьёва олицетворяет социализм. Социализм располагается на обратном всякой сакральности полюсе бытия.

Релевантный процесс происходит в области (со)знания. Изначально человечество обладает целостным знанием (первоединство характеризуется полнотой истины). Затем эта первичная слитность знаний последовательно утрачивается: происходит поэтапное превращение мышления в автономную сферу бытия, которая, хотя и остаётся в языческую эпоху ещё полностью сакральной, сохраняя связь с высшим началом, с наступлением христианства распадается на теологию (сакральные науки) и философию (профанные науки). Философия в свою очередь дробится на рационалистическое и эмпирическое знание; трансформация последнего в самодостаточную форму реальности (под именем позитивизма) завершает процесс десакрализации, профанизации сознания (человеческого бытия), дифференциации сакрального знания-жизни (ЦЗ). В этом смысле рациональное начало является самой низшей формой бытия, поскольку наиболее удалено от первоединства. Рациональная наука (особенно в её крайнем выражении – позитивизме) абсолютно самодостаточна и утверждает себя, стремясь подчинить прочие виды познания в силу того, что не помнит начало, к которому генетически восходит. «И здесь выступает tièrs-état – положительная наука, которая ныне в свою очередь изъявляет притязание на безусловное господство в области знания, также хочет быть всем. Это притязание решительно выставляется так называемым позитивизмом, который пытается соединить все частные науки в одну общую систему, долженствующую представлять всю совокупность человеческих знаний. Для этого воззрения теология и философия (которая получает здесь нарицательное название метафизики) суть отжившие, хотя и необходимые в свое время

[188] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 162.

фикции. Но позитивизм идёт далее: начинается поэтапное превращение мышления в автономную сферу жизни»[189].

Наконец, аналогичные трансформации претерпевает общечеловеческий организм и в области творчества. Изначально творческая деятельность полностью растворена в сфере мистико-религиозной деятельности, однако в эпоху Возрождения искусство освобождается от религиозной опеки и, подобно науке или государству, приобретает самостоятельное значение.

Таким образом, итогом развития мировой цивилизации, по Соловьёву, становится редукция и профанизация абсолютного начала до уровня одного из составных его элементов. Однако верховное начало, а также относительно старшие высшие начала не нивелированы, но лишь вытеснены из сознания и пребывают в забвении. Так, религия, мистика, философия продолжают существовать потенциально, латентно, «…но время от времени показываются и въявь (хотя бы только с заднего двора), производя комическую панику среди трезвых умов»[190].

3.4. Круг понимания и концепция цельного знания Вл. Соловьёва

Главная проблема герменевтики выражается в формуле: целое должно пониматься на основании части, а часть – на основании целого. Смысл этой апории заключается в том, что познаваемое (целое) и познающий (часть) находятся в отношениях взаимообусловленности, сопринадлежности и сопричастности, формируют друг друга во взаимном встречном движении – коммуникации, в творческом процессе общения. Таким образом, с позиций герменевтического подхода, человеческое познание имеет структуру круга, в котором интуиция целого (предпонимание) в опережающем набрасывании смысла опосредует понимание части, и наоборот: схватывание частности обусловливает и преобразует предпонимание. В основе феномена понимания,

[189] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 166 -167
[190] Там же. С. 169.

по Гадамеру, лежит опыт сопричастности. Тайна понимания, указывает он, «заключается не в том, что души таинственно сообщаются между собой, а в том, что они причастны к общему для них смыслу»[191]. «Взаимосогласие отдельного и целого – всякий раз критерий правильности понимания»[192].

Концепция цельного знания Вл. Соловьёва конгениальна теории герменевтического круга. ЦЗ, по Соловьёву, фундируется категорией веры, которая трактуется у него как онтологическая предпосылка всякого познания. Вера – это знание, потенциально заложенное в самой онтологической природе познающего субъекта. Этим постулированием веры обусловливается тезис об онтологической сопричастности, сопринадлежности познающего субъекта и познаваемого объекта (иного). Соловьёв объясняет это следующим образом: «…если б не было внутренней связи между познающим и познаваемым, выражающейся в вере, то невозможно было бы и внешнее познание предмета; для того чтобы данная в нашем опыте и в нашем мышлении видимость была видимостью предмета, а не простою, субъективною иллюзией, необходимо, чтобы мы имели уверенность в самом предмете, чтобы его собственное существование было для нас достоверным, а не проблематичным, а это возможно только при внутренней связи или единстве с предметом, ибо внешним образом, как отдельный от нас, предмет нам совершенно недоступен»[193].

Соловьёвское ЦЗ по характеру наиболее близко хайдеггеровской трактовке проблемы понимания. Для Хайдеггера герменевтический круг – не просто приём интерпретации текста (Шлейермахер) или метод постижения чуждой духовной жизни (Дильтей), но, понимаемая онтологически, возможность удостоверения подлинности своего существования, доказательства своего бытия через историческую самоидентификацию (которая требует непосредственного участия познающего в реальном процессе традиции). Хайдеггер называет сущностной чертой современного человечества отчуждение от бытия и считает основной задачей герменевтического подхода преодоление замкнутого сознания субъекта. Истолкование исторического события

---

[191] Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 73.
[192] Там же. С. 72.
[193] Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 227.

(памятника, текста) есть отнюдь не столкновение с чуждой внешней реальностью, но диалогическое со-бытие с Другим (Mitsein), экзистирование (переживание) здесь-бытием себя в качестве бытийной возможности, спроецированной из исторического прошлого неким Другим, то есть экзистирование себя в качестве бытия прошедшего. Поэтому Хайдеггер говорит, что подлинная задача интерпретатора не в том, как выйти из круга, а в том, как войти в него.

Для философии Соловьёва, как и для хайдеггеровской мысли, проблема (мотив) подлинности бытия в мире является основообразующей. Будучи и по роду деятельности и по типу мироощущения, самой своей экзистенции человеком крайне отвлечённым, Соловьев стремится установить коммуникации с реальной жизнью, преодолеть имманентность сознания субъекта, то есть осуществить то, что у него самого называется «критика отвлечённых начал».

Можно выделить два аспекта соловьёвской критики отвлечённых начал: личностный и историко-философский (герменевтический). 1. Личностная составляющая заключается в том, что Соловьёв стремится преодолеть в себе «непримиримого врага земного начала», которым он считает себя с юности. 2. Герменевтический аспект выражается в попытках Соловьева обосновать (экзистировать, локализовать) своё здесь-бытие в качестве бытия исторического, в горизонте всемирно исторической мысли. Именно этот второй аспект представляет наибольшую трудность в интерпретации философии Соловьева.

Суть проблемы в том, что жизненный мир Соловьёва весьма мозаичен и синкретичен, распадается на фрагменты рецепций разнородных идей, учений, влияний, дискурсов и пр. В интеллектуальном обращении Соловьёва находятся одновременно идеи античных и раннехристианских мыслителей, средневековых схоластов, ренессансных мистиков, Спинозы, Лейбница, Канта, Гегеля, Шлейермахера, Шеллинга, Гартмана, Конта, Шопенгауэра, русских славянофилов и почвенников, отдельные элементы индийской философии и т. д.

и т. п. При всём том, отнести его учение к какому-либо определённому дискурсу, традиции не представляется возможным: его нельзя причислить со всей определённостью ни к гностицизму, ни к неоплатонизму, ни к схоластике, ни к европейской мистике, ни к немецкой классической философии. Его философию нельзя классифицировать как эволюционизм или позитивизм, с одной стороны, с другой стороны, как славянофильство, романтизм, феноменологию или герменевтику. Религиозность Соловьёва также чрезвычайно размыта и не имеет чёткой исторической идентичности. Сам он определяет своё вероисповедание как некое свободное недогматическое христианство без каких-либо конфессиональных оттенков (в виде православия, католицизма, иудаизма или же ещё чего-либо). Кроме того, указанная особенность соловьёвского мировоззрения даёт о себе знать в отказе от почвенного традиционализма неославянофильского толка в пользу традиционализма экуменического, универсалистского. На ранних этапах у Соловьёва возникает замысел выявить такой самобытный тип мышления, который соответствовал бы жизненному миру русской культуры, был бы укоренён в религиозных, социальных, политических, бытовых и иных основах русской жизни, – замысел, от которого он быстро отказался и перешёл к традиционализму экуменическому. Само понятие «глобальный традиционализм» звучит парадоксально и противоречиво, поскольку под традицией имеется в виду общемировой глобальный процесс развития духа, что является, опять-таки, калькированием схематизмов философии духа Гегеля.

В конечном итоге нет никакой возможности определённо ответить, какая именно историко-культурная реальность (помимо отвлечённой книжности) лежит в основе предпонимания (интуиции целого или веры), конституирующего горизонт жизненного мира Соловьёва. Вместе с тем внесение ясности в этот вопрос было бы правильным, раз уж сам Соловьёв говорит о том, что понять нечто можно только, если это нечто уже наличествует и заложено в бытии познающего.

Эта особенность соловьёвской мысли может быть проинтерпретирована с позиций герменевтического подхода Хайдеггера. Согласно последнему, соловьёвское ЦЗ лишено герменевтического измерения, в горизонте которого должно осуществляться прояснение смысла здесь-бытия философа в его отнесённости (акте трансцендирования) к исторической традиции, а, следовательно, мысль Соловьёва находится вне круга понимания, то есть вне конкретной философской традиции.

2.3.Онтогносеология С. Л. Франка

С. Л. Франк продолжает магистральную линию русской религиозной мысли, развивая в своих трудах метафизику всеединства, на основе рассмотрения её гносеологических аспектов – проблематики живого и цельного знания. Гносеологическая концепция Франка в исследовательской литературе получает наименование онтологической гносеологии (далее - онтогносеология).

Франковская трактовка идеи всеединства восходит к традиции апофатического богословия, к теории незнания. Согласно принципам апофатического подхода, всеединство ускользает от дифференцирующего интеллекта, предполагает единение познающего и познаваемого, уничтожающее всякую множественность. Развивая эту логику, Франк истолковывает непостижимое всеединство в качестве сферы потенциальности, невыявленности истины, познаваемой только в неведении.

Осмысление установок апофатического дискурса приводит Франка к идее совмещения гносеологической и онтологической проблематик в рамках единой онтогносеологической концепции, согласно которой акт цельного и живого знания тождественен акту переживания потенциального, возможностного бытия. Для маркирования такого двуединого акта он использует целую серию обозначений: это наряду с термином «живое знание», такие альтернативные термины как «знание-жизнь», «непосредственное переживание», «интуиция»,

«вера», «откровение», «целостный опыт» и т. д. Разработка принципа онтогносеологического двуединства в дальнейшем перерастает у Франка в замысел описания базовых структур человеческого бытия-(со)знания.

Онтогносеологию Франка следует интерпретировать в контексте современной ей западной мысли, переживавшей в этот момент то, что называется в истории философии «онтологический поворот». В основе этого феномена заключена идея возвращения европейской мысли к своим истокам, и через это - возвращения к подлинным основам бытия человека в мире. Онтологический поворот явился реакцией на гносеологизм новоевропейской философии, выразившийся в гипертрофии теории познания в пределах всего комплекса философского знания. Авторы онтологического подхода видели в гносеологизме высшее проявление отвлечённости человеческой мысли от глубинных органических начал мирового бытия. Тенденция к онтологизации гносеологии наметилась в европейской философии ещё в середине XIX века, вступив в фазу концептуализации в начале XX. На этот второй виток и приходится формирование самостоятельных взглядов С. Л. Франка, ставшего одним из основателей онтологической парадигмы и привнёсшего в её проблематику специфически русские мотивы. Франк, получивший философское образование в Берлинском и Мюнхенском университетах, свободно ориентировавшийся в новейших тенденциях западной мысли, на примере своей системы демонстрирует близость онтологической философии и представлений русских религиозных мыслителей о всеединстве и цельном знании.

По сути, Франк был первым (ещё до Н. Гартмана и М. Хайдеггера), кто предпринял попытку дать строго научное описание структуры цельного знания как формы онтологической философии (фундаментальной онтологии). Этому замыслу посвящены работы «Предмет знания» (1915), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек» (1949).

Определяющим мотивом франковских построений является стремление преодолеть предрассудок трансцендентализма в научном и философском

мышлении как убеждения, что познаваемая реальность имманентна апперцептивной деятельности сознания. «Всякое человеческое знание неизбежно ограничено; оно схватывает фактически лишь ничтожную часть реальности, и за его пределами лежит (пользуясь известным сравнением Ньютона) безграничный океан неизвестного»[194]. Сверхзадачей своей системы Франк ставит выявление некой наиболее глубинной, изначальной реальности, выходящей за пределы трансцендентального Ego с его произвольными, иллюзорными восприятиями, представлениями, суждениями.

«…кроме всей сферы объективной действительности, есть еще нечто истинно сущее — истинно сущее не в меньшей, а скорее в большей мере, чем объективная действительность, — что мы условились, в отличие от последней, называть реальностью. Она непосредственно открывается ближайшим образом в лице внутренней духовной жизни человека; и вместе с тем она необходимо выходит за пределы чисто внутреннего, личного мира «я», изнутри соединяя его с тем, что есть уже вне «меня», и образует в конечном итоге всеобъемлющее и всепроникающее единство и основу всего сущего вообще»[195].

На уровне этой первичной реальности, по Франку, Ego уже познаёт нечто, одним только фактом переживания-присутствия, бытийствования, хотя и не осознавая ещё это как бытийствование. Непосредственное переживание есть в этом смысле prima philosophia, поскольку определённое расположение нашего присутствия (условно говоря, Ego) в познаваемом мире уже есть (само)понимание.

«Это есть бытие не как немая, пассивная «действительность», извне предстоящая нашей мысли и ей открывающаяся, а как непосредственная, для себя самой сущая и себе самой открывающаяся жизнь; и это бытие, будучи первичным существом нашего собственного бытия, в его лице обнаруживается как первичное существо реальности вообще. Другими словами, это есть реальность, выходящая за пределы всей — мнимо всеобъемлющей — системы объективной действительности и лежащая в основе последней. Она не предстоит нам извне, а дана нам изнутри, как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем»[196].

---

[194] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 9.
[195] Там же. С. 69.
[196] Там же. С. 26-30.

В акте первичного бытия-сознания (знания-жизни) Франк различает несколько структурных уровней. В чистом, элементарном виде это исходное переживание предстаёт как «непосредственное самобытие», раскрывающееся самому себе на дорефлексивном, допредикативном уровне. Опыт непосредственно воспринимаемого бытия можно выразить лишь в утверждении «я есмь» или, точнее говоря, просто «есмь», поскольку то, что обозначает слово «Я» уже является рефлексивной проблемой (понятием).

«…непосредственное самобытие как таковое – т.е. именно в своей непосредственности – не совпадает ни с вторичной, чисто интеллектуальной установкой «самонаблюдения», «внутреннего восприятия», «психологического познания», «самоанализа», «познания самого себя», ни даже с той обостренной, интенсифицированной душевной установкой, которую мы называем «самосознанием», – с особо повышенным и ясным сознанием своей «самости», своего «я»; напротив, непосредственное самобытие предшествует всем этим – в отношении к нему лишь вторичным – установкам: чтобы последние могли вообще осуществиться или даже быть мыслимы, должно уже наличествовать непосредственное самобытие как таковое, в первичности своего элементарного существа»[197].

Далее Франк различает два модуса непосредственного самобытия - самость и субъективность. Непосредственное бытие как самость есть отношение самобытия к самому себе. Сутью этого отношения является утверждение свободы, но свободы не анархически неограниченной, а свободы как возможности самоопределения. Таким образом, в модусе самости непосредственное самобытие утверждает таковость, уникальность своего расположения в мировом сущем (во всеедином сущем).

Модус субъективности есть отношение непосредственного самобытия к иному, к другому, иначе говоря, ко всем тем формам и проявлениям бытия (как к другим субъективностям, так и к объективной действительности), которые не являются самим непосредственным самобытием. В аспекте субъективности непосредственное самобытие является принципиально открытым сущим, трансцендированием по своей сути, бесконечным выхождением за границы

[197] Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 324-325.

самого себя, переступанием за пределы своей собственной области бытия. Это не означает, указывает Франк, что непосредственное самобытие – нечто «ничтожно малое, лишь некий «придаток объективной реальности», какое-то «беспочвенное», «непрочное», «призрачное», «тенеподобное» бытие, противопоставляемое бытию подлинному, истинному, целостному. Напротив, неспособность осуществиться в собственных пределах, «потребность в дополнении, или в том, чтобы прислониться к чему-либо иному, опереться на что-либо иное, чем оно само», является необходимым условием и залогом целостности непосредственного самобытия как субъективности.

Франк выделяет две формы трансцендирования субъективности непосредственного самобытия – познавательную интенцию и интенцию чувства (или интереса). Первый тип интенции представляет собой род идеально-интеллектуального познания мира, которому присуща форма «незаинтересованного безучастного созерцания или констатирования» познаваемого. Франк характеризует такую отрешённо-познавательную интенцию как неподлинный, мнимый способ познания и восприятия мира, как псевдопонимание, несущее в себе нечто патологическое, что-то близкое к «сновидению или театральному «зрелищу». «Надо думать, - размышляет он, - что помешанные имеют – за пределами своих навязчивых идей – такого рода безучастное познание мира, оставаясь именно поэтому замкнутыми в мире своего непосредственного самобытия»[198].

Второй тип интенции есть живая, эмоционально-деятельная реакция на окружающий мир непосредственного самобытия, форма его самообнаружения и участия в бытии мира. В этом смысле интенция чувства выступает основой подлинного понимания как способа познания и восприятия мира. «Мы не только «познаем» предмет, но и «чувствуем» и «хотим» его, «интересуемся» им – даже и в отрицательной форме «избегания» его, «отталкивания» от него; и по большей части познавательная интенция сама практически руководима этой

[198] Там же. С. 344.

конкретной эмоционально-волевой интенцией»[199].

Существует несколько способов раскрытия знания-жизни или живого знания, по Франку; 1) апофатичекий метод (или антиномический – contradictio in adjecto); 2) опыт эстетического переживания; 3) общение как способ познания; 4) нравственный опыт; 5) опыт религиозно-мистического переживания. Далее последовательно охарактеризуем каждый из них.

Единственный метод, позволяющий получить дискурсивное описание акта бытия-сознания – это апофатика (метод отрицательных определений). В согласии с установками апофатической парадигмы, Франк трактует философское познание как умудрённое неведение, апеллируя главным образом, к учению Николая Кузанского.

«Для меня он (Николай Кузанский – А. С.) в некотором смысле есть мой единственный учитель философии. И моя книга хочет быть, в сущности, не более чем систематическим развитием – на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем – основного начала его мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины»[200].

Франк видит своей основной задачей раскрыть наиболее интимную, самоочевидную и самодостоверную для нас реальность, используя отрицательные определения. Если в богословии подобная процедура состоит в назывании того, что не есть Бог, то в философии главная задача отрицательного метода заключается в перечислении того, что не есть истина. Благодаря апофатическому методу, таким образом, мы добиваемся очищения сознания от неустойчивых, наносных содержаний, формирующихся в результате продуцирующей деятельности сознания, того, что Франк называет «земными знаниями», то есть представлениями, образами, порождёнными эмпирическим опытом.

По убеждению Франка, философия располагает средствами к преодолению ограниченности и неадекватности рационального познания. Там где бессилен

---

[199] Там же. С. 344-345.
[200] Там же. С. 384.

формально-логический анализ, философия должна использовать неформализуемые косвенные описания подлинно конкретного опыта переживания реальности. К таким косвенным «намекающим» методам относятся те формы дискурса, которые содержат в себе элементы суггестивного неформализуемого языка, использующего сверхрациональные, непосредственно выразительные функции слова, когда истина выражена не в том, что прямо высказано, а в том, что подразумевается в невысказанном.

«…Это косвенное познание реальности через уяснение ее контраста сфере, выразимой в системе логических определенностей, может быть восполнено и некоторым интуитивным ее описанием — попытками такого комбинирования понятий, в котором непосредственно просвечивает невыразимое отдельной мыслью опытно данное существо реальности»[201].

В качестве обоснования своих размышлений Франк ссылается на пример Л. Н. Толстого, в литературном методе которого основу сцеплений слов составляла «не мысль, а что-то другое»[202]. К сверхлогическим способам выражения Франк относит также антиномические высказывания. Такого рода высказывания содержат апелляцию к познаваемой реальности как к чему-то неразличимо единому, соединяя в одном выражении два взаимоисключающих утверждения (и это и иное; и единое и многое; и целое и часть и т. д.). Франк противопоставляет антиномическое высказывание строгой дефиниции, которая определяет (определивает) ту или иную реальность посредством различения, в соответствии с формально-логическим принципом противоречия (это не есть не это).

По Франку, помимо философии существует ещё ряд областей культуры и жизнедеятельности, в которых мы напрямую сталкиваемся в непосредственно испытываемом опыте с переживанием реальности как некоего сверхсознательного единства. Первым в их числе он обращается к рассмотрению эстетического опыта.

Прекрасное, в определении Франка, есть наглядная данность истины бытия

---

[201] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 98.
[202] Там же. С. 78.

вне всякого интеллектуально-логического истолкования. «Прекрасное есть всегда «образ»,- «картина», неанализированное целое – предмет чистого чувственного созерцания, а не анализирующей, раздробляющей мысли»[203]. Реальность, явленная через красоту, в произведении искусства или творении природы предстаёт не распадающейся на отдельные качества и предметы, выраженные в понятиях, а как нераздельно-слитное единство, если даже оно представлено в виде чего-то самого будничного, прозаичного и привычного. При этом прекрасное Франк рассматривает как эстетическое воплощение органической целостности бытия: единство бытия переживается в художественном опыте как гармония.

«Прекрасное (в природе и в искусстве) «говорит» нам что-то, «даёт нам знать», подаёт знак о некой тайной, скрытой живой глубине реальности; и мы в каком-то смысле «общаемся» с прекрасным - с красотой ландшафта или прекрасного лица, с картиной, статуей, собором, музыкальным произведением, - как мы общаемся с другом, с близким; мы усматриваем во внешней реальности что-то сродное нашей интимной глубине, нашему потаённому самобытию…»[204].

Эстетическую часть своей концепции Франк завершает критикой позитивистско-материалистической теории «вчувствования», трактующей эстетический опыт как субъективное ощущение воспринимающего, иллюзорно переносимое на объект восприятия. Красота (или истина) существует независимо от наших субъективных восприятий, являясь принадлежностью самого реального объекта, который воздействует на нас, «заражает» нас своей «внутренней значительностью»[205].

Ещё одной сферой жизни, в которой нам дан опыт живого знания, по Франку, является общение (или коммуникация), понимаемое не в физическом или психологическом смысле, а в более универсальном значении, как способ бытия. Общение – это ключевая онтологическая категория в учении Франка, характеризующая бытие как нечто текучее, колеблющееся, незавершённое, в

---

[203] Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 424.
[204] Там же. С.428.
[205] Там же. С.429.

отличие от категорий классической метафизики «субъект» и «субстанция», представляющих бытие как что-то неизменное, устойчивое, завершённое. Непосредственное самобытие, в представлении Франка, является такой живой динамичной реальностью, перманентно коммуницирующей за свои пределы, и в этом смысле не уловимым для строгих логических понятий, не имеющим устойчивых содержаний.

По своей природе непосредственное самобытие диалогично, предполагает направленность на что-то, отношение к чему-либо (к себе или к вненаходящемуся), тем самым, познавая себя через сопринадлежность с иным. «Важно лишь одно, - отмечает Франк, - что во всякое мгновение своего бытия «я» стоит – или лучше опять-таки сказать: я стою – в отношении к какому-либо ты, нахожусь в связи с каким-либо ты, и что вне этого отношения и этой связи немыслимо вообще бытие и самосознание «я»[206]. В этом отношении характерен пример Франциска Ассизского, который не только зверей, птиц и рыб, но и солнце, ветер, даже, смерть и собственное тело воспринимает как «братьев» и «сестёр»[207]. Другой пример глубинного общения Франк усматривает в пустынножительстве отшельника, живущего «только через свою обращённость к Богу, через свою связь с Богом»[208].

Изначальная направленность (хайдеггеровская «расположенность») уже предполагает ориентацию на определённые элементы бытия. В гносеологическом плане эта изначальная ориентация есть исходное постижение бытия – знание-жизнь, недифференцированное переживание (или понимание, по Хайдеггеру). Таким образом, самоочевидной предпосылкой познания, в онтогносеологии Франка, выступает не субъект классической западной традиции, а интерсубъективное и трансрациональное сознание, которое и является познающим началом.

В акте глубинного общения (коммуникации) Франк выделяет два первичных

---

[206] Там же. С.362
[207] Там же. С.360
[208] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 116.

элемента дифференциации – «Я» и «Ты», немыслимых вне соотнесённости и сопричастности друг другу. «Я» и «Ты» характеризуются здесь как генетически присущая человеческому восприятию мира установка дуальности, которая в конечном итоге оказывается эфемерной по отношению к исходному целостному состоянию непосредственного самобытия и исчезает с началом диалога. "В лице отношения «я-ты» мы имеем, следовательно, дело вообще не с внешней встречей между двумя реальностями, которые существовали бы – «сами по себе» до этой встречи, – реальностями готовых «я» и «ты». <…> Дело в том, что никакого готового сущего-в-себе «я» вообще не существует до встречи с «ты», указывает Франк[209]. Познавательная деятельность, в данном случае, не сводится к позиции, имеющей перед собой определённый объект. Не только познающее «Я» оказывает воздействие на «Ты», но и познаваемое в качестве «Ты» воздействует на человеческое «Я» во встречном движении и образует его.

«Ты» может открываться нам как в виде предмета объективного мира (природного или ментального объекта), так и в качестве какого-либо другого субъекта, носителя чужого по отношению к нам сознания. Абсолютное божественное начало, в учении Франка, также предстаёт как диалогический референт нашего «Я», как некий сверхсубъект.

Онтологический диалог «Я-Ты» в концепции Франка имеет две разновидности: переживание mysterium tremendum и переживание mysterium fascinosum. В первом случае речь идёт об установке к «Ты» как к чему-то чужому, инородному, инаковому, непонятному и, стало быть, таящему опасность для «Я». Эта установка является формой отрицательного отношения «Я» к «Ты», в которой сопричастность и внутреннее единство бытия осознаётся как нечто угрожающее и чуждое. «Даже сильнейшее отталкивание от «другого», даже самая лютая вражда и ненависть есть всё же отношение «я-ты», хотя и граничащее с состоянием его отсутствия; лишь презрение, ведущее к полному равнодушию, к небытию для меня «ты» как такового, превращает «ты»

[209] Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 356.

в безразличное «он» и тем самым уничтожает само отношение «я-ты»[210]. Таким образом, отрицание для Франка есть косвенный путь воссоединения того, что в первоначальном своём истоке является нерасчленённым всеединством.

Соответственно, вторым типом онтологического диалога Франк называет положительное отношение «Я» и «Ты», предполагающее осознание общности, сродности участников (обеих сторон) коммуникации. С наибольшей силой и глубиной положительная связь выражается в явлении любви. Любовь здесь понимается не в психологическом значении чувства, эмоционального отношения к другому, но в качестве фундаментального познавательного феномена. «Любовь в этом ее существе обнаруживается не только в эротической и супружеской любви, в материнской любви, в любви к родителям, братьям и сестрам, в истинной интимной дружбе, но и во всяком вообще отношении к «ты» как однородной мне подлинной реальности, – во всяком отношении к «ты» как к «ближнему»[211].

Франковскую аналитику отношений «Я-Ты» необходимо рассматривать в плане обширной дискуссии по проблеме постижения «чужого сознания», развернувшейся в европейской философии начала XX века. Различные подходы к решению этой проблемы сформировались в рамках концепций крупнейших мыслителей XX столетия. К ним относятся теория понимания другого «Я» в философской герменевтике, диалогические теории М. Бубера. Ф. Эбнера и М. М. Бахтина, учение о симпатии М. Шелера и т. д., объединяемых общей неудовлетворённостью классическим подходом, в основе которого заключался аргумент по аналогии. Классическая теория знания от Декарта до Канта (в этот ряд Франк включает и Гуссерля) ограничивалась утверждением, что знание о жизненном мире другого сознания мы достигаем путём проецирования состояний нашего собственного «Я» на реальность чужого сознания. Франк в связи с этим указывает: «Я» в буквальном и строгом смысле возможен только в единственном числе; я есмь единственный — другое, второе «я» было бы

[210] Там же. С. 366.
[211] Там же. С. 377.

только жуткой, до конца неосуществимой фантастической идеей «двойника»[212].

Ещё одной разновидностью живого знания, по Франку, является нравственный опыт. Именно переживая нравственные моменты (ценности, порывы) человек постигает реальность существования во всей её полноте и подлинности. Франк сопоставляет по характеру воздействия нравственный порыв и любую творческую (художественную или научную) интуицию, описывая эти чувства как вторгающуюся в нас и превышающую нас силу[213]. Нравственный императив есть некая безусловная ценность, представляющая собой базовое исходное переживание-направленность на определённый ареал реальности мира, на основе которого формируется наше непосредственное самобытие, а также ядро нашей личности. По существу, для Франка понятия «безусловной ценности» и «абсолютной реальности» указывают на одно и тоже явление – на некий первофеномен, из которого вырастает всё наше существо.

Нравственное решение (идеал), как далее указывает Франк, проявляется не столько в модусе действительного бытия в качестве фактического действия, сколько в модусе возможного как долженствование и в этом смысле является бессубъектным допредикативным бытием-(со)знанием. «Эта первооснова реальности, пролагающая себе путь к эмпирическому осуществлению тем, что она изнутри действует на наш дух в форме призыва к нему и неудержимого тяготения самого духа к ней, и есть то, что мы испытываем как «должное»[214].

Наконец, в качестве ещё одного способа обнаружения исходного бытия-сознания Франк рассматривает религиозный опыт, придавая ему особое значение. По убеждению Франка, всякая философия содержит в себе религиозную установку (в случае внерелигиозной философии - имеющую скрытый характер).

«Если оставить в стороне неверие, как чистый индифферентизм – духовное состояние, соответствующее указанной выше установке слепоты, невидения самой проблематики, – то разногласие между тем, что называется «неверием», и «верой» совсем не сводится к тому, что

[212] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 111.
[213] Там же. С. 126.
[214] Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 133.

«неверие» просто отрицает то, что «слепо допускает вера». «Неверие» и «вера» суть, напротив, оба некие положительные метафизические утверждения – можно сказать, в известном смысле: две различные религиозные установки»[215].

Любая философская или мировоззренческая система в этом смысле есть продумывание и рефлексивное доопределение изначальной религиозной интуиции, акта веры.

В основе религиозного опыта, по Франку, заключено переживание первичных феноменов человеческого бытия (нашего непосредственного самобытия) в мире. Эта первичная явленность мне мира (первоочевидность) приобретает сакральный характер самодостоверной, ни к чему иному не сводимой реальности, служа ориентиром и главным условием в процессе познавания мира на всех его последующих этапах. «В каких бы оборотах мысли мы ни пытались выразить открывшееся нам метафизическое сознание, его существо остается тем же самым: оно сводится к самоочевидному жизнечувствию обеспеченности, сохранности нашего внутреннего самобытия в родной ему почве первореальности»[216]. Эту первооснову Франк характеризует не просто как нечто безусловно самоочевидное, но как непосредственно явленную, переживаемую истину. Притом что под истиной здесь подразумевается не соответствие наших представлений и мыслей объективной реальности в отвлечённо-теоретическом смысле, а подлинность и полнота бытия человека в мире.

«Истина лишь производным образом есть истина познания – будь то истина «объективного», т.е. предметного познания как совпадение наших представлений и мыслей с самой реальностью или будь то даже истина как открытая наличность, самообнаружение, самооткровение реальности»[217].

Описание и экспликацию религиозного опыта Франк проводит в рамках феноменологического подхода, радикализованного в духе хайдеггеровской dasein-аналитики. В согласии с феноменологическими принципами

---

[215] Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 418.
[216] Там же. С. 430
[217] Там же. С. 441

религиозные феномены рассматриваются у него как эндогенные факты духовной жизни человека, как элементы феноменальной реальности. Акцентируя этот момент, Франк пишет: «… во всём нашем размышлении о первооснове непосредственного самобытия – поскольку мы в нём руководились сознанием подлинной реальности последнего – мы уже – не думая о том – находились в сфере духовного бытия»[218].

Здесь необходимо также отметить, что философия религии Франка развивалась в направлении параллельном идейному становлению школы феноменологического религиоведения на западе. В своём понимании религиозного чувства, религиозности как таковой русский философ обнаруживает явное сходство с основополагающими представлениями западной феноменологии религии. Из нижеследующего отрывка видно, что франковские размышления почти буквально совпадают с идеями Мирча Элиаде и других западных религиоведов, рассматривающих реальность мира через дихотомию сакрального и профанного.

«…Первооснова (или первооснование) есть средоточие, в котором все сходится, конвергирует и из которого все исходит; по отношению к ней все остальное есть лишь периферия, нечто само по себе безосновное, беспочвенное, несостоятельное, что должно было бы сокрушиться, рухнуть, если бы оно именно не стояло в связи с первоосновой, не заимствовало из нее свое бытие, свою прочность и значимость, – если бы первооснова не творила, не сохраняла и не обосновывала его»[219].

Более того, сам Франк проводит прямое сравнение своих понятий «первореальность», «святое» с категорией «нуминозное» Р. Отто.

«Точнее всего выражает эту неизреченную реальность латинский термин «numen»; и один из самых тонких современных немецких исследователей религиозного сознания Рудольф Отто удачно образует от этого корня понятие «das Numinose». На русском языке то же может быть приблизительно выражено как «Святыня», «Божественное»[220].

В стремлении дать гносеологическое обоснование религиозному опыту Франк обращается к исконной теологической проблематике веры и разума.

---

[218] Там же. С. 440
[219] Там же. С. 444.
[220] Там же. С. 450.

Дуализм веры и разума, согласно его концепции, является отличительной чертой западной рационалистической культуры и философии Нового времени, не имея аналогов в истории других религиозных и философских традиций. Эта дихотомия, по его убеждению, явилась рефлексивным выражением того трагического разлада между природными и культурными (идеальными) началами бытия, который с особенной остротой присущ жизнечувствию человека рационалистической (безрелигиозной гуманистической) цивилизации, хотя и был осознан ещё Блаженным Августином.

Отпадение человеческого мышления от натуральных основ существования в мире, выделение интеллекта в автономную область бытия, напрямую связано с утратой живого чувства веры. Вера, в понимании Франка, является наиболее непосредственным и естественным восприятием мира, сопровождаемым чувством глубинного родства человека и мира. Сущность этого изначального эмоционально-иррационального отношения к миру Франк передаёт посредством символики сердца, в традициях восточно-христианской мысли (кардиогнозии). Знание сердца, в отличие от отвлечённо-бесстрастного рассудочного знания, открывается нам изнутри самой жизни, через нашу собственную сопричастность к ней, всегда предшествуя умозрению. То, что даётся в опыте сердца, остаётся не доступным умственному анализу и может быть постигнуто только в религиозном опыте. Однако это не означает, что пропасть между областью веры и областью разума не может быть преодолена. Такой синтез, по утверждению Франка, возможен в актах живого и цельного знания. «Об этом свидетельствует уже тот факт, что человеческий дух способен вообще в едином умственном или духовном взоре обнять и обозреть эту бездну, т. е. совмещать обе области в единстве своего сознания»[221].

Полное раскрытие франковской гносеологии, как представляется, невозможно без сравнительного анализа познавательных концепций Франка и М. Хайдеггера. Не случайно параллели между Франком и Хайдеггером

[221] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 152.

являются обязательным пунктом всех франковедческих работ. Так, по утверждению И. И. Евлампиева, « …трудно найти в европейской философии той эпохи мыслителя, который был бы ближе по своим взглядам к Хайдеггеру, чем Франк…»[222]. Сопоставление идейного наследия двух философов интересно как с точки зрения выяснения эвристического потенциала хайдеггеровского подхода (дескриптивного аппарата, в частности) в исследовании русской религиозной философии, так и в аспекте прояснения характера и степени влияния Хайдеггера на мыслительную эволюцию собственно Франка.

Мы располагаем рядом документальных свидетельств, указывающих на живейший интерес со стороны Франка к творчеству немецкого философа. Сюда относится переписка Франка с Бинсвангером и М. Шелером, рефлексия Франка над хайдеггеровскими идеями и категориями в его основных трудах (особенно в книгах «Непостижимое», «Реальность и человек») и некоторые другие.

Франк отчётливо ощущает близость своих идей с самыми важными, системообразующими мотивами и установками хайдеггеровской философии, даже несмотря на неприятие отдельных её компонентов. Об этом он пишет так: «Для меня нет ничего более значительного и радостного, чем полученное в конце жизни известие, что величайший немецкий мыслитель приходит на своём пути к результату, который, в качестве основной интуиции и, вместе с тем, откровения, руководит моим творчеством уже 40 лет. Вы понимаете, что это удовлетворение не имеет ничего общего с личным тщеславием, от которого я чувствую себя свободным. Я охотно допускаю, что Хайдеггер по-своему выразил эту интуицию проницательнее и полнозначнее, чем это удалось мне»[223].

Этой сущностной интуицией, объединяющей философов, явилось стремление перенаправить фокус философского всматривания из плана постижения сущего в план постижения бытия сущего. Именно намерение не ограничиваться только лишь вопрошанием о смысле человеческого существования (в ряду прочего сущего), но поставить вопрос о бытии человека

---

[222] Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX вв. в 2 Т. - СПб. Алетейя, 2000. Т.1. С. 400.
[223] Плотников Н. С. С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли. //Вопросы философии 1995 № 9. С. 183.

как сущего кардинально отличает Франка и Хайдеггера от прочих представителей экзистенциалистской парадигмы, мысль которых оставалась в горизонте человеческого измерения.

Сходство познавательных подходов Франка и Хайдеггера, вероятно, объясняется, не столько даже имевшим место прямым влиянием, сколько неким генетически обусловленным созвучием интеллектуальных и духовных установок двух мыслителей. Такой генетически связующей основой выступает апофатическая традиция. Ориентированное на апофатические каноны, учение Франка можно соотнести с апофатичностью хайдеггеровской герменевтики. Это прослеживается в ряде моментов сходства.

1) В Dasein-аналитике Хайдеггера истина определяется как динамическое единство сокрытого и несокрытого, тайны и непотаённого, собственного и несобственного (подлинного и неподлинного), что указывает на принципиальную непостижимость здесь-бытия; в понимании Франка, максимальная полнота и конкретность истины не есть всеведение, и может быть достигнута лишь во взаимодействии и взаимозависимости ведения и неведения, постижимого и непостижимого.

2) В согласии с концепцией учёного неведения, Франк пытается раскрыть сущность непостижимого путём отрицания всех возможных его определений как неадекватных ему, т. е. познать истину через понимание того, чем она не является; герменевтика Хайдеггера также может рассматриваться как способ познания через незнание, поскольку герменевтическая процедура направлена на выявление истины бытия, которая пребывает скрытой за схематизмами устоявшегося языка культуры. Иначе говоря, непременным условием правильного познания должно быть понимание заблуждения (или предрассудка, в терминологии Гадамера).

3) Непосредственное самобытие как изначальный опыт самообнаружения человека в мире, по Франку, принадлежит не к сфере актуальной действительности, но к сфере возможного, потенциального бытия,

следовательно, полнота истины принадлежит только потенциальности, но не актуальности; аналогичным образом Хайдеггер характеризует Dasein как бытие возможного (Moeglichsein), что выражается в модусе открытости здесь-бытия (Offenheit). Открытость, таким образом, есть предельная познавательная характеристика бытия в мире.

4) Подходы Франка и Хайдеггера объединяет идея возвращения к истоку (в философии Франка – идея Всеединства, у Хайдеггера – категория «Kehre» - поворот). Хайдеггеровский Kerhe предполагает выявление и реконструкцию того изначального опыта, на котором покоится здание всей многовековой европейской мысли, что должно открыть путь к первоочевидности бытия и мышления западного человека; обретение всеединства, по Франку, означает воссоздание переживания полноты бытия, присущее первичному самообнаружению человека в мире.

5) Для Франка, как и для Хайдеггера, всякое познавание является, по определению, трансцендированием за пределы своего первоначального расположения в мире (непосредственного самобытия или вот-бытия). Так в фундаментальной онтологии открытость и забота рассматриваются в качестве априорных предпосылок познавательной деятельности. Франк сходным образом ставит вопрос о познавательной направленности (или ориентации) на нечто изначально данное как о сущностном моменте непосредственного самобытия.

6) Отсюда вытекает и ещё одно созвучие. Франк характеризует наше «Я» как форму трансцендирования, несущую в себе возможность быть другим, равно как и любое «Ты» является бытийной возможностью моего «Я». В то же время Хайдеггер трактует наше познавательное отношение к миру как опыт со-бытия с другим (Mitsein), предшествующее любому разделению воспринимаемой реальности (бытия) на внутреннее и внешнее, имманентное и трансцендентное, гомогенное и гетерогенное.

7) Наконец, мы можем усмотреть сходство и между эстетическими

представлениями мыслителей. В работе «Исток художественного творения» Хайдеггер рассматривает произведение искусства как откровение, через которое напрямую, вне дискурсивных форм языка, заявляет о себе само бытие. Хайдеггер склонен видеть в искусстве наиболее адекватный способ постижения истины-алетейи. Такой взгляд полностью сообразуется с тем, как познавательная функция искусства определяется Франком.

Итак, проведённые параллели позволяют утверждать, что столь явные сходства между гносеологическими подходами Хайдеггера и Франка обусловлены, в значительной степени, апофатическим отношением к бытию и проблемам познания, характерным для обоих мыслителей. Отметим также, что правомерно говорить не столько о прямых рецепциях со стороны Франка, сколько о единстве основ мировосприятия, которое сближает двух философов и предопределяет последующий интерес Франка к философии Хайдеггера.

Вместе с тем необходимо учитывать и такой важный нюанс: герменевтическая методология, которой придаётся фундаментальное значение в хайдеггеровской философии, остаётся совершенно чуждой и непонятной для Франка. Это существенное различие между философами фиксирует Н. С. Плотников, который указывает, что «…характеристика Хайдеггером своего познавательного подхода как "герменевтического" не привлекает интерес Франка <…>». И далее он продолжает, что «хотя, по существу, его идея "живого знания" <…> близка по смыслу герменевтическому методу, в противоположность герменевтике, Франк настаивает на интуитивном характере "живого знания", сближая его скорее с "переживанием" и "вчувствованием", чем с пониманием, требующим категориального выражения непосредственного переживания»[224].

Действительно, по Хайдеггеру, трансцендирование здесь-бытия имеет два измерения: помимо обыденного отношения к реальности данной здесь и сейчас (Miteinandersein), Dasein наделено ещё и герменевтическим

[224] Там же. С. 173-174.

трансцендированием, которое есть понимание (осознание) здесь-бытием себя в качестве живого участника определённой исторической традиции, каковой для Хайдеггера является вся западноевропейская метафизика от ранних греков до Ницше. Важно подчеркнуть, что для Хайдеггера традиция имеет значение не просто теоретической (историко-философской) категории, но живой реальности, в которой человек присутствует непосредственно всем своим существом. Если же мы вновь, уже с учётом этой позиции, соотнесём подходы Франка и Хайдеггера, то можем заключить, что для Франка осознание традиции, с которой он себя идентифицирует (в данном случае речь идёт об апофатической парадигме), является скорее отвлечённым знанием, нежели тем экзистированием себя в качестве бытийной возможности, унаследованной от некоего Другого или, иначе говоря, бытием в качестве «вот-бывшего» (Dagewesenes), о котором говорит Хайдеггер. Более того, интерпретация опыта Франка в хайдеггеровских категориях помогает выявить и более универсальную родовую особенность русского философского сознания, которое находится в ситуации псевдопонимания, то есть здесь-бытия, не имеющего отчётливого (не обязательно артикулированного) понимания традиции как источника и реальности своего собственного существования.

3.7 Православная традиция и экзегеза в осмыслении русской религиозной философии XIX–XX вв.

Можно говорить о том, что влияние экзегетических принципов древнецерковной и восточно-христианской традиции прослеживается в учениях славянофилов, философии всеединства, особенно же в той форме неоправославной философии, которую развивали П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков под именем софиологии. Последние хотели видеть себя приемниками канонов древнего православного сознания и, в связи с этим, стремились

реконструировать исконно богословские экзегетические формы мышления[225].

Для русской религиозной мысли, одержимой с самого начала поисками «духовной родины», вообще было свойственно усматривать в Предании первофеномен русской духовности. И. В. Киреевский писал: «Полнота национальной жизни может быть только там, где уважено предание и где простор преданию, следовательно, и простор жизни. У нас она парализована нашим пристрастием к иностранному». О важности предания для сохранения культуры (правда, не только православной) говорил и Вл. Соловьёв В небольшой работе «Тайна прогресса» Соловьев приводит старинную притчу и, обращаясь ко всей русско-европейской цивилизации, предлагает следовать её рецепту. Согласно сюжету, одинокий и тоскующий охотник должен перенести дряхлую старуху через поток реки – после чего та неизбежно обратится в царь-девицу. Охотник не верит в будущее вознаграждение, но переносит старуху из сострадания и почтения к её древности. И далее следует комментарий Соловьева:

«Современный человек в охоте за беглыми, минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни. Время, как дятел, беспощадно отсчитывает потерянные мгновения. Тоска и одиночество, а впереди – мрак и гибель. Но за ним стоит священная старина предания – о! в каких непривлекательных формах – но что же из этого? Пусть он только подумает о том, чем он ей обязан; пусть внутренним сердечным движением почтит её седину, пусть пожалеет о её немощах, пусть постыдится отвергнуть её из-за этой видимости. Вместо того чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории»[226].

Апелляции к Православному Преданию впервые появляются в полемических сочинениях А.С. Хомякова, оспаривающего протестантский принцип sola Scriptura, исходя из которого, Священное Писание может пониматься и толковаться в отрыве от традиции Церкви и Священного Предания. Хомяков

---

[225] Экзегезой в богословии называют сам процесс самоистолкования и самоосмысления святоотеческого предания. При этом нельзя путать экзегезу и герменевтику, так как последняя является теоретическим и дискурсивным срезом экзегезы.

[226] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах.Т.2. М.: Правда, 1989. С. 620.

подчеркивал, что Писание не может быть единственным средством коммуникации Бога и человека и является лишь одной из возможных форм передачи Божественного откровения в целостном составе Священного Предания.

«Ты понимаешь Писание, поскольку хранишь Предание и поскольку творишь дела, угодные мудрости, в тебе живущей. Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церковь, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость»[227].

Таким образом, источником истины здесь объявляется не Библия, а Церковь, функция и сущность которой заключается в трансляции смыслов (истины) от поколения к поколению, в осуществлении живой связи времён. Со словами Хомякова перекликается и мысль С.Н.Булгакова:

«..Общий принцип предания состоит в том, что каждый отдельный член Церкви в своей жизни и сознании (будет ли то научное богословие или житейская мудрость) должен стремиться к церковному всеединству предания и, согласно с ним, проверять себя преданием, вообще быть самому носителем живого предания, звеном, которое соединено неразрывно со всей цепью истории»[228].

При этом важно отметить, что у Булгакова православная традиция мыслится как в онтическом, так и в онтологическом планах. На онтическом уровне предание олицетворяется Вселенской Церковью (под Церковью здесь подразумевается вся культура, охватывающая своими рамками не только священнический институт, но и общество в целом, связанное единством религиозно-догматического сознания, содержащее и исповедующее правую веру). В онтологическом же плане Предание представляет собой вечно созидаемое, творимое бытие истины Божией, перманентно возрождаемое заново во всей полноте своего смысла. В каждом отдельно взятом акте передачи смысла (парадосиса)[229] Предание несет всё свое прошлое во всех своих частях и во все времена. При этом живой процесс трансляции в каждой своей актуальной фазе

[227]Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. Т.2. М.: Медиум, 1994. С. 8.
[228]Булгаков С. Н.Православие. Харьков: Аст, 2001. С. 21.
[229] Исходное значение слова «традиция» или «предание» - передача (греч. - παραδοσις).

ретенциально воссоздаёт в сознании, – всё время заново, – застывшую картину прошлого.

«Предание не есть книга, не заключенная в какой-либо стадии церковного развития, но всегда пишемая в жизни Церкви. Священное Предание всегда продолжается, и ныне не меньше, чем прежде, мы живем в Священном Предании и его творим. И, вместе с тем, Священное Предание прошлого существует для нас лишь как настоящее, живущее в нашей собственной жизни и нами оживляется в призме нашего сознания. Однако есть между прошлым и настоящим то различие, что последнее для нас самих является текущим и неоформленным, еще творимым, между тем как предание прошлое предстает пред нами в кристаллизованной форме, доступной опознанию»[230].

Булгаков в данном случае затрагивает центральную проблему православного экклезиоцентризма: предание – это не то, что передаётся, а то, как передается. Понятие предания должно указывать не на количественную, а на качественную сторону транслируемого. Таким образом, Предание не сводится к простой передаче информации. Это не столько компендиум археологических или литературных памятников, в которых зафиксировано готовое, оформленное учение, сколько экзистенциальное усилие, задающее модус нашего восприятия и понимания смысла Божественного откровения.

«Отсюда следует далее, что церковное предание, для того чтобы стать таковым, реализоваться для нас, должно быть живым преданием, которое становится таковым при наличии нашего собственного жизненного его восприятия. Но для этого оживления предания в нас требуется собственное вдохновение, соответственное напряжение духовной жизни»[231].

Такой подход к проблеме соотношения Предания и Писания, превозвышающий живой опыт над письменной традицией и богословской ученостью, должен предполагать определенную модель герменевтики, которая ставила бы акцент не на вербально-дискурсивные (как в западной традиции), а на невербальные методы истолкования.

П.А. Флоренский в своей «Философии культа» разрабатывает теорию герменевтики, основная задача которой заключается не столько в

---

[230]Булгаков С. Н. Православие. Харьков: Аст, 2001. С. 41.
[231]Там же. С. 49.

комментировании темных мест и противоречий библейского текста, сколько в разъяснении символического смысла церковных обрядов, литургийного действия, прежде всего. И это опять-таки в полной мере соотносится с канонами восточно-христианской экзегезы[232].

«Святое Евангелие и святой Апостол не «книги», а моменты литургического детства, моменты богослужения. Собственно и читать Апостольские Послания и святое Евангелие нельзя не богослужебно, не молитвенно, отвлеченно от богослужения»[233].

Именно Флоренскому принадлежит идея изучения, помимо речевых знаковых структур, также и других языков, образно-символических систем традиции: линий и красок - в иконографии, поверхности, цвета и освещенности – в скульптуре и архитектуре храма, звуков – в литургическом песнопении, звуков и образов – в гимнографии и т.д. Концепция отца Павла окрашена в теургические или, точнее, софиургические тона. Ключевым понятием здесь выступает не «понимание», а весьма размытая и многозначная богословская категория-мифологема «Софии Премудрой». «София Премудрая» в православном богословии и в гностических учениях древности, также как и понимание в католической и протестантской теологии, обозначает способ коммуникации человека с Богом с той лишь разницей, что достигаемые в состоянии софийности бытия гармония и чувство равновесия воплощаются не в истине, а в красоте. Понятие «Софии» не поддаётся вербальным описаниям и принципиально неопределимо, смысл Софии можно выразить только в произведении искусства: в архитектуре, иконографии, гимнографии и т. д.

Для экспликации литургийной герменевтики Флоренский применяет свою собственную концепцию пространственности, исходный тезис которой гласит: «миропонимание – пространствопонимание». Однако Флоренский заявляет, что

---

[232] В.Ю. Лебедев в статье посвященной герменевтике Предания в философии Флоренского различает вербоцентрическую и литургоцентрическую модели катехезы в истории христианского богословия. Если первая опирается на принцип «запомнить, выучить», то принцип второй – «увидеть-понять». Первая исходит из текста, вторая – из явленной актуальности. (Лебедев В.Ю. Актуальность культа: теория антиномизма П. А. Флоренского и герменевтика предания// Вестник славянских культур. Выпуск№ 4 / том XIV / 2009. С. 17-26;С.21)

[233] Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Философское наследие)/ М.: Мысль, 2004. С. 470.

смысловое пространство православной традиции, эту «умную реальность» невозможно описать в научных и философских терминах. Жизненный мир Предания можно реконструировать только средствами искусства в художественном произведении. Такой художественной ценностью, обладающей всесторонне жизненным ноуменальным единством, по Флоренскому, может считаться Троице-Сергиева Лавра. В атмосфере богослужения Лавры воссоздаётся каждый раз заново Предание во всей полноте своего смысла, как бы в микрокосме и микроистории храмового священнодействия восстанавливая весь космос и всю многовековую историю христианской традиции «как своего рода конспекта бытия нашей Родины». «Здесь ощутительнее, чем где-либо, пульс русской истории, здесь собрано наиболее нервных, чувствующих и двигательных окончаний, здесь Россия ощущается как целое».

Основные принципы литургической герменевтики Флоренского можно сформулировать следующим образом:

А) Понимание рассматривается здесь, в полном согласии с патристической традицией, как реконструкция исходного смысла Священного Писания.

Б) Реконструкция смысла предполагает воссоздание атмосферы той духовной ситуации, в которой было первоначально произнесено Слово Божье, т е. подразумевает некий акт экзистенциального переживания, а не просто интеллектуальное уразумение.

В) Объектами истолкования выступают не только и не столько даже письменные памятники или какие бы то ни было вербальные способы выражения, но любые свидетельства духовной жизни.

«Не буквы, не слова, даже не предложения и не самая речь священны в Священном Писании. Теория вербального вдохновения ведет к букво-поклонству, к слово-поклонству, к тексто-поклонству, к книго-поклонству. Безусловно же и неотменяемо не это все, по существу своему условное и временное, а...

— А что же?

— Смысл. Смысл — вот вечное Священного Писания, вот истинное Слово Божие, пребывающее в потоке истории, вселенское, стоящее над условиями места и времени, быта и

исторических оболочек»[234].

Добавим, что когда Флоренский говорит о слове, он полагает под этим не verbum, но Слово Божие, то есть слово в предельно широком понимании этого феномена как сущности всего человеческого,[235] что также содержит отсылку к восточно-христианскому представлению об универсуме как всеохватном тексте. Теория слова о. Флоренского получила очень широкое освещение в исследовательской литературе. Суть этой теории общеизвестна: слово несёт в себе сам постигаемый предмет в качестве его энергии. Для нашего исследования особенно интересна работа А.В. Арапова, в которой он рассматривает концепцию слова Флоренского в качестве сакральной герменевтики. Арапов показывает, что, по Флоренскому, главным условием для понимания религиозного текста (то есть для сакральной коммуникации) выступает иррациональное переживание трансценденции[236].

К вышеизложенному следует добавить, что Флоренский рассматривал Предание в качестве модели идеального человеческого сообщества, прообразом которой выступал средневековый тип культуры как в западно-католическом, так и в русско-православном вариантах. В представлении о. Павла реальность Предания являлась как бы тем Универсумом, в пределах которого существовала средневековая христианская цивилизация, а миросозерцание средневекового человечества благодаря этому имело особую стройность, цельность и единство. Флоренский романтизирует средневековье, характеризуя своё мышление «соответствующим по складу стилю XIV-XV вв. русского средневековья», а также предшествующим и предвещающим «другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью»[237]. Такое идеализированное средневековье воплощает в себе холистический идеал о. Павла, в основе которого заключено представление о единстве знания и

---

[234] Там же. С.462.
[235] Флоренский П.А., Христианство и культура. Харьков: АСТ, Фолио, 2001. С. 262-263.
[236] Арапов А.В. Герменевтика сакрального текста : диссертация доктора философских наук : 09.00.13 / Арапов Александр Владиленович. Тула, 2008. 282 с.
[237] Флоренский П.А. Сочинения в 4-х тт. М.: Мысль, 1998 – 2000. С. 478. Т.4. С. 39.

общекультурной практики на основе культа (Предания).

Глава 4. Проблема понимания в философии В В Розанова

В этой главе исследуется ранняя книга В. В. Розанова «О понимании» с точки зрения её возможного включения в пространство русской и мировой философской культуры, прослеживаются истоки и определяется сущность постановки проблемы понимания у Розанова. Другая, сопутствующая задача – выявление идейно-концептуального единства между первым трудом Розанова и его последующими сочинениями.

Розанов известен, прежде всего, как автор афористичных философских дневников «Уединённого» и «Опавших листьев». Первая же теоретическая его работа «О понимании» осталась почти незамеченной. Эта ранняя книга совсем не характерна для привычного всем Розанова, парадоксалиста, подрывателя основ, своими духовными метаниями и сомнениями олицетворяющего кризисную эпоху Серебряного века. Она написана систематично, основательно, в духе традиционных канонов европейской философии, и является, по существу, единственным последовательным и теоретическим изложением розановской философской программы, ключевым концептом которой выступает познавательная категория «понимание».

Обычно «О понимании» характеризуют как первую и неудачную фазу розановского творчества, представляя книгу в качестве курьёза, как бы со снисхождением к ещё не оформившемуся таланту. Вышедшее в 1886 г. сочинение было проигнорировано мыслящей частью современников, так и не став сколько-нибудь заметным событием в интеллектуальной жизни общества. В умных журналах появилось несколько пренебрежительных, насмешливых отзывов, которые отбили интерес и у тех немногих, кто собирался с ним ознакомиться. В одном из них выражается общая мысль: «Для нас этот «полный орган разума» (понимание), выдуманный г. Розановым, остаётся неразрешимою загадкою <...>, логическим абсурдом»[238]. И, надо сказать, что для мышления

[238]Слонимский Л.З. «Понимание» В.В. Розанова // Вестник Европы. 1886. № 10. С. 851

того времени книга действительно явилась логическим абсурдом, и ее серьезное обсуждение стало возможным только после Хайдеггера.

С самого момента выхода из печати «О понимании» сопровождали анекдотические несуразности, совсем не соизмеримые с серьёзным духом трактата. Розанов, будучи скромным преподавателем провинциальных гимназий, – сначала в Брянске, затем в Ельце, – издал рукопись на своё скудное учительское жалование. Ни единого экземпляра не было раскуплено, и в итоге почти весь тираж был употреблён на обёртку для серии бульварных романов. Кроме того, сама обстановка вокруг Розанова не благоприятствовала интеллектуальным занятиям. П. Д. Первов, который одновременно с Розановым был учителем Елецкой гимназии, описывает отношения, сложившиеся между учителями и философом: «О самом содержании книги с автором никто не заводил речи; но в отсутствие Розанова в учительской и на учительских вечеринках росло и плодилось всякого рода злословие... Кое-кто пробовал читать книгу, но у читателей хватало терпения только на бесконечное перелистывание толстой книги... Автор по-прежнему по вечерам сидел у себя дома, сторонился учительской компании, в беседах отделывался шутками и афоризмами. Учителя почти единодушно решили: "Это не нашего поля ягода". Картёжник и пьяница Десницкий, с репликой: «Нашёлся понимающий среди ничего не понимающих!», испортил подаренный экземпляр тем самым способом, которым в лесу при определённых обстоятельствах тушится костёр [239]. Сам Розанов в одной из записей вспоминает, что когда он отправился к профессору Н. Я. Гроту, которому за год до этого визита послал своё сочинение, в надежде, что известный профессор философии старейшего русского университета заинтересуется большой философской работой, исполненной в глухой провинции, Грот лишь в замешательстве извинился и пожал плечами[240]. Публицист В. П. Буренин язвительно каламбурил по поводу книги, в которой, по его словам, «многое было взято со слов и с ослов немецких любомудров,

[239]Розанов В.В.: Pro et contra. В 2 т. СПб.: РХГИ, 1995. Т. 1. С. 95.
[240]Там же. С. 100.

многое дойдено «собственным умом», <...> много философских Америк открыто «с другой стороны». И далее он глумливо продолжает: «Что касается понимания непонятного и обнимания необъятного, то неведомый провинциальный философ на этот счёт оказался почти образцовым»[241]. Профессор М. М. Троицкий удостоил Розанова за его сочинение саркастическим прозвищем «Кифы Мокиевича»[242]. «М. М. Пришвин, будучи Розанову близким другом, фиксирует в своём дневнике дату – 1949 год, – когда он достал и увидел в первый раз своими глазами книгу Розанова «О понимании» и т. д.[243]

Первая книга Розанова долгое время ждала своего терпеливого и заинтересованного читателя. Лишь после длительного периода забвения, во время «перестройки», её извлекли из глухого угла и дважды переиздавали. Ко второму переизданию В.В. Бибихин написал предисловие «Время читать Розанова»[244]. В отличие от многих интерпретаторов, современных филологов и философов проблема понимания Розанова у Бибихина не рассматривается по аналогии с Дильтеем, Бахтиным, Гуссерлем и т.д., иначе говоря, со всеми теми, кто апеллировал к термину «понимание» как к научной категории. Он не превращает розановский труд в безмолвный объект для поиска соответствий задаваемым образцам. У Бибихина другой принцип работы. Он берёт как бы за основу, за некий «островок понимания» в океане непонимания розановский текст и расширяет его, таким образом осуществляя трудный перевод Хайдеггера, параллельно проясняя и смысл розановского текста. Таким образом, базовым становится русский текст. Именно Бибихин благодаря аналогиям с Хайдеггером убедительно показал созвучность розановских идей нынешней философии. Наша же задача в дальнейшем заключается в том, чтобы показать, насколько это современное звучание совпадает с авторским замыслом

---

[241] Розановская энциклопедия.М.: РОССПЭН, 2008. С. 167

[242] Розанов В. В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. М.: Аграф, 2000. С. 99.

[243] Пришвин М. М. О В. В. Розанове. // В. В. Розанов: Pro et contra. т.1. С.131.

[244] Бибихин В.В. Время читать Розанова // Сочинения: О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: 1996. С. IX–XXV.

самого Розанова.

4.1. Юношеское миросозерцание Розанова

Ранний период розановского творчества состоит из двух этапов — гимназического (13-22 года) и университетского (22-25лет), завершившегося написанием труда "О понимании", в котором весь интеллектуальный опыт юного Розанова претворяется в целостный философский текст.

Трактат "О понимании" является основным, но не единственным текстом раннего периода розановской философии. Сюда можно также отнести рукопись статьи «Исследование идеи счастья как верховного начала человеческой жизни», вошедшей в качестве составной части в небольшую работу «Цель человеческой жизни»[245] (1892), к которой мы также будем обращаться в дальнейшем.

Юношеская система взглядов имеет важное значение для изучения розановского наследия в целом. Можно говорить о том, что все наиболее глубинные и основополагающие черты розановского духовно-интеллектуального космоса уже полностью сложились в пору ученическо-студенческих раздумий и увлечений; уже в молодости Розанов состоялся как оригинальный мыслитель. Более того, можно утверждать, что и в дальнейшем за внешней бессистемностью и фрагментарностью зрелых общеизвестных работ Розанова всегда будет неявно присутствовать некое концептуальное единство, экзистенциальное ядро, корнями восходящее к раннему учению философа. О значимости и важности первой книги говорят прежде всего собственные высказывания Розанова. Так, например, в «Мимолётном» он пишет: «...нельзя в Розанове ничего понять, не проштудировав (с 1/2 года) «О понимании»...»[246]. В другом тексте философ вспоминает: «Всё время с 1-го

[245]Розанов В.В. Цель человеческой жизни. М.: Прогресс-Культура, 1994 //http//www.wco.ru/biblio/books/rozanov 1/main. htm

[246]Розанов В. В. Собрание сочинений. Мимолетное. - М.: Республика, 1994. С. 117

курса университета я «думал», solo – «думал»: кончив курс, сел сейчас же за книгу «О понимании» (700 страниц) и написал её в 4 года совершенно легко, ничего подготовительного не читавши и ни с кем о теме её не говоривши. Я думаю, что такого «расцвета ума», как во время писания этой книги, у меня уже никогда не повторялось. Сплошное рассуждение на 40 печатных листов – летящее, лёгкое, воздушное, счастливое для меня, сам сознаю – умное: это, я думаю, вообще не часто в России». Встреть книга какой-нибудь <привет> я бы на всю жизнь остался «философом». Но книга – ничего не вызвала (она однако написана легко). Тогда я перешел к критике, публицистике: но всё это было «не то». Т. е это не настоящее моё: и когда я в философии никогда не позволил бы себе «дурачиться», «шалить», в других областях это делаю»[247].

В «О понимании» Розанов образно уподобляет своё творчество разветвлённому древу познания, берущему начало в едином семени. Таким семенем – первоистоком розановской мысли выступает, как он сам свидетельствует, отнюдь не Кострома – место рождения, природная родина философа, а родина духовная – Симбирск и, вслед за этим, Нижний Новгород – города, где он обучается в гимназии. Здесь он получает тот культурно-индивидуальный опыт, который задаёт смысловой контекст, идеосферу розановской философии не только на начальном этапе, но и в период зрелых сочинений. «С «ничего» я пришёл в Симбирск: и читатель не поверит, и ему невозможно поверить, но сам-то я про себя твёрдо знаю, что вышел из него со «всем» в смысле настроений, углов зрения, точек отправления, с зачатками всяческих, всех категорий знаний. Невероятно, но так было»[248]. Как видно из цитаты, уже в юности обозначаются основные константы личности и творчества Розанова, которые останутся неизменными на протяжении всей последующей его жизни. Наша дальнейшая задача состоит в том, чтобы определить и охарактеризовать эти культурные и личностные константы, структурирующие цельное умозрение Розанова.

---

[247]Розанов В. В. Ответы на анкету // Pro et contra. СПб., 1995. т.1. С.40.
[248]Розанов В. В. Собрание сочинений. Около народной души. Статьи 1906–1908 гг. М.: Республика, 2003.С. 168.

Прежде всего, следует отметить, что все изначальные, наиболее укоренённые детерминации розановского мышления возникли под влиянием шестидесятничества, по отношению к которому он был младшим современником: его ученические годы выпали на 1870-е гг., принявшие в сфере духовной жизни эстафету от 1860-х и унаследовавшие многое от предшествующего десятилетия. Вместе с тем, Розанова нельзя считать типичным представителем поколения шестидесятников; безусловно, он выходит за рамки этой формации. Его мировоззренческие установки и ценностные ориентации ещё не однократно будут меняться, однако какие бы трансформации не претерпевали его взгляды, именно ранний опыт (идеосфера шестидесятых) будет имплицитно определять горизонт того, что именно и каким способом он выделял и осмысливал в мире. Таких детерминант мы можем выделить несколько.

В качестве первой из числа этих коренных особенностей необходимо указать дилетантизм. Обучаясь в гимназии и затем в университете, Розанов так и не получил систематического образования в точном значении этого понятия: на уроках и на профессорских лекциях (за некоторыми исключениями) он был рассеян и невнимателен. По примеру Д. И. Писарева, Розанов полагал, что настоящее образование возможно только через самообразование, и фактически (а не формально) оставался самоучкой. Отсутствие академической выучки (компенсируемое, однако, необыкновенной проницательностью интуиции), для Розанова означало отнюдь не ущербность, но несомненное достоинство и, более того, важнейший признак подлинно философского отношения к миру. Эти убеждения переросли у него в культивацию философского любительства, противопоставляемого конъюнктурности, бесплодности, скуке официальной университетской науки. «О чём они думают, эти люди? – возмущался Розанов в одной частной беседе о русской профессуре. — Сидит иной на кафедре двадцать пять лет, дерево — деревом, и повторяет то, что запомнил из немецких учебников. А нет того, чтобы взять перо в руки и написать что-нибудь своё,

своё»[249]. Профессиональную философию, по Розанову, олицетворял позитивизм, который становится, в его понятиях, синонимом научной пошлости, вырождением философской мысли. «Наука живёт не в университетах и академиях, но во всякой душе, ищущей истины, не понимающей и хотящей понять. Только эта потребность понимания создаёт науку; всё же остальное, что шумно делается — как думают для науки, — делается для удовлетворения человеческого тщеславия, личного и национального, и к науке не имеет отношения: быть может, она погибнет среди забот о ней, превратившись окончательно в учёность; и возродиться, когда исчезнет всё, что сделали эти заботы»[250].

Следующей значимой детерминантой, которую мы выделим в юношеском мироощущении Розанова, является нигилизм — видовая и архетипическая черта поколения 60-70-х гг. Нигилизм оставляет глубокий след как в личной судьбе, так и в философии Розанова. Понятие «нигилизм» в лексиконе Розанова употребляется по крайней мере в четырёх различных аспектах:

1. Личностная экзистенциальная проблема болезненной отчуждённости от окружающей действительности лично самого Розанова и той книжной культуры разночинской интеллигенции, к которой он принадлежал. Весь запас знаний Розанова-гимназиста, его представления об окружающем мире (о мире человеческом) имели чрезвычайно отвлечённый характер и были почерпнуты не из реального опыта жизни, а из прочитанных книг[251]. Позднее Розанов будет вспоминать: «Я же был «нигилист» во всех отношениях... Учился я всё время плоховато, запоем читая и скучая гимназией. <...> Кончил я «едва-едва», – атеистом, (в душе) социалистом, и со страшным отвращением, кажется, ко всей действительности. Из всей действительности любил только книги»[252]. В

[249]Голлербах Э. В. В. Розанов жизнь и творчество. - Париж 1976. С. 17.
[250]ОП. С. 624.
[251]Собственно, первичный слой культурного опыта Розанова почти полностью совпадает со списком прочитанных им книг. Здесь мы видим вполне стандартный набор юного нигилиста-атеиста XIX века: кумиры разночинской молодёжи Писарев, Белинский, Добролюбов, Некрасов (которого он тогда любил больше Пушкина), классики позитивизма и утилитарного рационализма Бокль, Конт, Спенсер, Милль и т. д.
[252]Розанов В. В. Ответы на анкету // Pro et contra. СПб., 1995. т.1. С.38.

результате пережитого в юном возрасте опыта тотального обесценивания жизни Розанов испытывает глубокий экзистенциальный кризис, который сопровождался и усугубился депрессией, вызванной неудачей семейной жизни — несчастливым браком с А. Г. Сусловой.

2. «Нигилизм» как историко-культурная категория. По Розанову, нигилизм возник на основе наложения просветительского идеала на древнюю платформу православного идеала духовного странничества как идеи ухода от мира, отрицания земных ценностей. Просвещение, как и Православие, призывает человека экзальтированно служить отвлечённым идеям, социальным утопиям, во имя которых отрицается мир. Следовательно, нигилисты XIX в. – это лишь эпизод в многовековой истории русского «странничества», или «скитальчества», с той существенной поправкой, что в православной традиции «странничество» имеет значение духовного подвига, в высшей степени осмысленной формы существования, для Розанова же «скитальчество» – синоним бесцельности, блуждания в неизвестности, потери ориентации человека в мире.

3. Слово «нигилизм» иногда выступает у Розанова синонимом позитивизма, обозначая воззрение, согласно которому в действительности существует только то сущее, которое может быть доступно чувственному восприятию, т. е. собственному опыту и кроме него ничему иному.

4. «Нигилизм» как онтологическая категория. В этом контексте термин «нигилизм» имеет явные антирационалистические коннотации, что сближает позицию Розанова с позициями великих европейских неклассических мыслителей Ницше и, особенно, Хайдеггера. В трактовке Хайдеггера нигилизм составил суть судьбоносного для европейской культуры процесса «забвения бытия», берущего отсчёт ещё от Платона, противопоставившего мир эйдосов земному миру как истинную реальность реальности иллюзорной, и завершившегося на Ницше с его эпохальным постулатом «Бог умер». В этом смысле Хайдеггер прямо конгениален Розанову, обвиняющему русских

интеллигентов-нигилистов в утрате чувства реальности жизни. По Розанову, начало нигилизма связано с появлением христианства, которое привнесло в европейскую культуру дух избыточно сурового аскетизма, презирающего все земные ценности. Квинтэссенцией же нигилистического мировосприятия, с точки зрения Розанова, становится утилитарно-прогрессистская идея счастья, в основу которой было положено представление просветителей о материальном благополучии и комфорте, достигаемых техническим прогрессом. «...Мы разумеем идею, что человеческое существование не заключает в себе какого-либо иного смысла, кроме как устроение его собственных судеб на земле. Это не есть догма, наложенная на сознание извне; скорее это есть следствие свободного отвлечения, которое произвела мысль человека, наблюдая мириады единичных целей его и подмечая в них общее, ради чего все они избирались как цели: «Счастье деятельного существа как цель его деятельности» — это есть одновременно высшая абстракция практической жизни, и вместе — отделение этой жизни от каких-либо супранатуральных связей, какие ранее человек имел (или думал, что имел) с миром, в котором он жил»[253].

Ещё гимназистом Розанов знакомится с идеей счастья, прочитав трактаты Дж. С. Милля «Утилитарианизм», И. Бентама «Введение в основания нравственности и законодательства» и Ж.-Ж. Руссо «Общественный договор». Первоначально юный философ восторженно принял эту идею и даже пытался привести в соответствие с ней всю свою жизнедеятельность. Однако по прошествии нескольких лет это очарование сменилась осознанием невозможности выполнения проповедуемых принципов, а далее привело к физическому и духовному изможднию. По собственным словам Розанова, «...все нравственные или эстетические инстинкты мои или были подавлены, или полуподавлены, я сам наполовину разрушил себя, всё думая об этой идее»[254]. В университете прогрессистская утопия счастья становится предметом

[253]Розанов В.В. Цель человеческой жизни. М.: Прогресс-Культура, 1994.//http//www.wco.ru/biblio/books/rozanov 1/main. htm (дата обращения: 15.04.2010)
[254]Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 1999. С. 208.

критического переосмысления Розанова, реализованного в опыте первой студенческой статьи, о которой уже шла речь ранее. Основная мысль этой статьи сводится к той максиме, что счастье не может быть целью человеческой культуры, поскольку счастье не что иное, как переживание имманентно присущее самой жизни; человек по мере развития технической цивилизации утрачивает способность ценить жизнь саму по себе, как изначальный дар, и постепенно замещает настоящую жизнь суррогатами выдуманных идей. «И как управляющий кораблём руль было бы ошибочно смешать с пристанью, куда он стремится, как было бы ошибочно думать, что в повёртывании этого руля и заключается весь смысл плавания, – так ошибочно, и уже с логической точки зрения, видеть в счастье человека и цель, и смысл его жизни», – таков главный вывод Розанова[255].

Именно появление этой статьи можно считать поворотным пунктом розановского мировоззрения, поскольку здесь впервые зазвучал вопрос, который станет лейтмотивом, направляющей идеей розановской мысли на всех последующих витках её развития — вопрос о возвращении к органическому восприятию жизни. Важнейшими и всегда узнаваемыми чертами Розанова будут отныне тяга к органичности, естественности, ощущению полноты бытия и, с другой стороны, неприятие всего искусственного, механического, синтетического. Подобная переоценка ценностей предопределяет последующее сближение Розанова с почвенничеством и со всей традицией славянофильской и неославянофильской мысли от Хомякова, Киреевского до их преемников Достоевского, Аполлона Григорьева, Страхова и Леонтьева. В рамках почвенничества розановская философия воспринимает элементы органицистского дискурса, так называемой растительной терминологии, в использовании которой он стремился добиться выражения единства философии и жизни.

Мировоззренческий переворот обернулся для Розанова переходом на

[255]Розанов В.В. Цель человеческой жизни. М.: Прогресс-Культура, 1994 //http//www.wco.ru/biblio/books/rozanov 1/main. htm

религиозные позиции, что также имело огромное значение с точки зрения духовного и творческого становления философа. «... С 1-го курса университета я перестал быть безбожником. И не преувеличивая скажу: Бог поселился во мне. С того времени и до этого, каковы бы ни были мои отношения к церкви (изменившиеся совершенно с 1896–97 г.) – что бы я ни делал, что бы ни говорил и ни писал, прямо или в особенности косвенно, — я говорил и думал собственно только о Боге: так что Он занял всего меня, без какого-либо остатка, в то же время как-то оставив мысль свободною и энергичною в отношении других тем»[256].

Религиозность Розанова — очень обширная тема, достаточно полно освещённая в исследовательской литературе, поэтому мы лишь бегло охарактеризуем её специфику в наиболее сущностных её моментах. Следует заметить, что розановская религиозность не совпадает полностью ни с православным, ни с христианским в широком смысле мироощущением. В глазах Розанова, христианское учение страдает неполнотой, односторонностью, причиной чему служит присущая ему индифферентность вопросам к семьи, брака и половой сферы, что для самого Розанова неприемлемо. С другой стороны, Розанов воспринял элементы иудаизма, некоторых языческих религий плодородия и деторождения (материнских культов Древнего Египта, Элевсинских мистерий и др.), в которых находил восполняющую недостатки христианства полноту проявлений жизни. Можно утверждать, что общезначимые религиозные истины принимались Розановым лишь в той степени, в какой они соответствовали опыту его личных субъективных переживаний, связанных с контекстом его собственной духовной эволюции. Эта особенность в полной мере сообразуется с принципами, изложенными в книге «О понимании». Здесь он различает два способа религиозной жизни – объективный и субъективный типы религии. К первому типу относятся догматические, общепризнанные, ортодоксальные формы вероисповедания,

[256]Розанов В. В. Ответы на анкету // Pro et contra. СПб., 1995. т.1. С.38.

являющиеся скрытой философией или предфилософией. К такого рода универсалистским конфессиям, безусловно, относится и православие. К религиям второго типа принадлежат индивидуальные вероисповедания, основанные на внутренней потребности отдельного человека. «Всякий человек, почти всякий, есть центр крошечной религии, особенной, таинственной, *своей:* и только, от того, что вообще люди не несходны, что они сцепляются в массы, — эти крошечные религии сливаются в одну, большую. Нет, собственно, двух людей с абсолютно тождественной религией, «вера» коих походила бы как «а» и «а» в алгебре»[257].

Можно с полным основанием утверждать, что богоискательский путь Розанова есть пример именно второй разновидности религиозной жизни – личностной. Но тогда, что же является той внутренней потребностью, которая составила сердцевину, своеобразие индивидуальной религии Розанова (назовём её, пользуясь термином Ю. Н. Иванова-Разумника, «религия жизни»)? Надо полагать, что такой предпосылкой, запрограммировавшей религиозную драму Розанова, явилась установка на преодоление нигилизма, проявлявшаяся в качестве перманентно испытываемой необходимости в удостоверении подлинности своего бытия. Об этом свидетельствует наиболее отчётливо определение религии, данное в «О понимании»: «Религия есть восстановленное отношение между человеком и Творцом его, или как выполненное в религии истинной, или как стремление выполнить в религиях не истинных»[258].

Завершая характеристику юношеского мировоззрения Розанова, отметим, что эскапизм молодого философа, о котором уже достаточно было сказано, отразился и на его восприятии университетской науки. Вступая в университет, Розанов надеялся оказаться в атмосфере экзальтированного служения научной истине, далёкой от всего окружающего – всего «наскучившего и не уважаемого». Вопреки ожиданиям академическая среда также вызывает у него скуку и разочарование, недовольство рутиной и преподаванием частных

[257] Розанов В. В. Собрание сочинений. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 110.
[258] ОП. С. 484.

дисциплин, компетентных только в своих узких предметных областях, предлагающих кучу не связанных между собой знаний. Испытывая неудовлетворённость, Розанов вынашивает план будущей книги «О понимании», которая должна была реализовать идею всеобщей универсальной науки, объединяющей разрозненные отрасли знаний. «Когда я всё это думал в унив. и у меня было много и желчи и сожаления, тогда чтобы доказать, что данная наука не есть наука в действительности (я хотел было написать полемическую брошюрку по выходе из унив.), пришлось обдумать критериум науки вообще, а для этого надо было выработать понятие о науке вообще <...> и это разрослось в книгу[259]. Выполнению столь масштабного замысла и были посвящены, как уже говорилось, первые пять лет жизни молодого философа после окончания университета.

4.2. Органицизм

Итак, в книге «О понимании» Розанов ставит задачу глубинной реорганизации научного познания, что декларируется в подзаголовке книги: «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Научный подход Розанова в корне отличался от той парадигмы мирооописания, которая доминировала в науке, в философии и в целом во всём миропонимании европейской культуры Нового времени – парадигмы, именуемой механистической. В изложении своей системы Розанов использует методологию органицистской парадигмы, альтернативной общепринятому механицизму.

Органицизм отсчитывает свою историю ещё от натурфилософии Возрождения, восходя к гилозоистским принципам мышления древней досократической философии (Анаксимандра, Парменида, Гераклита), находит продолжение в учении Лейбница, Спинозы, – затем в философии романтизма

[259]Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 1999. С. 171.

(главным образом, Шеллинга). Органицистской по типу мышления является вся традиция русской религиозной философии и космизма от славянофилов до Вернадского. Можно с уверенностью утверждать, что установки на органичность, целостность, холизм мировоззрения сформировались у Розанова под влиянием почвенников (особенно Страхова и Леонтьева, его старших современников).

Механицистский подход в объяснении мировых явлений и закономерностей, сформулированный классическими мыслителями Галилеем, Декартом, Ньютоном и прочими на заре Нового времени, предполагает анатомирование изучаемой реальности на фрагменты, объекты и предметы, а также последующее создание в воображении исследователя идеализированного, упрощённого образа этой живой реальности. Органицисткий же подход, отрицающий возможность познавания посредством редуцированных схем, предполагает способ познания изнутри ситуации самой жизни, в которой у исследователя срастаются воедино, с одной стороны, переживание наличного сущего, собственного присутствия в нём, а с другой – переживание рефлексивной реальности идеального бытия в одном временном моменте. Необычность и специфика розановского мышления восходит именно к такому холистско-органицистскому направлению в истории научной мысли, и из этого мы должны исходить, анализируя его философские воззрения.

В XIX веке органицизм получает новый импульс для развития прежде всего в противостоянии с позитивизмом как наиболее последовательным проводником механицистских принципов в науке. Если позитивизм постулировал науку в качестве единственно возможной формы знания, отменяющей все прочие способы постижения мира, то органицисты стремились к воссозданию в русле научного дискурса некогда утраченного единства религии, философии и искусства. Розанов в предисловии «О понимании» заявляет, что разделение на науку и философию, создаваемое человеком в области умственной деятельности, само по себе аномально: «...если разум один

и истина одна, то каким образом могли произойти различные названия для того, что является результатом деятельности первого и совокупностью вторых <...> тот глубокий антагонизм, которым проникнуты отношения науки и философии показывает, что и в самом деле есть две независимые области, куда разум несёт свои приобретения, и что, следовательно, единства познания не существует»[260]. И далее Розанов оговаривает, что он будет подразумевать под наукой. «Здесь, как и всюду далее, слово «наука» будет употребляться не в смысле того, что существует под этим именем, но в значении того, что существовало ранее разделения на науку и философию и что должно было бы существовать теперь, если б не было этого разделения»[261].

Механицистское мышление строится как бы на удвоении мира, проводя мыслимую непреодолимую грань между органической природой и человеческой культурой, естественным и социальным началами. Органицистские теории, напротив, постулируют взгляд на мир как на живой единый организм, в котором животное и человеческое, природное и социальное измерения слиты в неразрывное целое, указывая на то, что познавательный акт, искусственно расчленяющий исследуемое на неорганические компоненты, обречён на искажение и упрощение подлинной реальности жизни, какой она дана нам изначально в нашем непосредственном переживании.

Розанов, в органицистском ключе, утверждает, что бытие идеального не является прямым продолжением природного бытия, вопреки естественнонаучному канону внеположности культуры и природы. Согласно такой логике, самые изощрённые, сложные достижения человеческого интеллекта необходимо воспринимать как высшую стадию развития материального вещества. «Не дух стремится обнять мир своими схемами, но в самом мире живёт мысль, которая воплощается в человеке как одной из форм вещества, и кто знает – лучшей ли? Быть может, есть ещё совершеннейшие формы этого вещества, в которых сосредоточено могущественнейшее

[260]ОП. С. 5.
[261]ОП. С. 6.

понимание и могущественнейшая воля. Не дух стремится направить безжизненную волю к нравственным целям, но она сама, эта природа, неудержимо стремится к ним – и он ещё знает только ничтожную частичку их»[262].

Органицистский дискурс является характерной чертой розановской мысли на всех этапах её развития. В этом можно убедиться на примерах текстов различных лет, язык которых с избытком переполнен растительной метафорикой. Так, категории «семени» и «зерна» передают витальный дух розановской философии, символизируя универсальное начало жизни, пронизывающее и схватывающее в одном ритме («дыхании») все уровни и составляющие части органического универсума от простейших биохимических элементов (биологических молекул) вещества до сложно организованной инстанции человеческого сознания. «Да ведь всё «О понимании», – напишет Розанов впоследствии, – пропитано у меня «соотношением зерна и из него вырастающего дерева», а в сущности просто – роста, живого роста. «Растёт» и – кончено»[263]. Аналогичное высказывание встречается и в «Уединённом»: «но ведь сочинения мои замешаны не на воде и даже не на крови, а на семени человеческом»[264].

Как и для органицистского мышления в целом, для розановского мировоззрения свойственна идея целесообразности, которая противопоставляется базовой для механицизма концепции причинности в описании структуры мирового бытия. «До тех пор не будет достигнуто ни совершенное понимание того, что такое организм, ни окончательное объяснение – что такое жизнь, пока не будет принято и понято то одно, что возвышается над ними и что – недостаточно сказать «проникает их» – но раскрывается в них, как в двух необходимых и естественных сторонах своих, как в своём начале и конце, как в своём выражении и проявлении. Это

---

[262]ОП. С. 388.
[263]Розанов В. В. Собрание сочинений. В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху. М.: Республика, 2004. С. 369.
[264] Розанов В. В. Уединенное. - М.: Политиздат, 1990. С. 161.

невидимое присущее, это одно – есть целесообразность, лежащая в живом мире органических существ. Организм есть выражение этой целесообразности, запечатлённое в веществе, жизнь есть проявление этой целесообразности, выраженное в явлениях»[265]. Целесообразность, по Розанову, детерминирует круговорот мировых явлений и событий, опосредуя и функционирующие в природе причинно-следственные связи, посредством того, что цель, заложенная в основе сущего предопределяет конечную причину (causa finalis) бытия мира[266].

Развивая идею целесообразности, Розанов опровергает научно-утопическую теорию позитивизма, смысл которой сводился к попытке преодоления спонтанности познавательного акта, приведения поиска научной истины к полной предсказуемости и контролируемости рассудком. Механицистская философия, по типу естествознания, расчленяла познавательный акт на составные элементы – причину и следствие, надеясь достичь столь же убедительной объективности, отстранённости от предмета. Вся исследовательская процедура должна сводиться в этом случае к умственной машинерии: механизируется научный процесс и сами акты понимания, однако человек по отношению к тому, что исследуется, остается пассивен. Розанов стремился освободиться от привычки мыслить по инерции, направляя к сциентизму XIX века полемический вопрос: возможно ли достичь понимания механически?

Гносеологические поиски Розанова в данном аспекте перекликаются с философией героя «Записок из подполья» Достоевского – парадоксалиста, подпольного человека, которого он воспринимал в качестве своего литературного alter ego. Размышления подпольного героя, которые любит цитировать Розанов, выглядят прямой иллюстрацией его учения.

---

[265] ОП. С. 258.

[266] О динамической иерархичности, телеологичности в розановском «О Понимании» см.: Крикунов А.Е. К проблеме иерархии мира (Идеи В. Розанова в контексте русской философии)// Вестник Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова. Серия "Гуманитарные науки": Энтелехия. №29, 2014 - Кострома, 2014 - С. 18-23.

«... Я убежден, что не только очень много сознания, но даже всякое сознание – болезнь… законный, непосредственный плод сознания – это инерция. Усиленно повторяю: все непосредственные люди и деятели потому и деятельны, что они тупы и ограничены. Как это объяснить? А вот как: они вследствие своей ограниченности ближайшие и второстепенные причины за первоначальные принимают; таким образом, скорее и легче других убеждаются, что непреложное основание своему делу нашли, – ну, и успокаиваются, а ведь это главное. Ведь, чтоб начать действовать, нужно быть совершенно успокоенным предварительно и чтоб сомнений уж никаких не оставалось. Ну, а как я, например, себя успокою? Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в мышлении, а следовательно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собой другую, ещё первоначальнее, и т.д. в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления»[267].

Познавательная проблематика, разработанная в первой книге Розанова, является как бы теоретическим ракурсом этого тезиса подпольного героя «сознание есть инерция».

4.3. Теория потенциальности

Идея целесообразности неразрывно связана в розановской системе взглядов с концепцией потенциального бытия. В основе картины мира Розанова лежит метафизическое учение о потенциальности как о предустановленном порядке мирового бытия, пребывающего в становлении и возникновении. Розанов мыслит бытие не данным или наличным в завершённой форме, а несущим в себе фактор становления: мир сущего есть всегда нечто неизмеримо большее и иное, чем наличный мир, доступный нашему восприятию и мышлению. Стало быть, всё сущее есть и то, чем оно ещё не является, то, что ещё будет или может быть. «Потенции – это незримые полу-существующие, четверть-существующие, сото-существующие формы (существа) около зримых, (реальных). Мир «как он есть» – лишь частица и минута «потенциального мира», который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки», писал Розанов в 1913 году, вспоминая свою первую книгу. «Этих тайных невидимых форм предметов

[267] Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990. С. 59.

и явлений неизмеримо более, нежели видимых, наблюдаемых, и эти последние – только незначительная часть их получившая осуществление в данный момент»[268].

В философии и естествознании Нового времени потенциальное осмысливается, в соответствии с господствующей логикой причинности, как возможность, порождаемая предшествующим состоянием действительности (действительное прежде возможности). Не семя предшествует человеку, а человек раньше семени. И как инвариант: в кантианской философии возможное – чисто рефлексивная категория, обозначающая границы познавательных способностей субъекта. Параллельно этому господствующему пониманию в истории европейской мысли формировалось представление о потенциальности как о категории конститутивной, укоренённой в основе самого бытия, восходящее ещё к Плотину и получившее развитие у Николая Кузанского, Лейбница и романтиков. Согласно этому пониманию, возможное превыше и первичнее действительного (семя предшествует человеку) при том, что переход от потенциального к актуальному ведёт к утрате изначальной полноты, совершенства, самодостаточности бытия. Потенциальное бытие неопределённо и содержит в себе полноту возможности – момент свободы выбора среди множества реальностей, и потому – целостно и всеохватно. Напротив, всякая осуществлённость в некой определённой форме сущего есть ограничение и ущербление бытия, поскольку является реализацией лишь какой-то одной возможности, сведением всех альтернативных реальностей к одной единственно возможной и допустимой реальности.

Именно к этой неклассической линии истолкования феномена потенциального логично отнести Розанова, хотя сам он наивно переоценивал свой вклад в развитие мировой потенциологии, полагая, что у него «о потенциях чуть ли не подробнее всех философов изложено»[269]. В тоже время

---

[268] ОП. С. 143.

[269] Розанов В. В. Собрание сочинений. В нашей смуте. Статьи 1908 г.Письма к Э. Ф. Голлербаху. М.: Республика, 2004. С. 358.

именно Розанову принадлежит идея создания новой альтернативной научной дисциплины, ориентированной не на объяснение или освоение действительного мира, но направленной на изучение мира возможного: «И чем больше, вот уже не первый год, я вдумываюсь в явление потенциальности, тем больше прихожу к мысли, оно есть именно ключ к разумению всего – мира, жизни и человеческой деятельности; и в самой потенциальности заключён целый сложный мир законов, сил, процессов – словом это не просто 2-3 слова, известным образом соединённых, но это область открывающая целый мир нового познания, и притом такого, которое может объяснить всё прочее»[270]. Отличие такой науки от науки Нового времени в том, что она не ставит задачу исследовать фактическое многообразие мира, рассматривая наличный мир как лишь один из возможных. «Ошибочно думать, что лежащее за границами познания есть виды того же бытия, которое лежит в границах его, что это продолжение того же мира вещей, который знаем мы, но только пока ещё недосягаемое и недоступное для человека – достижимое, но не достигнутое только им. В действительности эта обусловленность и ограниченность познания и глубже и серьёзнее. Может лежать в мире нечто иррациональное, совершенно непостижимое... И это непостижимое – не новые виды уже знакомого бытия, но нечто не имеющее с ним ничего схожего и ничего общего, нечто не сравнимое с ним».[271]. Уже после опубликования «О понимании» Розанов по совету профессора Герье, бегло ознакомившегося с книгой, приступает совместно с учителем классических языков Первовым к первому в России переводу «Метафизики» Аристотеля. Чтение столь авторитетного источника помогло Розанову укрепиться в своих первоначальных интуициях: в VII главе «Метафизики», целиком посвящённой проблеме потенциальности, Розанов удовлетворённо находит столь близкую ему философему семени, а также размышления о потенциальном сущем, точно совпадающие с его теорией о бытии возможного как о реальности, существующей параллельно реальности

[270] Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. М.: Республика, 2001. С. 144.
[271] ОП. С. 66.

действительного мира.

Потенциальность – это также источник личностного начала в розановской философии. Личность для Розанова не означает нечто ставшее, завершённое и самотождественное, это скорее открытая возможность самореализации, неисчерпаемый проект, бесконечная модальность. Будучи таким человеком возможного, Розанов в большей степени принадлежит не актуальной действительности, но реальности мечты, воображения и мышления, превосходящей у него по силе и значению чувство реальной жизни. «Почти пропорционально отсутствию воли к жизни (к реализации) у меня было упорство воли к мечте. Даже, кажется, ещё постояннее, настойчивее... именно – не «подвинулось ни на скрупул» и «не уступило ничему»[272]. Розанов сознательно избегает полной реализации, как бы сохраняя гипотетичность, переходность положения между потенциальностью и реальностью; формой такого промежуточного существования становится впоследствии жанр «эмбрионов» (или «листвы») – отрывочных высказываний, «обрывков мыслей и переживаний, зафиксированных в письменных слайдах «Уединённого». Сознание Розанова не способно выйти на уровень практической деятельности, но и не позволяет себе течь в инерции бессознательной природы: его сущность – это актуализированный импульс, который увлекает его, потом растворяется, ни в чём не утверждаясь, ни во что не воплощаясь полностью, но и ни от чего не отказываясь в мире сущего. «Я похож на младенца в утробе матери, но которому вовсе не хочется родиться. «Мне и тут тепло»...[273]

После неудачи «О понимании» Розанов, планируя написать о потенциальности отдельную книгу, в итоге вынужден был отказаться от этого замысла. В дальнейшем идея потенциальности развивается у него в рамках других тем в таких сочинениях как «Семя и жизнь», «В мире неясного и нерешённого», «В тёмных религиозных лучах», «Люди лунного света» и других, условно объединяемых в розановедении под рубрикой «Метафизика

[272] Розанов В. В. Уединённое. - М.: Политиздат, 1990. С. 50.
[273] Там же.

пола». Эта концепция явилась частью идейной программы движения «Нового религиозного сознания». По версии Розанова, место устаревшего христианства должна занять «религия святого семени», основанная на представлении о поле (sexus'e) как о подлинном начале человеческой культуры, истории и семьи. Категория «пола», в розановской трактовке, очень напоминает неоплатоническое и раннехристианское представление о «семенных логосах» – неких разумных зёрнах мира или формообразующих потенциях. Пол здесь не сводится к плотскому, телесному, в духе физикализма материалистической цивилизации, но трактуется как некая энергийно-динамическая величина (измеряемая флюксиями), проявляющаяся в чистом желании, хотении или намерении. «Пол – весь организм, и – душа, и тело. Но «организм» опять же не как существо, не – «sein» и «das Ding», а вот как это «волнение и пыл», как «пульс и ритм», чему органы только подчинены»[274].

4.4. Гносеологическая проблематика

Центральное место в работе «О понимании» занимает познавательная проблематика, через призму которой здесь рассматриваются также онтологические, антропологические, этические, эстетические, религиозные и другие проблемы, системно скоординированные между собой, вплетённые в общую концептуальную канву сочинения. В основе розановской гносеологической теории лежит, в сущности, очень давняя идея врождённого знания, которую в Новоевропейской традиции развивал Лейбниц, следы которой также можно отыскать ещё в древности, если скомпоновать в одно целое учение Платона о припоминании как источнике познания эйдосов и представление Аристотеля о преформациях.

Розанов утверждает, что врождённые знания могут существовать в неявном, потенциальном виде и используются людьми безотчётно, инстинктивно. «Возведение науки к чистому пониманию только проясняет это смутное

[274] Розанов В. В. Собрание сочинений. В темных религиозных лучах. – М.: Республика, 1994. С. 366.

сознание, и отрицание научности во всём, что не связано с пониманием, только оправдывает это влечение, столь глубоко коренящееся в человеческих инстинктах, <<...>> Оно показывает, что в свободном и чистом проявлении этого инстинкта..., и состоит всецело сущность науки»[275]. Из этого вытекает, что телесно-эмпирическая природа изначально соприсуща природе разума, следовательно, внешний чувственный опыт не может служить главным источником познания, являясь лишь стимулом для проявления изначальных потенций разума. Вступая в полемику с эмпиризмом позитивистской философии, Розанов критикует идею tabula rasa – пустого сознания, являющегося в мир совершенно свободным от знаний и заполняемого опытом в течение жизни. По Розанову, сознание познающего – это вовсе не равнодушная гипостазированная калька эмпирического опыта «Если разум лишь пустой восприемник впечатлений, если он безжизненная tabula rasa, то как понять, что в те далёкие времена, которые мы привыкли считать варварскими, находились люди, предпочитавшие вытерпеть все мучения, чем испытать одно – перестать думать о том, над чем уже исстрадалась их мысль? Где источник этого стремления, если не в разуме? Как может tabula rasa желать, чтобы на ней было написано то, а не другое»[276]?

Критика теории tabula rasa во многом воспроизводит антилокковскую позицию Г. Лейбница, изложенную в сочинении «Новые опыты о человеческом понимании» (1704), которую, подчеркнём это, Розанов, по его собственному признанию, не читал в оригинале, но знал только в изложении немецкого историка философии Куно Фишера. По всей видимости, именно из полемики рационалистов и эмпириков XVII века Розанов позаимствовал саму постановку проблемы врождённых идей, придав ей, однако, своеобразное звучание, адекватное традициям русской религиозной философии. Различия между позицией Лейбница и розановской интерпретацией сводятся к тому, что первый осмысляет мир посредством классической дихотомии бытия и (со)знания,

[275] ОП. С. 30.
[276] ОП. С. 56.

рассматривая всякую идею как мысленный образ, а идеальное бытие как отвлечённую абстракцию, для второго же мир идей – живая реальность, непосредственно переживаемая человеком, «проявляющаяся в сознании, но не творимая им»[277]. По своей природе и строению, как далее формулирует Розанов, идеи представляют собой «нечто в одно и то же время и идеальное и реальное; идеи – это тела, по своей сущности духовные, по своей ясной определённости ясно ощутимые,<<...>> идеи не представляют собою только состояния сознания, но суть некоторые самостоятельные существа, пребывающие в нём»[278].

Вероятнее всего, вслед за Лейбницем (в переложении Куно Фишера), Розанов развивает теорию потенциального знания, согласно которой человеческий дух в каждом познавательном акте, всякий раз заново, воспроизводит весь необъятный множественный мир. При этом познающим началом выступает не субъект, а допредикативный (ускользающий от строгих дефиниций) и дорефлексивный разум (рефлексия начинается только с момента соприкосновения разума с миром вещей). Именно эта потенциальная (бессубъектная) разумность именуется у Розанова пониманием. «Разум есть потенция, в которой предустановлены формы понимания, материал для которого даётся внешним миром, и обладающая скрытою жизненностью, состоящею в стремлении и в способности образовывать это понимание»[279]. Тип рациональности, выводимый здесь Розановым, предполагает детерминированность разума сверхрациональными факторами, в конечном итоге, отсылающими к некому высшему творческому и разумному началу – бытию Бога. «Когда я понимаю, я не имею отношения ни к людям, ни к жизни их; я стою перед одною моей природою и перед Творцом моим; и моя воля лежит в воле Его. В это время Его одного знаю и Ему одному повинуюсь; и всё, что становится между мною и между Творцом моим, восстаёт против меня и

[277] ОП. С. 436.
[278] ОП. С. 87.
[279] ОП. С. 57.

против Творца моего»[280].

Определив предмет своей книги, Розанов приступает непосредственно к изложению концепции понимания. В рамках этой концепции познавательный процесс представляется отнюдь не в форме традиционной линейной последовательности, но в виде движения по кругу. Связь между актами мышления осуществляется в такой модели не напрямую – от одного умозаключения к другому, но через точку центра окружности, в которую мышление всегда возвращается, чтобы выстроить новый акт. Роль стяжающего и управляющего центра всех схем понимания выполняет потенция идеи чистого существования, которая мыслится в данном случае не как условная фикция, допущение, но как бытие особого рода – чистое можествование, способность познавать мир. «Это есть центр, к которому сходятся все схемы понимания, воспринимающий на себя все первые впечатления внешнего мира и представляющий собою потенцию идеи чистого существования, простую и неразложимую, состоящую в чистой способности образовать эту идею»[281]. Процесс понимания осуществляется посредством перманентного удержания в голове идеи чистого существования и постоянного возвращения к ней. Таким образом, насколько можно понять Розанова, изъясняющегося зачастую не вполне строго и законченно, развёртывание понимания заключается в предположении (предпонимании) и одновременном овозможнении этого предположения (полном понимании), происходящем в результате постоянного соотнесения возникающих догадок, первых проблесков смысла с набрасыванием смысла целого. Так возникает сначала идея чистого существования, которая затем распадается на более частные идеи, соответственно действию схем разума, потенциально заложенных в нём. Этих схем шесть: природы, атрибутов, причинности, сходства и различия, чисел. Соотнося перечисленные схемы с образующимися идеями, коррелятивными сторонам существующего (идеи о сущности бытия, о причине бытия, о цели

[280] ОП. С. 369.
[281] ОП. С. 33.

бытия, о сходстве и различии бытия, а также идеи числа), мы получаем путь познания в виде некоего онто-гипотетического развёртывания понимания. «Всякое ощущение беспросветно, темно для человека, непроницаемо в своём смысле, пока оно не будет возведено к смыслу чего-то, уже ранее присутствовавшего в духе»[282].

Философское исследование розановского учения, безусловно, нуждается в восстановлении историко-философского и идейного контекста, к которому его можно отнести. Решение этой задачи сопряжено с той трудностью, что сам Розанов то ли намеренно, то ли в силу отсутствия навыков философского анализа обходит тему связей своей теории с традицией мировой мысли. Поиск интеллектуальных истоков розановской теории понимания ведётся в исследовательской литературе уже не одно десятилетие, и, пожалуй что, до сих пор не принёс значительных результатов.

Так, например, Н. Н. Страхов, который первым серьёзно заинтересовался розановской «географией ума»[283], сопоставляет её с философией Гегеля, что инициировало продолжительную переписку между двумя философами[284]. Страхов в целом высоко оценил содержание работы, но, однако, как верный приверженец немецких традиций, стремился поместить Розанова с его необъятным мыслительным простором в «тесные» рамки конкретного терминологического пространства немецкого идеализма. Пытаясь прочесть книгу с позиций философии Канта, Фихте и Гегеля, он обнаруживает в розановских категориях логическую и метафизическую платформу, только не достаточно строго и ясно выраженную[285]. Об этом отсутствии профессионализма и пишет Страхов, обращаясь в письме с полемикой к своему молодому другу: «Вы пошли по старым путям, только не столь последовательно как другие, проложившие и разработавшие эти пути. Вы не повторяете именно

---

[282] Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 1999. С. 53.
[283] Слова А. Ф. Шперка. Шперк называет розановское сочинение “географией”, а не “алгеброй”, как говорил сам Розанов.
[284] Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 1999.
[285] Там же.

потому, что не доводите Вашей мысли до конца, или недостаточно строго её ставите»[286].

Вслед за Страховым в качестве гегельянского сочинение также рассматривают ряд исследователей. В их числе современники автора Ф. Э. Шперк, Д. И. Чижевский и другие. Чижевский включил Розанова в длинный список последователей Гегеля в России[287]; А.Ф. Шперк даже считал себя продолжателем Розанова, выстраивая диалектику в гегелевском духе[288]. Из исследований постсоветского периода версия гегельянства проводится в работе С.В. Пишуна. Пишуну представляется очевидным влияние на раннего Розанова объективного идеализма Гегеля: «русский мыслитель, как и любой немецкий философ, развивает свою систему категорий всех наук, исходя из единого принципа»[289]. Понимание и есть такой научно-познавательный принцип, дающий относительную целостность методологии и классификации наук, соединяющий в себе онтологический и гносеологический аспекты. Розанов поставил задачу – создать из разрозненных специальных наук на основе общего принципа понимания общую, охватывающую всю целостность знания, единства и разнообразия мира науку и этот замысел опять же возводится Пишуном к Гегелю, а также к Канту. «У Гегеля категории развёртываются в учение о бытии, о сущности и далее у него выступает основная категория – Понятие, у Розанова же в начале следует наука (или идея) о чистом бытии, затем наука о сущности и идея свойств (атрибутов), что указывает на некоторое сходство системы понимания и абсолютного идеализма Гегеля»[290].

Действительно, если рассматривать учение Розанова в контексте классической традиции, то искать в нём нечто оригинальное и самоценное лишено какого бы то ни было смысла. Не составляет труда обнаружить здесь те или иные типологические черты классической новоевропейской метафизики –

---

[286] Там же. С. 127.
[287] Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.
[288] Шперк Ф.Э. Рец. на кн.: Розанов В.В. Красота в природе и её смысл. М.1895. // Новое время. 8 янв.1896. С. 8.
[289] Пишун С.В. Социальная философия В.В. Розанова. Владивосток, Изд-во Дальневосточного университета, 1993. С. 38
[290] Там же.

тот же монизм, сводящий систему знаний к единому первопринципу, те же жёсткая детерминированность внутренней логики и линейная последовательность изложения, та же тотальная схематизация реальности постигаемого мира и т. д. Однако всё перечисляемое характеризует книгу лишь с формальной стороны, и не даёт ничего для интерпретации её содержания. Более того, версия гегельянского происхождения розановского учения сводится на нет показаниями самого философа. «Германский идеализм», – что... Едва ли бы я к нему примкнул, или с ним слился, если бы его и узнал», пишет он с изумлением, комментируя письмо Страхова. «Дело в том, что Страхов не совсем понимал книгу «О понимании», и я это чувствовал всё время знакомства с ним, и не совсем понимал так сказать философскую часть моего духовного организма, накладывая на него некоторые свои схемы a-priori взятые из этого германского идеализма. Он во мне искал Гегеля или части Гегеля, тогда, как во мне не было ничего этого и вообще никакой части немца...»[291].

Таким образом, очевидно, что поиск адекватного розановским идеям интеллектуального контекста должен вестись с принципиально иных позиций. Такую исследовательскую перспективу открывает подход, выводящий философию Розанова за рамки его локальной эпохи и помещающий её в контекст большого исторического времени. И здесь, прежде всего, в силу самоочевидности, учение раннего Розанова может быть сопоставлено с теориями тех западных мыслителей, которые возводили понимание в статус фундаментальнейшей категории культуры XX века.

В первую очередь учение Розанова вызывает ассоциацию с концепцией понимания В. Дильтея. В одном из разделов розановской работы содержится общее размышление о природе и методах исторического познания, наук о духе в целом. Здесь проводится мысль, что настоящий историк должен «отразить в своём духе дух всех народов и пережить с ними все времена; <<...>> всему отдаваясь столь же искренно и глубоко, как отдавался в различные эпохи своей

[291] Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 1999. С. 98.

жизни сам человек, – это требует такой всеобъемлемости духа, о какой даже приблизительного понятия не дала нам история»[292]. Именно в этом небольшом фрагменте прослеживается сходство розановских размышлений с герменевтической концепцией Дильтея, в которой понимание постулируется как специфический метод обществознания, представляющий собой процедуру вживания, вчувствования в мироощущение человека прошедших эпох[293].

В розановском учении можно обнаружить большое число мотивов и идей, роднящих его и с философией Хайдеггера. Об этом сходстве с волнением писал В.В. Бибихин: «Пророчество Розанова о будущем «изучении сторон бытия независимо от бывающих вещей»..., – отмечает он, – буквально осуществилось в философии Хайдеггера...»[294]. Действительно, опередив Хайдеггера на десятилетия Розанов поставил проблему понимания как способа бытия, живого знания, и это уже в большей степени сближает его гносеологическое учение с онтологической герменевтикой Хайдеггера, нежели с герменевтикой как теорией гуманитарного познания, разрабатывавшейся Дильтеем.

Ещё одна параллель, которую необходимо провести, позволяет соотнести подходы к проблеме понимания у Розанова и М.М. Бахтина. Розановская мысль уже рассматривалась в контексте философии участности Бахтина исследователем А.А. Медведевым, в диссертационной работе которого прослеживается некая внутренняя логика русской философии, связывающая имплицитно позиции двух мыслителей, а также указывается, что одной из определяющих черт этой логики является недоверие к интеллектуальному познанию[295]. И Розанов и Бахтин говорят примерно об одном: что теоретическое познание имеет хоть какую-то ценность только в той мере, в

---

[292] ОП. С. 607.

[293] Об этом сходстве в трактовке понимания как особого метода общественных наук у Розанова и Дильтея см. Дефье О.В. Египетские открытия В.Розанова и немецкая традиция философско-эстетического понимания истории// Вестник Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова. Серия "Гуманитарные науки": Энтелехия. №27, 2013 - Кострома, 2013 - С. 10-18.

[294] Бибихин В.В. Время читать Розанова // Сочинения: О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: 1996.

[295] Медведев А.А. Эссе В.В. Розанова о Ф.М. Достоевском и Л.Н. Толстом (проблема понимания). Дис. на соиск. ст. канд. филолог. наук. - М., МГУ, филологический ф-т, 1997.

какой оно причастно к конкретно переживаемой, единственно данной исторической ситуации. По Розанову, «То знание ценно, которое острой иголкой прочертило по душе. Вялые знания – бесценны»[296]. Возможно, в этом пренебрежении к интеллекту следует искать причину той простоты и необязательности теоретической конструкции и фактографического наполнения книги «О понимании», которая вызывала раздражение критиков, увидевших в ней лишь пародию на европейский рационалистический дискурс.

4.5. Язык раннего Розанова

Стиль изложения «О понимании» явился, пожалуй, главным объектом для насмешек над книгой. Читатель, взяв том в руки, наталкивается на непрерывные тавтологии и утомительную аргументацию. Однако особенности стиля неразрывно связаны с философским замыслом сочинения, и могут дать нам ключи к его содержанию.

Очевидно, что Розанов как философ в большей степени – не аналитик и не логик, а герменевт; понимание у него возникает только в ходе поименования и интерпретации. Вещи, лежащие в мире не нужно выдумывать, изобретать, доказывать их существование, они уже потенциально присутствуют и лишь ожидают своего воплощения в словесных формах. Та же логика работает и в культурологическом аспекте. Все человеческие культуры и пути исторического самосознания того или иного народа возникают и утверждаются в процессе становления языка. Приходит какой-нибудь гений (Пушкин, Шекспир или Гёте) и заставляет действительность подчиниться языку. В самом произнесённом слове содержится устроение, несущее в себе усилие воли «генезис народа как живого существа», переходя на розановские термины[297].

По существу Розанов надеялся создать ситуацию прецедента для русской философской мысли, посеять зерно, благодаря которому она могла бы дать первые всходы. Оценивая в 1881 году весь предшествующий опыт русской

[296] Розанов В.В. Уединённое. М.: Политиздат, 1990. С. 206.
[297] ОП. С. 493.

мысли, он констатировал отсутствие рефлексивного аппарата, основанного на оригинальном языке, отсутствие философского арго, увидев позади только тысячелетнюю традицию немотствования молчаливой иконографии и чисто описательную русскую литературу XIX в.

Языковая концепция Розанова была направлена, прежде всего, против «опошления» языка философии и науки, происходившего в рамках цивилизации XIX в. Если естествоведение, дарвинизм, сциентизм и все родственные направления мысли используют язык в прикладном назначении, в целях описаний, то, по Розанову, Слово – не ярлык вещей, не средство, предназначенное для описаний пережитого, уже лежащего и открытого в мире, его стихия в будущем, но не в прошлом. Отсюда и торжественность, какая-то значительность и даже ритуальность слога, подобающая скорее книгам библейских или ещё каких-нибудь пророков в раннем трактате Розанова. Можно предположить, что в «О понимании» используется стилизация эпохальных трудов метафизиков XVI–XVII веков и, главным образом, Френсиса Бэкона, у которого Розанов мог позаимствовать постановки вопросов, значительность формулировок, размётку «Великой реорганизации наук», в уподобление которому – мог снабдить свою классификацию наглядными схемами. Язык его первой работы, как выражается сам философ, – «священный», предназначенный для заклинания существующего, этих «destinationes» в мире в их назывании-перечислении, где само поименование должно вызывать всё сущее к полной явленности в мире[298].

Здесь мы встречаем основной приём розановского словообразования в раннем труде – тавтологию содержания и внешней формы текста. Применяя тавтологии, Розанов добивается эффекта целостного схватывания мысли. Казалось бы, что нового нам может ещё сообщить такая непреложная аксиома: «Несуществования нет, а есть только существование»[299]? Или, что нам дает

[298] Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 1999. С. 220.
[299] ОП. С. 128.

разъяснение «вопроса о существовании самого существования»[300]? Но для Розанова такие простейшие конструкции необходимы, чтобы избежать разрыва познавательного акта на причину и следствие, чтобы показать элементарное тождество самой жизни и знания о ней.

4.6. Проблема понимания в «Уединённом» и «Опавших листьях».

Дальнейшая творческая эволюция Розанова едва ли не самый выдающийся пример, когда бессилие мышления подменяется чувственным образом художественного изображения. Исследователь С. Носов писал об этом: «Мыслитель, не имеющий доказательность своей правоты, чаще всего становится художником; <<...>> Только художник сможет убедить в истинности недоказуемого...»[301]. Возможно, за схемами и формализованным интеллектуализмом «О понимании», в действительности, скрывалось принципиально бессистемное мышление? Сам Розанов указывает, что в понимании заключена притягательная сила поэзии: видение красоты подобно проблескам понимания или лучам озарения. «Красота – есть нечто, ни с чем не связанное, есть форма без оформливаемого, столь же чистая, как форма понимания, заключенная в схемах разума и еще не получившая объекта. Не будучи связанною, она переходит с предмета на предмет, и то, на что переходит, делает прекрасным, а то, чему остаётся чужда, – остаётся безобразным»[302]. Речь идёт о понятиях рядоположных. Явлению красоты также нельзя подобрать определение, как и невозможно отыскать чёткую дефиницию понимания, у них нет закономерностей и принципов, и то и другое за рамками теории, и то и другое основано на предчувствиях и предзаданностях.

«Уединённое» и «Опавшие листья» – это часть розановской эстетической концепции. Здесь он объединил теорию художественного творчества и практическую поэзию. «Учение о творимом или о формах жизни» из раннего

---

[300] ОП. С. 108.
[301] Носов С.Н. *Розанов В.В.* Эстетика свободы. СПб.: Logos; Дюссельдорф: Голубой всадник. 1993. С. 43.
[302] ОП. С. 384.

трактата показано здесь на примере богатого поэтического материала. Можно сказать, что автор-мыслитель «Уединённого» и «Опавших листьев», прислушиваясь к своему переживанию, использует ассоциативную связь для соотнесения переживаемого с неким предварительным знанием, с художественным проектом, заключённым в воображении. «Подобно тому, как мелодия в музыке, как чувство в живописи, как стиль в архитектуре, ритм и язык есть выражение того общего настроения художника или поэта, под влиянием которого он избрал для своего произведения именно этот сюжет, а не другой какой-либо, и в нём, как в ряде частностей, точнее подробнее и отчётливее выразил уже в ритме или в языке. И я склонен думать, как это ни странно покажется с первого взгляда, что язык произведения и размер стихотворения предшествуют самому произведению и самому стихотворению. У истинных писателей они вырисовываются ранее, чем в найденном сюжете он осуществит и полнее разовьёт их»[303]. Таким образом, пространство, в котором обретает материальные пропорции произведение, существует до всякой объектности. Происходит разложение объектности в художественном произведении, размываются рамки темы, этическая и эстетическая доминанты, основная идея и сюжет. Это не есть пространственно-временные очертания драмы, поэмы, лирики, романа и т.д., мы имеем дело с пространством как таковым.

С другой стороны, разрозненные фрагменты в «Уединённом» и «Опавших листьях» объединены, что вполне ощутимо, единым замыслом в художественной композиции. Единство это создается не благодаря сюжетной последовательности, но благодаря предзаданности темы. Предмет размышлений не определяется автором, не выбирается им, скорее наоборот, автор захвачен предметом раздумий и направляется им. Тема оказывается обширнее авторского понимания, поскольку эта тема – красота жизни, которую нельзя аккумулировать, уловить и выразить в речи, в письме, в мышлении.

---

[303] ОП. С. 369.

Красота – это такой способ явления истины, при котором сливаются познающее и познаваемое, как поэтика и поэзия «Опавших листьев».

Признание в бессилии осмыслить многие явления и вещи во многом характеризует «Уединённое». Тщетные силлогизмы объяснения здесь уступают место хроникам жизни, письменным слайдам, в основе которых заложено переживание, роднящее их с литературным произведением. Понимание уже не только умственная возможность, но, в тоже время, некое душевное состояние и теперь оно становится опредмеченным в целостном словесном представлении.

Для «Уединённого» и «Опавших листьев» особую роль имеет проблема словообразования. В повествовании понимание не остаётся в обычном словоупотреблении само это слово всегда выделяется в тексте курсивом, что должно указывать на особое отношение автора к означаемому. Розановская мысль биографична, опосредована личным опытом, избегает всех отвлечённостей. Примеры берутся из жизни, не в качестве интеллигибельных типов, а в их сиюминутной конкретности. «Опавшие листья» представляют собой собрание фрагментов переживаний, осмысленных на месте, когда автор погружён в самонаблюдение и стремится понять пережитое, пока это ощущение не исчезло. «Шумит ветер в полночь и несет листы... Так и жизнь в быстротечном времени срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, получувства... Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что «сошли» прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья, – без всего постороннего... Просто, – «душа живет» т. е. «жила», «дохнула». С давнего времени мне эти нечаянные восклицания почему-то нравились. Собственно, они текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить, – и они умирают. Однако кое-что я успевал заносить на бумагу. Записанное все накапливалось. И вот я решил эти опавшие листы собрать»[304].

Перед Розановым мерцает, постоянно ускользая, образ обетованной

[304] Розанов В.В. Уединённое. М.: Политиздат, 1990. С. 22.

реальности, который он стремится закрепить в знаке, пытаясь выразить необъяснимое. Зыбкая его мысль мгновенно растворяется так, что понимание сути материализуется в слове, сильно зависимый от настроения предмет понимания становится самим словом. Письмо Розанова есть одновременно и содержание (мысль), и строение, внешний облик его произведения. И здесь главная трудность процесса означивания заключается в фиксации, поскольку мысли опережают слова и их нужно удержать, сохраняя первоначальное словообразование. Мы все немного «метерлинки» уже до того, как услышали о Метерлинке, но Метерлинк – тот, кто внезапно появляется и облекает наши неартикулированные раздумья в слова. Розанов искал такую эпистолярную форму, за счёт которой можно задерживать мгновения, продлевая моменты понимания-озарения во времени. Розанов – изобретатель жанра в литературе, который невозможно воспроизвести, в котором нельзя продолжать писать. Этот жанр обретается, как чистая форма, чистый строй, где обнажаются и как бы заявляют о своём присутствии радость, любовь, страх, замешательство и т.д. как таковые.

В розановских текстах нельзя принимать форму за некую внешнюю оболочку, за которую нужно проникнуть к смыслу, как к чему-то неподвижному. «Все воображают, что душа есть существо. Но почему она не есть музыка? И ищут её «свойства « («свойства предмета»). Но почему она не имеет только строй»[305].

В «Уединённом» Розанов продолжает проповедовать антипозитивистские взгляды, не изменяя общему направлению своей мысли. Это хорошо видно на примере краеугольной для него темы земного предназначения философа. Позитивисты, выражая общее умонастроение эпохи, утверждали, что философия должна приносить пользу. На этом фоне Розанов ощущал себя совершенно ненужным, бесполезным для общества элементом, считая себя чрезвычайно задумчивым человеком, о чём сам свидетельствует в «Опавших

[305] Розанов В.В. Уединённое. М.: Политиздат, 1990. С. 161.

листьях»: «Иногда чувствую что-то чудовищное в себе. И это чудовищное – моя задумчивость. Тогда в круг её очерченности ничто не входит.

Я каменный.

А камень – чудовище.

Ибо нужно любить и пламенеть.

От неё мои несчастия в жизни (былая служба), ошибка всего пути (был, только выходя из себя, «внимателен к «другу» и ее болям) и «грехи».

В задумчивости я ничего не мог делать.

И, с другой стороны, все мог делать («грех»).

Потом грустил: но уже было поздно. Она съела меня и все вокруг меня»[306].

Мы видим, что задумчивость губительна для мыслителя. Но в силу чего такое качество абсолютной поглощённости мыслью может стать роковым для его носителя?

Внутренняя жизнь может подчинить человека целиком и сделать его непригодным для функциональной деятельности. Не случайно Розанов не раз сетовал на то, что богатая, насыщенная событиями внутренняя жизнь с детства, с юности обрекла его на амеханическое существование. Философия в эпоху машинной цивилизации должна руководствоваться соображениями сегодняшнего дня и быть функциональной сейчас, немедленно. Бешеный темп современной жизни не оставляет человеку философски настроенному шанса для уединённого размышления.

Возможность снять проблему времени и вырваться из тюрьмы мгновения даёт мечта, в которой нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. У Розанова есть необыкновенная воля к мечте, он не желает быть средством и вещью, простой функцией в механизме общества, его страшит какое-либо осуществление в законченной форме. Так, видимо, спонтанно возникает новый вид философской литературы, получивший от Розанова жанровое определение «Листвы». Это по характеру исповедь одного лица, интимный дневник, автор

[306]Там же. С. 175.

которого выражается обрывками мыслей – получувствами, полумыслями; это не литература в полном смысле слова, подготовленная для печатного станка, не литература как готовая вещь.

Наконец, ещё одна нотка в «Опавших листьях» напоминает о первом сочинении мыслителя. Некоторые записи в них указывают на то, что Розанов мечтает вернуться в большую серьёзную философию, покинутую им в молодости, считая это для себя первостепенным. Однако в культурной памяти Розанов закрепляется отнюдь не как создатель философской системы, но именно в качестве гениального провидца, которого помнят, главным образом, по этим обрывкам осмысленных фрагментов жизни из «Уединённого» и «Опавших листьев».

4.7. Розанов о феномене духовного странничества в русском сознании XIX века.

В розановском «О понимании» в числе прочих категорий разума разбору подлежит оппозиция становления-изменения. Розанов убедительно показывает, что сущность изменения как такового не в происшедшем, осуществлённом, а в различии, т. е. в самой процессуальности. «Изменение есть возникновение в чем-либо различия», определяет он[307]. За этими размышлениями просматривается неприятие Розановым разнообразных модных западных и отечественных теорий своей эпохи, предлагающих различные вариации идеи социального рая на земле. Ожидание, что процесс какого бы то ни было «странничества», может привести к устроению судеб человечества на земле и вообще к каким-либо определённым результатам, Розанов считал главным заблуждением уходящего XIX века. Цель галки «в том, чтобы слететь с крыши, а не в том, куда она прилетит»[308].

Как указывалось ранее, переход Розанова от механического мировоззрения, от идеи счастья, воспринятой у Дж. Милля, к идее понимания как

[307] ОП. С. 160.
[308] Розанов В. В.О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 590.

органическому мировоззрению, был вызван стремлением к преодолению нигилистического духа своего времени. Поколению русских людей 60-70-х гг. было свойственно отсутствие чувства реального, оторванности от «здешней» предлежащей данности, насущной действительности. Помыслы их были разлучены с бытовой стороной существования и поглощены чтением литературы, уводящей их в мир мечтаний. В прочитанных книгах, главным образом, они черпали понятия о жизни, пренебрегая опытом наличного бытия. Розанов впоследствии развенчивает мировоззрение своего бывшего любимца Милля. «Можно предполагать, что эта же необходимость заставила Милля усомниться: «буду ли я лично счастлив, если будут осуществлены в человечестве все перемены, которые я нахожу полезными». Но чрезвычайно тяжёлое чувство, которое он испытал при этом и которое можно назвать утратой вкуса к действительности, в обществе, принявшем идею счастья за верховный принцип для себя, будет испытываться и каждым: тогда кто же будет счастлив»[309]?

А еще позднее Розанов разоблачает и Белинского, тут же называя его «Лютером русской истории», что в розановских понятиях отнюдь не означало похвалы. Белинский, собственно, оказался глубоко «антинатуральным» человеком, у которого «одни идеи», «одни книги», хотя и о жизни, но только «одни схемы» и «одни понятия о жизни»[310]. Историческая роль Белинского, несмотря на узость практического опыта и короткую жизнь, была огромной. Оказалось, что российское общество училось жить у того, кто сам жизни не знал, кто по своей сути был книжником. Розанов подчёркивает, что действительность была «просто не нужна ему, не интересна, а интересны были только книги и те идеи, на которые эти книги его наводили»[311].

Ранняя розановская система взглядов также включала в себя опыт прочтения Достоевского. Достоевский имеет особое положение и особое предназначение в

---

[309] Розанов В.В. Цель человеческой жизни. М.: Прогресс-Культура, 1994 //http//www.wco.ru/biblio/books/rozanov 1/main. Htm.
[310] Розанов В. В.О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 504.
[311] Там же.

розановской мифологии русской литературы. Романы Достоевского в существенной степени конституировали мирочувствование и самоощущение Розанова. Исследователь С. Носов вообще определяет вторую большую розановскую книгу «Легенда о Великом Инквизиторе» как художественно-философское повествование по мотивам творчества Достоевского. «Минуя, в общем-то, вопрос об углах преломления действительности в творчестве Достоевского, Розанов воспринимает художественный мир Достоевского, как саму первичную реальность бытия, осязая и отражая которую, создает – частично и не направленно, бессознательно, конечно, – некий второй этаж литературно-философского творчества: пишет о своем переживании творчества Достоевского как о переживании материальной данности жизни»[312].

Розанов размышлял над текстами Достоевского непрестанно, обращаясь к ним почти во всех своих значительных работах, ассоциируя себя с его героями и пытаясь изжить, побороть в себе «русского мальчика». В заслугу Достоевскому он ставил открытие процесса мышления самого по себе, внутреннего мира человека в русской литературе. Достоевский и Толстой, как считал Розанов, сильно «разрыхлили», углубили душевные проявления, мышление, психологию и язык русского народа. Эти процессы протекали взаимосвязано. Литература, отталкиваясь от действительности, влияла на последнюю и изменяла ее в обратном порядке. Достоевский расширил границы исторического и реального в своих романах, совсем в соответствии с одной сентенцией раннего Розанова: «Истинно сознаваемое шире истинно существующего»[313], и перефразируя: мир, заключенный в воображении человека, шире мира, лежащего вне его. Все персонажи Достоевского имеют отражения в реальной жизни: Петруша Верховенский – Нечаев, Степан Трофимович – Грановский, Кармазинов – Тургенев и пр.

Исторический тип, введённый Достоевским в осознанность, являет картину русской жизни второй половины XIX столетия. Это длинный ряд лиц – Алёша и

---

[312] Носов С.Н. Розанов В.В. Эстетика свободы. СПб.: Logos; Дюссельдорф: Голубой всадник. 1993. С. 55.
[313] ОП. С. 56.

Иван, князь Мышкин, Версилов и т. д. Сам Достоевский дает этому типу ёмкое определение «русские мальчики». Основные черты и признаки «русских мальчиков» – навязчивые «идеи-фантомы», преследующие и губящие их, «бегство в чтение», «мышление ни с чем не связанное», «ни от чего не зависящее», «не тяготеющее ни к чему» реальному, психологические качества – «неприкаянности», тревоги, тоски, скуки, брезгливости к существованию, избыток воображения[314]. «Их «царапала» и оскорбляла, в сущности, всякая действительность не оттого, что она была дурна, а оттого, что она была не воздушна и слишком тяжело ложилась на их существо, как бы сделанное все из воздуха, мечты и воображения»[315].

Достоевский находил эти черты также и за пределами своего творчества – Алеко в пушкинских «Цыганах», например, герои Лермонтова и Гоголя, даже, несмотря на то, что они и не имели непосредственного, прямого отношения к теме «тоскующих мальчиков»[316]. Розанов, по примеру Достоевского, находит признаки «духовного странничества» в речах толстовского Левина, в гоголевской «Шинели» и в самой исторической реальности, например, в том, как повела себя русская аристократия и консервативная часть русской интеллигенции в 1905 году и т. д.

Повсюду разыскивая «русских мальчиков» Розанов существенно расширяет значение метафоры Достоевского. Если для Достоевского «странничество», «отвлечённость» – это, прежде всего, явления, приравниваемые к «книжности» второй половины XIX века, связанные с ростом образованного класса и уходящие истоками к петровской эпохе. То в понимании Розанова это понятие приобретает глубинный метафизический смысл. «Достоевский всё явление связывает с реформою Петра Великого, «оторвавшего общество от народа». Но это - явная ошибка. Аналогичные «бегуны» были у нас до Петра; На самом деле, пойдя не «от Петра», а выражая черту русского духа, они не исчезнут

[314] Розанов В. В.О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 577.
[315] Там же.
[316] Достоевский Ф. М. Пушкин// Собрание сочинений в 10 т.; Т.10, М.: Художественная литература. 1958.

вовсе и никогда. И.... либо разрушат русскую державу, определённый строй, кристалл русской жизни, или... может быть, занесут его куда-нибудь в небо. Дело в том, что тут много и «монгольщины», и «святой души»[317]. История «русских мальчиков», всего поколения подверженного нигилизму превращается тем самым в отдельный эпизод исконного русского странничества. Возведённое Розановым в статус метафизической категории странничество, таким образом, становится неотъемлемым формообразующим элементом русского сознания. Более того, странничество может иметь всечеловеческое значение, в котором человечество разделяется на две основных категории: с органическим мировоззрением и с антинатуральным, искусственным мировоззрением. Первый тип особенно присущ человечеству на ранних ступенях развития. Второй – более распространен на поздних стадиях мировой цивилизации. «Подобным же образом жизнь природы в отдаленные эпохи, когда она была еще близка к своей причине и не раздроблена, как теперь, во множестве разнообразнейших форм, – эта жизнь, несомненно, отличалась неизмеримо большею энергиею... В этом же, быть может, скрывается объяснение и меньшей долговечности, и меньшей духовной силы в новых народах сравнительно с древними, и среди них – у новых поколений в сравнении с поколениями отжившими»[318].

К людям с органическим восприятием действительности в розановской типологии относятся Гёте и Пушкин, с неорганическим – Конт, Милль, Гоголь, Соловьёв, Толстой, большинство современников нигилистов и декадентов. Гёте и Пушкина характеризует универсализм мировосприятия, ощущение полноты бытия. В то время как Гоголь, Соловьёв, Толстой воспринимают жизнь отвлечённо, с вытекающими из этого пренебрежением и брезгливостью к действительности. Для них характерна форма страдания в отношениях с окружающей средой.

Чувство потери действительности началось не с «русских мальчиков»,

---

[317] Розанов В. В.О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 579.
[318] ОП. С. 237.

уточняет Розанов, психологически, оно началось с Гоголя. Гоголь был потусторонен, генетически не мог принадлежать жизни и воспевать её. Экзистенция Гоголя погружена в мистический мир, перешагнув через действительность, Гоголь стал нигилистом до самих нигилистов. «Ни один политик и ни один политический писатель в мире не произвел в “политике” так много, как Гоголь»[319].

Фигурирует в списке Розанова и Толстой, истинное значение духовного странничества которого состояла в несовместимости его этических представлений с подлинной ценностью жизни. «Природа всегда более неисповедимая тайна, чем разум человеческий. Толстой был – разум. А история и Церковь – это природа»[320].

Философию Владимира Соловьёва Розанов понимает как нелепую несвоевременную попытку возрождения монашеской аскетической практики ухода от мира. «Вл. Соловьёв очертил свое историческое положение – как человека в момент какого-то исторического излома, в котором ему самому больно, где он занял некрасивое и неестественное положение и не может из него ни рвануться назад, ни рвануться вперёд»[321]. Соловьёв был типичным духовным скитальцем, его отвлеченная философия растворилась «в пустынности, в безмолвии нашего исторического бытия. Всё – безосновательно, всё безбытийственно пока у нас...»[322].

Розанов считал духовное странничество XIX века симптомом глубокой болезни русского общества, двигающегося к своему распаду, рассредоточению своего духовного фокуса. Было ли странничество «железного» века настоящей причиной кризиса начала XX века, было ли оно, с другой стороны, первичным в своем роде явлением в русской духовной жизни или возобновлением чего-то более древнего, укорененного в национальном подсознании, оставим эти вопросы открытыми для дальнейших исследований.

---

[319] Розанов В.В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. С. 220
[320] Розанов В. В.О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 56.
[321] Там же. С. 68.
[322] Там же.

Глава 5. Пространство и время миропонимания русской религиозной философии XIX- начала XX вв.

5.1. Миропонимание как пространствопонимание

Надо полагать, что определение феномена понимания во многом зависит от ответа на вопрос, где формируется объект понимания? Определение феномена понимания во многом зависит от ответа на вопрос, где формируется объект понимания? Мировая мысль по мере развития дает разные ответы на этот вопрос. С точки зрения философии Нового времени (Локк, Декарт, Кант) - в интеллекте, с позиций герменевтики, - на уровне языка. И то и другое не поддается сомнению, однако есть ещё более фундаментальный уровень, где генерируется понимание. Однако этого недостаточно для полной картины: есть ещё более фундаментальный уровень, где генерируется понимание. По мнению В. Штегмайера, основателя Philosophie der Orientierung, такой глубинной основой процесса понимания является ориентирование в пространстве и во времени. Для Штегмайера способность к ориентированию – это наиболее фундаментальное качество человеческого существа, необходимость ориентироваться можно сопоставить с необходимостью дышать и питаться[323]. Философия ориентации по-новому стремиться осмыслить соотношение мышления и самой жизни. Ориентированное знание основано на примате ориентации над разумом: это познание до разума.

«Ориентация превышает разум; она является понимающей работой в до- и внеразумных пограничных условиях. Она невозможна без разума; но и разум без нее беспомощен»[324].

Такой наиболее элементарный и естественный способ познавать, познавать исходя из собственной локализации, пространственно-временной расположенности, В.В. Савчук, вслед за Штегмайером, называет топологической рефлексией.

«Сопрягая способность понимания с изменениями жизни, топологическая рефлексия говорит

---

[323] Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. S. 2.

[324] Штегмайер В. Основные черты философии ориентации [Электронный ресурс] //Стратегии ориентации в постсовременности. СПб.,1996. С. 3–20. URL: /http://www.anthropology.ru/ru/texts/stegmaier/orient_01.html (дата обращения: 15.05.13)

нам о том, что здесь нет границы между переживанием внешнего и внутреннего, мыслью и рефлексией истоков этой мысли, частного взгляда и общего настроения, настроением и понятием времени; понятие, в котором переплавилось и отлилось в понятие сочувствие данному топосу; топологическая рефлексия – друг топоса. Иначе говоря, топологическая рефлексия не может не схватывать мир как целое, но целое мира мыслится через локальное..»[325].

Предшественниками Штегмайера и Савчука относительно идеи отождествления понимания и пространственности можно считать П.А.Флоренского и М. Хайдеггера.

Для Флоренского категории «пространство» и «понимание» почти неразличимы на глубинном онтологическом уровне: понимание всегда привязано к определённому топосу, и, напротив, всякое пространство разграничивается, выстраивается и определяется деятельностью сознания. Эта взаимообратимость отчётливо выражена в его формулировке:

«Проблема пространства залегает в средоточии миропонимания во всех возникавших системах мысли и предопределяет сложение всей системы… И чем плотнее сработана та или другая система мысли, тем определеннее ставится в качестве ее ядра своеобразное истолкование пространства. Повторяем: миропонимание – пространствопонимание»[326].

Размышление Флоренского расходится с представлениями классической науки о пространстве как о телесно-эмпирическом порядке бытия, параметры которого моделируются, задаются и осваиваются при помощи абстрактно-геометрической модели математического естествознания. Однако в то же время формулировка отца Павла строго вписывается в парадигму неклассической философии, во многом реабилитировавшей средневековый способ восприятия реальности невидимого мира, с его незримым пространством, недоступным и непостижимым для рациональной визуалистской культуры и соответствующего ей внешне-физикалистского образа мышления.

Следующие одна за другой волны революционных открытий в физике (У. Клиффорда, А. Пуанкаре, А. Эйнштейна), гуманитаристике (А. Бергсона, Э.

[325] Савчук В.В. Топологическая рефлексия. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2012. С.184.
[326] Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М: Мысль, 2002. С. 272.

Гуссерля, О. Шпенглера) и прочих областях научного знания конца XIX- начала XX вв., произведшие своего рода «эффект цунами» в научном мышлении, разрушили большую часть канонических установок классической теории познания. В частности, постулат Декарта-Ньютона о единстве пространства был вытеснен идеей множественности миров и занимаемых ими локусов, что открывало новые перспективы в постижении различных культурно-исторических миров в их индивидуальной неповторимости. Так, Флоренский, развивая свою топологическую теорию, указывает:

«Вся человеческая культура может быть понята как деятельность по организации пространства. В одном случае, – это пространство наших жизненных отношений… В других случаях, – это пространство мыслимое, мысленная модель действительности. Четкого разграничения между различными родами человеческой деятельности провести невозможно. Вся деятельность людей включается в культурное пространство, с одной стороны, создавая данное культурное пространство, с другой – именно культурное пространство оказывает воздействие на формирование человеческой личности»[327].

По Флоренскому, пространственность изначальнее и первичнее культуры, последняя есть отражение первой. Каждая культура, воспроизводя особенности своего ментального ландшафта, складывается в определённое осмысленное и оформленное единство уникального микрокосма и микромира. Культуротворчество опирается всегда на некоторую мыслимую и экзистенциально ощущаемую точку отсчета, которая служит ориентиром в хаотическом потоке феноменальных и ноуменальных событий и явлений, оставаясь фундаментальнейшим условием какого бы то ни было познавания окружающего сущего.

Эту исходную точку М. Хайдеггер называет Zuhandenheit («бытие под рукой»), что расшифровывается как необходимость для познающего разума быть «вблизи» какого-то конкретного сущего, как бы постоянно удерживая его в поле зрения[328].

---

[327] Там же.

[328] Другим обозначением подручного бытия в мировой философии можно считать пространственную метафору острова, проходящую через многие тексты от плавучего острова Ноева Ковчега из Книги Бытия через

Философия Хайдеггера содержит созвучные концепции Флоренского интуиции относительно корреляции ориентирования (пространственности) и понимания. Понимание, по Хайдеггеру, – это изначально данная человеку способность (умение) ориентироваться в мире, когда точкой отсчёта всех координат выступает наше собственное присутствие в мире (Dasein); Dasein, таким образом, есть понимающее присутствие. Уже само звучание этого термина содержит указание на определённое местоположение Dasein, на некую конкретную область мира, им занимаемую. Расположение (die Befindlichkeit) и понимание (das Verstehen), по сути, представляют собой тавтологию в философии Хайдеггера. Подобную пространственно-эмпирическую определённость понимающего присутствия Хайдеггер именует подручным бытием (Zuhandenheit) или подручным миром (die Umwelt). Подручное выполняет функцию ориентира в раскрытии человеком истины бытия: постигая мир, понимающее присутствие удерживает эту первоочевидность в поле зрения, чтобы не затеряться в бесконечно многообразном и текучем потоке сущего. При этом, как подчёркивает Хайдеггер, мир подручного настолько привычен, близок и сопричастен человеческому присутствию, что остаётся для него незаметным, неявным, само собой разумеющимся. В том же случае, если подручное окажется явным – заметным, навязчивым или назойливым, – понимание становится мнимым, симулятивным и человек утрачивает способность ориентации в мире. Если подлинное понимание проявляется в качестве присутствия в мире, то ложное понимание выражается в форме утраты чувства реальности мира. По существу, философия Хайдеггера и есть такое концептуальное описание чуждости, внеположности и абсурдности мира.

Согласно философии ориентирования и теории топологической рефлексии способность понимания принадлежит к архаическим элементам сознания. Понимание здесь, прежде всего, коммуникативный акт, рассматриваемый в самом широком смысле как любая (не только вербальная) активность человека,

---

дневниковые детские воспоминания Ньютона и Флоренского до кинематографического воплощения этого образа в «Солярисе» Тарковского.

предполагающая непосредственную включенность в предлежащий топос (ландшафт, природное окружение, обжитое или ещё, быть может, не обжитое), мышление на уровне бессознательного действия, познание телом. Иначе говоря, архаическое понимание мира – это вживание, участие и со-бытие человека с его непосредственным окружением, в котором сознательное и до-сознательное соразмерны одно другому.

«Архаическая рефлексия представляет, возврат в состояние еще неотделившейся от топоса мысли и еще не ставшего отдельным тело, к тому истоку, где мысль неотделима от других форм реакции на мир, где активность среды ощущается и осознается как собственная активность, поэтому человеком не овладевает чувство покинутости и бесприютности. Воскресить забытое, напомнить о чувстве коллективного тела в до-индивидуальную, до-персональную, до-классовую эпоху способна топологическая рефлексия, наследующая архаическую и качественно совпадающая с ней. Топологическая рефлексия предполагает актуализацию ценностей близи и окрестности, в которые реально вплетен человек»[329].

Взаимосвязь феномена понимания и архаического сознания выступает предметом исследования также в феноменологии религии, идеи которой дополняют исследовательский опыт философии ориентирования. Так, в концепциях Й. Ваха и Г. ван дер Леу понимание трактуется как способ постижения священного (объекта поклонения), приобретая черты религиозного (мистического) опыта или некоего сознания священного, которому присущи интенциональность, диалогичность (направленность на иное) и тотальность или целостность (единство интеллекта, воли и чувства). По существу В.В. Савчук приходит к аналогичным выводам, предпочитая для обозначения этого акта религиозного переживания термину «священное», пространственную метафору «центр». Таким образом, с точки зрения топологической рефлексии, понимание есть полагание центра. При этом Савчук отмечает, что проблемы понимания и самоидентичности в обществе всегда связаны с утратой центра, выражаются в форме ментальной дезориентации. Так, он пишет: «Утрата места, четких границ своей культуры рождает иллюзии всеобщности и одновременно

[329] Савчук В.В. Топологическая рефлексия. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2012. С. 307.

производит невроз утраты самоидентификации культуры западного типа»[330].

Вышеизложенное наводит на мысль, что поворот мировой философии последних десятилетий к проблемам пространственности, архаического сознания и познания актуализируют в новом свете опыт русской религиозной мысли, которая, собственно, и формируется (начиная со славянофилов) как поиск родного топоса, места, продумывания и культивирования почвы. С другой стороны, методологические установки философии ориентирования, топологической рефлексии, феноменологии религии могут способствовать более углубленному и адекватному пониманию специфики русской философии.

С позиции нашего исследования, *понимать – значит быть подлинно сущим*. Во-первых, понимая, человек постигает истину не только рассудком, но всем своим существом; во-вторых, акт понимания есть утверждение познающим чего-то в качестве высшей ценности, наиболее реального и подлинного бытия среди всего существующего (т. е. абсолюта). В этом смысле понимание выражает *нуминозный аспект в познавательной деятельности человека*. И далее мы увидим, что такой подход к проблеме познания характерен в равной мере для русской религиозной гносеологии. Так, Вл. Соловьёв указывает: «По общему определению, предмет цельного знания есть *истинно-сущее* как в нём самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало»[331]. Или, как отмечает П. А. Флоренский, «*истина*», согласно русскому о ней разумению, закрепила в *себе* понятие абсолютной реальности: Истина – «сущее», подлинно-существующее, τό ὄντος ὄν или ὄντος ὦν в отличие от мнимого, не действительного, бывающего»[332]. И как далее показывается в работе, поиски священного проявились в русской философии, главным образом, в форме пространственной (топологической) рефлексии, выявляющей проблему понимания на уровне фундаментального ориентирования и поисков

[330] Савчук В.В. топологическая рефлексия. С. 206.
[331] Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. С. 258
[332] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины в 2-х тт. Т.1. М.: Правда, 1990. С.15.

священного центра русского бытия.

5.2 Проблема понимания как поиск целостного мировоззрения

В данном параграфе нас будет интересовать смысловое пространство и контекст русской культуры в формализованном осмыслении философии середины XIX – начала XX в. При этом наше размышление будет опираться на феноменологическую терминологию, в связи с чем ключевым понятием здесь послужит известное гуссерлевское понятие lebenswelt – («жизненный мир»), спроецированное на духовные реалии русской истории.

Прежде всего, зададимся вопросом, в каком виде предстает духовная реальность русской истории, определим её основные черты. В качестве исходной интенции примем, что картина мира в нашем культурном самосознании имеет осколочный, аморфный, дискретный характер. Обратимся за поддержкой и обоснованием к суждениям авторитетных русских мыслителей.

«К чему предназначено это долго не признанное племя, – пишет С.А. Хомяков о славянах, – по-видимому, осужденное на какую-то страдательную роль в истории? Чему приписать его изолированность и непонятный строй его жизни ... тому ли, что оно по природе своей неспособно к самостоятельному развитию и только предназначено служить как бы запасным материалом для обновления оскудевших сил передовых народов, или тому, что в нем хранятся зачатки нового просвещения, которого пора наступит не прежде как по истощении начал, ныне изживаемых человечеством?»[333].

Почти столетие спустя после Хомякова в 1946 г. аналогичные ноты зазвучали в работе Н.А. Бердяева «Русская идея»: «У русского народа была огромная сила стихий и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно. Не так у русского народа, как

[333] Хомяков. А.С. Соч. в 2-х тт. Т.1. М.: Медиум, 1994. С. 535.

менее детерминированного, как более обращенного к бесконечности и не желающего знать распределения по категориям»[334].

Приведённые здесь, а также многие другие высказывания, обличающие попытки отыскать смысл в беспорядочной стихии русской жизни, перекликаются в общем растерянном хоре голосов русской философии со свидетельствами распавшегося мира, «раздробленного», «падшего» бытия, как пишет отец Павел Флоренский в своем знаменитом трактате[335]. Открывая первую же страницу самого раннего сочинения патриарха отечественной философии Владимира Соловьёва, читаем следующие строки: «Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования. Если бы наше существование было постоянным блаженством, то такой вопрос не мог бы возникнуть: блаженное существование было бы само себе целью и не требовало бы никакого объяснения. Но так как на самом деле блаженство существует более в воображении, действительность же есть ряд больших и мелких мучений и в самом счастливом случае – постоянная смена тяжёлого труда и гнетущей скуки, с одной стороны, и исчезающих иллюзий – с другой, то совершенно естественно является вопрос: для чего все это, какая цель этой жизни?»[336].

Наконец, В. В. Розанов в «Опавших листьях», вспоминая период своей первой несчастливой книги, рассказывает, что до определённого переломного момента «вообще не видел в жизни гармонии, благообразия, доброты». И далее он продолжает: «Мир для меня был не Космос (κοδμεω – *украшаю),* а Безобразие, и, в отчаянные минуты, просто Дыра. Мне совершенно было непонятно, зачем все живут, и зачем я живу, что́ такое и зачем вообще жизнь? - такая проклятая, тупая и совершенно никому не нужная. Думать, думать и думать (философствовать, "О понимании") – этого всегда хотелось, это "летело": но что творится, в области действия или вообще "жизни", – хаос,

[334] Бердяев А.Н. Русская идея. М.:АСТ. С. 14
[335] Флоренский П.А. Указ. соч. С. 12.
[336] Соловьев В.С. Соч. в 2-х тт. Т.2 М.: Мысль, 1990. С. 140.

мучение и проклятие» [337].

В России преодоление мирового хаоса и страдания становится главным импульсом и мотивом философствования. Попытки сформулировать концепт целого, придать картине мира единство и стройность составляют основное содержание и направление русской мысли, многочисленных трактатов созданных русскими философами начиная с середины XIX и заканчивая серединой XX столетий. Мы знаем, что в великих мировых философских традициях были сформулированы в ходе их многовековой истории универсальные понятия, подпорки сознания, как бы стягивающие духовный континуум lebenswelt в одно целое. В европейской философии – это «субстанция» (Аристотель), «личность» (Боэций), «субъект» (Декарт), «индивидуальность» (Фихте) и т. д. В индийской философской традиции – это «брахман», «атман», «дхарма» и пр. На фоне грандиозных зданий древних учений бурный, стремительный, но краткотечный всплеск русской философии, который часто именуют «философским ренессансом», кажется лишь первым всходом, однако мы можем констатировать, что в этот краткий отрезок времени в России появилась собственная теория понимания как цельного знания. Автором этой теории явился В.В. Розанов, а его непосредственными предшественниками можно считать все течение славянофилов и, хронологически ранее, кружок любомудров. Видимо, Розанов подспудно воздействовал на многие направления отечественной гуманитарной мысли XX в., и, со всей очевидностью, оказал косвенное влияние на концепцию «участности» М.М. Бахтина.

В России проблема понимания имеет свой специфический контекст, свои истоки и историю, существенно отличные от западных аналогов, возникших в рамках философской герменевтики, экзистенциализма, логики и методологии науки. И это закономерно, поскольку на Западе актуальность проблемы была вызвана кризисом индивидуализма, болезненной разобщенностью и

[337] Розанов В.В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. С. 136.

атомарностью в обществе. В России же предпосылками теории понимания выступили явления иного порядка. Это отрицание рационализма, поиски самоидентичности и имманентных методов самовыражения, а отсюда – желание противопоставить себя западной цивилизации, обособиться и утвердить собственные способы осмысления мира и полагания истины.

На этом пути ещё в 50-е гг. XIX в. славянофилы создали первую умозрительную конструкцию бытия в русской истории, описывая её в тональностях православно-идиллической общинной жизни. Оригинальность славянофилов, их глубокое отличие от западной философии заключалась в том, что они не воспринимали человеческую личность как нечто единое и самодостаточное. Индивидуальное сознание в интерпретации И.В. Киреевского и А.С. Хомякова ущербно, несовершенно по своей сути. Обрести чувство полноты и завершённости бытия человек может только в акте соборности, путь к которому лежит через смирение и особое духовное сосредоточение, достигаемое в молитве. Это состояние можно определить ещё и как пребывание в истине, открытой человеку во всей её полноте.

Заметим, что славянофилы построили утопию, никак не совместимую с прагматикой железного века, и, тем не менее, их безусловным достижением необходимо признать оформление понятия «соборности» как первого более-менее четко сформулированного концепта единства в рамках русской смысловой реальности. Принцип соборности, будучи идеальной моделью воцерковлённого общества, условно разделяет существование человека на два плана – онтологический и онтический. Первый уровень воплощается Вселенской Церковью, второй – экклезией, православной общиной верующих. Кроме того, термин, изобретенный Хомяковым, имеет дополнительные смысловые слои. В обычном земном, онтическом смысле соборность – это собрание, собор, в то время как в онтологическом значении соборность, по Хомякову, приобретает значение особой духовной и мыслительной собранности отдельного представителя, с одной стороны, и всей русской культуры вокруг

православной веры – с другой. Несомненная ценность учения о соборности в том, что оно явилось концептуальным выражением, – воспользуемся понятием самих славянофилов – «живого знания», за которым стоял опыт подлинных религиозных переживаний представителей этого направления.

Славянофилы создали прецедент, открывающий длительную, более чем вековую аксиологическо-гносеологическую традицию поисков цельного мировоззрения в русской философии. Отталкиваясь от этого опыта, Вл. Соловьёв и вслед за ним Розанов разрабатывали проблему цельного знания: «понимание» Розанова явилось ничем иным, как инвариантом представления о цельном и живом познании.

Книга «О понимании» Розанова написана на языке рационализма, на территории западной философии, так сказать, в её привычных категориях. Она содержит все необходимые для классической метафизики ориентиры, приметы: рассудочную схему, классификации, систему безупречных логических доказательств и аргументаций, за которыми угадываются Аристотель, Бэкон, Декарт и т. д. Если же взглянуть на этот трактат не с формальной, а с содержательной точки зрения, то можно видеть, что Розанов предложил принципиально иную модель науки в противоположность господствующей науке западного типа, агрессивной, наступательной, нацеленной на преобразование мира под человеческие нужды. «Понимание» Розанова начинается с признания малости и ограниченности разума перед неохватностью вселенной, предполагает приятие мира таким, какой он есть, согласие с ним.

В более широком историко-культурном плане идея понимания для Розанова – ключ к решению исконно русской задачи – преодоления социального хаоса. Революция, бессмысленный русский бунт становятся для него чем-то более всеобъемлющим, чем просто общественный беспорядок, беспредел для него приобретает значение метафизической и логической проблемы. Мы знаем, что Розанов был не единственным из русских мыслителей, которые пытались противопоставить себя взрывоопасной стихии народной души. К ним,

несомненно, относятся Федотов, Бердяев и, конечно же, Блок, для которого Россия была неразгаданным «Сфинксом». Но именно Розанов первым в России ещё в своей дебютной книге поставил проблему понимания, рассматривая свою концепцию как панацею против русского варварства, видимо, желая прорвать пелену бессмысленности российского бытия философскими инструментами-категориями, придать стройность русской мысли.

5.3. Axis mundi русской культуры

В дальнейшем изложении мы будем использовать в качестве концептуальной подпорки понятие «священное пространство», широко применяемое в феноменологии религии, философии ориентирования, философской антропологии и т. д. По определению М. Элиде, священным пространством могут считаться места, в которых обитают и проявляются так называемые иерофании. В качестве иерофании может выступать не только религиозный феномен, но и любое чрезвычайно важное и значимое для человека событие или сильное впечатление, особо интенсивное душевное переживание, не ослабевающее на протяжении всей жизни человека. Искусство культивирования иерофаний достигло наивысшего развития в традиционных религиозных древних и средневековых обществах. В эпоху Нового времени и прочие периоды господства гуманистического просветительства и рационализма иерофании проявлялись в латентных, скрытых формах, не явно, но подспудно оказывая мощное влияние на повседневное поведение человека.

Проанализируем посредством концепта иерофании духовные реалии русской истории последних трёх столетий. Очевидно, что секулярная вестернизаторская культура XVIII в. почти полностью утратила и изжила исконное понятие о Православной Церкви как о центре духовной жизни и святом месте. Сакральная сила храмов нивелировалась, взамен образовалось необъятное, демистифицированное, акцидентально-изменчивое, релятивное пространство мирской жизни. С середины XIX в. в русской новорождённой философии

предпринимаются попытки выстроить иератические пространства заново. Так зачинатель Религиозно-философского ренессанса сетует: «Современная религия есть вещь очень жалкая - собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие - нет. За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов»[338].

Желание вновь обрести в образе церкви утраченный Axis mundi, как своего рода константу духовного бытия, пронзительно звучит в экклезиологческих работах А. С. Хомякова. Иерархиизируя и выстраивая мировое пространство вокруг одной центральной оси, Хомяков мыслит скорее как человек средневековый, нежели типичный житель XIX в. Согласно его экклезиологии, должны различаться и противополагаться неосвящённые и освящённые участки реальности мира, как нечто онтологически инородное одно другому. К разряду первого Хомяков относит мирские по характеру феномены и ноумены, которые создают бесконечную, аморфную, бессмысленную протяжённость. Ко второй категории он причисляет сакральные феномены, выступающие под знаком соборности. Место, освященное соборностью, характеризуется как привилегированный, обладающий особой сгущенностью и насыщенностью духовной энергии, концентрирующий в своей орбите божественную благодать, центрирующий и организующий вокруг своей оси пространство целого и единого мироздания топос. Причём топосы подобного типа, по Хомякову, являются церковью, даже если они не принадлежат к территории храма как такового, в эмпирическом понимании этого слова. «Церковь живет даже на земле не земной, человеческой жизнью, но божественной, благодатной. Поэтому не только каждый из членов её, но и вся она торжественно называет

[338] Соловьев В.С.Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. С. 38.

себя святою. Видимое её проявление содержится в таинствах: внутренняя же жизнь ее в дарах Духа Святого, в вере, надежде и любви»[339].

Уже в сентенциях Хомякова узнаются свойственные русской религиозной богоискательской философии общие для неё видовые черты отрицания и неприятия существующего мира, обострённое сознание испорченности и греховности наличной действительности, мучительного желания избавления и преодоления распавшегося и дискретного состояния мировой данности. Например, красноречивым подтверждением может служить отрывок из бердяевского «Самопознания». «…Я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир, одинаково чувствовал это и в первый день моей жизни, и в нынешний ее день. Я всегда был лишь прохожим. Христиане должны себя чувствовать не имеющими здесь пребывающего града и града грядущего взыскующими. Но то первичное чувство, которое я здесь описываю, я не считал в себе христианской добродетелью и достижением. Иногда мне казалось, что в этом есть даже что-то плохое, есть какой-то надлом в отношении к миру и жизни. Мне чуждо было чувство вкорененности в землю. Мне более свойственно орфическое понимание происхождения души, чувство ниспадания ее из высшего мира в низший»[340]. Аналогичное ощущение жизни, отчуждённость, неукоренённость в мире, болезненное отвращение к обыденности описываются и Флоренским в начальных главах его центрального богословского труда. «Всё кружится, всё скользит в мертвенную бездну. Только Один пребывает, только в Нём неизменность, жизнь и покой. «К Нему тяготеет все течение событий; как периферия к центру, к Нему сходятся все радиусы круга времен». Так говорю не я, от своего скудного опыта; нет, так свидетельствует человек, всего себя окунувший в стихию Единого Центра, – еп. Феофан Затворник. Напротив, вне этого Единого Центра «единственное достоверное, – что ничего нет достоверного и ничего - человека несчастнее или надменнее;… Да, в жизни всё мятется, всё зыблется в миражных очертаниях. А

[339] Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. Т.2. М.: Медиум, 1994. С. 16.
[340] Бердяев Н. А.Самопознание (опыт философской автобиографии) М.: Междунар. Отношения, 1990. С. 11

из глубин души подымается нестерпимая потребность опереть себя на «Столп и утверждение Истины…»[341]. Е Н. Трубецкой объясняет, что поводом к написанию его трактата «Смысл жизни» послужили мучительные переживания мировой бессмыслицы, достигшие в начале XX века необычайного напряжения. «Наша жизнь есть стремление к цели, а, стало быть, – искание смысла. — Но именно оттого это – вопрос мучительный: первое, в чем проявляется присущее человеку искание смысла-цели жизни, есть жестокое страдание об окружающей нас бессмыслице. – Тот смысл, которого мы ищем, в повседневном опыте нам не дан и нам не явлен; весь этот будничный опыт свидетельствует о противоположном, – о бессмыслице. И с этими свидетельствами опыта должно считаться всякое добросовестное решение вопроса о смысле жизни»[342].

Приведённые выборочно отрывки, на мой взгляд, архетипичны для русской религиозной философии в целом и демонстрируют на фоне картины отрицания окружающего мира, доходящего порой до тоски и отчаяния, готовность к поиску и созиданию совершенного, идеального Божьего Царства на земле. Поиски совершенства в различных проявлениях: тяга к абсолюту, идеальному бытию, к обретению цельного знания или полноты существования и т.д., как правило, тематизируются и объединяются ёмкими и в тоже время растяжимыми рамками понятия «метафизика всеединства». Всю пестроту и разнообразие отечественных концепций всеединства можно свести к набору устойчивых типовых характеристик.

1) Метафизика всеединства (далее МВ) представляет собой интеллектуальный сплав христианского учения, идеи соборности Хомякова и, уходящей корнями в антично-александрийскую древность, развивавшейся в масштабах всей мировой философии, холистической онтологии. МВ не имеет общей доктрины, разбиваясь на ряд самобытных учений таких религиозных русских мыслителей как Вл. Соловьёв, Е. Н. Трубецкой, о. П. А. Флоренский, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. Карсавин, о.С. Н. Булгаков. В религиоведческой

[341] Флоренский П.А.Столп и утверждение истины в 2-х тт. Т.1. М.: Правда, 1990. С. 11.
[342] Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 42.

классификации МВ может носить громоздкое наименование панентеизм, под которым понимается некая синтетическая религия, совмещающая в своей доктрине традиционные манифестационистские представления о всепорождающем универсальном божественном начале, заключающем в себе в потенциальном виде весь космос, и элементы христианского креационизма, предполагающего запредельность и непостижимость Бога в его конечном смысле и бытии.

2) В основе МВ заложена идея воплощения абсолюта в эмпирической действительности мирового пространства-времени. Установление всеединства в мире представляется в виде одухотворения, просветления вещества и возвращения всякой твари в исходное райское, освящённое божественной благодатью положение. «Можно сказать, что весь мир подчинен Духу (Царству Божию) как тело, но как тело нематериальное, т. е. тою своею стороной, в которой сама материя есть нечто нематериальное. Дух имеет под собою мир как свое тело, одухотворённое им, а не одушевлённое только. Из сочетания деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система душевно-материального царства, поражающая своею двойственностью и как бы противоречивостью», читаем в работе Н. О. Лосского «Мир как органическое целое»[343]. Миропонимание МВ в противоположность различным еретическим ответвлениям христианской традиции, отбрасывающим материю как что-то бессмысленное и низменное, реабилитирует тварное бытие, воспринимая вещество как прозрачную оболочку духовного смысла. «Если есть всемирный смысл, то весь мир должен объединиться во единый храм Божий, вся тварь должна собраться вокруг благовестителя этого смысла – человека. Мы находим именно такое понимание космического значения твари в бесчисленных христианских памятниках, особенно восточных, – в житиях святых и в иконописных изображениях», согласно убеждениям Е. Н. Трубецкого[344]. Создатели и выразители МВ стремились описать или очертить абсолютное

[343]Лосский Н. О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 427
[344]Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.:Институт русской цивилизации, 2011. С. 94.

посредством пространственно-временных категорий и образов. Так софиология трактовала Софию как идеальное состояние земного бытия, при этом, облекая мифологему божественной премудрости в конкретный мыслеобраз плотского феномена, абсолютно женственного по своей природе. «Мир, – писал С. Н. Булгаков, – имеет высшую основу в царстве идей или в Софии, в которой согласно существует единое и многое, индивидуальное и общее, одно и всё в положительном всеединстве. Но рядом с этим мир имеет и низшую "подставку" – υποδοχή, которая есть "место" распавшейся, актуализированной множественности, находящей свое единство лишь во временно-пространственном процессе, в становлении, бытии-небытии…»[345]. В поэме Вл. Соловьева «Три свидания» и затем в поэзии символистов идеал вечной женственности воплощался и субстанциализировался в облике тех или иных земных женщин. «Порой в чертах случайных лиц / Её улыбки пламя тлело…», гласит строка из стихотворения М. А. Волошина «Она» [346]. Центральный в христианской мифологии сюжет явления Бога в человеческом образе Иисуса Христа, Сына Божьего интерпретируется русской философией как пространственно-временное присуществление абсолюта. «...Бог, – утверждает Карсавин, – не только вочеловечился – Он воплотился, т. е. принял в Себя нашу грубую плоть, нашу жизнь земную. Бог вочеловечился в недостаточности Человека. Он не стал сам недостаточным по бытию, косным в своей Божественной и в приятой Им человеческой воле. В Нём нет вины перед Богом и нами, перед Собою самим. Но, осуществляя свою всеединую человеческую волю, Он осуществил ее в разъединённости времени и пространства. Этим Он подчиняется закону земного бытия, приемля зрак рабий разъятость жизни и смерти: родится, страдает и умирает. Не принимая вины, принимает Он кару в свое Богобытие. Но обожая всю нашу эмпирию, он преображает ее из иллюзии в Божественную действительность. И если правда, что родился Христос на земле, что страдал Он и умер, реальна вся жизнь наша, истинно наше знание,

[345] Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 204
[346] Волошин М. А. Стихотворения. Ленинград: Советский писатель, 1982. С. 79.

полна смысла наша земная любовь»[347].

3) В учениях русских религиозных мыслителей реальность всеединого мира предстает неоднородной, имеет иерархически упорядоченное пространство, в котором одни зоны и местности качественно превосходят другие, а также выделяется точка отсчёта всех координат, куда помещается онтологический центр, гармонизирующий постигаемую вселенную и выстраивающий её в единое смысловое поле. В качестве характерного образца тако-го рода онтологических иерархий можно привести диаду Н. О. Лосского «царство вражды – Царство Гармонии». Первое состоит из разрозненных, враждующих конечно-временных ноуменов и феноменов – т. н. субстанциальных деятелей. «Всякий член царства вражды сам стремится стать Абсолютным и хочет сам от себя создать абсолютную полноту жизни» Однако все действия, направленные субстанциальным деятелем на достижение этой цели «лишь удаляют его от абсолютности»[348]. Второе – есть место встречи совместного творчества Абсолютного творца и всякой тварной субстанции, в результате которой созидается «неделимый, стройный организм», отмеченный взаимопроникновением и взаимодополнением всех его членов, уничтожающий изнутри какие-либо различия между частями и целым и, соответственно, порождающий духовный феномен всеобъемлющей полноты бытия. Это состояние всеохватной и всепроникающей полноты не есть некое статичное, застывшее положение вещей, оно постоянно должно возрождаться и каждый раз заново и полностью возобновлять и воссоздавать Царство Божие на земле. «Мир, правда, не может быть первоначальным; он может существовать не иначе как благодаря творческому акту Абсолютного, но это творение есть созидание множества существ, образующих конкретное единство, т. е. единство жизни всех в добровольном, свободном единении с Абсолютным…»[349].

Вслед за Лосским С.Л. Франк создал похожую конгруэнтную схему, лишь

---

[347] Карсавин Л.П.Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 175.
[348] Лосский Н. О. Указ. соч. С. 114.
[349] Там же. С. 407.

добавив к двум уже выделенным ещё одно звено и получив, таким образом, онтологическую триаду «Эмпирическое бытие – Идеальное бытие - Безусловное бытие». Первая форма бытия – телесно-анатомическая, данная в чувственно-эмоциональном опыте действительность. Второй тип бытия рождается в результате рефлексивного рационального познания действительности и, кристаллизуясь в некоторой отвлечённой, обобщающе-упрощающей картине мира, является по сути законсервированной, неподвижной системой знаний. Третий способ бытия, объединяя в себе два первых в едином творческом акте, представляет собой единственно подлинную, предельно возможную «реальность», наиболее совершенную форму человеческого существования в слиянии его с абсолютом[350].

Богословие русского религиозного Возрождения стремилось определить и указать священный центр *Axis mundi* православного миросозерцания. Православным христианским храмам вновь отводилось значение места наиболее приближенного к абсолютной реальности в проекте грядущего соборного общества. Флоренский называл «конспектом бытия нашей Родины», точкой, где «Россия ощущается как целое», Троице-Сергиеву Лавру. Вл. Соловьёв и Е.Н. Трубецкой видели средоточие православной духовности и святости в Афонском монастыре и т. д. Храм в православной традиции, с одной стороны – проекция небесной божественной реальности в земной жизни, Дом Божий, а с другой, – символический слепок здешнего мира, повторяющий и воспроизводящий его в миниатюре. Назначение храма в том, чтобы приобщать, делать сопричастным Богу тварный космос, каждый раз очищая и освящая земное бытие заново. «Чтобы овладеть землёй, нужно найти над нею динамическую точку опоры, а для этого нужна беспощадная борьба с земными страстями, нужен духовный подъем, который уготовляется и возвращается трудами, лишениями, всей скорбью аскетических подвигов»[351].

4) МВ предлагает альтернативную коперниканскому миропониманию Нового

[350] Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
[351] Трубецкой Е. Н.Указ. соч. С.102.

времени космографию. Способы восприятия и дескрипции мирового космического пространства, выдвигаемые МВ, принципиально отличались от общепринятой модели XIX в. Проведём сравнительную характеристику. Коперниканское пространствопонимание трактует пространство как: А) пространство, вне которого располагается познающий разум, как бы занимающий позицию в условной, искусственно выдуманной, фиктивной точке наблюдения, откуда ему в акте чистого созерцания открывается полная исчерпывающая картина Вселенной. Б) Пространство – гетерогенное, расчленённое на равнозначные куски и отрезки. В) Пространство есть система отвлечённых знаний, выраженных в геометрических и алгебраических законах и понятиях. Пространствопонимание МВ: А) пространство, в которое познающий непосредственно помещён и которое можно назвать переживанием или ощущением мира. Познающий всегда занимает позицию в эпицентре событий космического универсума, центральная точка перемещается вместе с ним и переживается с особой напряжённостью. Б) пространство символическое, пронизанное мифологией, в разных своих частях не равноценное по степени насыщенности духовных и душевных переживаний и впечатлений. В) Пространство как первичная данность и определённая настроенность бытия человека в мире. По большей части теорию пространствопонимания развивал Флоренский, который вслед за Эйнштейном провозгласил птолемеевскую геоцентрическую систему Вселенной единственно верной моделью мироустройства. «Было бы большою ошибкой объявлять системы Коперниковскую и Птолемеевскую равноправными способами понимания: они таковы — только в плоскости отвлеченно-механической, но, по совокупности данных, истинной оказывается последняя, а первая – ложной»[352]. Аналогичные выводы мы найдём у Е. Н. Трубецкого. «Земля вращается вокруг солнца, растения к нему тянутся, звери и птицы о нем радуются, — но изнутри вся эта жизнь не проникается солнцем и остается ему чуждой. Со своей стороны и

[352] Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Лазурь, 1991. С. 49.

солнце не проникается жизнью духовной. Оно – только физический, а не метафизический, не духовный центр земной твари. Оттого оно – лишь мнимый «источник жизни» для твари, которая о нем радуется; и этой радости наступает скорый, неумолимый конец»[353].

5) Ключевой тезис МВ о тождестве части и целого понимается в русской философии как возможность обретения живого, цельного и принципиально недискурсивного знания. Живое познание противопоставляется западной науке, в оценке русских мыслителей, страдающей избыточной отвлечённостью, омертвляющей и иссушающей непосредственное переживание жизни, упускающей самоочевидную достоверность проживаемого в запоздалой вторичной рефлексии рассудка. Гносеология МВ намеренно отказывается утолять ненасытную жажду знать без конца, подменяющую научную истину количеством слабосвязанных между собой знаний и провозглашает принцип «добровольной слепоты», или «мудрого неведения». Это означает, что в созерцании любой отдельной частности бытия открывается целый мир во всей полноте его смыслового содержания. В одном из своих топологических размышлений о. Павел Флоренский обращается к известному роману Г. Флобера «Искушение Св. Антония», с точки зрения его пространственного построения. В представлении Флоренского флоберовское «Искушение» – неудачная попытка художественными средствами создать наглядный пространственный образ Европейской цивилизации Нового Времени. Сюжет выбран не случайно: именно житие основателя монашества, отшельника Антония Фивского явилось знаковым и наиболее востребованным эпизодом из всего раннехристианского литературного наследия в новоевропейском искусстве, особенно в изобразительной традиции от Босха и Брейгеля до Калло и Сезанна. Композиция флоберовской пьесы имеет форму мистерии и сконструирована таким образом, что внимание героя с возрастающей скоростью распыляется, рассеивается в бесконечном потоке видений, галлюцинаций,

[353] Трубецкой Е. Н.Указ. соч. С. 96.

мысленно переживаемых и представляемых образов и сцен. Воображение аскета сначала взволновано обычными плотскими желаниями: он мечтает о мясной пище, о кровавой мести обидчику, о женщинах, приходивших к нему с покаянием. Затем оно увлекает его более изощрёнными предметами, разыгрывая философские диалоги, подвергая его веру самому опасному испытанию - искусу познания. И здесь автор развёртывает перед читателем впечатляющую по эрудиции панораму призванных оспорить и подточить истину пустынника разнообразных религиозных учений, философских доктрин, научных теорий и метафизических систем, созданных человечеством в разных частях мира и в разные времена. По мере разрастания объёма знаний, героем всё больше овладевает растерянность и смятение, и, в конце концов, будучи не в силах удержать в фокусе внимания рассыпающийся на фрагменты мир, Антоний растворяется в пространстве беспредельного материального хаоса. Св. Антоний Флобера, в глазах Флоренского, – человек Нового времени, потерявший точку опоры под натиском новых знаний, достижений научно-технического прогресса, утративший способность ориентироваться в духовном континууме, но в то же время ничего общего не имеющий с тем гармоничным, уравновешенным и целостным способом бытия, которым являлось средневековое пустынножительство. «Ведь вся суть «Искушения», – объясняет о. Павел, - постепенное преобразование пространства, из замкнутого, весьма ёмкого, насыщенного и цельного – в ширящееся, пустеющее, безразличное, – в постепенном разъедании бытия пустотою, хаосом и смертью»[354].

Мотив псевдосвятого появляется также в модернистском романе-эпопее Максима Горького «Жизнь Клима Самгина», построенного по прустианскому принципу потока сознания. В образе Самгина Горький создал один из монументальнейших типажей литературы XX в., обобщив и сосредоточив в этом персонаже архитипичные черты представителей рационалистической, позитивистской культуры: неорганичность, искусственность, оторванность от

[354] Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М: Мысль, 2002. С. 119.

действительности, призрачность. Таков Клим Самгин, интеллектуал, обладающий обширнейшими познаниями, всезнающий и всё проницающий, который стремится к истине, опираясь на синтетическое сцепление отвлечённых теорий и аналитическую деятельность чистого рассудка. Однако гипертрофия интеллекта приводит к инерции и вялости в проявлении витальных инстинктов и чувств. Самгин обнаруживает неспособность к полноценной жизни, неумение страдать, любить, жертвовать, сам осознавая невозможность при помощи только одного «аппарата рассуждения», организовать поток сознания в какое-то завершенное и цельное философское построение. Всматриваясь в картину Иеронима Босха, Самгин ассоциирует себя со Св. Антонием, каким он представлен Босхом: он смотрит на мир испуганными глазами скорчившегося, жалкого и ничего не понимающего человечка, осаждаемого нечистой силой, воспринимая окружающую действительность как ребёнок – игрушку, которую он «изломал и затем склеил куски, как ему хотелось»[355].

6) В отдельных сочинениях представителей МВ встречаются схожие по форме и по сути типологии пространство-миро-пониманий исторических обществ, в которых выделяется обязательно три типа мировоззорений, причём два из них признаются ошибочными, ущербными, односторонними, обманчивыми, в то время как третий, оставшийся, объявляется безупречным, совершенным, единственно правильным и жизнеспособным. К первому типу неполноценных мировоззрений причисляются культуры, проповедующие натуралистическое, плоскостное, горизонтальное, посюстороннее понимание бытия. Этими признаками обладают языческие (особенно эллинско-римская античная) культуры древности, а также заподноевропейская цивилизация Нового времени. Второму типу несовершенных мировоззрений приписываются свойства супранатуралистичности, погружённости и углублённости в невесомый безвидный эфир, вертикальности, потусторонности в пространственном

[355] Горький А.М. Собрание сочинений в 18 тт.Т.15. М.: Художественная литература, 1963. С. 13.

восприятии бытия. Наиболее очевидным воплощением этих качеств служит индийский пантеизм разных оттенков – брахманистский, буддистский, индуистский и т. д. Флоренский относил к этому типу также русский и, в более широком контексте, европейский нигилизм XIX в. Наконец, третий тип пространственного миропонимания лишён недостатков, он определяется гармоничной комбинацией черт двух вышеописанных моделей. Строение христианского бытия рисуется в виде вектора направленности к святой земле Царства Божьего, которое достигается посредством перемещения из горизонтального в вертикальный план бытия и которое всегда является новой землей, как бы достигаемой всегда заново. В христианском пространствопонимании выделяется онтологический центр тяжести, оказаться и удерживаться в пределах которого можно только благодаря максимальному напряжению и мобилизации всех жизненных сил, поэтому постоянное нахождение человека как земного существа в священном пространстве невозможно. Однако сама устремлённость и настроенность на сакральный камертон алтаря позволяет удерживать в вертикальных лучах его благодатного воздействия поле всего тварного, горизонтального бытия.

К сказанному необходимо добавить, что в целом МВ, при всех экстравагантностях, явных отклонениях от канонов, откровенных еретических утверждениях, синкретизме, связывала себя, прежде всего, с духом православной церковности, видя свою первостепенную задачу в обновлении и актуализации системы ортодоксального вероисповедания в условиях нового общества. В то же время мы встречаем опыт пространственной рефлексии в том же уникальном сочинении Розанова «О понимании», которое будучи формой религиозно-философского творчества, почти никак не связано ни с официальным, ни с неофициальным вероисповеданием.

Концептуальной основой трактата послужила интуиция молодого Розанова, увлечённого тогда неэвклидовой геометрией Лобачевского, о том, что искусственное, абстрагированное математикой пространство, созданное

Галилеем и Декартом, заслоняет в нашем восприятии некую подлинную, изначальную реальность бытия человека в мире. Это более всеохватное и достоверное измерение пространства, по Розанову, конституируется процессами понимания, как некоторого сверхинтенсивного способа бытия, соединяющего саму жизнь и знание о жизни в единстве религиозного переживания. «…Понимание не только несомненнее науки и философии, но и обширнее, чем они», заявляет молодой мыслитель[356].

Зрелый и поздний периоды розановского творчества также отмечены напряжённым, сопровождаемым перманентными метаниями поиском религиозного идеала, который Розанов находил в разное время в верованиях Древнего Египта и Месопотамии, в Ветхозаветном иудаизме, в своей собственной весьма вольной, включающей элементы языческих материнских и эротических культов, версии христианского учения. Притом, что отношения Розанова с православной церковью развивались по достаточно сложной витиеватой траектории отталкиваний-сближений и завершились только в предсмертные часы философа полным примирением, признанием и покаянием. Квинтэссенцию розановского духовного скитальчества лучше всего выразил Мандельштам, написав, что одним из главных мотивов розановской философии был поиск воображаемого «кремля русской культуры», духовного «орешка» - ориентира, который обладал бы абсолютными онтологическими свойствами [357].

Теперь обобщим всё вышеизложенное. Рассмотренные примеры и эпизоды позволяют говорить о наличии единой парадигмы гносеологическо-аксиологических поисков в рамках русской религиозной философии, к которой можно отнести мыслителей с различными программами, убеждениями, конфессиональными предпочтениями. Основы этого интеллектуально-духовного движения были заложены ещё славянофилами, а исходной посылкой в его формировании послужила установка на поиски и воссоздание некогда утраченных духовных ценностей, абсолютных по своему значению. Последнее

[356] ОП. С. 7.
[357] Мандельштам О.Э. Сочинения в двух томах.Т.2. М.: Художественная литература, 1990. С. 178.

было связано с подсознательной потребностью атеистического человека, гармонизировать и упорядочить дезориентированную духовную жизнь, что повлекло в ряду прочего углубление пространственной саморефлексии русской мысли.

В целом же, интерес к пространственным исследованиям в русской философии означал усложнение и «разрыхление» внутренней жизни общества, Русская мысль, в одном случае, обратилась к забытой, анахроничной средневековой системе ценностей и представлений, реконструируя и воссоздавая заново богословско-христианскую ментальную модель (славянофильство, МВ), в другом – пошла по пути построения наукообразной и крипторелигиозной теории понимания (В. В. Розанов). Возможно, что именно в архаичности этого квазисредневекового миропонимания и заключалась причина нежизнеспособности и невостребованности неоправославной и других форм русской религиозной философии в широких слоях культуры.

Вместе с тем, экзистенциальный и теоретический опыт русской философии обнажил духовные недуги общества эпохи рационально-гуманистической цивилизации, послужив прологом к философии и гуманитаристике XX в. По сути дела, общеевропейский экзистенциализм в расширительном значении культурогенного фактора является имманентно присущим культуре XX в. поиском точки равновесия в неустойчивом релятивном пространстве современной эпохи. Dasein («здесь бытие»), по Хайдеггеру, - точка максимальной собранности и высшей осмысленности человеческой экзистенции, в которой человек пребывает полностью, присутствует целиком. Через воронку Dasein человек из мнимой и неполноценной повседневной действительности переходит во внутреннее смысловое пространство подлинной жизни. В этой точке абсолютной сборки смысла знание о жизни и сама жизнь сливаются в едином акте понимания. Понятиями, смежными хайдеггеровскому Dasein, являются «ориентированное пространство», «пространство жизни» в экзистенциальной психологии, «самоидентичность» Э. Эриксона и т. п.

5.4. Темпоральность понимания

Миропонимание человека, помимо пространственных ориентиров, имеет систему временных координат. С одной стороны, акты понимания атрибутируются и символизируются определёнными событиями, осуществляемыми во времени. С другой стороны, само движение времени конституируется, синтезируется и складывается в деятельности сознания. Так, например, в философии М. Хайдеггера понимание получает статус самодостаточного события, основой которого является акт раскрытия или непотаённости истины («алетейи»). Такое специфическое время длится только в те периоды, когда человек пребывает в состоянии экстатической захваченности думанием какой-либо мысли или идеи, считает Хайдеггер[358].

В русской философии уже до Хайдеггера возникло сходное представление о времени как о побочном продукте живого знания – времени, которое протекает постольку, поскольку человек приобщён к абсолютной, сверхвременной истине. Живое знание в качестве неделимого изнутри, однократного события, ускользающего от любых попыток его фиксации в готовых формах знания, противопоставлялось философии в системе, всякой попытке разложить первичное понимание в линейной последовательности моментов рассудочного продумывания. Например, вот как П. А. Флоренский описывает свой собственный образ мышления: «здесь не дано никакой системы... Но есть много вопросов около самых корней мысли. У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты – им не свойственна рациональная распланировка, и было бы фальшью гримировать их под систему, – если только и вообще-то таковая не есть всегда vaticinium post eventum, вещание после самого события мысли; но, не будучи упорядоченно-распределенными, исчислимо-сложенными, эти вскипания

[358] Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993.

мысли…настоятельно потребны, ибо суть самые истоки жизни»[359].

Восприятие времени в качестве эпифеномена знания характерно для религиозного мироощущения и совершенно абсурдно с точки зрения профанного мышления. Как известно, высшим выражением мирского понимания времени явилась модель математического естествознания, согласно которой время есть средство изучения и подчинения человеческому разуму бесконечно длящейся эмпирической реальности, измеряемой хронометражем равномерных числовых интервалов.

Обыденное сознание современного человека по-прежнему воспроизводит в силу исторической инерции эту классическую модель темпоральности. Вместе с тем, уже начиная с конца XIX – начала XX веков, в рамках неклассической эпистемологии, был заново переоткрыт феномен религиозного времени. Первым значительным шагом в этом направлении явилась феноменология Э. Гуссерля, согласно которой жизненный мир человека, его наиболее подлинная, ни к чему не сводимая реальность трактуется как многомерный временной континуум Lebenswelt. Хайдеггер преобразовал это феноменологическое понятие в представление о традиции как о некой, непрестанно созидаемой в смыслодеятельности и смыслотворчестве реальности, в пределах которой сосуществуют две формы темпоральности - внутривременность «innerzeitigeit» – время счёта, часов и календаря и временность, именуемая Хайдеггером «просветами бытия», проблесками истинной реальности, возникающими в экстатических актах понимания[360]. Г. -Г. Гадамер соотнёс хайдеггеровскую концепцию с герменевтической традицией христианского богословия, мыслившего время как священную историю церковного Предания. Предание (Überlieferung), по Гадамеру, есть историческая традиция, тянущаяся из глубины прошлого и перманентно удостоверяющая себя, каждый раз полностью заново в актах понимания[361].

---

[359] Флоренский П.А. Христианство и культура. Харьков: Фолио, 2001. С. 26.
[360] Хайдеггер М. Указ. соч.
[361] Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 345.

Кроме того, в гумантаристике XX века, прежде всего в работах О. Шпенглера, М. М. Бахтина, Ф. Броделя время, в спайке с пространством, утверждается в качестве первичной структуры всей системы человеческой культуры, и, таким образом, уникальность миропонимания тех или иных исторических обществ истолковывается через специфику восприятия времени.

Такое истолкование времени полностью соотносится с теорией топологической рефлексии, определяющей время не математически, а контекстуально, как разновидность топоса, т. е «живой опыт про- и выживания в данное время и в данном месте»[362]. Именно в этом смысле опыт осмысления времени русской философии становится предметом нашего дальнейшего анализа.

5. 5. Осевое время русской культуры

Опорными вспомогательными понятиями в последующем изложении нам послужат взаимосвязанные и взаимодополняемые концепты «Осевое время» К. Ясперса и «Священное время» М. Элиаде.

«Осевое время», по Ясперсу, – период мощного качественного культурного скачка, в результате которого образовалась система смысловых и ценностных паттернов, определяющих духовную жизнь человечества на протяжении последних двух тысяч лет истории. Интеллектуальные и экзистенциальные ресурсы осевой эпохи не исчерпаны, и каждый очередной всплеск активности человеческого духа сопровождается новыми редакциями идейного наследия осевого периода. Ясперс полагал, что такой временной осью в миропонимании христианской культуры во всех её вариантах выступает сам Христос, событие Богоявления[363].

Понятие «священное время», в терминологии М. Элиаде, составляет категориальную пару понятию «священного пространства» и определяется как временной период, в рамках которого происходит явление иерофании, или – что

[362] Савчук В.В. Топологическая рефлексия. С.142.
[363] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 32.

то же самое – событие богоявления – эпифании. Эпифания повторяется и возобновляется во времени, притом что возвращение эпифании – это не мемориальное напоминание об утратившем живой нерв и актуальное звучание легендарном прошлом, но, в самом прямом смысле, заново пресуществлённое и переживаемое в настоящем первичное сакральное событие.

Обозначенные концепты находят подтверждение и обоснование в соотнесении с концепцией христоцентризма в русско-православном сознании. Образ Христа воспринимается православным христианином как единственный смысл, ориентир и центр человеческой жизни. Вмешательство Христа в историю регенерирует время, преображая и возвращая мир к изначальной эдемской чистоте. Периодическое же возобновление и поддержание этой данной в первичном акте живой связи с Богом, посредством церковных богослужений, позволяет удерживать бытие мира в освящённом, просветлённом состоянии во все времена.

Исторически христоцентричная модель мироздания выступила конститутивной основой ментальности человека средневековой Руси, затем, начиная с XVIII в., в сознании русско-европейской культуры Нового времени была вытеснена секулярной картиной мира, основанной на представлениях эгоцентризма с элементами европоцентризма, и далее в реинтерпретированных формах возрождена в различных учениях русских религиозных мыслителей XIX и XX вв. Так, например, в философии Вл. Соловьёва Богоявление в образе Христа истолковывается как ментальное событие, центр тяжести, упорядочивающий и организующий хаотичную бессмыслицу мировой истории. «В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстановлять то, что оставлено им в вечности, то есть своё внутреннее единство с Богом и природою, – то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального

восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определённый момент – в полноту времён»[364].

Ещё до Соловьёва А. С. Хомяков, утверждая приоритет Священного Предания по отношению к Священному Писанию, в полемике с протестантской теологией настаивал, что для понимания истины Божественного Откровения во всей её полноте и глубине не достаточно только прочтения священных текстов, но требуется непосредственный контакт со Христом, Его собственное присутствие. «…Святая евхаристия не простое воспоминание о таинстве Искупления, не присутствие духовных даров в хлебе и вине, не духовное только восприятие Тела и Крови Христовой, но истинное Тело и Кровь. Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующими, но и Телом и Кровью, чтобы единение было полное и не только духовное, но и телесное»[365]. Ссылаясь на собственный молитвенный опыт, Хомяков призывал к восстановлению исконного понимания церковной литургии как события, во время которого человек не просто разыгрывает ритуальный спектакль по мотивам евангельских сюжетов, но проживает другую, параллельную обыденной повседневности, предельно насыщенную и содержательно сконцентрированную жизнь. В ходе литургического богослужения при помощи обрядовых действий воссоздаётся атмосфера изначального события illud tempus Евхаристии, побуждая очевидцев, переживать опыт, в прямом смысле слова, тождественный опыту участников и современников евангельской Тайной вечери.

В работах славянофилов и затем Вл. Соловьева была намечена основная задача развития всей последующей русской мыли – возрождение и обновление религиозной традиции православия. В связи с чем необходимо заметить, что религиозная философия в России выполнила ту функцию для своего времени, которую должна была нести на себе церковь – осуществлять преемственность

[364]Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. С. 218.
[365]Хомяков А.С. Соч. в 2-х тт. Т.2. М.: Медиум, 1994. С. 14.

Священного Предания, воссоздавая в постоянно возобновляемом творческом понимании коренные изначальные ценности традиции, хранящиеся в глубинных пластах культурной памяти. Отец Г. В. Флоровский подчёркивает, что именно оживление и переосмысление первичных архетипов сделало возможным появление оригинальной философии в России XIX века. «Есть как бы свои сроки и места для философских рождений и вспышек духа. Но при этом не просто наступает время "философствовать вообще": нет, у определённого народа возникает определённая философия. В ней раскрывается его дух, его жизнь, его идея. В процессе органического роста дозревает народная жизнь до философской рефлексии. В муках и сомнении преодолевает созревающая мысль безразличный покой «естественного существования» и вступает в мир «понимания». Так начинается философская жизнь у каждого народа. — Такое распадение «внутреннего стремления» с «внешнею действительностью», с «субстанциональным образом существования» переживало русское общественное сознание на рубеже двадцатых и тридцатых годов прошлого века, почти сто лет тому назад»[366]. В последующем мотив духовного ренессанса как возвращения к истокам становится объединительным лейтмотивом всей русской философии в различных её течениях и проявлениях, от первых наследников Вл. Соловьёва до Н. А. Бердяева, от Бердяева до А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина, Питирима Сорокина и т.д. При этом, сам феномен ренессанса понимался русскими философами специфично: не как возрождение античной классики, но в качестве восстановления первоначального христианства евангельско-апостольской эпохи, как «Ренессанс наоборот»[367]. Движение неоправославного ренессанса получило теоретическое обоснование сначала в метафизике всеединства, а впоследствии, косвенно, в философии М. М. Бахтина.

---

[366] Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 256.

[367] Помимо доминирующего интереса к православным истокам, метафизику всеединства и, в более широком смысле, философию и искусство Серебряного века отличало грандиозное по охвату переосмысление интеллектуального и духовного опыта человечества, поиск целостных форм миропонимания, актуализация архетипов родной культуры, – черты типичные для ренессансного мироощущения различных эпох и народов.

5.6 Всевременность всеединства

Концепция времени как всевременности представляет собой, наряду с всепространственностью, одну из подсистем «метафизики всеединства, являясь плодом совместной рефлексии нескольких философов: Е. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и, в наибольшей степени, Л. П. Карсавина. Смысл этой категории может быть раскрыт в ряде следующих характеристик и определений.

1) Метафизика всевременности это эклектичный сплав нескольких разнородных элементов, которые суть: во-первых, христианское представление о Священном Предании, синтезирующее языческое цикличное время и освящённое библейское время церковной традиции; во-вторых, стихия темпоральности как она осмыслялась в неклассической науке от А. Бергсона до А. Эйнштейна; в-третьих, время в качестве подвижного образа вечности из философии Платона и платонизма.

2) Время в восприятии представителей метафизики всеединства не однородно, в разных своих периодах и промежутках не равномерно и не равноценно. Есть интервалы особо значимого и насыщенного содержанием времени. Так, например, Н. О. Лосский разделяет положительно-отрицательное время психофизических процессов и всецело положительное, освящённое время идеальной реальности Царства Божия. Первое время несовершенно, энтропийно, приводится в движение отмиранием и забыванием старых переживаний и состояний. Второе создаётся абсолютно ценными содержаниями, которые не отпадают в прошлое, сохраняя вечную актуальность и жизненность. «Такое время, поскольку в нём нет забвения и смерти, также оторванности будущего от настоящего, можно назвать положительным»[368].

Модель Лосского наиболее отчётливо выявляет общее для русской мысли восприятие повседневного линейного времени в качестве испорченного и, как

[368] Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. С. 211.

следствие, распавшегося на отдельные, дробные отрывки некогда цельного времени абсолюта. Это последнее совершенное, собранное состояние времени маркировалось - в большинстве случаев спорадически, а у Л. П. Карсавина систематически – понятием «всевременность». В самом общем определении, всевременность есть такое качественное состояние человеческого сознания, когда в каком-либо мимолётном мгновении разрозненные моменты случайных и бессвязных знаний, впечатлений и переживаний складываются в единую стройную картину гармоничного «олама» – космоса. Подобный проблеск всеединства ускользает от любой дискурсивной фиксации-объяснения и воспринимается в душе как вечное неизменное настоящее, стирающее понятия прошлого и будущего. «Здесь, на земле, единство божественной жизни заслоняется хаотическим многообразием форм временного существования, – читаем у Е. Н. Трубецкого. – Но, - продолжает философ, – поднимаясь над временем и связывая его многообразные движущиеся ряды с их вечным концом, мысль видит всё во едином – связывает многообразие форм и красок существующего с единством Духа Божия, наполняющего вселенную… Для нас, видящих только небольшие отрывки временных рядов, в них всё несовершенно и неполно. Напротив, всеединое сознание, для которого эти временные ряды от века закончены, видит в них полноту бытия без всяких ограничений»[369]. По наблюдению Флоренского, «множественность различных состояний, объединённых в единство, поскольку все они относятся к единому субъекту, образует группу. Устанавливая связь отдельных состояний с соответственными моментами времени, мы получаем функциональную зависимость между духовной жизнью и временем»[370].

Такое времяпонимание в русской философии восходит к гносеологической традиции восточно-христианского святоотеческого богословия. Во всём многообразии теоретических построений и опытных рецепций раннехристианской и средневековой патристики от Оригена до Максима

[369] Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 187.
[370] Флоренский П.А. Сочинения в 4-х тт. М.: Мысль, 1998 – 2000. С. 285.

Исповедника можно отчётливо различить три типа времени, которые соответствуют трём взаимозависимым и взаимопроникающим способам восприятия и постижения божественного универсума. Это совершенное время-вечность или aidion (αιδιον), затем, – по убыванию совершенства, - время как всевременность – эон (αιων) и, наконец, хронос (χρονος) – объективная текучая данность физического мира. Aidion характеризует безначальное сверхсущее бытие Творца и проявляется в эмпирическом мире только в форме краткого мгновения Эона – мимолётного слепка божественной реальности. Моменты времени αιωνες являются воспроизведениями первичного акта творения, что сообщает им изначальную чистоту, цельность и полноту в восприятии как бы заново сотворённого мира. Тварное же, чувственно воспринимаемое время χρονος раздроблено на несвязные между собой мгновения, которые образуют единство только в проблесках всевременности.

3) Всевременность предполагает такую модель времени, согласно которой в общем потоке воспринимаемой действительности выделяется главенствующее событие, мыслимое как начало, развитие, конечная цель человеческой жизни и всей мировой истории. Таким образом, время является ни чем иным как развёртыванием-сжатием этого изначального события. Процесс познания истины заключается в данном случае в непрестанном возвращении к первоначалу как точке отсчёта всех координат.

Флоренский разрабатывал на основе православной богослужебной практики и экзегезы теорию воспоминания («анамнезиса») как особого вида познания. По Флоренскому, Священное Предание и есть событие Христа, длящееся в виде развёртываемого свитка времени. Человек переносится из обычной темпоральной протяженности в священное время посредством литургического священнодействия, являющегося по форме и содержанию обрядом поминания Христа. Флоренский подчёркивает, что литургический анамнезис имеет не нейро-психофизиологическую или субъективно-ассоциативную, а экзегетическую природу. Участник таинства узнает в разыгрываемом храмовом

спектакле собственные переживания, тождественные передаваемому в нём духовному опыту: он, таким образом, испытывает чувства, идентичные чувствам живых свидетелей евангельских событий. На примере настенной живописи Успенского Собора в Троицкой Лавре о. Павел иллюстрирует свою мысль: «В росписи этого собора как целого время организовано и приведено к единству именно событием Успения,... можно сказать, здесь время есть Успение»[371] .

4) В гносеологическом истолковании всевременность может быть определена как переживание возможности всеведения и вездесущести, т. е. способности субъекта познания удерживать одновременно в фокусе внимания мировую реальность во всей её бесконечной множественности. Однако всезнание здесь не означает всезнайства или, образно выражаясь, мгновенного снимка нашего сознания во всех подробностях и мельчайших нюансах его содержания. Это есть момент узнавания в мимолётной мелочи эпизода из реальной истории, который олицетворяет в памяти познающего потенциальное всеединство мироздания. Вновь процитируем Флоренского. «Каждый акт знания... включает в себя всё обоюдо-бесконечное множество актов знания, в его прошедшем и в его будущем, - разумея эти термины «в прошедшем» и «в будущем» в смысле временной квалификации. Другими словами каждый акт знания включает в себя забытую вещь в себе и запамятованного трансцендентального субъекта»[372]. Аналогичное описание этого феномена даёт Е. Н. Трубецкой. «Если бы мы могли мыслить все моменты движения не иначе, как один за другим, и не были бы в состоянии мыслить их зараз, в единый миг, то мы не могли бы и связать этих моментов и этих точек в одно непрерывное целое... Понятие непрерывности становится нам доступным именно в силу способности нашей мысли подняться над временем и мыслить как одно целое как то, что в нём уже протекло, так и то, что протекает, и то, что еще не

[371] Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М: Мысль, 2002. С. 228.
[372] Флоренский П.А. Сочинения в 4-х тт. М.: Мысль, 1998 – 2000. С. 56.

наступило; вообще всякий синтез моментов, разделенных между собою во времени, возможен лишь через интуицию смысла сверхвременного»[373].

5) В учениях интуитивистов Н. О. Лосского и С. Л. Франка всевременность интерпретируется как момент ощущения полноты бытия, целостное душевное переживание, которое нельзя расчленить на отдельные временные фрагменты, каждый оттенок и мотив которого невозможно мыслить порознь, разобщённо, посредством традиционной линейной триады «прошлое-настоящее-будущее». Корни этого представления необходимо искать в теологии Августина Блаженного, трактовавшего время в качестве формы существования человеческой души. По Августину, душа является носителем и генератором трёх различных типов знаний, имеющих временное выражение: пассивное знание (memoria), потенциальное знание - ожидание (expectatio) и активное знание (attentio) – внимание. Последнее выполняет роль связующего звена между двумя первыми и представляет собой предельную сориентированность и настроенность души на некоторую вневременную, абсолютную ценность – бытие Бога.

Эту трёхчленную схему Лосский и Франк вписывают в свою версию метафизики всеединства. «Познавать – во всех областях познания, – утверждает Франк, – значит связывать имманентный чувственный материал познания – переживания, в лице ощущений и образов, – со сверхвременным всеединством или усматривать в этом материале следы системы всеединства»[374]. Категория «внимания» в контексте русской религиозной мысли приобретает значение альтернативного рациональному причинно-следственному анализу способа познания, рассматриваемого как когнитивная способность души, обращающая прошлое и будущее в актуальное, непосредственно переживаемое настоящее. Акты внимания сопровождаются сверхнапряжением воли, особым душевным горением, благодаря чему весь объём отвлечённой от жизни, неиспользуемой информации, заполняющей память, с одной стороны, и сгусток смутных

[373]Трубецкой Е. Н. Указ. соч. С. 22.
[374]Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 138.

неопределённых предвосхищений идеального бытия, с другой, приводятся в осмысленное единство. В подтверждение сказанного ещё раз обратимся к тексту Франка. «В чём бы ни заключалась природа внимания как переживания или формирующей силы,… его природа как носителя предметного сознания состоит в том, что в нём самодовлеющий хаос душевной жизни преобразуется в пучок лучей, направленных вовне, как бы выпускает из себя щупальца, через посредство которых субъект душевной жизни соприкасается с объективным миром или – что то же самое – возвышается до соучастия в сверхвременном единстве бытия»[375].

6) В историко-философском контексте метафизика всевременности – при первом поверхностном сопоставлении - сближается с феноменологической теорией временного континуума lebenswelt. Однако более пристальный анализ вскрывает явные различия двух концепций, и эти очевидные расхождения обнаруживает, прежде всего, сама русская философия, противопоставляя собственную и европейскую концепции как два полярно противоположенных типа моделей темпоральности. Классическая феноменология Гуссерля утверждала принцип полного совпадения времени и мышления, тем самым продолжая традицию трансцендентального истолкования времени, берущую начало ещё от Декарта и, затем, Канта. Б. П. Вышеславцев относил к этой линии даже Хайдеггера[376]. Согласно же метафизике всеединства время есть самовоплощение и самореализация абсолюта в эмпирической реальности. Поэтому в своём последнем смысле феномен времени остаётся недоступным, т. е. трансцендентным человеческому сознанию. И здесь русская философия отрицает связь как с классической, так и с неклассической парадигмами европейской мысли, апеллируя к традиции святоотеческого богословия с его трансцендентной трактовкой времени.

---

[375] Там же. С. 139.
[376] Вышеславцев Б. П. Этика преображённого эроса М.: Республика, 1994. С. 147.

5.7. Отголоски метафизики всеединства в философии М.М.Бахтина

«Хронотоп», исходя из сентенций Бахтина, - в культурологическом, литературоведческом и философском аспектах, – есть выраженное в темпоральных и пространственных характеристиках понимание. Причём, если хронотоп художественного произведения – это готовая, завершённая реальность, то хронотоп самой жизни представляет собой реальность динамичную, принципиально незавершённую и открытую новым будущим контекстам. Понимание у Бахтина уподобляется бесконечному, неумолкаемому творчеству и, следовательно, понять что-то, творить осмысленную историю возможно только в диалектическом взаимодействии искусства и самой жизни. Так раблезианский хронотоп у Бахтина погружён в более обширный контекст хронотопа позднесредневековой культуры. «Нет ничего абсолютно мёртвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения», пишет Бахтин[377]. Средневеково-ренессансный хронотоп, в отличие от хронотопа культуры XX века, выражается не в одном, а в двух типах времени – обыденном и праздничном. В ходе праздничного карнавала, убеждён Бахтин, искусство становилось самой жизнью, уличный спектакль являл собой особый род бытия, а не имитацию бытия, создавая вторую жизнь, имманентную повседневной.

* * *

Итак, проведённый в данной главе анализ восприятия пространства и времени в русской религиозной философии посредством методов философии ориентирования, топологической рефлексии и феноменологии религии подтверждает наши изначальные тезисы. Очевидно, что сущностными чертами РРФ являются поиск и продумывание родного топоса, рефлексия к предельным основаниям культурной самоидентификации, подведение онтологических и гносеологических оснований под жизненный мир русской культуры. Обращение к православным корням, поиски пространственно-эмпирического

[377] Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 393.

воплощения абсолюта, попытки мыслить себя внутри (в единстве) временного континуума Предания, осмыслить время как развёртывание и исполнение некоторой религиозной идеи – учения Христа – всё это можно расценивать как попытку мыслить мир из родного топоса.

Вместе с тем к общему преобладанию православной проблематики здесь явно примешиваются элементы проблематики специфически иной: стремление к целостности, утверждение локальности как центра мироздания, сакрализация мира, манифестационизм, стремление нивелировать различия единого и много, целого и части, субъекта и объекта, идеального и реального. А это скорее говорит уже об актуализации архаических форм сознания, присущих ещё до-православной культуре. Все это элементы архаической онтологии, описанной в работах М. Элиаде.

Однако, как мы могли бы интерпретировать подобное обращение к холистическому и архаическому? Не есть ли это попытка ухода от всеобщности и, как следствие, стремление ограничить империализм рассудка, притязания разума на универсализм или способ решения проблемы гипертрофии рационального? Не является ли это простым бегством в архаику? Или, возможно, перед нами слабо цензурированные проявления бессознательного, отсылающие к наиболее архаическим слоям русской культуры? Может быть, обращение к холизму и архаике вызвано подсознательной потребностью атеистического человека (большинство русских философов в гимназические и студенческие годы проповедовали нигилизм и неверие) гармонизировать и упорядочить дезориентированную духовную жизнь? Эти вопросы остаются открытыми и требуют дальнейшего продумывания.

Заключение

В работе проведён разносторонний анализ проблемы понимания в русской религиозной философии, исходным основанием для которого явились гносеологические программы русских мыслителей («цельное знание», «живое знание» и др.). Методологическим базисом послужили компаративистика, интеллектуальная история, философия ориентирования и некоторые другие подходы, позволяющие рассматривать идеи русской религиозной философии в ретроспективе и перспективе развития мировой философии.

Результатами исследования является следующее::

1.Для интерпретации русской религиозной гносеологии (учений о цельном знании, живом знании и др.) в работе вводится концепт «холизм». Именно холистский идейный комплекс составляет историко-философский контекст, который позволяет наиболее адекватно раскрыть специфику и сущностные черты русской религиозной философии (подчеркнем, данный термин применяется здесь к историко-философским явлениям). К этой категории мы относим те учения, которые имеют ряд общих сущностных черт: утверждение принципа консубстанциальности (всё во всем), нон-дуализм, концепция смирения ума, чувство сакрального, онтологизация потенциального, невыделенность сферы познания из всего комплекса культурной практики. Холизм предполагает определенную модель познавания, основной чертой которой является схватывание целого прежде частей.

2. В истории европейской мысли холизм занимает периферийное положение по отношению к магистральной линии европейской философии – рационализму (трансцендентализму). Доминирование рационализма (трансцендентализма) в европейской философской традиции обусловлено той беспрецедентной ролью, которую в духовной истории Запада играют факторы дуализма и креационизма. Эти факторы становятся предпосылками общности всех христианских и постхристианских культур, формируют общехристианский тип мышления (иначе говоря, специфику тех интеллектуальных традиций, которые

сформировались в ареале христианской цивилизации). По существу, холизм развивается как реакция на тотальное господство рационализма (трансцендентализма) в европейской культуре.

3.Основным генератором холистических идей в европейской философии является немецкая традиция (от Экхарта до Хайдеггера) – главный источник влияния на русскую философию. Именно в немецкой философии формируется холистическая парадигма истолкования феномена понимания, восходящая ещё к Шлейермахеру. В стремлении преодолеть трансцендентализм, который ставит мышление вне бытия, немецкая философия XIX – первой половины XX веков предпринимала попытки мыслить мышление внутри бытия, с учетом бесконечной динамики, изменчивости, метаморфозности жизни. Наиболее артикулированы холистические установки у Хайдеггера, который определяет понимание, с одной стороны, как онтическое мышление, с другой – как экзистенциальное бытие можествования.

4. Немецкая философия оживляла тем самым принципы архаической онтологии, подобно тому, как это до неё было проделано в учении Григория Паламы, подводившего в этом плане итоги развития восточно-христианской традиции. В Паламизме акт смыслопорождения (а стало быть, и понимания) рассматривался как акт потенциаиции, а смысл - как возможность, то есть нечто принципиально незавершенное. Констелляция элементов восточно-христианского и германского холизма лежит в основе русской религиозной гносеологии. Розанов, Франк и Флоренский на основе потенциалистской онтологии разрабатывали гносеологические концепции потенциального познания в контексте учения о цельном знании русской религиозной философии. К этому ряду учений примыкает также концепция смысла-потенции Е.Н.Трубецкого, в общем и целом отражающая подход русской религиозной мысли к проблеме понимания.

5. Другим источником формирования русской религиозной гносеологии следует признать восточно-христианскую экзегезу. Аналогично тому, как идея

понимания немецкой философии выкристаллизовалась из учений средневековой герменевтики, гносеологема живого/цельного знания имела в своей основе отсылку к восточно-христианской экзегезе. В отличие от западной герменевтики, ориентированной на теоретизацию дискурса, православная экзегеза носила сугубо имплицитный характер и не стремилась к формализованному и систематическому продумыванию накопленного духовного опыта, что в конечном итоге привело к утрате экзегетического искусства на Православном Востоке.

6. Экспликация гносеологических учений русской религиозной философии (цельное знание В.С. Соловьева, онтогносеология С.Л. Франка и др.) показывает, что герменевтический подход в целом несвойственен и даже чужд русской религиозной философии. При этом следует отметить наличие глубоких созвучий в постановке проблемы цельного знания и концепции герменевтического круга, которые объясняются общим холистическим контекстом и онтологизмом этих дискурсов. Существенно не меняет картины в отношении герменевтичности русской религиозной философии и наличие особой герменевтики Предания или Литургийной герменевтики (П.А. Флоренский). Несмотря на то, что последняя апеллировала к традициям восточно-христианской экзегезы, такая апелляция не является формой действенно-исторического сознания (что предполагает герменевтическая философия Хайдеггера и Гадамера), но скорее представляет собой в достаточной степени умозрительную попытку восстановить коммуникацию с давно утраченной историко-культурной реальностью.

7. В целом, с позиций учений о цельном знании и живом знании, *понимание* может быть определено как *переживание* (в религиозном смысле) некой реальности в качестве подлинного бытия (реальнейшего, абсолюта). Русская мысль – это мысль, постоянно нуждающаяся в удостоверении подлинности собственного бытия на разных уровнях: в попытках локализации (идентификации) себя в качестве исторической реальности; в стремлении к

преодолению отвлеченных начал (как в экзистенциально-личностном плане, так и на уровне гносеологических и онтологических конструкций); через соотнесенность с религиозными ценностями. Все эти аспекты проблемы подлинности мы тематизируем в настоящей работе посредством категории понимания, которая здесь выражает сущностную подоснову русской философии: необходимость коммуникации с самим бытием в его различных аспектах.

8. Значительное место в работе было отведено анализу раннего труда В. В. Розанова «О понимании». Интерес к этой книге в большой степени обусловливается наличием в ней идеи понимания, удивительным образом резонирующей с основными тенденциям развития европейской мысли XX столетия. Учитывая тот факт, что каких-либо перцепций Розановым идей современных ему западных мыслителей не могло быть, остаётся без ответа принципиальный вопрос: какова причина столь удивительного идейного созвучия?

Исчерпывающий ответ на этот вопрос невозможен, поэтому выскажем лишь некоторые предположения. Так, сам термин «понимание», скорее всего, был извлечён Розановым из контекста споров между эмпириками и рационалистами XVII века (Дж. Локком и Лейбницем), с предметом которых он был знаком не напрямую, а в переложении Куно Фишера и других популяризаторов и систематизаторов философии. По видимому, к лебницеанскому «потенциальному знанию» восходит и сама концепция Розанова. Понимание, в его трактовке, есть некий бессубъектный потенциальный разум, который выступает онтологической основой любого познавания.

Историко-философская интерпретация текста «О понимании» позволяет утверждать, что розановская познавательная концепция в полной мере вписывается во внутреннюю логику генезиса русской религиозной гносеологии, является разновидностью учения о цельном и живом знании. Кроме того, можно сделать вывод, что и с точки зрения общей канвы

розановского творчества первая книга имеет концептуальное и определяющее значение. Здесь сформировались главные детерминанты розановской философии на всех ее этапах: онтологизация потенциального, органицизм, изживание нигилизма, преодоление отвлеченности и гипертрофии интеллекта, которые суммируются в категории понимания как ключевой для розановского мировоззрения.

9.Более плодотворным подходом к экспликации проблемы понимания в гносеологических учениях русских мыслителей является не герменевтика, а философия ориентирования, которая связывает генезис процесса понимания не с языком, а со способностью ориентации в пространстве и времени (топос). Выявление и анализ структур восприятия пространства и времени русскими мыслителями показывает, что поиски аутентичного топоса, самоопределение, продумывание своего родного места составляют главную заботу русской философии, начиная со славянофилов и вплоть до метафизиков всеединства. Пространственная рефлексия указывает на главную родовую особенность русского философского сознания, которое находится в ситуации псевдопонимания, дезориентации. Можно утверждать, что картина мира в культурном самосознании русского человека имеет аморфный, осколочный, дискретный характер, что находит отражение в русской религиозной философии. Стремление придать картине мира единство и стройность, сформулировать концепт целого (соборность, всеединство и т. д.) и составило основное содержание различных учений русской религиозной философии. Метафизика всеединства выражает идею воплощения абсолюта в эмпирической действительности мирового пространства-времени, определение онтологического центра, гармонизирующего постигаемую вселенную и выстраивающего её в единое смысловое поле.

В целом результаты исследования подтверждают выдвинутую в диссертации гипотезу, усматривающую наличие в русской религиозной философии имплицитного концепта понимания. Согласно этому концепту, понимание

может быть определено, во-первых, как потенциальное знание и, во-вторых, как нуминозный аспект познавательной деятельности. Проведенное исследование позволяет говорить о том, что источником проблемы понимания в русской мысли является неспособность преодоления дуальности бытия и мышления, а её решение связывается с учением о потенциях, при помощи которого снимаются противоречия, свойственные как платонистическим, идеалистическим и теистическим учениям, так и трансценденталистскому подходу. При этом проблема понимания в русской религиозной философии не является герменевтической проблемой, но скорее должна быть охарактеризована как проблема топологическая. Решение проблемы понимания в данном случае состоит в ответе на один из главных вопросов теории познания - каким образом возможен акт, который служит безусловным основанием всякого знания? В качестве такового русская философия усматривает не всеобщие структуры сознания и не структуры языка, а опыт первичной локализации в конретике топоса (эмпирии абсолюта) как знания на уровне самого бытия. Этот опыт, с одной стороны, включает все содержание знания как потенциально данное целое, с другой - сопровождается чувством реальности сущего, ослабевающего затем по мере того как развертывается отчуждающая деятельность сознания. Именно этот акт безусловной соотнесенности с реальностью, религиозный в своей основе, оказывается тождествен акту понимания. По сути, попытки раскрыть и эксплицировать этот акт характеризуют русскую религиозную мысль как особый тип философствования.

Важно отметить, что в методологическом плане данная работа не была просто поиском конкретных примеров заимствований русскими философами западных идей, а стало быть, односторонним истолкованием русской философии при помощи западного дискурса. В большей степени это была попытка прочтения проблем и идей мировой философии в горизонте русской мысли. Такой подход, как представляется, может быть продуктивным не только в изучении собственно русской мысли, но открывает новые возможности в

осмыслении глобальных духовно-интеллектуальных процессов, исходя именно из локального контекста русской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма //История философии. – М.: Институт философии Российской Академии наук, 2000. -№6. – С. 15-32.
2. Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Комплементарность культур//От события к бытию: грани творчества Галины Иванченко / сост. М.А. Козлова. – М.: Изд. дом ГУ–ВШЭ, 2010. – С. 298-335
3. Апель К.О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / К.О. Апель // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 76–93.
4. Арапов А. В. Герменевтика сакрального текста: диссертация доктора философских наук : 09.00.13 / Арапов Александр Владиленович. – Тула, 2008. – 282 с.
5. Аристотель Метафизика. //Аристотель Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1975. – Т.1. – 550 с.
6. Артамошкина Л.Е. Сокровенное бытие: Розанов-Хайдеггер-Платонов// Вестник Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова. Серия "Гуманитарные науки": Энтелехия. №29, 2014 - Кострома, 2014 - С. 9-12.
7. Афанасий Великий Творения. – М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаамского монастыря, 1994. – Т.1. – 479 с.
8. Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски [Электронный ресурс].//Режим доступа: http://synergia-isa.ru›lib/download/lib/ahut/ahutin.
9. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 421 с.
10. Бейтсон Г. Бейтсон М. К. Ангелы страшатся: К эпистемологии священного – М.: Технологическая школа бизнеса.1994. – 216 с.
11. Бердяев Н. А. Русская идея. – М.:АСТ, 2004. – 615 с.
12. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков//Собрание сочинений. – Париж: YMCA-Press, 1997. – Т. V. – С. 109-202; 578 с.

13. Бердяев Н. А.Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Междунар. Отношения, 1990. – 336 с.
14. Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье. – М.: Канон, 2002. – 448 с.
15. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
16. Бибихин В.В. Время читать Розанова. // Сочинения: О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – М.: 1996. – С. IX–XXV.
17. Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – 430 с.
18. Бибихин В.В. Язык философии. – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.
19. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
20. Борисов Е.В. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Г. Г. Шпет / Comprehensio. – Томск: Водолей, 1997. – С. 102-119.
21. Борисов Е.В. Негативность понимания Другого в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Понимание и существование. – Минск: Изд-во ЕГУ, 2000. – С. 21-27.
22. Борисов Е.В. Основные черты постметафизической онтологии. – Томск: Изд-во Томского университета, 2009. – 120 с.
23. Борисов Е.В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998. – С. 345-374.
24. Бородин В. Ю. «О схолиях Бахтина к Розанову» [Электронный ресурс]. // Режим доступа: http: // www. philosophy. ru/library/borod/shol.html
25. Булгаков С. Н. Православие. – Харьков: Аст, 2001. – 480 с.
26. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
27. Бурлака Д. К. Метафизика культуры, опыт систематизации идей русских

религиозных мыслителей : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.13 / Бурлака Дмитрий Кириллович; [Место защиты: ГОУВПО "Российский государственный педагогический университет"]. – Санкт-Петербург, 2008. – 445 с.

28. Быстрицкий Е. К. Научное познание и проблема понимания. – Киев: Наук думка 1986. – 132 с.
29. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. – Киев: Путь к истине, 1991. – 407 с.
30. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aecthetica в 2 т. – Спб.: Университетская книга, 1999. – Т.1. – 527 с.; Т.2. – 527 с.
31. Волошин М. А. История моей души. – М.: Аграф, 1999. – 480с.
32. Волошин М. А. Стихотворения. – Ленинград: Советский писатель, 1982. – 464 с.
33. Вышеславцев Б. П. Этика преображённого эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
34. Гадамер Г.- Г. Актуальность прекрасного. – М.: “Искусство”, 1991. – 367 с.
35. Гадамер Г.-Г.Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М: Прогресс, 1988. –700 с.
36. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
37. Генон Р. Множественные состояния бытия (сборник) / Рене Генон; Пер. с франц. Т. Любимовой. – М.: Беловодье, 2012. – 256 с.
38. Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений / Рене Генон; Пер. с франц. М. Маковчика. – М.: Беловодье, 2013. – 321 с.
39. Герасимова И.А. Многоликая двойственность (Методологический анализ культурных контекстов) // Противоположности и парадоксы. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. – С.7-35.
40. Герасимова И.А. Человек в мире двойственности // Противоположности и парадоксы. –М., «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. – С. 112-156.

41. Герменевтика: история и современность. (Критические очерки); Редкол. Бессонов Б. Н., Нарский И. С. – М.: Мысль, 1985. – 303 с.
42. Герменевтика. Психология. История. (Вильгельм Дильтей и современная философия). – М.: Три квадрата, 2002. – 208 с.
43. Гершензон М.О. Избранное. Т. 1 – 4. Москва – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. (Серия «Российские Пропилеи»). – Т. 3. – 704 с.
44. Гиренок Ф.И. Ускользающее бытие. – М.: Институт философии РАН, 1994. – 222 с.
45. Громов М. Н. Вечные ценности русской культуры: К интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. – №1. – С. 48-62.
46. Гурьева И. Ю. Герменевтическая традиция и историческая мысль Германии //К новому пониманию человека в истории: Очерки развития современной западной исторической мысли. – Томск. 1994. – 225с.
47. Гусев С.С. Смысл возможного. – СПб.: Алетейя, 2002. – 384 с.
48. Гусев С.С. Тульчинский Г.Л. Проблема понимания в философии: Философско-гносеологический анализ. – М.: Политиздат, 1985. –192 с.
49. Григорий Нисский Большое огласительное слово [Электронный ресурс]. //Режим доступа: http:www.sedmitza.ru/text/584301.htm/
50. Гоббс Т. Соч. в двух томах. – М.: Мысль, 1989. Т.1. – 624 с.
51. Голлербах Э. В. В. Розанов: жизнь и творчество. – Париж, 1976. – 112 с.
52. Горький А. М. Собрание сочинений в 18 тт. – М.: Худ. лит., 1963. –Т.15. – 480 с.
53. Григорий Нисский Большое огласительное слово [Электронный ресурс]. // Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/text/584301.html
54. Григорий Палама О молитве и чистоте сердца //Добротолюбие. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – Т.5. – 482 с.
55. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. – Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.
56. Дефье О.В. Египетские открытия В.Розанова и немецкая традиция философско-эстетического понимания истории// Вестник Костромского

государственного университета им. Н.А.Некрасова. Серия "Гуманитарные науки": Энтелехия. №27, 2013 - Кострома, 2013 - С. 10-18.

57. Дильтей В. Введение к «Критике исторического разума»// Вопросы философии. – 1988. – №.4. – С.135-141.
58. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – Москва–Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. – 464 с.
59. Дильтей В. Описательная психология. 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 1996. –156 с.
60. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. – Москва: Три квадрата, 2004. – Т. 3. – 419 с.
61. Доброцветов П. К. Преп. Максим Исповедник и Александрийская традиция толкования//Философские науки. – М.,2004, №3. – С.133-151.
62. Достоевский Ф. М. Пушкин// Собрание сочинений в 10 т. – М.: Худ. лит. 1958. –Т.10. –624 с.
63. Дронов А. В. Онтологическое мышление: перспективы трансцендентализма в свете постмодернистской ревизии: диссертация кандидата философских наук: 09.00.01./Дронов Алексей Владимирович. – Саратов, 2002. – 156 с.
64. Дугин А.Г. Конспирология. – М.: РОФ «Евразия», 2005. – 624 с.
65. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. – М. Академический Проект; Гаудеамус, 2011. – 500 с.
66. Емельянов Б. В. Очерки русской философии начала XX века. Екатеринбург, 2001. 337 с.
67. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX вв. В 2х т. – Спб.: Алетейя, 2000. – Т1. – 413 с.; Т.2. – 411с.
68. Емельянов Б. В. Русская философия серебряного века. – Екатеринбург, 1995. – 283 с.
69. Загадка человеческого понимания. – М.: Политиздат, 1991. – 352 с.
70. Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Акад. проект: Раритет,

2001. – 878 с.

71. Ивонин Ю.П. Религиозная ценность культуры: Постановка проблемы в русской философии начала XX в. // Проблемы культуры. – Новосибирск, 1998. – С. 4-58.
72. Ильин В.В. Постклассическое обществознание: каким ему быть // Социс. 1992. – № 10, Теория познания. – С. 37-43.
73. Ионин Л. Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ. – М.: Наука, 1979. – 207с.
74. Иустин (Попович) Путь богопознания. Гносеология святого Исаака Сирина/преп. Иустин (Попович). – Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2003. – 64 с.
75. Кавелин К.Д. Статьи по философии русской истории и культуры. – М.: Правда, 1989. –871 с.
76. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2006. – 736 с.
77. Кареев Н.И. О духе русской науки //Русская идея. – М.: Республика, 1992. – 496 с.
78. Карпицкий Н.Н. Всеединство как основа ощущения жизни // Соловьёвские исследования. Философия жизни. Этика. Философская антропология. Эстетика и литературная критика. – Иваново: Иван. гос. энерг. ун-т, 2008. Вып. 18. – С. 5-12.
79. Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – 350 с.
80. Карсавин Л.П.Малые сочинения. – СПб.:Алетейя, 1994. – 532 с.
81. Касавин, И.Т. Пространство и время: в поисках «естественной онтологии знания» / И.Т. Касавин // Общественные науки и современность. – 2000. – №1. – С. 90–100.
82. Кассирер Э. Философия символических форм. – М. СПб.: Унив. кн., 2002. – Т. 2. – 279 с.
83. Катречко С.Л. Трансцендентальная модель сознания как последовательное преодоление субстанционализма (Декарт, Кант, Гуссерль…) [Электронный

ресурс] //Ломоносовские чтения: Материалы научной конференции кафедры философии естественных факультетов философского ф-та МГУ «Философия, наука, образование». –М.:МАКС Пресс, 2009. – С.109 – 117. Режим доступа: /http://www.philosophy.ru/library/katr/my_text/katr_trans_cons2009.html.

84. Катречко С.Л. Современный трансцендентализм как теория человеческого опыта (знания)// Метафизика. Российский университет дружбы народов. – Научный журнал 2012, № 3 (5**).** – С. 130-150.
85. Киреевский И. В. Избранные статьи. – М.: Современник, 1984. – 383 с.
86. Киреевский И. В. Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. – 439 с.
87. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. – Томск: Изд-во Том. унт-та, 1999. – 336 с.
88. Князева Е.М. Холизм синергетики и недуальность восточного мышления// Противоречие и дискурс. – М.: ИФРАН, 2005. – С.45-62.
89. Корпус ареопагитикум // Восточные отцы и учителя Церкви V века. Антология. – М.: Издательство МФТИ, 2000. – 416 с.
90. Крикунов А.Е. К проблеме иерархии мира (Идеи В. Розанова в контексте русской философии)// Вестник Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова. Серия "Гуманитарные науки": Энтелехия. №29, 2014 - Кострома, 2014 - С. 18-23.
91. Критика герменевтических концепций общественных наук /под ред. В. У. Бабушкина/. – М.: ИНИОН, 1984. – 74с.
92. Кузнецов В. Г. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос, 1999. – № 10. – 43 - 88.
93. Лебедев В.Ю. Актуальность культа: теория антиномизма П. А. Флоренского и герменевтика предания// Вестник славянских культур. – Выпуск № 4 / том XIV / 2009. – С. 17-26.
94. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М: Канон, 1996. – 496 с.

95. Левицкий С.А. Трагедия свободы. – М: Канон, 1991. – 497 с.

96. Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – 636 с.; М.: Мысль, 1989. – Т. 4. – 556 с.

97. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: Фолио АСТ, 2000. –958 с.

98. Лосев А.Ф. Хаос // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т. 2. – С.579-581.

99. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: СЭИ, 1991. – 288 с.

100. Лосский Н. О. Избранное. – М.: Правда, 1991. – 624 с.

101. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – 400 с.

102. Макарий Египетский преп. О любви // Его же. Духовные беседы, послания и слова. – М.: Правило веры, 1998. – 467 с.

103. Максим Исповедник Амбигвы к Иоанну. Эннеады [Электронный ресурс] /Режим доступа: http://www.rodon.org/mi/aki.htm

104. Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М.:МГУ,1973. 266 с.

105. Майстер Экхарт Об отрешенности / Пер., вступ. ст. и коммент. М.Ю.Реутина. М., СПб: Университетская книга, 2001. 432 с.

106. Малахов В. Возможна ли философия по-русски? //Логос, 1996. – №8. – С. 117-131.

107. Малахов В. // Герменевтика и традиция//Логос, 1999. – №1. – С. 3-10.

108. Малинов А.В. Историко-философские этюды. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007. – 336 с.

109. Малявин В.В. Китай управляемый: Старый добрый менеджмент. – М.: Европа, 2005. –306 с.

110. Мандельштам О.Э. Сочинения в двух томах.– М.: Худ. лит., 1990. – Т.2. – 464 с.

111. Марков Б.В. Люди и знаки. Антропология межличностной коммуникации. – Спб.: Наука, 2011. – 667 с.

112. Марченко О.В. Экзегеза у Григория Сковороды: некоторые аспекты изучения //Вестник Харьковского ун-та. – Харьков: Основа (ХГУ), 1991, №354. – С.86-96.

113. Медведев А.А. Эссе В.В. Розанова о Ф.М. Достоевском и Л.Н. Толстом (проблема понимания). Дис. на соиск. ст. канд. филолог. наук. – М.: МГУ, филологический ф-т, 1997. –222 с.

114. Мейендорф И. Ф. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс-Москва: Весть, 1992. – 359 с.

115. Мейендорф И. Ф. Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире. – СПб.: РХГИ, 1997. – 272 с.

116. Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. – 312 с.

117. Месяц С. В. Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // Труды культурологического семинара «Архэ». – Вып. 5. 2009. – С. 203-260.

118. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. – М.: Территория будущего, 2007. – 456 с.

119. Мотрошилова, Н. В. Мыслители России и философия Запада (В.Соловьев. Н.Бердяев. С.Франк. Л.Шестов). – М.: Республика, 2006. – 477 с.

120. Мысль. - СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. (Журнал Петербургского философского общества. Вып. 16). - 210 с.

121. Неретина С.С. Опыт словаря средневековой культуры. //Благо и истина: классические и неклассические регулятивы: Сборник. – М.: РАН. Ин-т философии, 1998. – С. 96-158.

122. Неретина С.С. Пути к универсалиям / С.С. Неретина, А.П. Огурцов. – СПб.: РХГА, 2006 – 1000 с.

123. Неретина С.С. Тропы и концепты / С.С. Неретина. – М.: ИФ РАН, 1999. –

277 с.

124. Николай Кузанский. Об учёном незнании. – М.: Академический проект, 2011. – 159 с.

125. Николай Кузанский. Сочинения: В 2-х томах. –М.: Мысль, 1980. – Т.1. 488;Т. 2. – 471 с.

126. Николюкин А. Н. Розанов. – М.: Молодая гвардия, 2001. – 511 с.

127. Нисбетт Р., Пенг К., Чой И., Норензаян А. Культура и системы мышления: сравнение холистического и аналитического познания. Пер. с английского М.С. Жамкочьян под ред. В.С.Магуна // Психологический журнал. 2011. – Т. 32, № 1. – С. 55-86.

128. Нишанов В.К. Феномен понимания: когнитивный анализ / В.К. Нишанов. – Фрунзе: Илим, 1990. – 228 с.

129. Новая философская энциклопедия: В 4 тт. – М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001.

130. Носов С.Н. В. В. Розанов. Эстетика свободы. – СПб.: Logos; Дюссельдорф: Голубой всадник. 1993. – 208 с.

131. Ориген. О началах. – СПб.: Амфора, 2000. – 380 с.

132. Палиевский П.В. Розанов и Флоренский (Доклад, прочитанный на симпозиуме, посвященном П.А. Флоренскому, в Бергамо) // Литературная учеба.1989. – №1. – С.111-115.

133. Петров, Н.И. Герменевтика внимания в православном опыте / Н.И. Петров. – Саратов, 2004. – 240 с.

134. Пишун В.К., Пишун С.В. Религия жизни В. Розанова. – Владивосток, Изд-во Дальневосточного университета, 1994. – 208с.

135. Пишун С.В. Социальная философия В.В. Розанова. – Владивосток, Изд-во Дальневост. ун., 1993. – 152 с.

136. Плотин Эннеады [Электронный ресурс] / К.: «УЦИММ–ПРЕСС», 1995–1996; К.: PSYLIB, 2003. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/ploti01/txt25.htm.

137. Плотников Н. С. История и Жизнь. Философская программа Вильгельма Дильтея. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 226 с.

138. Понимание как логико-гносеологическая проблема. Сборник научных трудов./ Отв.ред. Попович М. В. – Киев: Наукова думка, 1982. – 272 с.

139. Понимание как философско-методологическая проблема // Вопросы философии. – 1986. – №7. – С. 65–82, №8. – С. 46–64, №9 – С. 49–65.

140. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

141. Посадский В.С. Соловьев А.П. Тринитарно-энергийная метафизика как онтология свободы// Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. – СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. Вып. 2/3. – С.18-78.

142. Прокл Первоосновы теологии; Гимны: Пер. с древнегреч. Сост. А. А. Тахо-Годи. – М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. – 319 с.

143. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. //Мистическое богословие. – Киев: Христианская благотворительно-просветительская ассоциация "Путь к истине", 1991. – 390 с.

144. Псевдо-Дионисий Ареопагит Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. – 464 с.

145. Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с.

146. Резвых П.В. Шеллинг о «божественной иронии»// Arbor Mundi (Мировое древо). Международный журнал по теории и истории мировой культуры.- М.: РГГУ, 2006, № 12. С.87-116.

147. Резвых П.В. Поздний Шеллинг и Кант //Историко-философскийежегодник. Ин-т философии. - М.: Наука, 2002 -2003.С. 280-303. - М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. - 416 с.

148. Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et

dii minores. М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. – 416 с.

149. Ремизов А. М. О понимании// Алексей Ремизов: Исследования и материалы. – СПб., Дмитрий Буланин, 1994. – С. 224-230.

150. Реутин М.Ю. Учение о форме у Майстера Экхарта. – М.: Изд-во РГГУ, 2004. – 82 с.

151. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. – М.: “Медиум”, 1995. – 415 с.

152. Риккерт Г. Философия жизни. – Киев. Наукова думка, 1998. – 508с.

153. Розанов В.В. Литературные изгнанники: Воспоминания. Письма. – М.: Аграф, 2000. – 368 с.

154. Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. – М.: Искусство, 1990. – 605 с.

155. Розанов В.В. Собр. соч. В мире неясного и нерешённого. – М.: Республика, 1995. – 462 с.

156. Розанов В.В. Собр. соч. В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху. – М.: Республика, 2004. – 429 с.

157. Розанов В.В. Собр. соч. В тёмных религиозных лучах. – М.: Республика, 1994. – 476 с.

158. Розанов В.В. Собр. соч. Мимолётное. – М.: Республика, 1994. – 541 с.

159. Розанов В.В. Собр. соч. Около народной души. Статьи 1906–1908 гг. – М.: Республика, 2003. – 448 с.

160. Розанов В. В. Собр. Соч. О писательстве и писателях. – М.: Республика, 1995. – 734 с.

161. Розанов В. В. Сочинения: О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – М.: Танаис, 1995. – 808 с.

162. Розанов В.В. Уединённое. – М.: Политиздат, 1990. – 543 с.

163. Розанов В.В. Цель человеческой жизни. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http//www.wco.ru/biblio/books/roza

nov 1/main. Htm

164. Розанов В.В.: Pro et contra. В 2 т. – СПб.: РХГИ, 1995. – Т. 1. – 512 с.

165. Розановская энциклопедия. – М.: РОССПЭН, 2008. –1216 с.

166. Русская философия. Словарь / [Сост. П. П. Апрышко); Под общ. ред. М. А. Маслина. –М.: Республика, 1995 – 654,[1] с.

167. Сагатовский В.Н. Бытие идеального. – СПб.: Петрополис, 2000. – 104 с.

168. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения) в 3-х частях. Ч. 2: Онтология. – СПб. Издательство Санкт-Петербургского гос. университета, 1999. – 272 с.

169. Савчук В.В. Топологическая рефлексия. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2012. – 416 с.

170. Сарычев Я.В. В.В. Розанов: логика творческого становления (1880 – 1890-е годы). – Воронеж: Изд-во Воронежского гос. ун-та, 2006. – 320 с.

171. Семенов В.Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. – 228 с.

172. Семенюк А.П. В.В Розанов о феномене духовного странничества в русском сознании XIX в.//Вестник ТГУ, № 304 (ноябрь 2007). – С. 57 -60.

173. Семенюк А.П. Гносеологические концепции русской религиозной философии в контексте проблемы понимания. Томск: ТМЛ - Пресс, 2012. – 247 с.

174. Семенюк А.П. Гносеологическая проблематика в трактате «О понимании» В.В. Розанова// Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. Том 20. Серия "Гуманитарные науки", 2014.№4 – С.118-121.

175. Семенюк А. П. Два типа апофатики// Новосибирск, Идеи и идеалы, 2014. № 4(22). – С.34-40.

176. Семенюк А. П. Доминантные черты миросозерцания раннего Розанова. //Вестник Костромского государственного университета им. Н.А.Некрасова. Серия "Гуманитарные науки": Энтелехия. №27, 2013 - Кострома, 2013 - С. 5-

10.

177. Семенюк А. П. Интерпретация исторического текста в творчестве В. В. Розанова// Европейские исследования в Сибири. Вып. 2. Материалы региональной научной конференции 10-11 декабря 1999 г. Томск: Изд-во Томского университета, 1999. – С. 134-139.

178. Семенюк А. П. Истоки и специфика проблемы понимания русской философии середины XIX-начала XX вв.// Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том II. - Новосибирск: Параллель, 2009 г. – С. 138-139.

179. Семенюк А. П. Категория "понимания" как коррелят понятия "живого знания" в гносеологических учениях русских философов XIX–XX вв.// Сборник материалов Всероссийской научно-практической Интернет-конференция «Connect-Универсум 2009, Томск: Изд-во ТГУ. – С. 216-219.

180. Семенюк А. П. Место и значение зкзегетики в православной культуре// Вестник НГУ, 2010, Выпуск 2. – С. 117-122.

181. Семенюк А. П. Немецкая герменевтика в свете проблем современной отечественной историографии».// Четвёртые Шпетовские чтения: Материалы международной научной конференции. – С. 75-78.

182. Семенюк А. П. Онтогносеология С. Л. Франка.// Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. Том 1. – С. 153-165.

183. Семенюк А. П. Православная традиция и экзегеза в осмыслении русской религиозной философии XIX–XX в.// Вестник ТГУ, № 317 (декабрь 2008). – С. 55 -60.

184. Семенюк А. П. Православная традиция и экзегеза в осмыслении русской религиозной философии XIX–XX вв.// Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология: материалы Первой всероссийской конференции, 19-20 ноября, Казань: Изд-во «Познание» Института управления, экономики и права, 2009. – С. 239-245.

185. Семенюк А. П. Проблема понимания в философии В. В. Розанова// Вестник ТГУ, № 287 (июнь 2005). – С. 66 -72.

186. Семенюк А. П. Проблема понимания в русской философии середины XIX-начала XX вв. //Вестник ТГУ, № 308 (март 2008). С. 53 -56.

187. Семенюк А. П. Проблемы знания и понимания в русской религиозной гносеологии XIX-начала XX в. Научная монография. Томск: ТМЛ - Пресс, 2010. – 152 с.

188. Семенюк А. П. Пространство миропонимания русской религиозной философии XIX – начала XX в.// Вестник ТГУ, № 324 (июль 2009). – С. 102-109.

189. Семенюк А. П. Рецепция времени в учениях русских религиозных мыслителей XIX-начала XX вв.// Актуальные проблемы изучения истории и культуры Православия. Сб. Науч. Статей. Вып. II. Владивосток: Изд-во Дальневост. Ун-та , 2010. – С. 67-72.

190. Семенюк А. П. Роль стиля в философии В. В. Розанова.// Философия и филология в современном культурном пространстве: проблема междисциплинарного синтеза. Материалы Всероссийской научной конференции 3-6 декабря 2003 г. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. – С. 34.

191. Семенюк А. П. Русская религиозная гносеология XIX-начала XX веков: актуальность и методология изучения// Вестник науки Сибири, 2012. Выпуск 4(5). – С. 214-218.

192. Семенюк А. П. Соотношение понятий «живое знание» и «понимание» в гносеологических учениях русских философов XIX – начала XX в.// Вестник ТГУ, № 315 (октябрь 2008). – С. 55 -59.

193. Семенюк А. П. Тема потенциальности в учениях русских религиозных философов конца XIX – начала XX века// Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. СПб: Изд-во НП-Принт, 2014. – Вып. 2/3. – С. 125-135.

194. Семенюк А. П. Темпоральность миропонимания русской религиозной

философии XIX – начала XX в. Вестник ТГУ, № 323 (июнь 2009). С. 89 -94.

195. Семенюк А. П. Учение о понимании В. В. Розанова// Наука и образование. Материалы общероссийской V межвузовской конференции студентов, аспирантов и молодых ученых 24 апреля 2001 г. Томск: Изд-во ТГПУ, 2001. – С. 66-63.

196. Семенюк А. П. Учение о потенциальности В. В. Розанова. // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. Том 19. Серия "Гуманитарные науки", 2013. №1. – С.52-55.

197. Семенюк А. П. Холистский и поссибилистский аспекты апофатической гносеологии// Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin), 2014. №7 (148) – С.78.

198. Семенюк А. П. Философия понимания В. Розанова// Первые Кузбасские философские чтения: Материалы Всероссийской научной конференции, Кемерово, 5-6 октября 2000 г. – Кузбассвузиздат, 2000. – С. 235-237.

199. Семенюк А. П. Феномен православной экзегетики в контексте мировой герменевтической мысли. Философия М.Хайдеггера и современность (к 120-летию со дня рождения философа) // Материалы международной научной конференции (Краснодар, КубГУ, 16 октября 2009 г.) Изд-во — КубГУ, 2010. С. 229-238.

200. Семенюк А. П. Феномен пространства в русской религиозной философии XIX — начала XX в.// Вестник РХГА, 2010. Том 11. Выпуск 1. – С. 94-105.

201. Семенюк А. П. «Цельное знание» В. С. Соловьёва в контексте мировой мысли (холистский и герменевтический аспекты)// Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin), 2015. №6 (159) – С.263-268.

202. Семенюк А. П. Юношеское миросозерцание В. В. Розанова// Вестник науки Сибири, 2012. Выпуск 4(5). – С. 219-223.

203. Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX век): Курс лекций. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 113с.

204. Синявский А. Д. Опавшие листья В. В. Розанова. – М.: Захаров, 1999. – 317 с.

205. Слонимский Л.З. «Понимание» В.В. Розанова. // Вестник Европы. – 1886. – № 10. –С.850 – 857.

206. Соколов Б.Г Герменевтика метафизики / Б.Г. Соколов. – СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. – 224 с.

207. Соколов В.В. Философский синтез Готфрида Лейбница/Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах; [перевод Я. М. Боровского и др.] – М.: Мысль, 1982. – Т. I – С.3-78.

208. Соловьёв В.С. Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – 911 с.

209. Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – 823 с.

210. Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах.– М.: Правда, 1989. – Т.2. – 736 с.

211. Соловьёв В.С..Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000. – 384 с.

212. Солонин К.Ю."Отсутствие мыслей" и чань-буддийское учение об уме//Философские науки, 2004. – №11. – С.103-120.

213. Смирнов А. В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных культурах? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Вопросы философии, 1999. – № 3. – С. 168-188.

214. Страхов Н.Н. Рец. на кн.: Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – М., 1886.// Журнал министерства народного просвещения.1889. – № 9. – С.124-131.

215. Тамарченко Н.Д. М. Бахтин и В. Розанов // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. – СПб., Алетейя, 1995. – С.171-178.

216. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого [Электронный ресурс]. – Минск: Харвест, 2003. – Режим доступа: //http://predanie.ru/lib/book/read/68862/

217. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. – М: Мартис, 1993. Тамарченко Н.Д. М. Бахтин и В. Розанов // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. – СПб.: Алетейя, 1995. – Т.1. – 354 с.

218. Торчинов Е. А. Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте. //Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители». Выпуск 11. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.192-209.

219. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб: «Азбука-Классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.

220. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.

221. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 656 с.

222. Тулмин Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин. – М.: Прогресс, 1984. – 345 с.

223. Тульчинский Г.Л. К живому философствованию // Энергия понимания. – Л., 1990. – С. 184-194.

224. Уколов К. И. Проблема религиозного априори в западной и русской религиозной философии//Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2010. Вып. 1 (29). – С. 25–42.

225. Фатеев, В.А. В.В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность. – Л.: Художественная литература, 1991. – 368 с.

226. Федотов Г. П. Судьба и грехи России. – СПб.: София, 1991. Т. 1. – 352 с.

227. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). – М.: Лазурь, 1991. – 95 с.

228. Флоренский П.А. Сочинения в 4-х тт. – М.: Мысль, 1998 – 2000.

229. Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М: Мысль, 2002. – 446 с.

230. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины в 2-х тт.– М.: Правда, 1990. – Т.1. – 493 с.

231. Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Философское наследие). –М.: Мысль, 2004. – 688 с.

232. Флоренский П.А. Христианство и культура. – Харьков: Фолио, 2001. – 672 с.

233. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 601 с.

234. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – 432 с.

235. Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М: АСТ, 2007. – 382 с.

236. Франк С. Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 609 с.

237. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

238. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – XI+452 с.

239. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

240. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.

241. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 8-27.

242. Хомяков А.С. Сочинения: в 2-х тт. – М.: Медиум, 1994. – Т.1. – 590 с.; Т.2. – 479 с.

243. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

244. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – 448 с.

245. Хоружий С. С.Православная аскеза и философская феноменология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: /http://www.synergia isa.ru/lib/download/lib/031_Horuzhy_Askeza_Fenom.doc

246. Хюбнер, Б. Смысл в бес–смысленное время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.

247. Чижевский Д. И. Гегель в России. – СПб.: Наука, 2007. – 410 с.

248. Шахнович, М.М. Феноменологическое религиоведение: история и метод // Miscellanea humanitarian philosophiae. Очерки по философии и культурологии. – СПб.: С-Петербургское философское общество, 2001. Вып. 5. – С. 301–308.

249. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 414 с.

250. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения В 2 т. – М.: Мысль 1987. – Т. 1. – 638 с.

251. Шмеман А. Исторический путь православия. – М.: Паломник, 2007. – 397 с.

252. Шперк Ф.Э. Рец. на кн.: Розанов В.В. Красота в природе и её смысл. – М.: Новое время, 8 янв.1896. – С. 8.

253. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы. // Контекст 1989. – С. 231-268; 1990. – С.219-260. 1991. – С. 167-215; 1992. – С. 221-251.

254. Штегмайер В. Основные черты философии ориентации [Электронный ресурс] //Стратегии ориентации в постсовременности. СПб.,1996. С. 3–20. URL: /http://www.anthropology.ru/ru/texts/stegmaier/orient_01.html

255. Экхарт Майстер Об отрешенности / Пер., вступ. ст. и коммент. М.Ю.Реутина. – М., СПб: Университетская книга, 2001. – 432 с.

256. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Критерион, 2002. – Т. 2. – 512 с.

257. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. –143 с.

258. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. –592 с.

259. Эрн В. Гносеология В.С.Соловьева // О Владимире Соловьеве. – Томск: Водолей, 1997. – С. 117-184.

260. Эпштейн М.Н. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. – СПб.: Алетейя (серия "Тела мысли"), 2001. – 336 с.

261. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 528 с.

262. Ben-Ami Scharfstein A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant. – Albany: State University of New York Press, 1998. – 702 p.

263. Cheng Chung-ying The Origins of Chinese Philosophy // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy. – London and New York: Routledge, 1997. – pp. 493 – 534.

264. Choi, I, Koo, M., & Choi, J. Individual differences in analytic versus holistic thinking// Personality and Social Psychology Bulletin, 2007. – № 33. – p. 691–705.

265. James, G.A. Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw. – Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1995. – 304 pp.

266. Just M. Neoplatonism and Paramādvaita //Comparative Philosophy. – 2013. – Vol. 4. №. 2. –P. 54-81.

267. Mac Dermot Violet. The Concept of Pleroma in Gnosticism // Gnosis and Gnosticism. Ed. by M. Krause. – Leiden: E.J. Brill , 1981. – p. 76–81.

268. Hanegraaff, Wouter J.; Faivre, Antoine; Broek, R. den; Brach, Jean-Pierre. Dictionary of gnosis & Western esotericism. – Leiden, Boston: Brill, 2006. – 1230 pp.

269. Harrington, Anne Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. – 312 p.

270. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tuebingen: Max Niemeyer, 1986. – 445 S.

271. Lovejoy, Arthur O. The Revolt against Dualism: an Inquiry concerning the Existence of Ideas. – London: George Allen & Unwin Ltd.1930. – Pp. xii + 325.

272. Needham J., Ronan C. A. A Shorter Science and Civilization in China. Vol. I. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – 326 p.

273. Stammler Heinrich A. Vasilij Vasil'evic Rozanov als Philosoph. – Biessen: Shmitz, 1984. – 90 S.

274. Stegmaier W. Philosophie der Orientierung. – Berlin, New York: Walter de

Gruyter, 2008. –804 S.

275. Toomela A. Culture of Science: Strange History of the Methodological Thinking in Psychology // Integrative Psychological and Behavioral Science. – 2007. – Vol. 41. – P. 6—20.

276. Varnum MEW, Grossmann I, Katunar D, Nisbett RE, Kitayama S. Holism in a European cultural context: Differences in cognitive style between Central and East Europeans and Westerners. Journal of Cognition and Culture. – 2008. – № 8 – P. 321–333.

277. Waardenburg J. Reflections on the study of religion: Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw. − The Hague, 1978. − 284 p.