



Примечания

- ¹ Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т.1. С.123.
- ² Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т.4. С. 18–19.
- ³ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С.19.
- ⁴ Цветаева М.И. Стихотворения. Проза. Саратов, 1990. С. 6.
- ⁵ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 19.
- ⁶ Там же. С.20.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 75.
- ⁹ Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т.4. С. 146.
- ¹⁰ Ахматова А.А. Стихотворения и поэмы. Л., 1989. С. 332–333.
- ¹¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С.85.
- ¹² Товстоногов Г.А. Беседы с коллегами. М., 1988. С.67–68.
- ¹³ Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 604.

УДК 1(470)(09)+929 Арсеньев

МОТИВЫ ВОСТОЧНОЙ ПАТРИСТИКИ ВО ВЗГЛЯДАХ Н.С. АРСЕНЬЕВА

И.А. Дорошин

Саратовский государственный университет,
кафедра религиоведения и философской антропологии
E-mail: ivansar@mail.ru

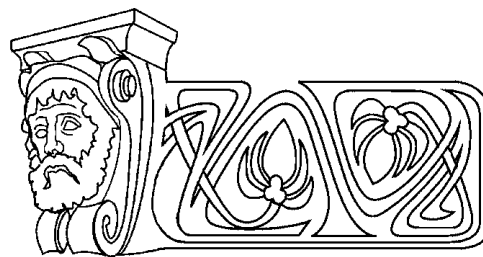
Философские взгляды Н.С. Арсеньева – это своеобразный вариант экзистенциализма, где бытие и быт составляют общую «ткань жизни» и не противостоят друг другу. Особой привлекательностью для мыслителя обладают Средние века, светлая, эстетически окрашенная глубинная суть мировоззрения этой эпохи: мир и материя не есть «зло», – земное бытие призвано к обожению, и процесс этот начался уже с воплощения и воскресения во плоти Сына Божия. Автор развенчивает миф о человеческой самодостаточности.

Motives of Eastern Patristics in N.S. Arsenyev's Works

I.A. Doroshin

Philosophical views of N.S. Arsenyev is a special variant of existentialism, where the combination of the existence and the reality make the «life essence» and do not contradict each other. The Middle Ages are of special interest for the philosopher, especially the light and aesthetically deep outlook of that period: the universe and the matter are not the evil, earthly existence has to be theologised, and this very process has already begun with the personification and resurrection in the figure of the Son of God. The author proves the myth of human self-sufficiency to be inconsistent, making it the element of the system.

Философско-религиозная позиция Николая Сергеевича Арсеньева интересна тем, что он как оригинальный и самобытный мыслитель формировался в рамках культуры Серебряного века. Именно она предопределила во многом его видение мира, характер и направленность его творческой деятельности. Н.С. Арсеньев не привлекали ни сциентистские, ни утопические соблазны века¹, он работал в лучших традициях российского почвенничества. Особенно сильное влияние на становление Н.С. Арсеньева как религиозного философа и культуролога оказали взгляды С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина, В.А. Ко-



жевникова, С.Н. Булгакова². Считается, что собственной философской системы Н.С. Арсеньев не создал, тем не менее на его формирование как мыслителя оказали влияние сочинения отцов Восточной церкви IV–XIV веков. Впрочем, это часто становится уделом историков философии. Основания для изучения наследия Н.С. Арсеньева положены трудами А.И. Абрамова, Л.Г. Филоновой, В.Е. Хализева и А.П. Лыскова.

Как многим из отечественных мыслителей (и даже в большей степени), его мышлению присущ своеобразный смешанный, «сращенный дискурс» (С.С. Хоружий), сливающий философию и теологию и вследствие этого лишенный методологической определенности и систематической четкости.

Но именно в Русском зарубежье происходит рациональная рефлексия православной традиции. «Контакт с западным христианством дал толчок русской мысли, но создал и новые препятствия для ее плодотворного развития. Западное христианство обладало интеллектуальным (рационалистическим – И.Д.) превосходством»³. Характерной реакцией на это явилось учение о Софии Премудрости Божией. Н.С. Арсеньев также состоял членом общества о. Сергия Булгакова, но практически не присутствовал на заседаниях и в целом концепцию о. Сергия не принимал⁴.

Впрочем, и «воздействия на Запад христианского Востока были, как известно, огромны, особенно в эпоху единства Церкви, а затем в течение Средних веков – особенно через творения восточных отцов Церкви... После Первой мировой войны религиозное воздействие усилилось чрезвычайно»⁵. Под Востоком подразумевались, как правило, «русские национальные предпосылки» и воздействие Православной церкви⁶.



Для анализа положительного философского наследия Востока можно предложить новый структурирующий аспект. Совершив аскетическое усилие, мы становимся обладателями основы любой человечески возможной структуры – самого разума.

Основанием структуры, «точкой отсчета» для разума, условием категорий дискурса становится понятие Абсолюта. Концепции Абсолюта, предложенные Серебряным веком, имеют огромную ценность в настоящее время, время духовных шатаний и стремления к самоидентификации. Изучение особенностей теории познания могут пролить определенный свет на проблемы современного сознания, апории российской ментальности.

Работа И.И. Евлампиева «История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта»⁷ на данный момент является лучшим методологическим основанием подобного исследования.

В отечественной историко-философской мысли в последние десятилетия началась детальная проработка наследия Серебряного века. Этот зарождающийся фонд, гуманистический потенциал которого несомненен, необходимо дополнить еще одной блестящей концепцией – учением Н.С. Арсеньева о превозмогающей Силе Божественной Реальности. Откликом на эту концепцию может служить определение Н.С. Арсеньева как «мистика-реалиста», данное его биографом⁸. В строгом смысле, цельным, холистическим потенциалом преображения, подлинного гуманизма обладают, по-видимому, лишь те учения, которые последовательно подходят к конечной цели изысканий – моменту слияния этического и онтологического, лично явленного Абсолюта. Подобное, на первый взгляд, противоречивое, даже антиномичное утверждение вполне обосновано в рамках православного энергийного философствования.

Основания исследования диктуют определенные условия: особенно важна последовательность, так как при пренебрежении элементарными правилами проверки опыта, в том числе и религиозного опыта, цель недостижима. Даже если правило соблюдено, но не прописано в качестве необходимого, аксиоматической истины и, собственно, толчка подобного очеловечивания религиозного опыта, учение, либо философская мысль обречена на вырождение. И опыт, и его проверка – это необходимые стадии восприятия «цельной» истины.

«Киреевский и Хомяков говорили, что цельная истина раскрывается только цельному человеку... собрав в единое целое все свои духовные силы... человек начинает понимать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные мысли о Боге. Именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских мыслителей...»⁹. Привычно стало говорить о цельности человека – человек-микрокосмос. Это положение можно считать обращением Серебряного века в

сторону античности, не оглядываемым, но поворотом всем корпусом. По-видимому, преображенная эллинская речь перестала быть тесной для неформальной, неаристотелевой логики.

Человек в качестве надприродной сущности есть лучшее основание для построения трансцендентных концепций ценностей. Они остаются цивилизующими, социализирующими, фундаментально инкорпорирующими средствами, отвечают глубинным экзистенциальным структурам личности, не отрицая наличное бытие человека. Обоснование творчества в этом случае возможно за пределами биологических, психических и социальных процессов. Подтверждается возможность быть надсоциальным, а затем уже «истинно» социальным – «праведным», встать над биологическими и психическими процессами, не отказываясь от всего богатства сил человека и стать «святым».

Для обоснования надсоциального в человеке необходимо существенно переосмыслить понятие рациональности, которое рассматривается сегодня как универсальное средство организации целеполагающей деятельности. «Рациональное изменение себя» требует рассмотрения каждого компонента – фундаментальное «изменение» предстает как конституирование («преображение», «обожение», «освещение», «высвечивание») в акте «преодоления границ». Рациональное должно иметь иные коннотации в рамках традиции и актах преодоления ее границ; «себя», во всех антропологических смыслах, отечественный мыслитель предпочитал рассматривать с позиций прежде всего историсофских. В целом же, процесс предстает как акт аскезы.

Особенность отечественной гуманистической традиции заключается в определенном механизме индивидуализации: «переживании своей уникальности через осознание собственного греха»¹⁰, на этом основании строится рефлексия, выработка отношения к себе и миру. Философская рефлексия предстает так же как преодоление внутренних противоречий, собирание себя.

В творческом наследии Н.С. Арсеньева интерес представляет не учение о Разуме абсолютном и разуме человеческом в рамках эссенциального рассуждения, но именно переход границ относительного, движение к Абсолютному. Своей задачей Н.С. Арсеньев ставит поиск «религиозного содержания, превосходящего всякую человеческую субъективность»¹¹.

В конце XX века антропный принцип становится общим для всех наук: замечено обращение к различным, в том числе, традиционным религиозным принципам в трактовке человека. Христианская антропология как важный раздел современного знания немислим бессистемно.

По всей вероятности, процессы религиозного познания с позиций современной науки могут быть поняты лишь в контексте отношений. Традиционные религиозоведческие приемы для этого



не годятся, поэтому особое значение приобретает опыт «синергийного» рассуждения.

Подобный подход оказывается возможным в результате учета ряда обстоятельств: одно из них – включенность субъектов познания в процесс постижения истины. Такая связь оказывается принципиально неустранимой, и такие отношения не должны рассматриваться с позиций досадных помех, от которых следует избавляться или, во всяком случае, стараться преуменьшить их негативное влияние. Данные связи являются необходимым условием постижения истины.

Любой последующий анализ проблемы познания может приводить к результатам, отличающимся от первоначальных. Это происходит потому, что всякий раз изменяются отношения – условия постижения истины, каждый раз возникает новая субъектно-объектная система. Если в классических системах велик момент инерции, то в «энергийных» превалируют изменчивые компоненты.

Всякий положительный опыт, пересаженный на иную почву, может дать совершенно иные результаты. Это относится и к частным этическим моделям, которые, будучи эффективными в одной ситуации, дают сбой в другой.

С методологической точки зрения, одно из решений проблемы, согласно идее Ф. Шеллинга, состоит в философской реконструкции духовной целостности как некоторого «символического единства». Символизм предстает как ощущение двойственности мира и связан, прежде всего, с традицией религиозного видения мира.

Символизм и постплатоновский идеализм часто выливались в негативное восприятие бытия как разорванного. Чувство надтреснутости бытия было свойственно Франку: «Что всеединство бытия есть надтреснутое, расколотое, внутренне противоречивое, антагонистическое двуединство, что оно, не переставая быть единством, все же распадается на две разнородных и противоборствующих половины, это... есть просто факт, который никакими рассуждениями нельзя устранить из мира»¹².

Эти трещины бытия есть «бездны зла», считал Франк, существующие лишь в нашем человеческом аспекте, в аспекте Божьем бытие целостно. Бердяеву также было свойственно чувство разобщенности и распада мира. Преодолеть этот распад, по Бердяеву, способно лишь свободное творчество.

Л. Шестов противопоставляет абстрактному Богу философов «живого», сверхрационального, непонятного, «неестественного» Бога, не только устанавливающего законы, но и могущего отменить их в любой миг. В.Ф. Эрн идее непрерывного поступательного прогресса противопоставляет идею катастрофического прогресса как свойства бытия, прогресса, заканчивающегося эсхатологией.

В.В. Зеньковский как бы подводит итог размышлениям такого рода: «Мир как целое предстает перед нами в некоем уже поврежденном состоянии, и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно»¹³.

Подытоживая эти размышления, Н.С. Арсеньев утверждает, что преодоление надтреснутости бытия происходит в страдании. «Крест Христов... путь примирения между Богом и миром»¹⁴, – пишет он.

Восточно-патристическая традиция предлагает нам этизацию познания и этизацию языка, о чем свидетельствует язык сочинений Н.С. Арсеньева. В его концепции познание диалогически активно. А синергийная компонента познавательной активности в процессе творческой эволюции занимает все более важное место.

Эти идеи выявляют родство русской философии и патристики – не имитативное, а скорее, кровное. Патристическое и тем более исихастское присутствие в русской религиозно-философской мысли не является демонстративным, легко идентифицируемым, а имеет скрытый, глубинный характер: оно прослеживается в выборе проблем. Это, прежде всего, сфера онтологического выбора и гносеологических приоритетов. Определяющим является характер связей Абсолюта и мира, энергийность божественного присутствия в мире, христоцентризм и преображение, синергийность человека (причем, при употреблении простой и привычной терминологии), отказ от индивидуализма (антропологического атомизма), тема личности и связанная с ней идея целостности (идеал целомудрия) человека, его ответственность, онтологические основы познания, кардиогносия (познание сердцем), сращенный богословско-философский дискурс (впрочем, тяготеющий к богословскому реализму), доверие к внутренней духовной жизни человека. Энергийный дискурс, в целом, склонен к экзистенциализму.

Философия Н.С. Арсеньева – это также своеобразный вариант экзистенциализма, где бытие и быт составляют общую «ткань жизни» и не противостоят друг другу. Особой привлекательностью для мыслителя обладают средние века. Светлая, эстетически окрашенная глубинная суть мировоззрения этой эпохи – мир и материя не есть «зло», земное бытие призвано к обожению, и процесс этот начался уже с воплощения и воскресения во плоти Сына Божия¹⁵. Н.С. Арсеньев развенчивает миф о человеческой самодостаточности.

«Краеугольным камнем» его концепции является закон любви. Мировоззренческие антиномии разрешает только любовь. В учении о любви как познавательном принципе, в «философии сердца» и концепциях динамической реализации личнос-



ти, завершающейся единением божественного и человеческого, трактуется экзистенция.

Проникновение в суть феномена христианства совершается через аскетику как акт осуществления любви. Именно любовь позволяет демаркировать христианство от нехристианского напластования. Аскетика, оправданная в любви, и любовь, реализованная в аскезе, является связующим и исходным моментом для христианского мирозерцания, всех христианских социально-философских рассуждений. «Уже творение мира есть самоограничение Божие, есть акт смирения Божия»¹⁶.

Н.С. Арсеньев, как и всякий «русский, не выносит расхождения между истиной и действительностью»¹⁷. Для русской философии истина есть само бытие, и потому истина есть категория онтологическая, тогда как на Западе в Новое время произошла деонтологизация этого понятия.

Именно на этом основании мыслитель трактует экзистенцию европейского мира: «Ужас окружающей нас нереальности мира! Молчание бесчисленных миров – трагическая картина бессмысленно-механического восприятия мира. Но дело не только в науке, а в чувстве нарастающего, давящего, подавляющего, безутешного и безрадостного одиночества. Один, один, – или еще вернее: один и при этом... раздавленный миром и вихрем смерти и бессмысленного существования в глубочайшем, метафизическом «одиночестве». Мир опустошен. «Некому руку подать в минуту душевной невзгоды» (Лермонтов). В средние века чувствовали это немногие избранные провидцы (Pascal: «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie»). Или еще: «Il est terrible de sentir s'écouler ce qu'on possède»). А теперь это... распространено, и не как мода только, а как крик отчаяния. А в отчаяние не играют. За криком отчаяния следуют дела отчаяния потерявшей разум, владение собой и цель жизни этой разнузданной, то хищнически-разрушительной, то безумно грустной, отдавшейся наркотикам или быту пещерных людей, разочарованной, потерявшей в себе импульс к жизни молодежи»¹⁸.

Мир и жизнь представляются часто злом, по существу. Появляется чувство близости губительного, насмехающегося над нами злого начала, с другими оттенками, но с неменьшей силой, чем в средние века. Демонизация мира, ощущение присутствия глубинного злого и иногда... поклонение ему и добровольное слияние со стихией зла¹⁹.

Автор не просто рассматривает поломанные оси координат, он предлагает выход. Грех заключается в отказе от единства, от его поиска, от понимания этого единства, от поиска истины. Если древнее мирозерцание основывалось на поиске истины, на умозрении истины, то современное человечество отказалось исследовать глубину, оно предпочитает вслед за древними греками «вращаться» на поверхности.

Н.С. Арсеньев пишет для нас, для европейцев, – тех, кто поставил во главу угла анализ (в основание строящегося сознанием мироздания); но, по определению, анализ есть разложение и разъятие на части для последующего изучения. Бесцельное бесконечное разъятие природы, получение знания ради знания приводит к его разложению, мир дробится, возникает дурная бесконечность отчасти познанного, в которой невозможно найти ориентиры, а значит, невозможно продуктивно действовать. Это большая опасность научного мышления. Где-то, на какой-то стадии разложение перейдет границы допустимого, и мир уже нельзя будет «собрать», а это – уже не оружие в организме Вселенной хирургическими инструментами, а – смерть. Все это произойдет в человеке. Смерть мира внутри человека есть смерть человека.

Центром онтолого-гносеологических идей Н.С. Арсеньева является понятие «мистическая встреча». «Основа веры в Бога есть встреча с Богом; говоря языком богословия, есть самооткровение Божие <...> Это и есть мистический опыт, который есть корень религии <...> Но иногда эта «встреча» достигает особой интенсивности и яркости. Всё остальное, всё земное, всё тварное отступает тогда на задний план, и только Бог один предстаёт тогда душе. Характерной чертой их (этих встреч – И.Д.) является превосходящее чувство Реальности, иной, высшей, всепокоряющей Реальности, врывающееся с победной, непреодолимой силой в обычную сферу психической жизни человека. Не Я, а Он; не мои переживания, плохие или хорошие или даже умиленные, а Он, Который выше всех моих переживаний»²⁰. Богообщение есть прикосновение к «совершенной полноте бытия».

Логос Божий становится основой всякой структуры. «В структуре мира есть огромное величие <...> Мы начинаем понимать слова о Премудрости, лежащей в основе мироздания <...> Не следы ли это Божественного Логоса, встречаемые, ощущаемые нами в творении? А если мы – падшие и во грехе находящиеся, и мир – падший, то не могут ли открыться нам по ту сторону, так сказать, падшего состояния мира – еще большие красоты и величие Божественного Логоса?»²¹.

Этими словами можно завершить рассмотрение мотивов восточной патристики во взглядах Н.С. Арсеньева.

Примечания

- 1 См.: Лысков А.П. Николай Сергеевич Арсеньев: страницы жизни и творчества // Экономические науки и предпринимательство: Человек. Общество. Страницы истории. 2001. №1. С. 132.
- 2 См.: Лысков А.П. Религиозная философия и историческая культурология Н.С. Арсеньева // Проблемы русской философии и культуры: Сб. науч. тр. Калининград, 2001.



- 3 *Зернов Н. Арсеньев Н.С. (1888–1978) // Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 388.*
- 4 См.: *Арсеньев Н.С. Я не могу не откликнуться... // Вест. Русского студенческого христианского движения. 1971. № 101/102. (III–IV). С. 61.*
- 5 *Арсеньев Н.С. Единый поток жизни: к проблеме единства христиан. Брюссель, 1993. С. 65.*
- 6 Там же. С. 192.
- 7 *Евлатиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000.*
- 8 *Милорадович С. Профессор Николай Сергеевич Арсеньев // Арсеньев Н.С. Из русской философской и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 2.*
- 9 *Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 470.*
- 10 *Щипакина Л.А. Монашество в культурном сознании русского народа. Саранск, 1997. С. 11.*
- 11 *Арсеньев Н.С. Современное англиканское богословие // Путь. 1932. № 35 (сент.). С. 70.*
- 12 *Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 433.*
- 13 *Зеньковский В.В. Основы христианской философии: В 2 т. Франкфурт-на-Майне, 1964. Т. 1. С. 113.*
- 14 *Арсеньев Н.С. О смысле страдания // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 22–23.*
- 15 См.: *Арсеньев Н.С. Что общего у нас со Средними веками? // Человек. 1996. № 2. С. 51.*
- 16 *Арсеньев Н.С. Современное англиканское богословие // Путь. 1932. № 35 (сент.). С. 70.*
- 17 *Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 69.*
- 18 *Арсеньев Н.С. Что общего у нас со Средними веками? // Человек. 1996. № 2. С. 51.*
- 19 Там же.
- 20 *Арсеньев Н.С. Мистическая встреча // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 18.*
- 21 *Арсеньев Н.С. О Логосе Божиим // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 30.*

УДК 111

БЫТИЕ В ЗЕРКАЛЕ НЕПЕРЕВОДИМОСТИ

В.Г. Косыхин

Саратовский государственный университет,
кафедра философии и методологии науки
E-mail: KosyhinVG@rambler.ru

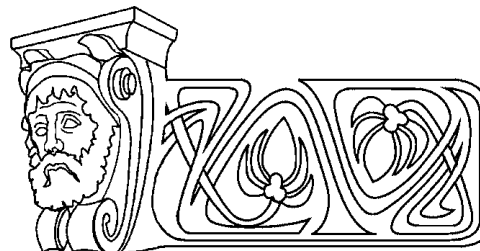
В статье рассматривается проблема интерпретативной трансформации хайдеггеровского понимания бытия в постмодернистском мышлении. Эта трансформация принимает в чем-то непредсказуемые концептуальные формы, как, например, в «онтологиях различения и дополнительности» у Деррида или в «онтологии ответвлений» у Бодрийяра. Постмодернистское исследование хайдеггеровского понятия «бытие» изменяет наше понимание основных онтологических подходов и проблем. Целью современной онтологии является не решение, но создание проблемы, и даже само онтологическое высказывание постмодернистским мышлением понимается как начальная точка для проблематического продолжения.

Being in the Mirror of Intranslatability

V.G. Kosykhin

The article deals with the problem of interpretative transformation of Heidegger's understanding of being in postmodern thought. This transformation takes somewhat unpredictable conceptual forms as, for example, in Derrida's «ontologies of difference and supplement» and in Baudrillard's «ontology of branchments». The postmodern investigation of Heidegger's notion of «being» has changed our understanding of main ontological approaches and problems. The aim of modern ontology is not to solve, but to pose a problem, and even an ontological statement itself is understood in postmodern thought as a starting point for problematic continuation.

Надо честно признать, что, говоря о бытии, мы так или иначе имеем в виду тот смысл, который



придал этому понятию Хайдеггер. Сама необходимость Хайдеггера для любой современной онтологии вряд ли может быть серьезно оспорена. Другое дело, является ли эта необходимость неизбежно замкнутой лишь на смысловом круге хайдеггеровского вопрошания, и не содержится ли в самом «послании бытия» возможности новых реинтерпретативных конструкций?

Положительный ответ на данный вопрос пытается дать современная философия или, если использовать более адекватный термин, философия постмодерна, представляющая собой весьма сложный и неоднозначный конгломерат достаточно продуманных и завершенных в себе философских систем. В зеркале этих систем привычное понятие бытия зачастую принимает довольно-таки неожиданный облик. Перевод понятия «бытие» из уже ставшей классической хайдеггеровской плоскости в столь же классическую плоскость философствования *postmodernité* может показаться даже неорганичным или несвойственным традиции, и все-таки в нем есть та глубинная логика, которая позволяет связать эти два проекта. Онтология постмодерна укоренена в хайдеггеровском понимании бытия. Однако сам плод далеко не то же самое что корень, и поэтому возникает вопрос о том, как изменялось и изменяется понимание бытия в современной философии и какие перспективы могут ожидать онтологию в свете постмодер-