

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

О. М. Мухутдинов

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИИ

«Бытие и время» Мартина Хайдеггера вышло в свет в начале 1927 года. Содержание работы недвусмысленно указывало на то, что здесь предпринималась новая феноменологическая попытка обоснования метафизики в качестве основополагающего исследования сущего в целом. Эта попытка осуществлялась не на пустом месте. Решение поставленных в фундаментальной онтологии задач требовало постоянного присутствия в поле зрения связи современных идей с западноевропейской философской традицией, идущей от древнегреческой философии через христианскую средневековую метафизику к философии Нового времени.

«Бытие и время» было опубликовано в издаваемом Гуссерлем «Ежегоднике феноменологии и феноменологической философии» и посвящено самому Гуссерлю, основоположнику феноменологической философии и учителю Хайдеггера. Гуссерль в начале 20-х годов на вопрос, что такое феноменология, отвечал: «Феноменология – это я и Хайдеггер». Тем удивительнее выглядит реакция Гуссерля на появление книги Хайдеггера: «Хайдеггер транспонирует или переносит конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика есть перенос, Ego соответствует Dasein etc. При этом все становится глубокомысленно неясным и философски теряет свою ценность»<sup>1</sup>.

В этом ясно и отчетливо формулируется расхождение принципиальных метафизических позиций Гуссерля и Хайдеггера по отношению к идее феноменологического исследования, расхождение, которое просматривалось уже в ранних лекционных курсах Хайдеггера. Гуссерль видит проблему в свете противоборства

двух тенденций – трансценденталистской, к которой относится первоначальная конститутивная феноменология, и антропологической, к которой принадлежит фундаментальная онтология «Бытия и времени». В июне 1931 года Гуссерль читает перед кантовскими обществами Франкфурта, Берлина и Галле доклад «Феноменология и антропология», который начинается с утверждения: «В последнее десятилетие, как известно, среди молодого философского поколения Германии развивается быстро увеличивающаяся склонность к философской антропологии. Философия жизни В. Дильтея, антропология нового типа, оказывает теперь сильное воздействие. Но и так называемое феноменологическое движение оказалось захваченным новой тенденцией. Только в человеке, а именно в учении о сущности его конкретного существования в мире, должно заключаться истинное основание философии»<sup>2</sup>. Стремление построить феноменологическую философию на основании анализа существования человека есть не что иное, как возвращение к антропологизму или психологизму, отвергнутым еще в «Логических исследованиях».

Если бросить поверхностный взгляд на фундаментальную онтологию с позиции конститутивной феноменологии, то можно сказать, что «Бытие и время» представляет собой аналитику существования, фундаментальной характеристикой которого является в-мире-бытие. Мир не просто дан существованию в некотором отношении, но полагается вместе с самим существованием. Наивное мышление принимает существование мира как само собой разумеющийся факт: мир есть для мышления в повседневной и научной установке совокупность реального как объективно сущего. Само существование является фактическим. Для трансцендентальной феноменологии исследование существующего в естественной установке оказывается недостаточным. Условием феноменологического исследования является не анализ эмпирически данного, но сущностное созерцание, которое «не имеет ничего общего с “опытом” в смысле восприятия, воспоминания или подобных им актов, и, далее, не имеет ничего общего с эмпирическим обобщением, которое экзистенциально сопоставляет в своем смысле индивидуальное существование опытных отделностей. Созерцание созерцает *сущность* как *сущностное бытие* и не созерцает и не полагает ни в каком смысле *существование*. Согласно этому созерцание сущности не является познанием *matter of fact*, не включает в себе и тени какого-либо утверждения относительно индивидуального (скажем, естественно-го) существования»<sup>3</sup>. Фундаментальная онтология является экзистенциальной аналитикой и именно аналитикой человеческого существования, а потому подпадает под общую критику антропологизма как разновидности психологизма.

Тем не менее в связи с этим рассуждением следует поставить два вопроса. Во-первых, не является ли критика понимания философии в качестве антропологии ошибочной по своей сути, ведь исторические философские системы так или иначе ставят проблему человека в центр своего внимания? Во-вторых, затрагивает ли эта критика существенные основания экзистенциальной аналитики Хайдеггера? Анализ этих моментов позволяет найти отправную точку для определения ведущей идеи фундаментальной онтологии.

Ответ на первый вопрос, как кажется, не представляет ни малейшего затруднения. Антропологическая проблематика не просто находится в центре философских исследований, более того, вся трансцендентальная философия может быть сведена к антропологии. Для доказательства последнего положения достаточно упомянуть знаменитые кантовские вопросы, в которых объединяются теоретические и практические интересы разума. Эти вопросы появляются впервые в разделе «Трансцендентальное учение о методе» «Критики чистого разума», где Кант приводит лишь три вопроса: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?»<sup>4</sup> Вопрос о человеке здесь отсутствует, речь идет о возможности философии как науки о сверхчувственных предметах – о Боге, свободе и душе – с практической точки зрения. Впоследствии эти три вопроса дополняются четвертым, в результате задачи философии формулируются следующим образом:

- «1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвертый – *антропология*. Но, в сущности, все это можно было бы причислить к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>5</sup>.

Последним замечанием можно было бы вполне удовлетвориться, для того чтобы считать излишней критику антропологических тенденций в философии. Этому препятствует, правда, ряд обстоятельств, сопутствовавших выдвижению вопросов. Прежде всего речь идет о том, что приведенные вопросы определяют задачи философии по мировому понятию или, по выражению Канта, философии во всемирно-гражданском значении, в то же время Кант упоминает о существовании философии по школьному понятию или философии как рациональном познании из понятий. Вопрос о внутренней связи философии по школьному и по мировому понятию в лекциях по логике не обсуждается, равно как не обсуждается и проблема их общего основания, а также отношения этого основания к самим вопросам.

Следует обратить внимание на то, что метафизика, которая должна дать ответ на первый вопрос, сама является проблематической дисциплиной. Различные догматические определения метафизики могут быть выражены в следующей формальной дефиниции: «Она есть наука о том, как с помощью разума переходить от познания чувственного к познанию сверхчувственного»<sup>6</sup>. Метафизика есть рациональное познание, то есть познание из одних только понятий. Метафизика до Канта содержала в себе две части: *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*; первая представляла собой систему понятий, которые могли бы применяться к предметам познания, не принимая во внимание возможное различие регионов существующего; вторая подразделялась на три рациональные дисциплины – психологию, космологию и теологию. Предметом психологии являлась проблема существования души и ее бессмертия, космология занималась исследованием мира в целом, теология ставила перед собой задачу познания Бога, в частности рационального доказательства его бытия. Обоснование и построение *metaphysica specialis*

рассматривалось как достижение конечной цели метафизики вообще. Эта традиционная метафизика рассматривалась как первая философия, то есть как абсолютная наука, но критическая философия поставила правомерность ее притязаний на научность под сомнение. Для этого было достаточно показать, что познание начинается с созерцания, для которого мышление служит лишь средством, а отнюдь не самостоятельным источником знания. Поскольку метафизика в качестве рациональной дисциплины исключала созерцание в качестве возможности познания, метод ее работы не мог быть признан подлинно научным.

Научное исследование опирается на всеобщие и необходимые положения, кроме того, наука предполагает прогресс в познании определенной предметной области. Догматическая метафизика не могла быть приравнена к строгому научному познанию и в этом смысле. В отличие от математики и естествознания, после Галилея и Ньютона также ставшего математическим, метафизика Нового времени не существовала в форме действительной науки, но скорее в форме стремления к обоснованию собственной научности. Несмотря на это, Кант признает, что метафизика все же представляет некий вид познания: метафизика существует как *metaphysica naturalis*, *die Naturanlage des Menschen*. Традиционный перевод выражения *die Naturanlage des Menschen* посредством понятия «природная склонность человека» является буквально точным и в то же самое время ничего не говорящим. *Die Anlage* означает: «задаток, расположенность к чему-либо»<sup>7</sup>. Речь идет о такой расположенности, которая присуща природе, то есть сущности человека. Эта расположенность не является каким-то случайным и зависящим от внешних обстоятельств свойством, но предшествует всему познанию вообще в качестве первоначальной определенности существования человека. Понятие «*die Naturanlage*» означает поэтому «естественная предрасположенность». Метафизика есть естественная предрасположенность существования человека, возможность метафизического познания заложена в самой человеческой природе.

Если метафизика является той дисциплиной, которая по своему определению стремится выйти за пределы эмпирического знания и достичь познания сверхчувственного, если чувственное ближайшим образом представляет собой естественное, принадлежащее области природы, а сверхчувственное есть сверх-естественное, превосходящее границы природного существования, то из этих оснований следует весьма примечательный вывод: метафизика существует первоначально хотя и не как наука, но все же как естественная предрасположенность природы человека к исследованию сверх-естественного. В понятии метафизики заложена идея принадлежащего сущности человеческого существования перехода от познания чувственного к познанию сверхчувственного. Этот переход терминологически понимается как трансценденция. Критика чистого разума как исследование возможности существования метафизики в качестве науки есть одновременно определение сущности определяющей существование человека трансценденции. Поэтому критическая философия понимается Кантом как трансцендентальная философия: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это

познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией»<sup>8</sup>.

Понятие трансценденции не является между тем однозначным и используется в различных значениях. В западноевропейской философской традиции существуют два основных представления о сущности трансценденции. Первое опирается на различие трансцендентного и имманентного, причем под имманентным здесь понимается все то, что является данностью сознания субъекта. В противоположность имманентному трансцендентное находится не «внутри» субъекта, но может быть обнаружено только вовне. Трансцендентное есть нечто противостоящее субъекту, но необходимо стоящее в соотношении с ним. Между сознанием субъекта и тем, что лежит вне сознания, существует граница, через которую субъект должен «перешагнуть», чтобы объект был каким-то образом воспринят. Проблема возможности перехода от внутреннего к внешнему посредством преодоления границ сознания составляет сущность гносеологического понятия трансценденции. Теологическое понятие трансценденции указывает на различие между трансцендентным как безусловным и контингентным как обусловленным. В этом смысле трансценденция представляет собой переход от обусловленного к безусловному. То, что само по себе безусловно и является основанием для чего-то другого, бесконечно отличается от обусловленного по способу бытия. Отношение, определяющее сущность теологического понятия трансценденции, это отношение между Творцом и сотворенным. Поскольку трансцендентное указывает на абсолютное, то есть божественное, постольку трансценденция и называется теологической. Оба этих понятия трансценденции присутствуют в критической философии Канта: «Трансценденция в кантовском смысле выхода за пределы границ опыта (*des Übersteigens der Erfahrung*) обладает двояким значением. Она может означать, во-первых, переход в границах самого опыта к данному в опыте как таковому, т. е. к многообразию явлений (*innerhalb der Erfahrung das in ihr Gegebene als solches, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, überschreiten*). Это положение оказывается действительным в отношении представления о “мире”. Далее, трансценденцией называется выход за пределы явления как конечного познания вообще и представление возможного целого всех вещей как “предмета” *intuitus originarius*. В этой трансценденции возникает трансцендентальный идеал, в противоположность которому мир является ограничением и предметом конечного, человеческого познания в его тотальности»<sup>9</sup>.

*Metaphysica naturalis* первоначально является определением теологической трансценденции. Определение границ нашего познания требует исследования сущности гносеологической трансценденции. Однако простой перенос результатов исследования гносеологической трансценденции на теологическую оказывается невозможным. Для того чтобы определить границы различных способов трансценденции, требуется поставить вопрос об их основании: основанием различных способов трансцендирования в отношении сущего является первоначальная онтологическая трансценденция. Выявление онтологической трансценденции в качестве конститутивного основания нашего существования является условием возможности разрешения проблемы априорного синтеза.

Вопрос о сущности трансценденции является решающим для понимания идеи критической философии. «Критика чистого разума» включает в себе идею трансцендентальной философии, то есть такого познания, которое занимается не столько предметами, сколько видами нашего познания а priori. Вопреки утверждению Г. Когена, считавшего, что виды нашего познания, о которых упоминает Кант, это математика и естествознание<sup>10</sup>, следует заметить, что в действительности здесь имеется в виду то, что «существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся»<sup>11</sup>.

Теперь следует поставить вопрос: является ли возможным определение сущности трансценденции в границах антропологического анализа и может ли быть метафизика причислена к антропологии? Прежде чем дать ответ на этот вопрос, следует принять во внимание еще одно обстоятельство, относящееся к возможности истолкования второго вопроса – вопроса о долженствовании.

Проблематичность отнесения практической философии к антропологии заключается в том, что действительное понимание идеи человека достигается не на пути позитивного логического определения или описания в рамках антропологического анализа. Исследование сущности человека предполагает выявление конститутивных элементов, определяющих характер его существования. Этот анализ осуществляется Кантом не в антропологических сочинениях, а в работе «Религия в пределах только разума». Элементы определения человека включают в себя прежде всего животность, характеризующую человека как живое существо, и человечность, которая связана со стремлением судить о себе в сравнении с другими и характеризует человека как существо живое и вместе с тем разумное. Тем не менее действительное понятие человека должно включать в себя задатки личности, согласно которым человек определяется как существо разумное и свободное. Поэтому ни *personalitas transcendentalis*, понятие которой составляет идея трансцендентального единства апперцепции, лежащей в основании единства нашего опыта, ни *personalitas psychologica*, как единство эмпирического сознания, не могут дать полного определения сущности человека. Такое определение достигается лишь в том случае, когда личность понимается как *personalitas moralis*. Элементы, составляющие основания предрасположенности существования человека в качестве личности, конституируют «способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив свободного определения воли»<sup>12</sup>. Чувство уважения к моральному закону раскрывает существование человека в его достоинстве.

Понятие *personalitas moralis* позволяет отграничить существование человека в отличие от способов бытия иных регионов сущего: человек существует в качестве цели в самом себе, но не как средство, то есть не в качестве вещи. Последнее определение лежит в основании подразделения метафизики на метафизику природы и метафизику нравственности. Но в таком случае вопрос о долге действующего оказывается метафизическим, а понимание сущности человека принадлежит

именно метафизике, а не антропологии. Это становится еще более очевидным, если принять во внимание, что практическая философия Канта является исследованием условий возможности трансценденции в отношении сверхчувственного, не связанной с теоретическим догматическим познанием.

Исследование сущности трансценденции вообще не является проблемой антропологии и не может быть осуществлено в ее границах. Более того, трансцендентальная философия является основанием всякой возможной антропологии. Антропология в качестве онтического учения о человеке может возникнуть лишь тогда, когда трансцендентальные основания существования человека оказываются в достаточной мере разработанными. Если следовать тому, что на деле происходит в критической философии Канта, то следует признать, что вопросы «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я смею надеяться?» не могут быть просто причислены к антропологии. Само отношение между вопросами следует переоценить.

Дело обстоит таким образом, что вопросы Канта с необходимостью заключают в себе круг. Предварительное, хотя и смутное и неотчетливое понимание идеи человека предшествует вопросам о возможности познания, долге действия и надежде на неопределенное будущее. Три первых вопроса являются внутренне взаимосвязанными, каждый из этих вопросов по отдельности уже предполагает два других. Вместе с тем три первых вопроса не сводятся к четвертому, но конституируют его. Решающим для понимания сути кантовских вопросов оказывается следующий за ними в «Логике» небольшой фрагмент, остающийся, как правило, без внимания. Кант утверждает: «Итак, философ должен определить:

1. Источники человеческого познания,
2. объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,
3. границы разума»<sup>13</sup>.

Это означает, что принципиальной задачей метафизики становится выявление сущности первоначальной онтологической трансценденции. Для разрешения этой задачи требуется соответствующая методология, которая не может быть представлена антропологической философией. Антропология не является основополагающей философской дисциплиной. Однако это свидетельствует лишь о правомерности критики в отношении антропологических (то есть психологических) тенденций в философии. Вопрос о том, не является ли фундаментальная онтология Хайдеггера в действительности очередной разновидностью антропологического способа исследования сущего, остается открытым, а возражения Гуссерля кажутся совершенно справедливыми, поскольку сам Хайдеггер понимает экзистенциальную аналитику *Dasein* как онтологию человеческого существования. Тем не менее Хайдеггер утверждает, что намерением его работы является не построение антропологии, но подготовка основания для разработки вопроса о бытии. Одна из возможностей для разрешения этой проблемы заключается в том, чтобы представить взгляд на антропологию с позиций фундаментальной онтологии «Бытия и времени».

Термин «антропология» обладает многозначностью, которая не может быть представлена в одном понятии. В самом широком смысле антропология рассматривается как учение о человеке как телесно-душевно-духовном единстве и вклю-

чает соматическую, биологическую, психологическую и культурную антропологию. Идея антропологического исследования возникает из постоянно возобновляющегося интереса к проблеме человека. Поэтому и в философии наряду со стремлением к метафизике существует в качестве главной тенденции стремление к антропологии. Философская антропология не является отдельным направлением в современной философии, но выражает общую ее черту: анализ проблемы человека в качестве центральной проблемы философии.

Но если в рамках философской антропологии осуществляется отграничение человека как особого региона сущего от других видов сущего, то это означает лишь, что разработка идеи человека ведет к появлению специальной дисциплины, занимающей место в ряду прочих региональных философских наук. В таком случае антропология не может претендовать на роль основополагающей философской дисциплины. Это не означает, что достоинство антропологических исследований должно быть поставлено под сомнение, ибо антропология сама является способом существования человека<sup>14</sup>. Речь идет лишь о том, что антропология как эмпирическая дисциплина, несмотря на все попытки, оказывается неспособной представить удовлетворительное прояснение понятий действительности, бытия и истины.

Поэтому Хайдеггер с самого начала противопоставляет фундаментальную онтологию антропологии и связанным с ней биологии и психологии. Это принципиальное разграничение обусловлено целым рядом обстоятельств. Прежде всего, традиционная антропология зачастую исходила из такого способа исследования человека, в рамках которого идея человека рассматривалась из определения естественно сущего (*Vorhandenheit, Vorhandensein*); человек есть не что иное, как *ein Ding unter den Dingen*, «вещь среди вещей». Эта тенденция постепенно преодолевается в немецкой философии XVIII–XX веков, однако и в новейшей антропологии сохраняются непроясненные до конца предпосылки анализа сущности человека в связи с основными определениями человека в древнегреческой философии и христианской теологии. Это, во-первых, дефиниция человека как *zōon logon echon*, разумного существа, обладающего речью, – дефиниция, в которой *zōon* понимается как вид естественно сущего; во-вторых, библейское представление о человеке как образе и подобии Бога. Оба этих тезиса, несмотря на то, что в каждом из них подчеркивается отношение к различным областям сущего и соответственно различие способов движения к сущему, основываются на некоей неопределенной идее трансценденции. В теологическом отношении «идея “трансценденции”, [заключающаяся в том], что человек есть нечто такое, что простирается за свои пределы (“über sich hinauslangt”)), уходит корнями в христианскую догматику, о которой никто не скажет, что она онтологически рассматривала проблему бытия человека»<sup>15</sup>. Но также и античное понимание человека как *zōon politikon* указывает на понятие трансценденции, ибо это определение связано с представлением о человеке как *zōon politikon*, что предполагает движение, преодолевающее границы собственного «единичного» существования. Существование человека в качестве *zōon politikon* есть «die Existenz des Daseins in der Polis»<sup>16</sup>.

Вместе с проблемой трансценденции антропология упускает из поля зрения и вопрос о бытии человека, что приводит к онтологической неопределенности ее оснований. Следствием этого является несоразмерная сути дела система категориальных определений. Антропология нуждается в трансцендентальном обосновании, фундаментальная онтология в этом случае является трансцендентальной философией в кантовском смысле этого понятия, поскольку в рамках экзистенциальной аналитики существования должна быть разработана концепция онтологического понимания, лежащего в основании всякого возможного отношения к существу. И здесь позиция Хайдеггера оказывается полностью созвучной позиции Гуссерля: «Если мыслить до конца последовательно проведенную идею позитивного рационального познания мира и продумать до конца последние основания этого познания, то позитивная наука о мире сама трансформируется в трансцендентальную»<sup>17</sup>. Трансцендентальное исследование должно предшествовать философской антропологии. Но фундаментальная онтология, поскольку она исходит из представления о существующем мире, не преодолевает, с точки зрения Гуссерля, наивность естественной установки и потому может считаться лишь заблуждением.

Полемика Гуссерля и Хайдеггера вокруг идеи экзистенциальной аналитики существования является одновременно дискуссией относительно сущности феноменологии, т. е. «философии как строгой науки». Хайдеггер подчеркивает трансцендентальные намерения фундаментальной онтологии, однако эти утверждения не следует воспринимать как само собой разумеющиеся: для того чтобы снять все подозрения в антропологизме и упрощении первоначальной проблематики трансцендентальной феноменологии, необходимо показать, каким образом ставится и решается проблема трансценденции в «*Sein und Zeit*». Поскольку «*Sein und Zeit*» решает проблему существования в свете экспликации его трансцендентально-временной структуры, фундаментальная онтология является исследованием трансцендентального характера.

<sup>1</sup> Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. von Roland Breuer // Husserl-Studies 11. 1994. 1–2. S. 3–63.

<sup>2</sup> Husserliana. Bd. XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Dordrecht; Boston; L., 1989. S. 164.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 152. Для сравнения можно привести свидетельство Р. Ингардена: «Итак, я принялся за формально-онтологическую работу. И тогда Гуссерль сказал мне: это-то как раз и неправильно! Вы стали онтологом, а вам нужно просто осуществить редукцию, нужно сразу броситься в воду, чтобы в потоке конститутивных проблем ухватить действие конституирования. Тогда вы увидите, что онтология на самом деле – закрытый путь, что в конечном счете все действительно должно быть редуцировано. Лишь тогда станет ясно, что все онтологическое исследование – потерянный труд!» (Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 160).

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 661.

<sup>5</sup> Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

<sup>6</sup> Кант И. О вопросе, предложенном на премию Берлинской Королевской Академии Наук в 1791 г.: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч. Т. 6. М., 1964. С. 180.

<sup>7</sup> «Под предрасположенностью (Anlage) некоей сущности (Wesen) мы понимаем как конститутивные элементы (Bestandstücke), так и формы их связи, необходимые для того, чтобы быть такой сущностью» (Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 98).

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 121.

<sup>9</sup> Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M., 1995. S. 33.

<sup>10</sup> См.: Cohen G. Kommentar zur Kants «Kritik der reinen Vernunft». Leipzig, 1920. S. 19.

<sup>11</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 123.

<sup>12</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 97.

<sup>13</sup> Кант И. Логика. С. 332.

<sup>14</sup> Антропология является «главным способом экзистенции, в котором сегодня движется существование человека, способом существования, чьи основания и бездны, возможности и действия мы можем увидеть и постичь лишь издалека» (Heidegger M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929). GA, Bd. 28. Hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a. M., 1997).

<sup>15</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 49.

<sup>16</sup> Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M. 1995. S. 40.

<sup>17</sup> Husserliana. S. 181.

## И. В. Зиновьев

### ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В НАСЛЕДИИ Л. П. КАРСАВИНА И ПРОБЛЕМА ТЕРПИМОСТИ

С начала 1990-х годов имя Льва Платоновича Карсавина стало известным многим читателям, а не только специалистам в области истории русской мысли и духовности. Карсавин – один из пассажиров знаменитых «философских пароходов». Однако в отличие от многих из них он разделил не только их эмигрантскую участь, но и стал пленником сталинского ГУЛАГа. Пленником добровольным. Многие факты говорят о том, что Карсавин принес себя в жертву новой коммунистической Родине, отказавшись уезжать из послевоенной Литвы, где преподавал. Всей своей жизнью и особенно смертью Лев Платонович утвердил многие теоретические положения, высказанные в статьях и книгах, вышедших из-под его пера.

В советский период имя философа часто упоминалось в связи с деятельностью евразийцев, философа справедливо причисляли к последователям концепции всеединства В. С. Соловьева<sup>1</sup>. В последние годы все большее внимание уделяется религиозной составляющей теоретических построений Карсавина. Однако даже специалисты углубленно не рассматривали тему смерти в наследии русского мыслителя, проходящую через все его творчество, а лишь намечали важнейшие направления для дальнейшего изучения. Мы, в свою очередь, намерены дополнить их еще одним аспектом, который можно обозначить как танатологический диалогизм, то есть отказ от однозначного, монологического, подхода к пониманию смерти как «злейшего зла» и признание ее духовной ценности для грядущего возрождения всего человечества.

Данная тема (Карсавин рассматривал не только все аспекты проявления смерти в тварном и умопостигаемом мирах, но и прямо обращался к смерти как к некоему высшему мистическому и духовному процессу) обозначена уже в первых фи-