

A
У 743

На правах рукописи

Усачев Александр Владимирович

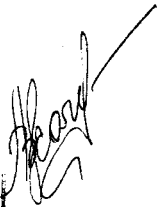
**Проблема онтологических оснований русской
религиозной философии.**

Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания.

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научная библиотека
Уральского
Государственного
Университета



Екатеринбург – 2001.

Работа выполнена на кафедре философии и культурологии Уральской академии государственной службы.

Научный руководитель - доктор философских наук,
профессор Ершов Ю.Г.

Официальные оппоненты - доктор философских наук,
профессор Бряник Н.В.

кандидат философских наук,
старший научный сотрудник Руденко В.Н.

Ведущее учреждение: кафедра философии Уральского отделения
Российской Академии наук

Защита состоится__ 28 июня 2001года__ в 12ч__ на заседании специализированного совета Д. 212. 286. 02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском государственном университете им. А.М. Горького по адресу: 620083, г. Екатеринбург, К- 83, пр. Ленина, 51, комн. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им А.М. Горького.

Автореферат разослан 25 мая 2001 года.

Ученый секретарь
Диссертационного совета



доктор философских наук,
профессор Плотников В.И.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ.

Актуальность исследования.

В истории России было много периодов, в течение которых ставился вопрос о национальном своеобразии, онтологических основаниях отечественной культуры. Они связаны прежде всего с радикальными изменениями в социальном устройстве общества, с изменениями в его политической и экономической структурах. Так было в период образования Московского государства, во время Татаро-монгольского ига, в эпоху Церковного раскола, в годы реформ Петра Великого и т.д.

Потрясения не трудно отыскать и в истории XX века. Очередной исторический излом со всем многообразием проблем и катаклизмов заставляет думать о себе и в данную минуту. Речь идет о периоде современных реформ конца XX столетия и начала Третьего тысячелетия.

Мнения по поводу судеб русской нации и российской цивилизации на данный момент порой настолько однообразны, сужены, что из содержания затронутой проблематики совершенно выпадают такие параметры, как многоуровневость идентификационного процесса, его всеобъемлемость и полисемантичесность. К идентификационным процедурам можно причислить и новую Конституцию Российской Федерации, перманентный законотворческий процесс, современные интеграционные практики в европейской доме, в мировых социальных и экономических программах. Таким образом, “устаревшая” проблема идентичности из темы для досужего обсуждения в рамках традиционных риторик русской и советской интеллигенции может обрести вид осмысленного и результативного культурного движения, тернии которого не всегда запутаны и непонятны, но могут и должны быть прозрачны и перспективны для решения.

В попытках многих исследований избежать идентификационной работы совершенно упускается из виду идеологический компонент данной темы. Вполне вероятно, что речь о самобытности или типичности России и населяющего ее народа является ничем иным, как подменой простого безволия в выборе руководящей идеи непомерным преувеличением сложности и фатальности данного выбора.

Однаково важными и значимыми могут стать совершенно разные “отправные пункты” для размышлений о русской культуре. В данном диссертационном исследовании за основу берется проблема онтологических оснований русской религиозной философии как идентификационной основы для аналитики существующего положения дел, благодаря тому, чем философия является в системе культуры.

Определенность в выборе философского направления связана с тем, что русская религиозная философия Серебряного века – наиболее яркое явление современного философского реализма. Это в свою очередь значит,

что в нем концентрируются все наиболее актуальные на данный момент структуры мышления в рамках российской культуры.

В настоящем диссертационном исследовании русское философское мышление рассматривается в современном социокультурном контексте, в методах его отношения к духовным и практическим задачам сегодняшнего дня. Одним из методов решения проблемы онтологических оснований и преодоления отстраненности русской философии Серебряного века, заключается в продумывании проблемных пунктов, которые были характерны для русских мыслителей этого периода, а не полагать их как пройденные, или как содержательный материал с исследовательской точки зрения. Такой подход приводит к единому «полю» философского вопрошания, в котором содержатся универсальные проблемы современного мышления. На данный момент мы не можем с уверенностью констатировать, что традиции вопрошания русской религиозной философии вошли в прежнюю силу и вновь обрели статус существенной составной национальной культуры.

В конце XIX начале XX века вектор исследований сместился с факта утверждения о существовании самобытной русской духовности на содержательный анализ тех или иных понятий, категорий, концепций, которые были характерны для современного философского знания. Диалог, в который вступила русская философия, свидетельствует о ее зрелости и самостоятельности. Лопатин Л.М. разворачивал свое понимание «положительных задач философии» на фоне осмысления критической философии И. Канта и онтологической философии Г.В.Ф. Гегеля, а также определившегося отношения к новейшим для того времени последователям немецкой классической философии, которое закрепилось, например в неокантианстве. Лосский Н.О. провел масштабную критическую работу по осмыслению классического наследия, для того, чтобы определить элементы своей концепции. Это было необходимо в силу того, что такое направления мысли уже начинало обретать сторонников в западной мысли. Но для Н.О. Лосского было важно подчеркнуть, что интуитивизм, по своим выводам напоминающий философские обобщения А. Бергсона о целостности восприятия мира или умозаключения Фр. Brentano и Э. Гуссерля об интенциональности мышления, тем не менее расходится по существу с учением русского философа. Другое дело, за доказательную основу философов принимались не собственно отличия и несовпадения в названных концепциях, но общий смысл утверждений, общая направленность теоретических размышлений, которая содержала в себе понимание универсальных основ мировидения в рамках русской философской культуры. Такое понимание стало предметом структурного анализа, т.к. оно органично входит в проблему онтологических оснований русской религиозной философии.

В работе используется важный в современной ситуации диалоговый компонент, в рамках которого осуществляется попытка концептуально преодолеть однозначность восприятия русской философии по отношению к западной как тяготеющей к дискурсам о бессознательном. В диалог включено вопрошание святоотеческой традиции, что согласуется с мыслью Ивана Киреевского сообразить с преданием святых отцов все вопросы современной образованности. Современность оказывается уникальной для реального осмысления русской философии. Питает это убеждение тот простой факт, что на исходе нынешнего века, по прошествии множества исторических событий и опытов мысли в российском менталитете один на один встретились два извечных направления: первое из них – рациональное, оперирующее аутентичным языком спекулятивных категорий, презентующих ярко и весомо парадигму Нового времени, - это марксизм; и интуитивно-религиозное начало, состоящее в критическом отношении к «завоеваниям» Нового времени, - это философия Серебряного века.

В работе предлагается версия резерва мышления для обсуждения корпуса проблем русской идентичности, являющимися на данный момент главными и составляющими суть культурного движения. Резерв заключается в том, что он содержит утверждения о мире и человеке не только собственно философии, но и святоотеческого предания, христианской философии, современных суждений о русской религиозной философии.

Степень разработанности проблемы. Проблема онтологических оснований русской религиозной философии стоит особняком среди других проблем. Обычно предполагается очевидная редуцируемость онтологических оснований к точно таким же элементам, которые характерны для западной философии, для ее онтологической определенности. Самый первый вопрос об онтологических основаниях отечественного мышления является современным диспутам и спорам между западниками и славянофилами. В середине XIX столетия определились основные направления дискуссий, а также феномены культуры, на которых базировались позиции участников. Западно-европейская философия и святоотеческое предание православного христианства сыграли здесь решающую роль. Мы можем констатировать, что именно их столкновение порождает множественность точек зрения, о которых пойдет речь ниже. Они касаются основных характеристик отечественной философии. Это имеет выражение в характеристиках отечественного мышления.

Русская философия определяется как имеющая жизненный потенциал и дающая возможность для решения многих смысложизненных и теоретических проблем. (см. работы Железняк В.Н., Гайденок П.П., Русакова В.М., Мирошников Ю.И., Бибикина В.В., Бонецкой Н.К. Батищева Г.С., Любутина К.Н., Плотникова В.И., Григорьяна Б.Т. и др.) Авторы этого подхода исходят из того, что отечественная философия имеет свой

категориальный аппарат, стабилизированный набор проблем, выработанные конструкции для осмысления действительности

В ряде исследований русская философия и тематика, которая поднимается ею, представляются глубоко типичной для европейской традиции и европейского самосознания. (см. работы Скоробогачко В.В., Панченко А.М., Покровского М.Н., Лотмана Ю.М., Лихачева Д.С., и др.) Русская культура, согласно их мнению, имела общие образовательные основы, вместе с Европой были пережита эпоха Просвещения, которая нашла свое яркое отражение в революционных событиях XX века, а также само стремление России в европейский мир сообщило ей конструктивное отношение ко всем доминантам новоевропейской цивилизации. Поэтому в некоторых случаях Россию можно назвать европейским государством еще в большей степени, чем традиционные европейские державы. Другими словами, Россия еще больше Европа, чем сама Европа.

Ряд исследователей считают, что русская философская культура не имеет исследовательской перспективы, т.к. она является вторичной в сравнении с европейским знанием, следовательно потенциал русской религиозной философии может раскрыть себя только в том случае, если признать европоцентризм, в сферу действия которого попадает и русское мышление. (см. работы Скрипника А.П., Гройса Б., Маслина М. А., Мейера А.А., Кожина А.П.) Поэтому все существенные определения, которые могут быть высказаны о России и русской философской культуре являются зависимыми от достижений западной мысли, и говорить о самостоятельности отечественного мышления не приходится

Согласно многим текстам, русская философия является феноменом оригинальным, достойным исследовательского внимания. (см. работы Семочкиной М.Б., Гаврюшина Н.К., Гачева Г.Д., Громова М.Н., Ершова Ю.Г., Крюкова В.М., Малахова В.С., Соловьева Э.Ю., Лоскутова В.А., Хоружего С.С. Хомякова М.Б. и др.) Согласно этой точке зрения, русская философия имеет не только своеобразные «корни», которые питают ее вдохновение и теоретический потенциал, но также в ее рамках ставится вопрос о совершенно особом слое объяснительных особенностей, связанных со своеобразным языком, «смысло-образами», метафорами «Мира», «Пути», «химеры» и т.д. Все перечисленное так или иначе указывает на особое пространство осмысления и вопрошания, на особое видение истории, общества, на историсофическую и онтологическую проблематику, как на основную и доминирующую в русском философском мышлении.

Уникальность основ русской науки, как и русской философии доказывается в авторской позиции Бряник Н.В.. которая на богатом материале обосновывает то, что русская наука занята фундаментальными проблемами, что выражается в таких направлениях мысли как русский космизм и учение о ноосфере.

Также имеют место точки зрения, которые сложились в ходе исторического формирования русской религиозной философии. Историко-философское направление, среди главных теоретиков которого нужно назвать Лосского Н.О., Зеньковского В.В., Бердяева Н.А., Галактионова, Флорофского Г., Флоренского П., Федотова Г., Хоружего С.С. Исследователи данного направления считают, что русская философия состоялась как философская традиция, и ее история является насыщенной специальными фактами и событиями. Нельзя не согласиться с этим мнением, но оно порой утверждается излишне категорично, т.к. материал русской философии полагается в отрыве от становления, и делается акцент на ставшем. Такая точка зрения имеет под собой основание, которое заключается в том, что развитие традиции религиозно-философского вопрошания была прервана социальными потрясениями, и динамические характеристики дискурса оказались, по сравнению с другими, в нераскрытом виде. Однако, не вполне верно абстрагировать русскую религиозную философию от современной аналитической волны.

Теологическое направление, отождествляющее русское философское мышление с богословием. Это - Булгаков С.Н., Флоровский Г., Франк С.Л., Зеньковский В. В. и др. С представителями данного мнения можно согласиться лишь в том случае, если признать богословие благоприятной тенденцией, которая существовало в контексте главных свершений русской религиозной философии. Призвание религии, а следовательно и богословия, - раскрытие Бога, призвание же философии - раскрытие человека. Русская философия, в том числе и религиозная, всегда большое внимание уделяла проблемам антропологии, социально-политическим поворотам отечественной истории, социальной психологии, типологии характеров русской души. Все это позволяет говорить о том, что отечественное мышление включает современное богословское знание православной традиции, но также имеет и мессианскую направленность.

Наряду с теологическим направлением, существует среди подходов разработка специфики русского мышления как мессианского, несущего конкретную, Богом отведенную миссию объединения мира "по Христову закону" и выполняющую задачу собирания народов; главным образом это - славянофильская традиция, идеологами которой являются Киреевский И.В., Хомяков А.С., Аксаков К.С., Самарин Ю.Ф., Данилевский Н.Я., Страхов Н.Н., Леонтьев К.Н. Сегодня исходные тенденции славянофильства и западничества канули в Лету. Трудность состоит в том, что и самостоятельные, и зависимые философские разработки и опыты мысли сейчас отличаются тем, что структурные составные этих видов знания обладают элементами и восточного и западного происхождения. Наиболее яркий пример, опровергающий возможность развести западников и славянофилов по разные стороны

виртуальных баррикад - это отечественный марксизм, который снабжает идеологемами патриотические силы, будучи при этом сформулированным в недрах немецкой культуры. То есть, видится насущная необходимость в структурном подходе к данному вопросу, и более усложненные методы становятся актуальными при решении указанной проблемы.

Также актуальным является направление, которое разрабатывает идею русского мышления как кунсткамеры всего того, что не укладывается в привычные нормы, как того, что вряд ли пригодится в положительном смысле, но крайне не вредно узнать в том значении, что делать и осуществлять не желательно. Философская доктрина такого взгляда формулируется в последних примерах аналитики как дискурсы об Ином Запада. Его наиболее ярким представителем является Гройс Б. Начало это направление берет с Чаадаева П.Я. и его «Философических писем» и транслируется через традицию западничества. Главными представителями его можно назвать Станкевича Н.В., Белинского В.Г., Герцена А.И. В этом же ряду нужно отметить русский марксизм в лице Плеханова Г.В., Богданова А.А. и др.

Цели и задачи исследования.

Цель диссертации – сравнительный анализ отличий русской религиозной философии от западной метафизики, и выявление онтологических структур русской религиозной философии, то есть сущностного компонента, и критически подойти к определениям отечественной философии как до-рефлексивной, бес-сознательной, не-дискурсивной.

Основные задачи исследования:

- анализ условий постановки вопроса об онтологических основаниях русской религиозной философии;
- определение основных онтологических элементов русской религиозной философии и западной метафизики;
- обоснование «динамической оппозиции» как доминирующей стратегии русского философского дискурса;
- обоснование «не-субстанциальной онтологии» как характерного основания русского религиозно-философского мировоззрения.

Методологическая основа исследования. Компаративистская модель анализа философских текстов и определение онтологических структур и рациональных стратегий достижения результатов, исходя из задач,

поставленных тем или иным мыслителем. Основа используемых методов заключена в работах Н.О. Лосского «Обоснование интуитивизма», «Мир как органическое целое», о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины», Ж. Деррида «Золы угасшй пепел». Сравнение производится между текстами русской религиозной философии и святоотеческим преданием, а также современными и классическими текстами западной метафизики.

Дополнением компаративистского метода служит феноменологический метод, призванный вписать в контекст данного исследования конкретные судьбы философов, философских идей и произведений. Также в диссертации используется диалог между русской религиозной философией и святоотеческой традицией, русской религиозной философией и западной метафизикой. Русская религиозная философия рассматривается как направление философского реализма, которое исходит не из абстракций субъекта или объекта, но из целостности изучаемого предмета.

Научная новизна исследования. Положения диссертации, содержащие научную новизну и выносимые на защиту, заключаются в следующем:

- русская религиозная философия построена на до-рефлексивных элементах душа/тело/вещь, что отражается в содержательном анализе феноменов мира;
- основой философствования в рамках русской религиозной философии является «не-субстанциальная онтология» как своеобразная форма отражения окружающей действительности;
- в основе религиозного компонента отечественного философского мышления лежит святоотеческое предание православной церкви;
- главной стратегией русского философского дискурса «динамическая оппозиция» отличается от рациональной оппозиции европейской философии совмещением дискурса и нарратива;

Научно-практическая значимость исследования. Анализ онтологической проблематики русской религиозной философии позволяет по новому взглянуть на отечественное философское наследие, на специфику постановки проблем в рамках актуального и исторического мышления. Появляется возможность новых интерпретаций национального философского наследия, а также в решении вопросов о русской национальной идентичности. Результаты, полученные в ходе исследования, могут быть использованы в

различных областях гуманитарного знания и в преподавательской деятельности, в том числе в разработке систематического курса философии, курса истории философии, специальных курсов.

Апробация диссертации.

Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры философии и культурологии Уральской академии государственной службы. Различные аспекты диссертационного исследования были изложены автором в тезисах и выступлениях на конференции «Немецкая классическая философия сегодня» в докладе «Критицизм Канта и истинитивизм Лосского» (Екатеринбург, 1990), на Бердяевских чтениях в докладе «Бердяев и онтология социального бытия» (г. Киев, 1991), на конференции «Культура как процесс» в докладе «Православие и мышление» (Екатеринбург, 1994).

Основные результаты исследования использованы автором при подготовке и проведении учебных занятий по русской философии и основам философских знаний в Елецком государственном университете им. И.А. Бунина.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы. Содержание работы изложено на 133 страницах машинописного текста, список литературы включает в себя 151 наименование.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы, определяется степень ее разработанности, формулируются цель, задачи и основные идеи исследования.

В **главе 1 «Проблема взаимоопределения русской религиозной философии и западной метафизики»** сопоставляется ряд принципиальных положений отечественной философии и западной метафизики с точки зрения структурно-исторического анализа (параграф 1), сравнения элементов онтологии (параграфы 2 и 3).

В **параграфе 1 «Структурно-исторический анализ общих оснований русской религиозной философии»** определяется ряд обстоятельств, которые повлияли на образование религиозного качества русского философского мышления. В частности отмечается, что историю русского оригинального философствования можно разделить на три этапа, в которых она разворачивается в полной мере. Первый этап простирается на весь

XIX век и заключается в использовании «внеположной» философской онтологии, которая имеет западно-европейское происхождение, и вся проблема сводится лишь к тому, чтобы определиться, способна ли культура России на самостоятельное философствование, на достижение цельного знания или нет. На втором этапе появляется ряд философских произведений, которые претендуют на оригинальное мышление, на выдвижение самостоятельных концепций. Появляются теоретические обобщения, которые можно квалифицировать по разделам философского знания, таким, как онтология, гносеология, историософия, софиология и др. Именно в начале XX века, в эпоху кризиса науки и мировоззрения во всей Европе, в полную силу заявил о себе философский талант ряда русских мыслителей, которые начали разрабатывать уникальные концепции, системы гуманитарного знания, культурологические произведения. Для третьего этапа характерно состояние диалога между русской и западной философией, который длится и по сию пору.

В средневековой культуре Запада имело место основное противоречие между философией и теологией. Философия брала начала в Афинах, то есть центре языческого мира и языческой культуры, теология – в Иерусалиме, в городе, где проповедывал Иисус Христос. Это послужило поводом для противопоставления Афин и Иерусалима как двух принципиально разных мировоззрений. Философия находилась в тесном переплетении с теологией, и это дало свои положительный всходы в западной культуре. Например в XX веке философы начали говорить о философской вере как основе человеческой экзистенции. Столкновение христианства и язычества в Средние века было основным культурным конфликтом. На Западе оно приобрело вид полемики и противоборства философии и теологии. В контексте западной культуры такое столкновение можно считать продуктивным в тематике философских построений, мыслительных конструкциях, категориальном аппарате. Чего стоит хотя бы существование схоластики с ее школой категориального использования языка философии и теологии. Это было культурологическим столкновением Афин и Иерусалима.

В России Средних веков не было столь утонченного единоборства. Главными культурными элементами были также христианство и язычество, но не в виде философии и теологии. Это означает, что Церковь боролась за чистоту веры и одинаково отчужденно относилась и к католицизму (латинству), и к протестантизму, и к язычеству. Российская культура вызревала именно на таком смысловом фоне. Церковь была вынуждена защищать свою православность, отвечая на суждение монаха Филофея «Москва Третий Рим и четвертому не бывать». Проблематика Афин и Иерусалима сохранило свое напряжение и в России, а не только на Западе. Ярким свидетельством актуальности данной проблематики служит книга Л. Шестова, написанная уже в XX веке и названная именно «Афины и Иерусалим».

Философия не была воспринята беспрепятственно в России XIX века, а явилась одним из проявлений чуждых веяний Запада. Поэтому, не смотря на то, что философы искали веру и Церковь, их устремления наткнулись на непростые препятствия, пока не начало действовать религиозно-философское

общество. Родились принципиальные основания соединения религии и философии.

Философия, в подавляющем большинстве концепций русской религиозной философии, берет свое начало в Логосе как в Слове Божием, а не в логосе античной философии. Античный логос предполагает логику, законосообразность, последовательность, апологоническое начало. Логос как Слово Божие больше связан с «живыми созерцаниями духа», с динамикой целостного мира, с единством человека и мира, а не с их отчужденностью. Данное различие предполагает существенное несовпадение основ мышления русской и западной философии. Тем не менее, философствование не может развиваться вне диалога с другими направлениями мысли и другими школами. В большинстве своем это были западные школы. Во внутренней ситуации России имел место живой диалог в рамках религиозно-философского общества, которое функционировало в конце XIX начале XX века. Теоретические же споры велись как принципиальный разговор между собой западной и восточной мысли, западной метафизики и русской религиозной философии. Именно поэтому сравнительный анализ становится возможным и продуктивным, т.е. приводит к определенным результатам и может повлечь за собой теоретические выводы, которые прольют свет на онтологические основания отечественной религиозной философии.

Проблема онтологических оснований предполагает, что должны быть выяснены конкретные отличия в философских построениях, которые диктуют разнообразие знания, различия в способах его изложения, вариативность выводов и т.д. На сегодняшний день, большая часть выводов об основах русской религиозной философии сводится к тому, что в истории России есть такой феномен культуры, который можно квалифицировать как философию или как протофилософию.. Это межгосударственный, межнациональный и межкультурный диалог, философская форма построения размышлений, претензия на обобщения глобального и сущностного характера и т.д.

Любая экстенсивная палитра феноменов подразумевает и свою противоположность, т.е. интенсивный подход, который в свою очередь складывается в необходимость увидеть феномен целостно, объемно, не взирая на различного рода «отклонения» от общего направления исследований, которые мы находим в западных философских школах. Другими словами, «органическое целое» (Н.О. Лосский) может относиться не только к рассмотрению мира, бытия и его проявлений, которые выясняются в философском исследовании. Сама философия, претендующая на исследование мира как целого, должна, - и гипотетически, и реально, - обладать конкретной целостностью. Именно в этом пункте становится объяснимой попытка рассмотрения онтологических оснований русской религиозной философии как существенных ее свойств, накладывающих ясный отпечаток на общем образе отечественного теоретического мышления.

Поскольку критику западной философии можно признать одной из основополагающих «фигур» отечественного философского дискурса, то в диссертации предложен сравнительный анализ фрагментов творчества

выдающихся философов XX века, принадлежащих европейской и русской традиции – М. Хайдеггер и П. Флоренский, который является предметом исследования в следующем параграфе

В первом параграфе, на основе изложенных аргументов, делаются следующие выводы:

- одна из проблем русской религиозной философии заключается в том, что она была воспринята Русской православной церковью не как любомудрие, но как лукавомудрие, по аналогии с теми попытками поколебать чистоту веры, которые были отмечены со стороны латинских или протестантских нововведений;
- русская религиозная философия, ввиду своих онтологических особенностей, не была в полном институциональном соответствии с западной философией и существовала, в большинстве своем, помимо теологических и государственных дискурсов. От этого – тяготение к персонализму, к проблематике самоопределения внутри веры, учения о непосредственном общении человека с Богом и миром;
- русская религиозная философия не сформировалась как участник «гонки», в которой «приз» – тотальность, а постоянный победитель – западная метафизика. Логичнее воспринимать ее в качестве основы для осмысления всероссийской цивилизации;
- базовой категорией русского философского дискурса является Соборность, которая организует вокруг себя риторики и размышления русской религиозной философии.

В параграфе 2 «Проблема соответствия онтологий: «Вещь» Мартина Хайдеггера» дается развернутый анализ понимания немецким философом вещи как существенной составной онтологии западной рациональности. За основу взят доклад М. Хайдеггера под одноименным названием. Здесь же обосновывается введение в проблему. Она состоит в том, что реализация главных идей русской религиозной философии происходит в результате «живых созерцаний духа» (Н. Бердяев). Для того, чтобы понять, каким образом формируются отличия западной метафизики от русской философии, необходимо выяснить несоответствия в категориальном аппарате, в образе мышления. Налицо онтологический парадокс. Он заключается в том, что там, где «правит» *Da-sein*, - одна из базовых категорий западной философии, - являются проблематичными понятия и категории, в которых осуществляется содержательный анализ отечественного мышления, т.е. можно сказать, что молчалива Соборность, - одна из главных категорий русской религиозной философии. И там, где Соборность предельно понятна и традиционна, там *Da-sein* – бессодержательный и экзотичный. На этом уровне анализа становится ясно, что единственная возможность сделать понимание в определенной степени завершенным – это сформулировать персональное или историческое самоутверждение, артикулировать свою роль в истории: славянофилы проговаривают историческую роль России, М. Хайдеггер пророчит полное понимание высказанного им в просвете будущих трех веков.

Открытие новоевропейской рациональности связано с утверждением Рене Декартом двойной субстанциальности мира в рамках философского рассмотрения. Двойная субстанциальность состоит из протяженной и мыслящей субстанций. Мыслящая субстанция – это душа, концептуализированная в познавательной способности. Протяженная субстанция – это объединенные по признаку протяженности тело и вещь. В соответствии с данными структурами, автономия тела и вещи проблематизируются в дискурсе: нельзя точно определить, что они значат вне своей функциональной роли в границах протяженной субстанции. Многие мыслители задумывались над этой проблемой. Среди них испанский философ Х. Ортега-и-Гассет и немецкий философ М. Хайдеггер.

Хосе Ортега-и-Гассет, анализируя традиционное положение дел в европейской рациональности делает вывод о том, что само понятие Я отождествляется у Декарта с вещью - с мыслящей вещью. Самость человека являет собой статическое бытие. М. Хайдеггер же в своем докладе «Вещь» предлагает интенциональный анализ произвольно выбранной вещи. В докладе Хайдеггера «Вещь» в качестве вещи присутствует чаша. То, что такой выбор безразличен к сущему и обусловлен только метафизическим значением некоей чаши - очевидно. По любому значению, которое извлекается Хайдеггером из метафизики в связи с чашей, можно подобрать тысячу вещей: метафизика остается безразличной к этому факту, поэтому вопрошание оказывается бессмысленным, т.к. подрывается тотальностью сущего в метафизическом запросе, которая безраздельно доминирует. Он выпрашивает тождество вещи – «чашечность» чаши, а поставляет в дискурс тождество метафизики.

Философ рассматривает вещь в контексте античной интерпретации стихий мира. Такой выбор контекста неслучаен. Античная образность ставит под сомнение коннотации понятия «вещь», сформировавшиеся в Новое время. Интенция М. Хайдеггера амбивалентна. С одной стороны, он стремится нейтрализовать нововременные значения любой вещи как сущего, рассматриваемого европейской метафизикой для того, чтобы дать доступ высказыванию о чаше как чаше; с другой – ему нужно явить нововременной метафизический пролог к данному размышлению. Это значит представить чашу как бытие сущего. В результате чаша является *средством* демонстрации некоторых особенностей метафизического мышления. Существенные компоненты, которые бы могли «высветить» вещь, оказываются утерянными совершенно не случайно. Чем определяется такой результат? Отчего вещь так «беспомощна»?

Напряжение, проблемность доклада Хайдеггера меньше всего связана с недоступностью чаши как чаши и вещи как вещи. Проблемность связана с тем, что мысль и не могла никак посягнуть на вещь-чашу, ибо они, - мысль и чаша, - по-разному субстантивированы в метафизике. В субстанциальности вещь преодолена постольку, поскольку вещи ищется контекст, более аутентичный, нежели данная обстоятельность. Вещь в этом опрашивании меняет субстанциальную укорененность – нововременную на античную, античную на постсовременную и т.д. Постмодернисты, классицисты, экзистенциалисты

осуществляют потребление сущего, в ряду безразличия которого затерялась и чаша. Новое время установило неизбежность и безальтернативность следующего: вещь важна лишь настолько, насколько важная мысль с ней связана. Все остальное уточнит эпоха. Вещь важна постольку, поскольку о ней нечто высказано Хайдеггером. Чаша замечательна тем, что через нее высветился проблемный резерв метафизического вопрошания.

Приведенные размышления, прямо или косвенно, пытаются решить принципиальный вопрос новоевропейской метафизики, который связан с проблемой ее существа и перспектив. Приведенная интенция может быть осмыслена как попытка найти корреляты между мыслящей и протяженной субстанциями. Вопрошание вещи, вещности, и возможности конкретизации сущего из безразличного в значащее, имеет для метафизики вид курьеза или необязательного размышления, вроде того, когда заключают: «из малого и обыденного, подчас, вырастают великие и авторитетные концепции и теории». Необходимо остановиться на том, что классические варианты вопрошания, - и/или протеста, - картезианской субстанциальности, смыкаются на проблеме вещи. Через вещь проясняются определенные резервы мышления. Основатель новоевропейской метафизики Рене Декарт так высказывается о своем понимании субстанциальности: «...телесную субстанцию и ум, или сотворенную субстанцию, можно подвести под общее понятие вещи, нуждающейся для своего существования лишь в содействии Бога». (Сочинения. – М. – 1989) «Содействие Бога» и «неоднозначное соответствие Богу» есть положения в выводах Картезия о структуре бытия, которые удерживают данную теорию от абстрактности и «подвешенности». Исходя из приведенной цитаты, можно заключить о том, что вопрошание вещи в контексте метафизических проблем не является полностью правомерным, т.к. вещь, в соответствии с мыслью Декарта, санкционирована теологически: ее определенность и ее качество связаны с содействием Бога. Вопрошание вещи, дознание ее онтических параметров невозможно в метафизике – метафизика останавливается на концепции субстанций. Поэтому можно сделать вывод о том, что вопрошание вещи у Хайдеггера имеет смысл внешнего сталкивания принципиальных положений, обоснованных Декартом, но неравно активизированных западной философской традицией. Вещь не субстанциальна в том своем качестве, что она не нуждается в концепции. Субстанциальность вещи есть «заштрихованность» вещи, то есть в субстанциальности вещь перестает быть самостоятельной онтической сущностью.

В параграфе 3 «Вещь о. Павла Флоренского» обсуждается отношение к вещи русского философа, представителя русской религиозной философии, который утверждает в исследовании этого вопроса совершенно другие акценты. П. Флоренский жил и творил в одно время с М. Хайдеггером. Интеллектуальная зрелость обоих мыслителей пришлась на одну пору 20-х, 30-х годов XX столетия, поэтому можно вести речь о едином пространстве вопрошания.

Программное произведение П. Флоренского – это книга «Столп и утверждение Истины». С рациональной точки зрения указанное произведение

есть комбинация отрывков, жанров, эпистолярного стиля, сциентистского способа изложения и философского вопрошания. Можно определить данную книгу как интертекстуальную. Все это верно, но нужно заметить, что книга П. Флоренского собрана вовсе не рациональным устремлением, и ее единство определяется совсем не общезначимыми для традиции проблемами. Именно здесь являет себя тончайшая граница между пониманием вещи и вещиности в метафизике, и ее пониманием в философии которую осуществляет Флоренский: произведение русского священника не относится только к философии, не поставляет только рациональные дискурсы. Множественность жанров, тематизаций и проблем, представленных в «Столпе и утверждении Истины» объединены и оплотнены, конкретно воплощены в реальной вещи – книге. Единство созданной вещи замыкает в себе разнообразие представленных видов творчества. Как известно, философ сам компоновал эту книгу, и если это является достаточно обыкновенной редакторской работой автора, то то, что он подбирает шрифт, литографии, оттиски и т.д. – факт замечательный. Тем самым Флоренский осуществляет раз-метку, рас-крепление, рас-пределение смысла в логике, - или структуре, - конкретной и определенной вещи – книги. В рамках такого рас-пределения в логике вещиности, в логике оплотнения мысли не только в дискурсе, но и в реальном воплощении, становится возможной вариативность в понимании вещи как онтологической составной. В своей книге Флоренский представляет до-рефлексивное и помимо-рефлексивное тождество вещи. Полноту смысла этой вещи составляют некоторые элементы, являющиеся продуктами рефлексии, относящимися к философии, богословию или к религиозному опыту: вещь Флоренского тождественна и - так же вещна, т.к. она вне результата. Результат творчества русского философа не есть вещь, ибо всякая результативность вещи «стирается» в специальных отраслях знания, критике и тематической рефлексии. Вещь не выступает и носителем этих результатов и значений. Вещь может быть результативна в том смысле, в каком это урок или прецедент создания книги определенного образца с определенными элементами самостоятельного и существенного авторского выбора.

Вещь в мышлении П. Флоренского настолько существенна, что она контекстуально неуловима. Действия, обстоятельства, предметы, размышления одинаково составляют существо любого рода мысли, и задавать контекст или менять его, значит, прямо и непременно высказать привилегированную точку зрения по отношению к вещам. Далее, после установленности на такой точке зрения, любой дискурс оказывается бессмысленным, ибо он в своей сути конструктивен лишь как обоснование привелегии-центрации. Вопрошание вещи не происходит абстрактно: не может быть вещью нечто, сотканное из условных совпадений. Вещь актуализируется исходя из самых небезразличных элементов к творчеству любого вида, к духовности любой формации. Вещь может быть интерпретирована как составная творчества. Проблема вещи не оказывается в русском мышлении запрошенной метафизически, т.е. она не решает специальных проблем определенности в субстанции. Если бы это было так, то вся проблематизация вещи свелась бы к высвечиванию неповторимости

неповторимого, заурядности заурядного, абстрактности абстрактного, что определяет в свое сути рациональный дискурс. То, что являет собой русская религиозная философия не противоречит следующему высказыванию: переход в дискурсе к вещи так же прост, как и к любой другой предметной форме мира. Мышление может иметь своим источником вещь и мысль, теоретическое положение и неповторимый контур, логическую форму и совершенство композиции.

Флоренский и Хайдеггер выражают конкретные онтологические различия. Такие различия эксплицированы из отношения к вещи, и способов актуализации этого отношения.

У Хайдеггера вещь вопрошается метафизически. Для того, чтобы она была доступна метафизическому дискурсу, ей задаются различные уже исследованные контексты. Из них главные: античный и нововременной. У Флоренского вещь создается, она пишется. К творчеству принимается логика и/или структура вещи, и это единственное ограничение рационального и метафизического порядка. Вещь для западной метафизики – проблемный пункт, для русской религиозной философии – незаменимый онтологический пункт. В качестве вывода можно отметить, что, во-первых, новоевропейская метафизика является эксплуатацией догадки Декарта о возможности представить сущее в виде двойной субстанциальности, и, во-вторых, русская религиозная философия выражает отношение к вещи как к онтической сущности, не опосредованной субстанциальной концепцией. В каких отличительных чертах проявляется другая онтология, раскрывается в следующей главе.

Глава 2 « Не-субстанциальная онтология: ее свойства и качества » посвящена экспликации религиозного компонента русской религиозной философии и особенностям не-субстанциальной онтологии.

В параграфе 1 **« Особенности не-субстанциальной онтологии »** анализируются главные составляющие онтологии русской религиозной философии, их религиозное и философское содержание.

Автор обращается к обстоятельствам, которые сообщают русской философии ее специфические особенности. Одно из них заключается в том, что нововременной субстантивации в русской философии не было. И даже нельзя сказать, что такая субстантивация не произошла по каким-то причинам: ее именно не было. Русская философия не знает бытия сущего: ее актив – бытие твари, или тварное бытие. В понятии «тварное бытие», или «мир», «мирское» мыслится темное, темное, непросветленное, исторически болезненное бытие, чреватое различными коллизиями и искушениями для личности. «Тварное бытие», «вещная структура мира» – вне-метафизическая существенность этих образований обеспечена первичной онтологической структурой русского мышления. Душа, тело и вещь являются компонентами онтологии русского философского знания. Не-субстанциальная форма онтологии есть душа, тело и вещь. Именно эти компоненты в картезианском мышлении составляют протяженную и мыслящую субстанции.

В рамках не-субстанциальной онтологии становится возможным отношение к вещи как существенному состоянию мира, помимо абстрактной

«протяженности», и невозможно говорить о потере сущности человека в зависимости от его социальной или творческой роли. Вслед за аналитикой вещи в качестве компонента онтологии, важными оказываются основные характеристики, которые закрепляются за душой и телом, и которые раскрывают основные особенности существования и идентификации вне-субстанциальных отношений. В святоотеческой литературе как источнике религиозного компонента русской философии, определение взаимоотношений души и тела происходит в подвижном виде, в рамках какой-либо деятельности. Душа и тело находятся в христианской онтологии в постоянной непримиримой брани в структуре личности. Между душой и телом нет теоретического субстанциального примирения. Никакая рационализация невозможна в вопросе о статической, чем-то обусловленной границе души и тела, и об условиях их различия вопрос также не стоит, ибо не нужно свидетельствовать и доказывать то, что заранее и задолго до того, как обнаруживается интенция к концептуализации, определяет качество жизни.

Динамика, которая препятствует субстантивации, удержанию в категориях рационального происхождения, связана с тем, что тело есть «проводник» искушений и соблазнов. Тело не имеет рациональной границы, но есть то, волю чего нужно определять из святости и чистоты, а это возможно только «утруждениями». Граница между душой и телом не имеет рациональной основы: ей невозможно найти о-пределения, ибо взаимоотношения души и тела находятся в постоянном движении и поверяются совсем не успешностью рационального обоснования, но специфическими критериями чистоты души и ее помыслов, которые недоступны дискурсу Нового времени, но, тем не менее, более чем реальны.

Для Картезия и научной философии душа и тело по разному субстантивированы. Их единство обеспечено теорией субстанции, которая фиксирует определенную диалектику в одном ментально-временном «срезе». Мыслящая и протяженная субстанции – вот рубрики продумывания и осуществления любой онтологии.

В своих главных признаках душу и тело можно удержать в следующих характеристиках. Душа характеризуется чистотой помыслов, бесстрастностью, вне-мировостью, поиском пути спасения и движением нему через искушения и соблазны, через силу и слабость. Эту сторону подвижности, поиска и стремления не к любви мира, но к любви над-мировой, не к любви «дольней», но к любви «горней», мы и можем удержать для себя как душу, как душевное. Одним из главных качеств душевного является динамика. Тело не может быть просветленным само по себе. Именно то, что оно одушевлено, является обстоятельством и залогом его чистоты и спасения. Тело принадлежит миру, душа ни с чем из сущего не совпадает. Мир есть вещи, предметы или, в общем, тварное бытие. Тело зависимо от тварного мира, и зависимость сказывается уже в конечности и смертности тела, равно как и всего сущего. Тело есть «соперник» душе. (Св. Иоанн Лествичник.)

Обозначенные характеристики имеют определенные черты, которые являются существенными не только в онтологии. Непосредственная

элементарность души и тела не оказываются простотой и примитивностью. В историософии можно заметить, что при обилии эпох и тонкостей, вырабатывающих определенные парадигмы или связанных с мыслительной конструкцией, одновременно ясно, что нельзя выделить эпоху души или эпоху тела, т.е. эти онтологические компоненты не стали в истории культуры знаками упрощения и рационализации. Вне своего взаимоотношения они ничего не значат, и их абстрагирование всегда выглядит искусственно.

В основных своих параметрах различия между не-субстанциальной онтологией и субстанциальной онтологией может быть сведено к некоторым ниже перечисленным моментам. Картезианская субстантивация триады души, тела и вещи привела к двойственной структуре мира – к мыслящей и протяженной субстанциям. Мыслящая субстанция есть в своей сути душа, концептуализированная в познавательной способности. Протяженная субстанция – объединение тела и вещи по признаку протяженности, и никаких индивидуальных различий между телом и вещью, даже по признаку принадлежности человеку, не осталось. И тело, и вещь исчислены в физичности, и, следовательно, и тело и вещь получают позитивные характеристики. Вещь же в не-субстанциальной онтологии не стоит под вопросом, но включена в обстоятельность творчества, в «ближайшее» философствующего человека. Душа и тело в своем непосредственном взаимоотношении есть постоянное движение, «брань», «борьба», в которой нет остановки, но которая равна по смыслу и существу своему с жизнью. Это – реальность со-присутствия, постоянного комбинирования, перекомпоновки мира и его существенных признаков и обстоятельств, которые не разделены, но соучастны.

Следовательно, не-субстанциальная и субстанциальная онтологии обнаруживают в ткани философии конкретные отличия, которые касаются всего спектра проблем осуществления мышления и форм его существования. Категориальность, круг задействованного сущего, цели, задачи, исторические перспективы – вот все то, что несет на себе печать разнородных онтологий. Реальное пространство данного размышления – не-субстанциальная форма онтологии. Русская религиозная философия являет собой такую форму. Из наиболее важных параметров этой онтологии имеет смысл остановиться на следующих:

- они являются первичными по отношению к субстанциальной теории Декарта, то есть душа, концептуализированная в познавательной способности, является мыслящей субстанцией, а тело и вещь, объединенные по признаку протяженности образуют протяженную субстанцию;
- они не являются рефлексивными;
- они обладают определенной структурной идентичностью в отношении к другим видам онтологии, и эта структура делает сущее уже вписанным в замысел о сущем в целом и предполагает следующий семантический план: чем явление менее значимо, тем более решен вопрос о его смысле; тем самым оказывается, что нет нейтральных тем и бессмысленных явлений.

Сравнительный анализ стратегий западной метафизики и русской религиозной философии может прояснить существо различий.

В параграфе 2 «Рациональная оппозиция» перечисляются главные теории, устанавливающие оппозиционную структуру в качестве главной дискурсивной стратегии мышления в рамках субстанциальной онтологии.

В этом параграфе автор исходит из того, что оппозиция является существенной составной метафизического мышления. Наиболее основательные оппозиционные конструкции и их обоснование были разработаны представителями Немецкой классической философии. Первенство противоречивости разума как существенного его свойства принадлежит И. Канту. Она связана «с совершенно естественной антитетикой» (И. Кант), в которую разум впадает без каких-то внешних условий и воздействий. «Кенигсбергский мудрец» полагает, что такое свойство предохраняет разум от «дремоты мнимой уверенности, вызываемой односторонней иллюзией». В итоге, словами Канта, антиномии вызывают «раздоры и раздвоения» чистого разума, однако именно они необходимы для того, чтобы мыслить его возможности и его основания. Антиномии чистого разума есть в своей сути положения, которые, взятые отдельно без своей противоположности оказываются полностью обоснованными и исчерпывающими смысл тезиса. Таковы, например, космологические идеи о конечности и бесконечности мира, о сложности и простоте строения мира, антиномия о свободе и ее отсутствии в мире, антиномия о безусловно необходимом существе. Позицию И. Канта критиковал Г.В.Ф. Гегель. Он отмечал, что критическая философия И. Канта, являющаяся по его мнению частью эмпирической философии, ограничивается в своей задаче только лишь познанием явлений, но не ставит вопроса об истине. Критическая, а не онтологическая точка зрения, по мнению Гегеля, много узких мест, ибо для него зафиксировать наличие антиномии и не более того, значит не приблизиться к сути диалектики, и, следовательно, остаться вдалеке от истины.

В философии самого Гегеля противоречие есть не то, на что способен рассудок, осуществляя свою деятельность в априорных формах чувственности, но есть самая «соль» и «ткань» диалектики. Диалектическое мышление перекидывает мостик от критицизма к онтологизму. Все, что так или иначе может быть засвидетельствовано диалектическим мышлением, имеющим свои предметом истину, является противоречивым, и все противоречивое есть то, с чем мышление имеет дело, если оно имеет в себе образованность и культуру, чтобы преодолеть сон разума в метафизических и эмпирических формах своего существования и объективирования.

Оппозиция в системе Гегеля – это то, что начинает существенное философствование и конкретизируется по мере развития размышления. Всякое сущностно разбираемое явление и становится сущностным тогда, когда оно схвачено в своем противоречивом единстве и через него получает свою конкретную форму и свои характеристики. Оппозиция, во-первых, создает

теоретическое напряжение, и, во-вторых, группирует вокруг себя потенциальное обладание истиной, перспективность мышления и обеспечения мышления определенной деятельностной установкой в культуре. Марксистский перенос противоречия в социальную среду вполне продемонстрировал, что одно-единственное противоречие, - в данном случае классовое, - даже в монорежиме может обеспечивать материалом для мышления целое государство в течение десятилетий. То, что для Гегеля было существенно в качестве метода, в качестве способа мыслить, то для марксизма оказалось существенным в механизме общественной практики целой эпохи.

Преыдушие виды оппозиций имеют умозрительный характер, обобщенно говоря, характер метафизический. В Ветхом Завете, в Книге Иова перед нами предстает противоречие наиболее напряженное и драматическое, которое нередуцируемо принципиально, т.к. в этом нет никакой необходимости, и это ничего не разъяснит в самой его сущности, и в его неустаревающем смысле – это видимое противоречие между Богом и человеком. Если в двух ранее перечисленных вариантах оппозиционность означает наличие разумно-рассудочной деятельности и, впоследствии, обладание навыками диалектического мышления, то противоречие, олицетворенное драмой Иова, является ни к чему не сводимым источником жизненной мудрости. Религиозно-экзистенциальное противоречие основано на выявлении абсурда и парадокса существования человека и его отношения к жизни. Его особенность состоит в том, что абсурд и парадокс здесь не являются тем первичным этапом столкновения, который необходимо преодолевать на пути к смыслу. Его напряжение связано с выявлением присутствия смысла и абсурда, здравого жизненного смысла парадокса, связано с такой области существования, где отсутствие логики есть необходимое условие точности мысли и восприятие предстоящей проблемы.

Смена основы и обоснованного в оппозиционной паре сущности и существования для Альбера Камю обозначается довольно прозрачно в заявлении о том, что он не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Абсурд есть форма, альтернативная оппозиционности. Если в оппозиции единство смысла схватывается и концептуально очерчивается, то с появлением абсурда в его концептуальном статусе задается другая структура, лишь формально соответствующая оппозиции, а именно – абсурд и смысл. У каждого из данных терминов, имеющих свои собственные и весьма широкие коннотации: у каждого из них своя экзистенциальная судьба и своя имплицитная претензия на исчерпывающее объяснение мира. По сему их и можно разместить в оппозиционной паре. Абсурд для Камю есть «последний поворот», который колеблет основания мышления. Это момент отречения от всего, что прежде было дорого людям, что составляло их жизнь. Это точка и/или черта экзистенции, где исчезает смысл как сущностный аспект, как культурологический и рациональный диктат эссенции. В

противопоставлении абсурда и смысла кроется некая новая модификация оппозиционной конструкции мышления, которая содержит в себе некоторый «эмбрион» неметафизичности в метафизике. В самом деле, специфика метафизики такова, что она по сути своей есть особый способ истолкования сущего. Т.е., по отношению к сущему, преходящести, исчисляемости, подверженности тлену событий и катастроф, метафизика хранит в себе прерогативу давать слово тому, что слова сторонится. Ведь давать слово, значит удержать в чем-то сущностном «сначала-неясное», а сущее обладает определенной сопротивляемостью и своей особой логикой, которую философы называют иррациональной, и которую классическая мысль оставила потомкам в наиболее емкой формуле как «вещь-в-себе». Поэтому, истолковывать, значит, длить некий подвиг очной встречи с бытием, и с его всегда для человека неоднозначной судьбой в сущем, в плане пребывания и выражения.

Помимо абсурда и ничтожных качеств бытия серьезным и важным входением в метафизический дискурс является оппозиция сознание/бессознательное. Эти компоненты укорененности человека в бытии имеют особую историю, связанную с переоткрытием бессознательного австрийским врачом Зигмундом Фрейдом. «Сознание» в этой оппозиции – это то, с существованием чего все давно согласились, хотя точного ответа на вопрос «что такое сознание?» не дали. Бессознательное также требует для себя сущностного определения, но под метафизической призмой рассмотрения оно образует проблемное поле гораздо более обсуждаемое и сциентистски перспективное. Психоанализ возвещает о новом переоткрытии человека и через терапевтичность входит в существование – в этом сказывается определенная новизна для рациональной культуры. То, что это непременно ново, - во всяком случае, для самого основателя психоанализа, - свидетельствует хотя бы то, что Фрейд всячески отстранялся от философии, которая ранее давала различные интерпретации бессознательному. Тем самым Фрейд продельывает следующую операцию: с его участием теперь структуру для сущности предоставляет не философская традиция, но вносит такую структуру врач-психотерапевт. Такая операция существенно сохраняет последовательность сущности и существования. Это значит, что в мышление невротика вносится некая интерпретация, которая является структурой сущности – болезни, невроза, родовой травмы и т.д., и далее, человек получает возможность существовать, снабженный в рациональной аксиологии параметром здоровья. В этом смысле, психоанализ существенно метафизичен, ибо прояснение сущности открывает доступ существованию. Есть и еще одна метафизическая черта у психоанализа, конституирующего пару сознание/бессознательное, а именно тиражирование как один из видов дискурса: чтобы психоаналитическая интерпретация была закреплена в индивидуальной экзистенции пациента, психоаналитику приходится годами заниматься структуриацией предоставленной сущности.

Мы отметили наиболее распространенные оппозиционные пары, которые эксплуатируются в культуре и, в каком-то смысле, являются наиболее презентативными для осознания и ближайшей оценки видов дискурса и ментальных практик. Наиболее важная черта, на которую нужно обратить внимание, заключается в том, что перечисленные термины, стоящие друг к другу в отношении противоречия, являются не просто базовой структурой метафизики, ее диалектического компонента, но наиболее ярким означающим субстанциальной онтологии. Мыслящая и протяженная субстанции как генеральные рубрики для селекции всего значимого, пригодного, чреватого продолжением и пользой, именно в своих характеристиках удерживают все, что бы не фиксировали оппозиции: качество/иное, нечто/другое, в-себе-бытие/для-себя бытие, сущность/существование, сознание/бессознательное, - эти оппозиции являются существенными постольку, поскольку поставлены в соответствие с субстанциальной онтологией. Поэтому, любое возможное изменение в оппозиционной структуре, вновь возвращает то, что было в области инаковой, в строгую бинарную пару. Существенно другим представляется положение дел в рамках русского философского дискурса.

В параграфе 3 «Динамическая оппозиция» обосновывается авторский взгляд на особенности дискурса русской религиозной философии. Осуществляется два варианта аналитики: анализ современности и анализ текстов Льва Шестова. В частности отмечается, что динамическая оппозиция может быть предложена в качестве стратегии мышления в не-субстанциальной онтологии, где не произошла картезианская субстантивация телесности и вещи по признаку протяженности, и тем самым сохранилась автономная онтическая укорененность как тела, так и вещи. Динамическая оппозиция состоит из трех элементов, а не из двух, как ранее приведенные онтологические пары. Эти три элемента: душа, тело и вещь. Динамика заключается в том, что в не-субстанциальной онтологии не может быть равновесных терминов, ибо один термин, как очевидно, монистичен, другой – дуалистичен: если один термин «душа», то другой – «тело/вещь», в котором онтологическое соответствие еще устанавливается и не решено окончательно. Здесь презентативны проблемы западной метафизики, связанные с автономизацией в дискурсе о протяженной субстанции тела и вещи как таковых. Или один термин «душа/тело», другой – «вещь». Соответственно, динамика оппозиции характеризует отношение между душой и телом, и статус и последнее качество термина находится в определенном движении. Наиболее яркий пример – русский персонализм, в котором душа и тело проблематизируются в теме личности. Автономизация вещи и тела из дискурсов о протяженной субстанции, обоснованной Декартом, происходит путем определения существенных свойств и вещи, и тела. Динамическая оппозиция состоит из двух неравновесных терминов, один из которых – статический: статус его прояснен. Второй –

динамический, состоящий из двух компонентов, и реализующийся в динамике признаков существования и продумывания. Исходя из особенностей, которые сообщает дискурсу динамическая оппозиция, открываются новые возможности для аналитики существующего положения дел. Например, марксизм можно отнести к метафизической эпохе в российской истории. Фактически, его можно осмыслить как опыт экзистенции в контексте субстанциальной онтологии – в онтологии мыслящей и протяженной субстанций. Структура Нового времени в европейской истории была интериоризирована, но в русском мышлении она приобрела редуцированный вид искусственной дихотомии «души/вещи» с вынесенной за скобки индивидуальной телесностью. Динамика заключается в том, что в исключенной телесности крылась та основа, которая позволяла через социально-вещную материальную структуру мира непосредственно говорить о присвоении души человека, его мыслей и чаяний, т.к. телесность была охвачена одним производственным процессом, а мышление было оплотнено на уровне партии, коммунизма будущего. Исключенная телесность лишала сопротивляемости экзистирующую личность. Человек вынужден был искать средства самовыражения, которые представлены, в том числе, в текстах Льва Шестова.

Анализ текстов персоналиста Льва Шестова, который сделан в этом параграфе, проведен с целью показать некоторые особенности дискурса русской религиозной философии, которые обобщаются в данном тексте как динамическая оппозиция. У персонализма особое место в философии. Русский персонализм в лице Бердяева, Лосского, Шестова собирает в себе все те проблемы идентичности, которые присущи русской философии вообще. Персонализм, если прибегать к помощи его ближайших определений в истории философии и в современных ему течениях, более всего родствен с экзистенциальными философскими направлениями. Трудность, все же, заключается в том, что термины экзистенции здесь не вполне адекватны. Европейский экзистенциализм, расцвет которого приходится на период после Второй мировой войны, схвачен контекстом феноменологической школы Э. Гуссерля и философии М. Хайдеггера, одним словом – укоренен в новоевропейской метафизике с ее основными доминантами. Представитель персонализма Л. Шестов ищет нового качества философствования, научная зависимость от которого была бы меньше, а экзистенциальная, жизненная – больше: ведь тот же трансцендентализм одномерен не потому, что в нем мало философии, но потому, что в нем только философия. Аналитика произведений Л. Шестова становится адекватной, если к ней подойти с точки зрения динамической оппозиции. В данном ключе философ рассматривает философию, приводя оппозиционную пару случайное/ необходимое. Случайное обретает содержание как философия. Имеется ввиду, что такого рода смыслы могли быть удержаны в культуре и без философии. Это отчасти и происходит в литературе, в искусстве, в религиозной жизни. Философия

здесь оказывается динамическим термином, содержание которого по отношению к необходимости только устанавливается, находится в движении. Одно из главных качеств мышления – разум является в философствовании Шестова персонажем мышления. Разум в его философии – рациональность с предикативной системой. Оппозиционный ряд, который рассматривает персоналист, таков: жизнь/логос, случайность/рациональность, вера/знание, откровение/разум. Данный ряд может быть продолжен. Важно заметить, что в этом ряду нет классических бинарных оппозиций, которые важны при академическом философствовании. Любое различие выявляется при малейшем несовпадении содержания понятий. Они противопоставляются на основании того, что в тенденции они могут стать полноценными оппозициями. Подчеркивается та особенность, что в пределах реального существования не встречаются оппозиции, которые бы в точности совпадали со спекулятивной версией, которая культивируется в философии.

Одним из объектов критики Шестова является синтетическое мышление. Оно не устраивает мыслителя с точки зрения его неспособности аккумулировать нечто истинное. Истина, или в случае его размышлений, истинная вера, не может быть рационально создана. Онтология Шестова – это онтология веры и экзистенциального прорыва, и здесь нет восхождения по пирамиде. Рациональность предполагает суживание путем проверок и синтезов области поиска истины. Вечность истины разум отрицать не может и, тем самым, рационализм оказывается ошибочным, не онтологически ошибочным, но включенным в онтологию веры и истины, берущим в них свой исток, но этот исток забывший. Шестов не признает борьбы веры и разума, свободного экзистенциального познания и рационального, тоже – философского, познания. Для него спор фидеистов и рационалистов не есть реминисценция его философствования, ибо диалектика между верой и знанием невозможна и борьба это лишь по видимости. Истинствует она в том, что отражает действительное положение дел среди познающих. Для Шестова рационализм и разум, как его основа, есть забвение, и оно органично переливается в кружение, в слепой поиск, в усложнение того, что дано. Философ, отказываясь то методологии, не может решить для себя вопроса о том, каким образом его знания или его способ мышления позволяет стать существенным для мысли как таковой. Это, в рассматриваемой здесь терминологии, можно обозначить как раз как проблему возможности удержаться принципиально в структуре динамической оппозиции, не придавать концептуальной строгости тому, что сообщает мышлению продуктивное творческое движение. Для Шестова важно решить, к чему сводится такая проблема: с одной стороны – динамика обеспечивает дискурс и предоставляет ему постоянную несводимость, нередуцируемость, с другой – неразрешимая тенденция отдаления от традиции, отсутствие результативного диалога. В ином выражении, либо –

параллельная онтология, выстроенная на экзистенциальном смещении закона тождества, либо – нужно отстаивать право так мыслить любому человеку.

На основании проведенного анализа делаются следующие выводы:

- динамическая оппозиция является стратегией, которая позволяет совмещать дискурс и нарратив;
- она открывает возможности для реализации возможностей человека в качестве философа, и для человека в качестве предмета философского анализа;
- динамическая оппозиция как стратегия философствования по-новому организует текст, придавая ему следующие качества: гибкость, полисемантичесность, образность, достаточный уровень рационализации, компаративность и т.д.;
- динамическая оппозиция, основанная на не-субстанциальной онтологии имеет ряд возможностей для исследований таких, как идентификации бинарных структур, определения смыслообразования и др.;
- динамическая оппозиция позволяет наряду со смыслами и понятийно-категориальными образованиями включать в философское исследование различных биографический, сравнительный, литературный материал;

В **заключении** диссертации подводится общий итог проделанной работы и формулируются основные выводы исследования.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:

1. Онтология как "ближайшее" в экзистенции философа" // "София". Екатеринбург, 1992г. С. 14-24.
2. "Православие и мышление" // Культура как процесс: Тез.докл. и сообщ.респ.научно-практ.конф. Екатеринбург, 1994г.С 83-85.
3. "Постмодернизм: культура мышления" // Антропология культуры, Екатеринбург, 1997г. С.3-11.
4. Философия как феномен мудрости // Мудрость бытия и пошлость быта. Материалы регионального симпозиума. Оренбург, 1999г . С. 91-94.
5. Подходы к технике в философии.// Материалы Всероссийской научной конференции «Культура и цивилизация». Екатеринбург. – 2001г. С.156 -160

ЛР № 040802 от 07.03.97 г.

Подписано в печать 223.05.01. Формат 60x84 /16. Бумага для
множительных аппаратов. Гарнитура «Таймс». Ризограф. Усл.п.л. 1,3.
Тираж 100. Заказ 53.

Редакционно-издательский отдел УрАГС,
620219, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, 66