

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17805/zpu.2023.1.4

Об истоках и противоречиях модерна

К. В. ШУМСКИЙ

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Данная статья является продолжением цикла исследований, посвященных метаморфозам европейской ментальности. На этот раз речь идет о перипетиях западного сознания. Ключевым моментом, определившим его специфику, автор считает вставку в христианский Символ веры, известную как *filioque*. Традиционный христианский взгляд строится на первенстве личности (ипостаси) над природой (сущностью). В этом основании божественной и человеческой свободы. *Filioque* меняет эту полярность, в результате чего личностное начало теряет свою онтологичность, и полагается производным от безличного, природного начала. Постепенно метафизическая ипостась, не обозначенная отдельным латинским термином, исчезает с радаров западной мысли. Вместо нее для обозначения единичного начала в человеке вводится термин «персона», обозначающий эмпирического человека, индивида. На Западе появляется теория безипостасной личности — персоны, которая формируется снизу, из глубин человеческой сущности. Это была смерть ипостасной метафизики. Ее заменяет метафизика сущности. Возникает квазипатриархат, в котором христианский тандем «ипостась — сущность» был подменен латинской парой «сущность — индивидуальность». И тогда, в отсутствие ипостаси, фокус внимания западных мыслителей сосредотачивается на познании сущности, онтология которой не подвергается сомнению. Но сущность как общая природа вещей всегда познается только рационально. Поэтому именно рациональное познание стало основным инструментом западных интеллектуалов. Это и было началом модерна. Однако рациональный взгляд не ухватывает единичное, в том числе в человеке. И оно начинает спорить с модерном. Периодически возникают антимодернистские течения и концепции. Все кончилось победой единичного начала. Но это была не метафизическая, ипостасная единичность, а эмпирическая, индивидуальная, фрагментарная. В итоге квазипатриархат сменился не подлинным патриархатом, а настоящим матриархатом, который воцарился в виде постмодерна.

Ключевые слова: модерн; постмодерн; ипостась; личность; сущность; *filioque*; вера; разум; метафизика; схоластика

ВВЕДЕНИЕ

Данная статья продолжает серию работ, посвященных европейской ментальности (Шумский, 2020; 2021a; 2021b). Здесь, во введении, в качестве отправных тезисов будет представлен краткий очерк данного дискурса. После этого в основной части мы проследим истоки формирования модерна, ставшего основным трендом современной европейской цивилизации, а также проанализируем его внутренние противоречия.

У всякого человека два рождения. Первое — появление его на свет как представителя вида *homo sapiens*. Второе — рождение внутреннего человека, человека как Человека. Первое, физическое, рождение является произвольным, природным процессом и не зависит от самого рождающегося. Тем не менее оно становится как бы невидимым суфлером и дает человеку подсказки. Так формируется один из базовых архетипов, в соответствии с которым человек воспринимает появление всех мировых феноменов, в том числе и феномен внутреннего человека, — у всего должны быть мать и отец. Однако обстоятельства физического появления человека на свет таковы, что мать всегда очевидна, так как она рождает, отец же является предметом мышления и веры. Поэтому главным вопросом рождения является вопрос об отце.

Есть еще один фундаментальный факт: всякий мужчина рожден женщиной. Отсюда вопрос: является ли вследствие этого мужское начало эпифеноменом женского или оно имеет свое собственное, независимое бытие? В случае когда доминирует чувственное восприятие мира, материнское начало видится первичным и фундаментальным. А мужское является некой разновидностью единой субстанции — глобального женского начала. Здесь мужское полностью сводится к женскому. В случае же когда над чувственным восприятием доминируют мышление и вера, мужское начало полагается онтологически самостоятельным и первичным по отношению к женскому. В зависимости от решения этого вопроса различаются соответственно ментальные матриархат и патриархат.

Эволюция человеческого сознания движется от простых очевидностей к вещам умозрительным. И в этом отношении это есть поиск «отца». С точки зрения психоанализа это выглядит странно. Ведь ребенок любит мать как потакальщицу его желаний. А отца он недолюбливает. Ведь тот говорит о каких-то далеких вещах и все время требует должного. Однако по мере взросления человек понимает, что отец говорит о чем-то очень важном. В этом парадоксальность человеческого бытия: человек живет рядом с «матерью» — наличной, чувственной реальностью, но все время думает о далеком, умопостижимом «отце».

Переход от дикости к цивилизации — так называемая неолитическая революция — связан с переходом от матриархального устройства общества к патриархальному. Физический отец найден, точно определен и занимает главенствующее положение. То же самое происходит и с поиском «отцов» всех мировых феноменов. На этом пути сознание все время ищет аргументы, чтобы выделить некое «отцовское» начало, независимое от «материнского», и не свести первое ко второму. Под «материнским» началом понимается все, поддающееся эмпирической фиксации, счету. Это все то, параметры чего можно определить. Следовательно, любое космическое начало есть «женское» начало, это любой вид энергии и материи. При этом Космос — это некая наличная неизбежность со своими закономерностями (рок, карма, законы). И вопрос в том: существует ли начало, которое в принципе свободно от этой наличности? Таким образом, вопрос об «отце» — это вопрос о свободе: возможна ли она? Более того, это вопрос о том, присущ ли организующий принцип самой материи или это нечто, привнесенное извне и навязанное ей? И закономерное движение материи тогда есть не что иное, как факт власти над нею некой духовной силы — независимо от нее «отца». В этом случае материя, следующая тем или иным закономерностям, лишь подчиняется умозрительным принципам, которые невозможно эмпирически зафиксировать, так как они являются предметом мышления и веры.

Работа античной, а затем и христианской мысли выявила такое «отцовское» начало. По отношению к миру — это логосы, умопостигаемые программы развития материи. В христианскую эпоху взгляд сфокусировался уже собственно на Боге. Благодаря сложнейшим тринитарным и христологическим спорам IV–VII вв. на христианском Востоке, а также филигранным догматическим определениям Вселенских соборов этого времени, было осуществлено важнейшее разделение понятий «ипостась» и «сущность» (Мефодий, 2014). И это стало революцией в мысли. Первенством личностного начала — ипостаси — над сущностным, природным, обосновывалась теоретическая возможность свободы. Сначала это было произведено в отношении Бога, а затем и в отношении человека как образа Божия.

Однако не всем дано выдержать высоту патриархата. Многих тянет вниз. Так на христианском Западе постепенно возрождаются матриархальные тенденции, которые в итоге были закреплены в богословской формуле. В IX в. в пылу спора с еретиками западное христианство принимает добавку к Символу веры, известное как *filioque* («филиокве»). Наша гипотеза заключается в том, что модерн, проявившийся прежде всего в гипертрофированной рациональности, является прямым следствием богословской прибавки *filioque*.

ПРОБЛЕМА *FILIOQUE*

Вся христианская триадология строится на первенстве личности (ипостаси) над природой (сущностью): «Отец есть источник Божества, но Его Божество не ограничивается Его личностью. Вне времени, в вечности, ипостась Отца разделяет Свое сущностно-божественное бытие с ипостасями Сына и Духа, которые бытийствуют не “из природы Отца”, а “от ипостаси Отца”» (Кураев, 2008а: 166). Прибавка *filioque* означает, что Дух исходит не только от Отца, но и от Сына. Вставка эта была сделана из «христололюбивых» побуждений и должна была прибавить «веса» Христу — второй ипостаси божественной Троицы. Это легкомыслие привело к тому, что все логичное здание христианской догматики, выстроенное острым греческим философским умом, стало постепенно рушиться. На Западе просто не сознавали всей важности тринитарной формулы. Подвела низкая культура римской богословской и философской мысли. Все эти глубинные «тонкости» римскому юридическому сознанию всегда были чужды: Запад «продолжал быть далеким от понимания Востока и просто ничего не знал о богословских достижениях там, в частности и о богословствовании Каппадокийцев... Вся сложность восточного богословия от “западных” ускользала» (Карташев, 2006: 142).

В итоге природа стала полагаться источником личности: «В латинском богословии Личности есть отношения, возникающие в безличностной природе. Если сама личность есть отношение, то кто же или что же вступает в это отношение, формирующее личное бытие? Если личность только возникает в отношении, значит, бытию личности предшествует бытие некоторой безличной духовно-разумной природы. Субъектом личностного отношения становится безличная субстанция, природа. И это есть не что иное, как философская квинтэссенция пантеизма: *Кто* есть эпифеномен *что*. Первичен безличностный мир, вторична Личность» (Кураев, 2008а: 155; курсив источника. — К. III.). Это был шаг назад: «С *Filioque* Запад вновь вернулся к докаппадокийским временам, полагая рождение и исхождение действиями не Личности, но Природы, и тем самым допуская возможность возникновения личного бытия из бытия безличного» (там же: 157).

Новизна христианского понимания Бога была в том, что божественная Личность первична по отношению к божественной Сущности. В этом полагалось основание божественной свободы. Филиоквистская установка упраздняет эту новизну. Божественная Природа первична по отношению к божественным Личностям, Она есть Их источник. А значит, сущность Бога не определяется Им самим как свободный выбор, личностный акт. Она первична и как бы дана Богу изначально как факт. Если Бог и является любовью, то Он как бы вынужден ею быть. Это не Его свободный личностный выбор, это неизбежность и необходимость. Божественная Личность лишь рождается из этой Сущности, Она вторична, и не определяет Ее. Внутри Сущности «демократически» выстраиваются некие таинственные отношения, и путем этих внутрисущностных отношений происходит самозарождение Личностей.

Сказались и сложности перевода. Или скорее — стереотипы западной культуры. И сущность, и ипостась при переводе с греческого на латинский были обозначены как «субстанция». Но постепенно под субстанцией стала подразумеваться именно сущность. Ипостась же, не обозначенная отдельным латинским термином, постепенно исчезает с радаров западной мысли. Вместо нее для обозначения единичного начала в человеке вводится термин «персона». Но «персона» — это видимый, эмпирический человек, индивид. И в греческом языке латинской «персоне» соответствует термин «просопон». Виной всему — юрицизм западной культуры. В правовом поле человек проявляет себя исключительно как индивидуальность, а не как трансцендентная ипостась. Поэтому здесь внешняя «персона» важнее внутренней, сокровенной «ипостаси» (там же: 148–153).

Таким образом, что тут было первичным — особый западный взгляд, который привел к филиокве, или филиокве, приведший к особому западному взгляду, сказать сложно. Но уже и у Августина, и у Иеронима, и у Боэция, авторов V–VI вв., просматриваются зачатки филиоквизма (Православная энциклопедия, 2011: 190–192). В любом случае вставка в Символ веры проводит некую формальную черту и закрепляет матриархальную парадигму западного богословия. А вслед за богословием двигается и философия, и антропология, и вся культура. Чтобы их ярче высветить, вкратце обрисуем православный взгляд на человека.

Итак, в человеке, так же как и в Боге, различаются две субстанции: общая — сущность, и единичная — ипостась. Однако есть один важный момент, прочерчивающий принципиальную грань между Богом и человеком. Бог живет в гармонии существования личностного и природного начал. Человек же пал. Вследствие грехопадения он внутренне разделен и живет одновременно в двух разных измерениях. Его ипостась — это логос, дух, обитающий в горнем мире. А человеческая сущность — душа (психика) и тело — космична. Она сформирована здесь, в дольном мире, и подчинена космическим, животным законам. Более того, единая человеческая природа, словно упавшая ваза, разбита на множество уникальных осколков — индивидов. Внутренним носителем каждого такого фрагмента всеобщей человеческой сущности и является ипостась — единичное духовное начало, метафизическая основа человека. Таким образом, в распоряжении христианской антропологии оказывается три категории, в рамках которых существует человек: ипостась, сущность (природа) и индивид. При этом «природа отвечает на вопрос “что?”, индивидуальность — на вопрос “как?”, личность — на вопрос “кто?”» (Кураев, 2008: 144).

Сущность — это общая для всех людей человеческая природа, все то, что свойственно человеку как таковому. Но в каждом конкретном человеке человеческая

природа воплощена не в полном своем объеме, а лишь частично, в виде индивидуальности.

Индивидуальность — это конкретное воплощение сущности в той или иной ее конфигурации, т. е. это единичное существование общечеловеческих природных свойств. В одном человеке эти свойства воплощены в одной пропорции, в другом — в другой. Это индивидуальная природа. Каждая индивидуальность — это осколок общей для всех людей человеческой сущности.

Ипостась — метафизический носитель и, главное, активный владелец индивидуальной природы. В «подлунном» мире ипостась содержательно никак себя не проявляет, являясь просто внутренним, потаенным стержнем человеческой природы в ее конкретном, индивидуальном воплощении. Все, что хоть как-то проявляется, все, что можно обозначить и охарактеризовать, — все это относится не к ипостаси, а к природе.

Любой человек причастен одновременно этим трем категориям. В самой глубине каждого из нас лежит метафизическая основа, невидимый стержень — ипостась, на которой в определенной конфигурации «крепятся» вполне себе космические общечеловеческие свойства. Уникальная пропорция этих общечеловеческих свойств составляет нашу индивидуальность. Таким образом, фактически в реальном человеке представлены две единичности — метафизическая ипостась и космический индивид, являющийся фрагментом разбитой некогда общечеловеческой природы. Но ипостась целостна и самодостаточна, а индивидуальность осколочна и нуждается в перестройке и соединении с другими индивидами-осколками. Задача ипостаси — изъять собственную индивидуальную сущность из-под власти Космоса, перестроить ее по «небесному» проекту и забрать с собой.

Важно понять: ипостась не создает сущность. Природа уже дана человеку в виде некоей индивидуальности — уникальной комбинации общечеловеческих природных свойств. Ипостась скорее выступает в качестве садовника. Садовник не создает яблоки и груши, они уже есть. Его задача — ухаживать за садом, который ему поручен, чтобы тот дал необходимый урожай.

Ипостась — начало управляющее, условно «мужское», сущность — начало управляемое, условно «женское». Ипостась не просто наслаждается данной ей индивидуальностью. У ипостаси есть миссия по отношению к ней — овладеть ею и раскрыть в ней постепенно все возможные потенции человеческой природы. При этом она вбирает их в себя, отвоёвывая их у Космоса. Этот процесс усваивания космической индивидуальности метафизической личностью называется *воипостазированием*. Воипостазированный человек — это новый человек, как бы заново собранный из старых «деталей» личностью по ее «чертежу», т. е. в соответствии с ее «надлунным» идеалом.

Филиоквистское богословие неосторожным движением мысли, как бы нечаянно, не нарочно, меняет «полярность» ипостаси и сущности, провозглашая тем самым первенство безличностного начала над личностным, «материнского» над «отцовским». Это не было сознательной установкой, это была ошибка, породившая определенный тренд, в логике которого дальше уже двигалось и западное мировосприятие, и антропология. Ничего не поделаешь, тут действует некий духовный закон: «Что бы ни заключали в себе образы богов — это всегда подчиняло себе строй жизни и накладывало отпечаток на целый период человеческой культуры» (Бахофен, 1996: 250).

По сути — это чистый монизм. В человеке есть только одна субстанция — человеческая сущность, которая в результате саморазвития порождает свой эпифеномен — человеческую личность. Человеческая личность не онтологична, она не трансцендентна и не имеет своего собственного бытия за пределами сущности. Она зарождается и формируется отношениями, таящимися в глубине человеческой природы. Все, что необходимо для зарождения и развития личности, — это правильная комбинация сущностных, «подлунных», «материнских» элементов. Никакой «пятый», «отцовский» элемент здесь не нужен. Вполне достаточно «здоровой» сущности. При этом божественная Природа настолько хороша, что она рождает божественную Ипостась. Человеческая природа не столь хороша, и она рождает несовершенную человеческую ипостась.

При этом религиозный опыт западных подвижников подсказывает им, что метафизическая ипостась в человеке присутствует. Но проблема — в ложной парадигме. Изначальные, фундаментальные предпосылки не фиксируют онтологию ипостаси. На латинском языке она даже не названа, она не определена на уровне понятий. А язык — это вселенная человека. Существует только то, что обозначено языком. Ипостась не обозначена. Вследствие этого ипостась как бы растворяется, исчезает, а ее место занимает персона, самость, индивидуальность. Но это уже другая категория, «подлунная», сущностная.

На Западе появится теория безипостасной личности — персоны, формируемой снизу, из глубин человеческой сущности. Это и есть подлинная смерть метафизики. Западная метафизика оказывается игрушечной, она как бы продолжает существовать, но понарошку. И пока христианство было сильно, никто не подвергал ее существование сомнению. Но потом пришли другие времена, констатировавшие «смерть Бога», а с ним и «смерть субъекта». Так в западном христианстве невольно был взят курс на возрождение древней, матриархальной картины мира.

СХОЛАСТИКА

Открытие христианством ипостаси ставит вопрос о способах ее познания, а также о ее познавательных способностях. Современный греческий богослов Христос Яннарас пишет, что «“своеобразие” личности (ее инаковость) не может быть определено, но может быть только пережито как со-бытие» (Яннарас, 2005: 102). Это просто непосредственный личностный опыт, в отличие от умозаключения, которое является опосредованным знанием: «Личность, будучи абсолютной инаковостью, отличается от всего, что может быть схвачено мыслью как “вообще сущее”, как общность признаков. Поэтому и способ бытия каждой личности не поддается объективному определению, является единственным, своеобразным и неповторимым: ведь любое определение и любая категория непременно представляет собой некоторую общность признаков» (там же).

Отсюда наряду с мышлением, которое еще с античных времен являлось инструментом познания сущности, христианство вводит еще один сверхчувственный гносеологический принцип — *вера*. Это отнюдь не обыденное — «вера как недостаток знания». Это «технический» богословский термин. Знаменитые слова апостола Павла о вере из 11-й главы «Послания к евреям» относятся к ипостаси. В греческом оригинале стоит именно это слово (Лега, 2008). Вера — это ипостасное знание. Это особый вид опытного познания, отличный от чувства и мышления. Это познание единичного бытия, но не феноменального, индивидуального, а потаенного, метафизического — того, что Лосев определяет, как «самое-само» (Лосев, 1994).

Вера — это выход за границы собственной природы, это экстаз. А «экстаз — это самопереход от природной интеллектуальной способности к неповторимому своеобразию ее личностной реализации, от самоочевидности схватывания мыслью, сознанием, предметной условности и данного природой общего понимания предметных сущностей — к универсальному бытийному отношению» (Яннарас, 2005: 104). В акте веры происходит встреча одной ипостаси с другой ипостасной реальностью.

Таким образом, вера — это не недостаток знания, это особый его вид. Это знание не посредством чего-то — органов чувств, приборов или рассудка. Это непосредственное знание единичного предмета во всей его полноте, предмета как некоей целостной глубинной реальности. Теперь в человеке, вооруженном мышлением и верой, встречается Бог философов, т. е. Бог разума, с Богом личностным, с Богом Авраама, Исаака и Иакова.

Игнорирование ипостаси повергло западное богословие, а вслед за ним и антропологию к смене «полярности». Однако это не привело непосредственно к ментальному матриархату. Западная схоластика оставалась патриархальной. Но это был дурно понятый патриархат. Это квазипатриархат, в котором христианский тандем «ипостась — сущность» был подменен латинской парой «сущность — индивидуальность». Соответственно изменились и инструменты познания истины. Отринув метафизическую ипостась, западники ограничили все свои изыскания лишь сферой природы (сущности). И вместо универсальной двойцы «вера — разум» они с тех пор вынуждены были решать вечную дилемму «разум — чувства». При этом вера, лишившись своего носителя — ипостаси, была отнесена к сердечной сфере. Вера была причислена к чувствам, но как бы высшего качества.

Все логично: если в области онтологии ипостась отсутствует, то откуда возьмется опыт веры? Это уже скорее интуитивная надежда, смешанная с эмоциями. И все это, конечно же, не может служить надежным источником познания. Западники это понимают. И тогда, в отсутствие ипостаси, фокус внимания западных мыслителей сосредоточивается на сущности, онтология которой не подвергается сомнению. Сначала в этот фокус попадает, естественно, Сущность божественная, а затем и сущность человека, мира, и всех вещей. Но сущность как общая природа вещей всегда познается только рационально. Поэтому именно рациональное познание стало основным инструментом западных интеллектуалов. Так что главная познавательная сила западноевропейского человека эпохи Средневековья — это отнюдь не вера, это его разум: «Западные теологи и философы уже с первых столетий христианства отдавали приоритет интеллектуальному определению сущности перед историческим и бытийным опытом личности. В противоположность этому греческий Восток всегда исходил из приоритета личности перед сущностью» (там же: 105). И с каждым столетием эта разница лишь нарастала.

Уже в XI в. Ансельм Кентерберийский ищет рациональные доказательства бытия Бога. Причем ищет мучительно, напрягая все силы, работая, по его собственному признанию, до изнеможения (Ансельм Кентерберийский, 1995: 123). По его словам, это «вера, ищущая уразумения» (там же: 124). Но когда человек начинает искать рациональные аргументы существования Бога? Когда у него нет непосредственного мистического опыта. Когда его ипостасная познавательная способность ослабевает, и он уже не может общаться непосредственно наедине с другой ипостасью. У него уже нет веры как опыта. Вот тогда и ищутся опосредованные пути. И главным из них является мышление. Но мышление приводит не к божественным Ипостасям, а к бо-

жественной Сущности. Так Ансельмом Кентерберийским, а также известным своими злоключениями Пьером Абеляром были заложены основы схоластики — специфической западной формы рациональности. А вскоре в дело вступает Фома Аквинский, который уже здесь развернулся во всю интеллектуальную ширь. Так вместе со схолистикой и рождается модерн. И это не эпоха, это тенденция.

Последний шанс Западу дал Иоанн Дунс Скот. Наряду с мышлением и чувственностью он выдвигает третий, непосредственный вид познания — интуицию (Дунс Скот, 2001: 372–377). Это была очень сильная ипостасная декларация, которая вполне могла выступить третьей координатой знаменитого спора об универсалиях. Это придало бы спору объем и вывело бы его из замкнутого круга. Без этой третьей позиции спор об универсалиях скатился в плоскостное противостояние разума и эмпирии. Здесь нет ипостаси, это спор о природе (сущности). И из этой дилеммы нет никакого положительного исхода. Но о самой ипостаси как носителе интуиции Дунс Скот уже не упоминает — к XIII в. она была окончательно утеряна. Так вера, как вид особого, ипостасного, познания, не имея метафизического носителя, окончательно исчезает на Западе с Дунсом Скотом.

Дунс Скот, который опирался на интуицию как аналог веры, выглядит скорее белой вороной. У Фомы Аквинского в его «Сумме теологии» уже даже «отсутствует какое бы то ни было упоминание о личном Боге бытийного отношения. Бог здесь предстает как объект логического исследования, как абстрактная интеллектуальная достоверность, абсолютно актуальная онтическая сущность, безличная и бытийно-недостижимая движущая причина. На греческом Востоке, напротив... Опыт Церкви есть знание Бога, знание как событие личного отношения» (Яннарас, 2005: 143).

При всем уважении к величию и способностям разума, он мертв. В нем нет живого опыта. А его знание опосредовано. Западный человек своим мышлением обосновывает существование Бога, а его единичность остается сиротой, так как не имеет живого опыта общения с Ним. Вера стала трактоваться негативно — как «незнание». Теперь это некое волевое моральное усилие, добродетель. Но христианин — не робот, ему необходимо личное, живое молитвенное ощущение. Первыми против этого положения дел восстали католические мистики.

Западная мистика рождается одновременно с западной рациональностью. Все это в точности совпадает со временем окончательного разделения Церквей. По мере углубления разрыва с традицией Восточной церкви метафизическая единичность все более растворяется и ускользает от западного человека. Но человек по-прежнему не только всеобщ, но и единичен. Я — это единица, от которой человеку невозможно избавиться. И тогда ипостасная единичность в человеке заменяется природной, чувственной, фрагментарной — персоной. В результате вместо веры как ипостасного знания там рождается особая, католическая мистика, подпитываемая чувственностью.

Тот молитвенный опыт, который на Западе называли «благодатным», на Востоке считался «прелестью», обычным психологизмом (Осипов, 2010: 354–356). Главной установкой западного мистика, особенно со времен Игнатия Лойолы, была формула «представь себе». Человек путем вызывания в себе различных «благочестивых» образов чувственно возбуждался и принимал это свое психическое возбуждение за благодатное состояние. Отсюда все эти стигматы — факт, свойственный лишь западной религиозности. В молитвенном опыте Востока мечтательность и образность строго запрещались, так как бывает, что «сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор 11:14; Новый Завет, 1979: 193). Молитва должна быть «умной». Никаких чув-

ственных образов. Наоборот — требование сосредоточиться на словах молитвы (Керн, 1996).

Основоположником западной индивидуалистической мистики считается Бернар Клервосский, основатель ордена тамплиеров. Бернар противопоставлял веру мышлению и подозрительно относился к рациональному богословию. Но западная мистика — особая. Ей присуща телесность. Это путь чувственного сострадания подвигам Христа. Это не любовь ко Христу, а, скорее, влюбленность в Него. Об этом свидетельствует молитвенный опыт многих канонизированных католических святых. Комментируя мистические видения Терезы Авильской, Д. Мережковский замечает: «Если бы нечестивая, но опытная в любви женщина увидела Терезу в эту минуту, то поняла бы, или ей казалось бы, что она понимает, что все это значит, и только удивилась бы, что с Терезой нет мужчины» (цит. по: Кураев, 2008b:125).

Одним из объектов этой телесной влюбленности была и Дева Мария. Приземленной, светской лайт-версией этой западной чувственной мистики является «культ прекрасной дамы». Эту нишу заполняют разного рода рыцари, которые выбирают себе даму сердца, часто замужнюю, и платонически ей поклоняются. Особенно преуспели в этом деле примкнувшие к рыцарям миннезингеры и трубадуры, которые умудрялись даже поселиться с нею и ее мужем в одном доме. Все это явления одного порядка. Все это сфера чувственности. Да, не грубой чувственности, не сладострастия. Это очень тонкая чувственность. Но все-таки — чувственность.

И все же это был удел немногих. Перевозбужденные мистики и малахольные донкихоты составляли меньшинство. Западный мейнстрим двигался в русле рациональности. Однако бомба, заложенная в христианское богословие прибавкой филиокве, рано или поздно должна была детонировать в культуре. Первым серьезным испытанием стала эпоха Возрождения.

Ренессанс — это бунт единичного против всеобщего, вылившийся в восстание индивидуальной плоти против мертвящих оков схоластического разума. Как это ни парадоксально звучит, Ренессанс стал светской альтернативой католической мистике. Альтернативой гораздо более массовой, можно сказать — повсеместной. Мистики возбуждались «образной молитвой» и «подражанием Христу», а возрожденцы — обычными радостями жизни. Но и там и там действовала не метафизическая ипостась, а эмпирическая индивидуальность. Проект Возрождения закончился Реформацией и новым всплеском рациональности, венцом которой стало появление новоевропейской науки.

ПРОТИВОРЕЧИЯ МОДЕРНА

Наиболее ярко и полно модернистская тенденция проявилась собственно в эпоху модерна. Проект модерн во главу угла официально поставил мышление. Ипостась к этому времени окончательно лишилась онтологичности, и вера, утратившая свой источник, стала во многом обузой. Она оказалась лишней деталью, ненужной вещью, которую просто некуда приткнуть. Поначалу ее отодвинули в сторонку, провозгласив деизм, а потом она и вовсе исчезла.

В европейском сознании, заквашенном на филиоквистском богословии, метафизическая ипостась полностью слилась с эмпирической индивидуальностью, персонной. Этим был нарушен логический закон тождества. И единичное стало уже ассоциироваться исключительно с индивидуальностью, т. е. с эмпирическим проявлением (конкретным существованием) человеческой сущности. Ипостасное, метафизическое

познание было отождествлено с чувственным, индивидуальным, субъективным. Но это то, что греки называли мнением, доксой. Это то, что не может быть истиной. Поэтому единственно верным и по-настоящему объективным на Западе было объявлено мышление и его предмет — всеобщее.

Это стало главной характерной чертой западного модерна: «Представление мира в виде абсолютизированных абстрактных понятий и есть новоевропейская рационалистическая метафизика» (Лосев, 1991: 122). Эталоном становится наука. И такая картина мира была доминирующей в течение нескольких столетий.

Справедливости ради надо сказать, что картина эта была не безоблачной. Периодически с той или иной стороны раздавались отдельные голоса в пользу забытой единичности. Это загнанная в подвал ипостасная реальность, пользуясь своим влиянием изнутри, рекрутировала в свои ряды особо тонких индивидов и выдвигала их на передовую в качестве верных бойцов.

Первым огрызнулся великий Паскаль, который, в частности, опасался, что математики, чего доброго, примут его за какую-нибудь теорему (Паскаль, 1995: 256). Бога он воспринимал лично — не как Бога философов, «творца геометрических истин и круговорота стихий», а как Бога «любви и утешения» (там же: 201–202). В некоторой оппозиции также стоял Лейбниц, создавший свою монадологию. При желании в монадах можно увидеть интуицию об ипостасях. Пытались плыть против общего течения и «кембриджские платоники». Однако модернистскую тенденцию было не остановить: «в своей науке о природе Кедворт и его сподвижники вели арьергардные бои против будущего» (Талиафферо, 2014: 77).

Вообще, вызов модерну не стоит понимать, как борьбу одних философов и течений с другими. Это противостояние могло происходить даже внутри одного и того же учения. И оно проявлялось в виде парадоксов и противоречий. Просто у одного мыслителя было больше модернизма, у другого — меньше, у третьего — совсем мало. Так, при всех богословских ошибках в западной схоластике еще огромное количество ипостасных интуиций. Модерн Декарта также находится на зачаточной стадии — он еще предполагает существование врожденных идей. Эмпирист Локк уже отвергает наличие врожденных структур, но при этом главным фактором познания считает интуицию. Очень много модерна было у Просвещения. Можно сказать, Просвещение — любимое дитя модерна. Любимое, потому что наиболее последовательное. Именно в эту эпоху рождается идея всеобщего безличного прогресса. Но и у Просвещения был свой внутренний бунтарь — Руссо.

А потом мощно выступил Кант. Но и Кант амбивалентен. Это был философ Просвещения. И в то же время у него были очень сильны метафизические, ипостасные интуиции. Его «практический разум» — это ведь и есть ипостась, чистый дух, свободный не только от Космоса, но и от собственного микрокосма. И вокруг этого «практического разума» Кант предлагает строить всю человеческую жизнь — личную и общественную. Он, при отсутствии понятия «ипостась», тем не менее фиксирует ее и заключает, что без нее истинное познание невозможно. Потому что вещь как ноумен существует лишь в логической структуре мышления и им не ухватывается непосредственно, а лишь описывается. А вещь как феномен воспринимается чувственно, в опыте. Но чувства ошибаются. Таким образом, «ни логическое заключение, ни чувственный опыт не могут, по Канту, выступать в качестве фундаментального и окончательного онтологического аргумента» (Дугин, 2009: 339). В качестве решения Кант предлагает опираться на «практический разум», который является его пониманием ипостаси.

По этой же причине Кант отвергает все бывшие до него доказательства бытия Бога как рациональные, ноуменальные и неадекватные. Взамен он предлагает свое доказательство, основанное на «практическом разуме», т. е. на вере как ипостасном познании. Проблема в том, что сам Кант — плоть от плоти дитя модерна. И его объяснение «практического разума» слишком рассудочно. Разворачивая свои аргументы и логику, сам он опыта веры не имел.

Тем не менее это учение Канта стало мощным бастионом на пути движения модерна. Так и не сумев взять эту крепость, модерн ее просто обошел. Запад в этом аспекте Канта не переварил. Он остался загадкой. И до сих пор существует на уровне ценного музейного экспоната или красивого афоризма.

Следующими антимодернистами были «романтики». Но и у них все было очень запутанно. Модернизм там сосуществовал с явным антимодернизмом. В это время появляется концепт Нового Средневековья, а также рождается немецкий идеализм, который во многом амбивалентен. Здесь против модерна больше всех, пожалуй, поработали Фихте и Шеллинг (Коплстон 2004: 55–179).

Поколебленное знамя модерна было уверенно подхвачено Гегелем, вышедшим как раз из Романтизма. Его безличностный мировой дух разворачивается неумолимо, следуя своей внутренней логике и закономерностям. А отдельные индивиды и нации — не более чем орудия мирового духа. Любые объективные процессы безличностны. И им подчинено все личностное, единичное.

Против Гегеля выступил Кьеркегор. Он ввел понятие экзистенции — существования. А его формула: «существование предшествует сущности» — станет девизом грядущего экзистенциализма. Кьеркегор вновь заговорил о вере, а личностное он ставил выше сущностного: «Вера — это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его» (Кьеркегор, 2010: 52). С. С. Хоружий поясняет, что в этом рассуждении «единичный индивид» — вовсе не просто отдельный индивид, а индивид «единичный в противоположность всеобщему, сингулярный, носитель единичности как особого качества, обретаемого в акте веры» (Хоружий, 2010: 291). Кьеркегор пытается ухватить ипостась, но в распоряжении западных интеллектуалов такой категории уже нет, она полностью слилась с персоной. Но персона, будучи в отличие от сущности единичной категорией, все же предстает явлением одного с ней порядка. И сущность, и персона — категории «подлунные».

Кьеркегор никак не может выбраться из филиоквистской парадигмы. Его беспорядочные и противоречивые философские нагромождения — не что иное, как очередная попытка разобраться в хитросплетениях общего и единичного в человеке. Это попытка вырваться из лап эссенциализма в условиях отсутствия четкого разделения понятий «сущность» и «ипостась». Поэтому кьеркегоровская экзистенция — это очередное смешение двух разных миров — «подлунного» и «надлунного», физики и метафизики, природного и ипостасного. Наряду с верой туда помещаются желания и эмоции. А сама вера даже трактуется Кьеркегором как «страсть» (Кьеркегор, 2009: 95). Целясь в ипостась, Кьеркегор невольно попадает в индивидуальность, персону.

Тем не менее Кьеркегор был очень близок к обретению ипостаси. Он называл ее «внутренней реальностью». И в отличие от Канта Кьеркегор имел живую, опытную веру, которую и ставил во главу угла своего познания: «Субъективность есть истина. Парадокс появился в силу того, что вечная, существенная истина стала соотноситься

с экзистирующим индивидом... эта вечная, существенная истина сама есть парадокс» (Кьеркегор, 2005: 227). На фоне стремительно прогрессирующего модерна Кьеркегор, строивший свою философию на камне веры, выглядит юродивым и лично глубоко трагичен.

А тем временем модерн на всех парах несется вперед. И у него новый фаворит — гегельянец Маркс, который, по его же словам, просто поставил учение Гегеля с головы на ноги. Маркс также учил о всеобщем закономерном развитии. Но будучи более последовательным, нежели его собственный учитель, он прямо заявил, что это — движение не духа, а материи.

Параллельно набирает силу сциентизм, подминающий под себя науку. По его стопам идет и гуманитарное знание, в котором начинает доминировать позитивизм. Там блистает Огюст Конт, также близкий к Гегелю¹. Был еще один мощный триггер модерна — Дарвин, открывший в 1859 г. эволюцию видов как закономерный природный процесс.

Постепенно складывается «великая натуралистическая история», которая объясняет мир с точки зрения сциентизма, эволюционизма и позитивизма. И как-то все очень гладко выстраивалось. Но внимательный взгляд в этой истории обнаруживал очевидные противоречия — темные места и белые пятна, проявляющиеся в виде неких онтологических разрывов. Все больше звучит критика сциентизма, и даже в академических кругах признают, что наука слишком далека от жизни: «Мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого» (Вебер, 1990: 715). Выдвигается целая плеяда «романтиков» нового поколения. Среди прочих выступили Дильтей, Виндельбанд, Риккерт. Позитивизму и сциентизму они противопоставили «науки о духе». Рождаются гуманитарные науки, которым в отличие от естествознания отныне свойственно не только «объяснение», но и «понимание». Но «понимание» неизбежно предполагает существование в человеке свободной от обстоятельств внутренней единичной реальности. Таким образом, провозглашая «понимание» в качестве основного подхода к познанию человека, «науки о духе» невольно постулируют существование ипостаси, просто не называя ее по имени.

Отдельно стоит сказать о Витгенштейне. С ним связывают лингвистический поворот в философии. Он утверждает, что не идеи рождают слова как собственные символы, а слова, сказанные в тех или иных контекстах, рождают идеи, т. е. идеи есть вещь вторичная. С первого взгляда — это типичный матриархат. Но все же, по мысли Витгенштейна, есть вещи, не выражимые словами. Таким образом, с одной стороны, он свергает «отца» — идеи, порождаемые словами, а с другой — говорит о некоем подлинном «отце», которого невозможно выразить словами. Получается, что, разоблачая квазипатриархат, он в то же время намекает, что есть истинная метафизика, недоступная даже мышлению и речи. Из-за этой его двойственности одни считали Витгенштейна борцом с метафизикой, а другие — ее создателем. Просто тут речь о разных типах метафизики. Одну — западную — он добывает, другую — восточнохристианскую — интуитивно прозревает. Академически не выхолащенный, Витгенштейн чувствует невозможность высказать словами главную тайну мироздания. И свои собственные слова он воспринимает не более чем лестницу или строительные леса — средство, за которыми находится подлинное здание, храм. И чтобы увидеть его во всей красе, леса следует отбросить (Витгенштейн 2005: 217–219).

А тем временем модерн, не замечая препятствий в виде отдельных возражений, движется вперед. Его не смутили ни Шопенгауэр, ни Ницше, ни Бергсон, ни даже Достоевский. Более того, модерн ширится. А залетев в XX в., он разделяется на ветви. Формируются три глобальных просвещенческих проекта — либерализм, коммунизм и фашизм (Дугин, 2009). Борьба становится тотальной. Она начинает происходить не только между противниками модерна и модерном, но и между разными ветвями модерна, что привело к двум мировым войнам, а затем и к холодной войне. Ужасы этого противостояния породили мощную реакцию, объединяемую понятием «экзистенциализм».

Экзистенциализм возник как очередная реакция на исчезновение метафизической ипостаси из антропологического дискурса. Это поиск «надлунной» личности в «подлунном», сущностном мире. И этот поиск был заранее обречен на фиаско. Это попытка измерить расстояние в килограммах. Сущность человека «сказуема», ее можно выразить, ее элементы можно выделить и посчитать, определить в качестве понятий. Индивидуальность человека определяется через его индивидуальный набор сущностных качеств, т. е. через общее. Личность же, понимаемая как ипостась, «несказуема», ее невозможно выразить, так как она из другого измерения. Поэтому даже если перебрать, «посчитать» все сущностные характеристики индивидуальности, среди них не окажется личности. Но каждый человек ее переживает как некое существование, которое невозможно определить: «Конечно, я могу схватить Другого, задержать, толкнуть его... но все происходит так, как если бы я хотел овладеть человеком, который убежал бы, оставляя у меня в руках свое пальто. Это именно пальто, оболочка, которой я владею» (Сартр, 2000: 407).

Так, находясь в матриархальной парадигме, экзистенциализм ищет и не может обнаружить «отца» — ипостась. И тогда мир объявляется абсурдом. Таков экзистенциализм Камю (Камю, 1990).

Многие тоскуют по пропавшему «отцу»: «Это ощущение утраты личностной непосредственности, эта душевная боль личного отсутствия Бога сквозит в текстах Сартра, как и других выдающихся мыслителей современного Запада, которые отказываются сводить истину о Боге просто к рассудочному понятию. Сознание личного отсутствия порой достигает остроты непосредственного эротического события. Сартр пишет: “Пусть Он покарает меня сто, тысячу раз — лишь бы Он существовал!” Только любовь, пережившая утрату, готова заплатить любую цену за то, чтобы боль отсутствия сменилась непосредственной очевидностью личного присутствия» (Яннарас, 2005: 152). Но «отец» все никак не появляется. В этих условиях делается вывод: раз не появляется, значит его и нет. С другой стороны, приходит понимание, что «мать» своей статичной сущностью подавляет реальное человеческое существование. Тогда многие идут на крайние меры и отвергают саму «мать» — сущность. Такова логика Сартра.

Все разворачивается в стиле греческой трагедии: так и не найдя «отца» (ипостась), человек в порыве отчаяния отрекается от родной «матери» (сущности) и отдается ветренному чувственному фантому (существованию). Итог печален и трагичен: будучи метафизической экзистенцией, но отвергая саму метафизику, человек добровольно по неведению остается в космической тюрьме, из которой ему никогда не выйти.

Особняком стоит Хайдеггер. Понимая, что существование (экзистенция) Сартра — это всего лишь актуализация сущности, т. е. индивидуальность, персон, он пытается уйти от плоскостной антиномии «сущность — индивидуальность». Хайдеггер

вводит третью координату — «эк-зистенцию» («Dasein»), которую он выводит из понятия «экстаз». И это уже очень напоминает христианскую ипостась: «Эк-зистенция, экстатически осмысленная, не совпадает ни содержательно, ни по форме с existentia. Эк-зистенция означает содержательно выступание в истину Бытия. Existentia (французское existence) означает, напротив, actualitas, действительность в отличие от чистой возможности как идеи» (Хайдеггер, 1993: 199–200). Эк-зистенция (Dasein) «есть экстатическое стояние в истине бытия» (там же: 201). Таким образом, у Хайдеггера сущность «определяется не из esse essentiae и не из esse existentiae, а из эк-статики» (там же: 200). И это не что иное, как прозрение православного взгляда на метафизическую единичность и попытка патриархального реванша. Парадокс Хайдеггера состоит в том, что он, считаясь чуть ли не главным философом XX в., остается непонятым до конца чудачком. Западный мейнстрим двигался совсем в другую сторону, порождая новую реальность — постмодерн.

Если модерн сломал христианскую парадигму, то постмодерн — это уже, в сущности, разрушение платонизма. Платонизм предполагает, что за любым многообразием стоит какая-то единая идея. Постмодерн утверждает, что есть только само многообразие. И оно просто складывается, подобно стеклам в калейдоскопе, в различные узоры в зависимости от контекста ситуации или эпохи. И эта комбинация порождает слова и смыслы. Как остроумно замечает Дэвид Уэст, «в случае постмодернизма все выглядит так, словно бы мы попали в зазеркалье западного разума» (Уэст, 2015: 324).

Постмодерн вернул Запад в «систему Птолемея», в мир очевидностей. Если нет никакого духа вещи, ее невидимой сущности, значит, вещь определяется своими внешними деталями. Вещи нет, есть конструктор. И любую вещь можно собрать, переставляя детали конструктора. Меняя детали, мы меняем вещь, произвольно создавая новую сущность. Матриархат вернулся, причем в агрессивной форме. Его задача — уничтожение уже всякой, даже игрушечной, метафизики. Истребление любого «отцовского» и даже «квазиотцовского» начала. Постмодернисты проводят «деконструкцию знаний и дискурсов, которые в глубочайших послылках и строении таят мужскую или маскулинную природу» (там же: 359). Нет никакой умозрительной сущности (идеи, дискурса), есть только конкретное, видимое существование. Нет зачинающего «отца», есть только рожающая «мать».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, filioque кардинально меняет антропологический дискурс Запада. В базовой предпосылке этой парадигмы человеческая личность не онтологична и не имеет своего собственного бытия за пределами сущности. Это упраздняет метафизику ипостаси как главной человеческой единичности, а на ее место водружается метафизика сущности с ее идеалом всеобщего. Место подлинного «отца» занимает «квазиотец», «отчим», который оказывается гораздо более деспотичным. Он открывает перед человеком безграничные перспективы познания мира, но слишком давит на него, подавляя его единичность, его внутреннее Я. Так, в противоречии разума и чувств живет человек модерна. Однако с течением времени антагонизм нарастает: «отчим» с возрастом превращается в самодура, и положение человека становится невыносимым. Тогда он поднимает бунт и свергает узурпатора. Однако все эти перипетии оказываются чем-то вроде возрожденческой трагикомедии с переодетыми героями. Там сплошь все переодетые, возможно, даже не по одному разу. Модерн был преодолен.

«Квазиотец» повержен. Но процесс этот не завершился установлением подлинного патриархата. Ипостась была давно утеряна. И возведенная на пьедестал чувственная человеческая единичность оказалась матриархальным началом с наклонностями амазонки. Но было уже поздно. Модерн рухнул, а на смену ему пришел постмодерн. Наступила смерть всякой метафизики, а с ней — рациональности, структуры, а значит, и целого как такового. Мир распался на фрагменты. А вместе с ним исчез и сам человек. Перед западной культурой встала проблема расчеловечивания и трансгуманизма. И все это стало логическим итогом долгой и отчаянной, но безнадежной диалектической борьбы философии с собственной «госпожой» — богословием.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ О близости позиций Гегеля и Конта можно прочесть у Ф. Хайека (Хайек, 2003: 252–274).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ансельм Кентерберийский (1996) Соч. / пер., послесл. и коммент. И. В. Купреевой ; науч. ред. Б. М. Бакушев М. : Канон. 400 с.
- Бахофен, И. (1996) Материнское право // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / пер. с нем., англ., фр.; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М. : Канон+. 496 с. С. 216–267.
- Вебер, М. (1990) Избранные произведения / пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. М. : Прогресс. 880 с.
- Витгенштейн, Л. (2005) Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева ; науч. совет: А. Л. Глазычев, А. И. Уткин, А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов. М. : Изд. дом «Территория будущего». 440 с.
- Дугин, А. (2009) Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли, М. : «Евразийское Движение». 744 с.
- Дунс Скот (2001) Избранное / Пер. с лат. Г. Г. Майорова, И. В. Лупандина, А. В. Аполлонова. М. : Издательство Францисканцев. 584 с.
- Камю, А. (1990) Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. И. Я. Волевич, Ю. М. Денисов ; общ. ред., сост. и предисл. Д. М. Носов. М. : Политиздат. 415 с.
- Карташев, А. В. (2006) Вселенские соборы. М. : Эксмо. 672 с.
- Керкегор, С. (2009) Философские крохи / пер. Д. А. Лунгиной под ред. В. Л. Махлина ; предисл. и коммент. Д. А. Лунгиной. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 192 с.
- Киприан (Керн), архимандрит (1996) Антропология св. Григория Паламы. М. : Паломник. 450 с.
- Коплстон, Ф. (2004) От Фихте до Ницше / пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В. В. Васильева. М. : Республика. 542 с.
- Кураев, А., дьякон (2008а) Лишний догмат: filioque // Кураев, А., дьякон. Вызов экуменизма. М. : Грифон. 480 с. С. 142–178.
- Кураев, А., дьякон (2008b) Православие и католичество в опыте молитвы // Кураев, А., дьякон. Вызов экуменизма. М. : Грифон. 480 с. С. 115–141.
- Кьеркегор, С. (2005) Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / пер с дат. Н. Исаевой и С. Исаева ; глав. ред. Т. Н. Пескова. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та. 680 с.
- Кьеркегор, С. (2010) Страх и трепет / сост. и общ. ред. С. А. Исаев, И. А. Эбаноидзе ; пер. с дат. Н. В. Исаева, С. А. Исаев 2-е изд., доп. и испр. М. : Культурная революция. 488 с.
- Лега, В. П. (2008) Что такое вера? Учение апостола Павла и отцов церкви о сущности веры и отношении ее к знанию // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / отв. ред. И. Т. Касавин и др. М. : ИФРАН. 277 с. С. 165–182.

- Лосев, А. Ф. (1991) Дialeктика мифа // Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / сост. Ю. А. Ростовцев. М. : Политиздат. 525 с. С. 23–186.
- Лосев, А. Ф. (1994) Самое само // Лосев, А. Ф. Миф — число — сущность / сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М. : Мысль. 919 с. С. 300–526.
- Мефодий (Зинковский), иером. (2014) Святоотеческие категории и богословие личности. СПб. : Издательство. О. Абышко. 256 с.
- Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа (1979). М. : Издание Московской патриархии. 656 с.
- Осипов, А. И. (2010) Путь разума в поисках истины. 6-е изд., испр. М. : Изд-во Сретенского монастыря. 496 с.
- Паскаль, Б. (1995) Мысли / пер. с фр., вступ. ст., коммент. Ю. А. Гинзбург. М. : Изд-во имени Сабашниковых. 480 с.
- Православная энциклопедия (2011) / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М. : Церковно-науч. центр «Православная энцикл.». Т. 26: Иосиф I Галисиот — Исаак Сирий. 751 с.
- Сартр, Ж. П. (2000) Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. / пер. с фр., предисл. и примеч. В. И. Колядко. М. : Республика. 639 с.
- Уэст, Д. (2015) Континентальная философия. Введение / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. М. : Издат. дом «Дело» РАНХиГС. 448 с.
- Хайдеггер, М. (1993) Письмо о гуманизме // Хайдеггер, М. Время и бытие : статьи и выступления : пер. с нем. М. : Республика. 447 с. С. 192–220.
- Хайек, Ф. А. фон (2003) Этюды о злоупотреблениях разумом / пер. с англ. Е. Николаенко ; науч. ред. Р. Капелюшников. М. : ОГИ. 288 с.
- Хоружий, С. С. (2010) Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 688 с.
- Шумский, К. В. (2020) «Матриархат» и «патриархат» как два типа ментальности // Знание. Понимание. Умение. №3. С. 175–190. DOI: 10.17805/zpu.2020.3.14
- Шумский, К. В. (2021a) О рождении европейской патриархальной ментальности // Знание. Понимание. Умение. №1. С. 165–180. DOI: 10.17805/zpu.2021.1.12
- Шумский, К. В. (2021b) Кибернетика соборности // Знание. Понимание. Умение. №2. С. 164–182. DOI: 10.17805/zpu.2021.2.12
- Яннарас, Х. (2005) Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Г. В. Вдовина ; глав. ред. С. Я. Левит. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 480 с.

Дата поступления: 02.11.2022 г.

ON THE ORIGINS AND CONTRADICTIONS OF MODERNITY

K. V. SHUMSKY

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

This article follows a series of studies devoted to the metamorphoses of the European mentality. This time we are talking about the vicissitudes of Western consciousness. The author considers the insertion into the Christian Creed, known as filioque, to be the key moment that determined its specifics. The traditional Christian view is based on the primacy of the individual (hypostasis) over nature (essence). This is the foundation of divine and human freedom. Filioque changes this polarity, as a result of which the personal principle loses its ontology, and is assumed to be derived from the impersonal, natural principle. Gradually, the metaphysical hypostasis, not designated by a separate Latin term, is falling off the radar of Western thought. Instead, the term «person» is introduced to denote a single beginning in a man, denoting an empirical human, an individual. In the West, there is a theory of a non-hypostatic personality — a person who is formed from below, from the depths of human essence. It was the death of hypostatic metaphysics. It is replaced by the metaphysics of essence. A quasi-patriarchy arises, in which the Christian tandem of «hypostasis-

essence» has been replaced by the Latin pair «essence-individuality». And then, in the absence of hypostasis, the attention of Western thinkers focuses on the cognition of the essence, the ontology of which is beyond doubt. But the essence, as the general nature of things, is always known only rationally. Therefore, it is rational cognition that has become the main tool of Western intellectuals. This was the beginning of modernity. However, the rational view does not grasp the single beginning, including in man. And it begins to argue with modernity. Anti-modernist trends and concepts periodically arise. It all ended with the victory of the single beginning. But it was not a metaphysical, hypostatic singularity, but an empirical, individual, fragmentary one. As a result, the quasi-patriarchy was replaced not by a genuine patriarchy, but by a real matriarchy, which reigns in the form of postmodernity.

Keywords: modernity; postmodernity; hypostasis; personality; essence; filioque; faith; reason; metaphysics; scholasticism

REFERENCES

Ansel'm Kenterberijskij (1996) *Sochinenija* / transl., afterwards and comm. by I. V. Kupreeva; ed. by B. M. Bakusev. Moscow, Kanon. 400 p. (In Russ.).

Bahofen, I. (1996) Materinskoe pravo. In: *Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya* / transl. from German, English, French; comp. and ed. by A. N. Krasnikov. Vol. 1. Moscow, Kanon+. 496 p. Pp. 216–267. (In Russ.).

Weber, M. (1990) *Izbrannye proizvedeniya* / transl. from German; comp., ed. and afterword by Yu. N. Davydov; foreword by P. P. Gaidenko. Moscow, Progress. 880 p. (In Russ.).

Vitgenshtejn, L. (2005) *Izbrannye raboty* / transl. from German and English by V. Rudnev; ed. by A. L. Glazychev, A. I. Utkin, A. F. Filippov and R. Z. Hestanov. Moscow, Territorija budushhego. 440 p. (In Russ.).

Dugin, A. (2009) *Postfilosofija. Tri paradigmy v istorii mysli*. Moscow, Evrazijskoe Dvizhenie. 744 p. (In Russ.).

Duns Skot (2001) *Izbrannoe* / transl. from Latin by G. G. Majorova, I. V. Lupandina and A. V. Apollonova. Moscow, Franciscan Publishing House. 584 p. (In Russ.).

Kamju, A. (1990) *Buntujushbij chelovek. Filosofija. Politika. Iskusstvo* / transl. from French by I. Ja. Volevich and Ju. M. Denisov; ed., comp. and preface by D. M. Nosov. Moscow, Politizdat. 415 p. (In Russ.).

Kartashev, A. V. (2006) *Vselenskie sobory*. Moscow, Eksmo. 672 p. (In Russ.).

Kerkegor, S. (2009) *Filosofskie krobi* / transl. by D. A. Lungina; ed. by V. L. Mahlin; foreword and comm. by D. A. Lungina. Moscow, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. 192 p. (In Russ.).

Kyprian (Kern), Archimandrite (1996) *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*. Moscow, Palomnik. 450 p.

Koplston, F. (2004) *Ot Fibte do Nicsbe* / transl. from English, introduction and notes by V. V. Vasil'ev. Moscow, Respublika. 542 p. (In Russ.).

Kuraev, Andrey, deacon (2008a) Lishniy dogmat: filioque. In: Kuraev, Andrey, Deacon. *Visov ekumenisma*. Moscow, Gryphon. 480 p. Pp. 142–178. (In Russ.).

Kuraev, Andrey, deacon (2008b) Pravoslavie i katolichestvo v opyte molitvy. In: Kuraev, Andrey, deacon. *Visov ekumenisma*. Moscow, Gryphon. 480 p. Pp. 115–141. (In Russ.).

K'erkegor, S. (2005) *Zakljuchitel' noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krobam»* / transl. from Danish by N. Isaeva and S. Isaev; ed. by T. N. Peskov. St. Petersburg, St. Petersburg State University. 680 p. (In Russ.).

K'erkegor, S. (2010) *Strah i trepet* / comp. and ed. by S. A. Isaev and I. A. Jebanoidze; transl. from Danish by N. Isaeva and S. Isaev. 2nd ed., expanded and corrected. Moscow, Kul'turnaja revoljucija. 488 p. (In Russ.).

Lega, V. P. (2008) Chto takoe vera? Uchenie apostola Pavla i otcov cerkvi o sushhnosti very i otnoshenii ee k znaniyu. In: *Problema demarkacii nauki i teologii: sovremennyj vzgljad* / ed. by

I. T. Kasavin et al. Moscow, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 277 p. Pp. 165–182. (In Russ.).

Losev, A. F. (1991) Dialectics of myth. In: Losev, A. F. *Filosofiya. Mythology. Culture* / comp. by Ju. A. Rostovcev. Moscow, Politizdat. 525 p. Pp. 23–186. (In Russ.).

Losev, A. F. (1994) *Samoe samo*. In: Losev A. F. *Mif — chislo — sushbnost'* / comp. by A. A. Taho-Godi; ed. by A. A. Taho-Godi and I. I. Mahan'kov. Moscow, Mysl'. 919 p. Pp. 300–526. (In Russ.).

Mefodij (Zinkovskij), ierom. (2014) *Svjatootecheskie kategorii i bogoslovie lichnosti*. St. Petersburg, O. Abyshko Publ. 256 p. (In Russ.).

Novyj Zavet Gospoda nashego Iisusa Hrista (1979). Moscow, Publishing house of the Moscow Patriarchate. 656 p. (In Russ.).

Osipov, A. I. (2010) *Put' razuma v poiskab istiny*. 6th ed., corr. Moscow, Sretensky Monastery Publishing House. 496 p. (In Russ.).

Paskal', B. (1995) *Mysli* / transl. from French, intr. article, comm. by Ju. A. Ginzburg. Moscow, Sabashnikov Publishing House. 480 p. (In Russ.).

Pravoslavnaja jenciklopedija (2011) / ed. by Patriarch of Moscow and All Russia Aleksij II. Moscow, Orthodox Encyclopedia Church Research Center. Vol. 26: Iosif I Galisiot — Isaak Sirin. 751 p. (In Russ.).

Sartr, Zh. P. (2000) *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* / transl. from French, foreword and notes by V. I. Koljadko. Moscow, Respublika. 639 p. (In Russ.).

Ujest, Djevid. (2015) *Kontinental'naja filosofija. Vvedenie* / transl. from English by D. Ju. Kralebkin. Moscow, Publishing House "Delo" RANEPa. 448 p. (In Russ.).

Hajdegger, M. (1993) *Pis'mo o gumanizme*. In: Hajdegger, M. *Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija* / transl. from German. Moscow, Respublika. 447 p. Pp. 192–220. (In Russ.).

Hajek, F. A. fon (2003) *Jetjudy o zloupotreblenijab razumom* / transl. from English by E. Nikolaenko; ed. by R. Kapeljushnikov. Moscow, OGI. 288 p. (In Russ.).

Horuzhiy, S. S. (2010) *Fonar' Diogena. Kriticheskaja retrospektiva evropejskoj antropologii*. Moscow, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. 688 p. (In Russ.).

Shumskij, K. V. (2020) «Matriarkhat» i «patriarkhat» kak dva tipa mental'nosti. *Znanie. Poni-manie. Umenie*, no. 3, pp. 175–190. DOI: 10.17805/zpu.2020.3.14 (In Russ.).

Shumskij, K. V. (2021a) O rozhdenii evropejskoj patriarhal'noj mental'nosti. *Znanie. Poni-manie. Umenie*, no. 3, pp. 165–180. DOI: 10.17805/zpu.2021.1.12 (In Russ.).

Shumskij, K. V. (2021b) Kibernetika sobornosti. *Znanie. Poni-manie. Umenie*, no 2, pp. 164–182. DOI: 10.17805/zpu.2021.2.12 (In Russ.).

Jannaras H. (2005) *Izbrannoe: Lichnost' i Jeros* / transl. from Greek by G. V. Vdovina; ed. by S. Ja. Levit. Moscow, Russian Political Encyclopedia. 480 p. (In Russ.).

Submission date: 02.11.2022.

Шумский Константин Владимирович — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: konstantin_art@inbox.ru

Shumsky Konstantin Vladimirovich, Candidate of History, Associate Professor, Department of Philosophy, Sociology and Culturology, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: +7 (499) 374/55/11. E-mail: konstantin_art@inbox.ru