

**Рецензия на сборник статей «Метафизика и постметафизическое мышление»  
(М.: Академический проект, 2020. — 307 с.)**

Настоящая книга представляет сборник из 20 статей, состоящий из двух разделов («Общие вопросы» и «Персоналии»), подготовленный по итогам Международной конференции (с таким же названием), которая показала, что высокий интерес к метафизике в философском сообществе подогрет ее кризисным состоянием, получившим имя постметафизического мышления. Это и позволяет говорить не только о преодолении и конце метафизики, но и проблематизировать само это понятие — метафизика.

Конфликт теоретических и экспериментальных понятий, ставящий проблему анализа развивающегося понятия, зародившуюся, правда, еще в 1960-е годы, скрывает за собой другую проблему: способность пользоваться ими в других парадигмальных ситуациях. Но если можно, то исчерпывается ли метафизика анализом понятий? Что это за склад ума?

Начало сборника не особенно вдохновляет. Когда утверждается, что традиционная метафизика говорила языком общих понятий, которые сегодня становятся все более и более непонятными, то надо бы поставить вопрос, кому они становятся непонятными? В число непонятных, например, входит *res cogitans*, понятна *res extensa*, но при этом непонятна сама вещь. В таком случае насколько можно говорить о понятности *res extensa*? О реальности («нашей реальности») говорится так, будто, не зная, что такое *res*, мы знаем, что такое реальность (видимо, как-то все же отличимая от действительности?), хотя она-то вряд ли известна.

Иногда при чтении складывается впечатление, что философия должна дать ответы на вопросы, решить задачу и подвести итог. «Мы так и не решили, что значит *быть*», как будто дав на это ответ, а заодно и на многое другое, все мы дружно станем заединщиками, заживем в сплошной мудрости, и настанет «золотой век» безмыслия.

Иногда при чтении возникает и вопрос о способах и манере постановки вопросов: к чему, например, в онтологии молекул и электронов искать понятия греха, разве человек — это только молекулы и электроны; там, где они, там нет человека, можно ими пользоваться безгрешно, мы как-то забыли старый вопрос, разбиравшийся много веков: человек состоит «из» двух природ или «в» двух природах? Вопрос был сложнее, но и в такой простоте ответа на него нет, если он только молекулы и электроны. Мышление работает как-то иначе, не столь расчетливо.

Но затем (при чтении) первое впечатление рассеивается и возникает напряженное внимание к анализам — они разные (хуже — лучше), но все оказываются достойны внимания.

Состав сборника авторитетен, соответственно, квалифицирован. Авторы сборника в оценке кризисной ситуации метафизики не только не единодушны, но выставляют аргументы, не позволяющие отказываться от этого направления. В «Общих вопросах» только три статьи затрагивают проблему кризиса, и не во всем трагически. Так, А. Паткуль полагает, что для того, чтобы считать преодоление метафизики неким

философским событием, нужно, чтобы у критикующей позиции было свое позитивное содержание, чтобы оно мыслилось именно как *альтернатива*. Между тем отрицаемое (метафизика) и инициируемое — оба остаются неопределенными. Крайне заинтересованный самой постановкой вопроса (считая ее несколько карикатурной) Паткуль недоумевает, о чем идет речь, высказывая «претензии на познание сущего, которое не воспринимается чувственно»: идет ли речь о необдуманном вынесении бессмысленных высказываний, о замаскированном репрессивном механизме власти, об абстрактном мышлении, неспособном усматривать противоположности в их единстве и видеть становление за неизменным бытием, или о тотальном забвении бытия и подмене его сущим благодаря поставу. Он считает это карикатурой на метафизику, а не серьезным упущением философской мысли на ее историческом пути.

Сам Паткуль предлагает для решения вопроса о преодолении метафизики найти нечто общее для решения вопроса, и таким общим, на его взгляд, «может быть только некоторое затактовое для исторического свершения самой философии событие или же ряд событий, которые могут ретроспективно восприниматься в качестве единого события. Событие это есть *событие выдвижения некоторой упреждающе-разрешающей инстанции, за счет которой мысль, становящаяся метафизической, обеспечивает себе полномочия на разрешение знания, суждения, действия*».

Позиция А. Н. Фатенкова состоит не в отрицании, а в прояснении предмета метафизики и ее способности осмысливать мир, не редуцируя его к абстрактным началам и не умаляя фигуры человека. Собственно ценность сборника состоит в том, что авторы заняты именно выяснением самого предмета метафизики и факторов ее осуществления.

Н. А. Блохина метафизическую аналитическую онтологию вводит в состав аналитической онтологии, считая последнюю шире первой; С. М. Малкина замечает, что упорство дискурса о кризисе метафизики заставило рассмотреть ее с позиции власти, которую она, метафизика, распространяет, задавая структуры говорения. В статье Савельевой обращает на себя внимание термин «подмена», который осуществляет преобразование метафизических понятий в постметафизические, а сам постметафизический дискурс представляется несамостоятельным периодом развития теории познания. В. Я. Яковлев, вообще говоря, ни о каком кризисе речи не ведет. В остальных статьях (Н. Ю. Игнатовой, А. И. Мусса, А. А. Санженикова, Д. Б. Матвеева) речь идет о разных способах рассмотрения метафизики.

Второй раздел — «Персоналии» — более внимателен именно к кризисному состоянию метафизики. И если статья М. Т. Рюминой посвящена онтологическим аспектам «трансцендентального поворота», не касаясь при этом постметафизических веяний и вообще не заботясь о возможной смене аспекта в философии, то В. Т. Фаритова, напротив, заинтересовал именно кризис, но не в европейской, а в русской религиозной философии В. С. Соловьева и С. Н. Булгакова.

Одними из самых обстоятельных являются статьи И. И. Блауберг о принципах реформы метафизики Бергсоном и В. П. Визгина, проанализировавшего метафизические этюды Г. Марселя. По мнению Блауберг, А. Бергсон объяснял необходимость реформы метафизики исчерпанием возможностей «интеллектуалистской» философии, под каковой он понимал кантовское учение о непознаваемости «вещи в себе». Сам же видел задачу в создании «позитивной метафизики», которая опиралась бы на целостный, внутренний

и внешний, опыт. На первый план он выдвигает понятие сверхинтеллектуальной интуиции, которая, давая конкретное знание о реальности, постоянно взаимодействует с дискурсивным интеллектом. По мнению Блауберг, Бергсон, «переосмыслив многие понятия классической метафизики, прокладывая путь к иным типам философствования, получившим развитие в XX–XXI вв.». Визгин в анализе герменевтического этюда о метафизике Габриэля Марселя, в которой тот «сочетает свое общее понимание метафизического мышления с раскрытием сущности экзистенциальной метафизики», представляет культурную «почву» европейской метафизической традиции как апорийно-напряженный спор между «Афинами и Иерусалимом».

Столь же обстоятелен анализ К. В. Ануфриевой о влиянии Дж. Коллингвуда, отвергнувшего понимание метафизики как дисциплины, исследующей бытие, но имеющей исторически модифицируемые понятия, влияющие на представления о формировании мира. С. А. Гашков, анализируя тенденции преодоления метафизики в неопостструктурализме (М. Фуко и К. Касториadis) выделяет две неореалистические тенденции: ономографическую (Фуко) и номотетическую (Касториadis) и описывает их методологические принципы.

Статья Б. Л. Губмана, сфокусированная на рассмотрении взаимосвязи критической философии истории П. Рикёра и «метафизики конечности» М. Хайдеггера, относится к наиболее фундированным в сборнике. Как пишет автор, «обращаясь к проблеме кризиса субстанциалистского историософского подхода», стремящегося осмыслить единство всемирной истории, Рикёр полагал, что критика этого типа теоретизирования обоснованна, тем более что сделана она многочисленными критиками, представлявшими разные направления постклассической западной мысли. Но сообразно с его точкой зрения, это «не означает необходимости полного отвержения спекулятивно-умозрительных допущений, служащих основанием для попыток целостного осмысления всемирной истории. Если первичная герменевтическая рефлексия раскрывает возможность базовых процедур истории — архивирования, понимания и объяснения, а также наррации, — то вторичный тип герменевтики ориентирован на обнаружение историчности как онтологической характеристики человеческого существования во времени и на анализ особенностей исторического сознания. Именно второй тип герменевтической рефлексии соответствует цели критической философии истории.

Несомненный интерес вызывает статья А. М. Свердликова о проекте космологической критики метафизики, основанном на философии М. Хайдеггера и представленный в работах О. Финка и Р. Бранднера. В этом проекте присутствует неявно космологическое измерение. При этом используются классические хайдеггеровские концепты — такие как просвет или открытость. В статье речь идет о критике понятия «мир» и связанного с ним понятия «метафизика».

Статья И. В. Болотова о путях Хайдеггера от экзистенциальной аналитики к сказыванию бытия посвящена завершению деструкции метафизики, связанной с переосмыслением роли языка, направленного на желание выполнения единственного императива для человека — стать своей собственной историей. А. С. Никулина в статье с точным названием «Понятие метафизики у М. Хайдеггера: мышление как действие», к сожалению, как и прочие авторы, обходит вопрос о том, удалось ли Хайдеггеру

полностью отказаться от метафизики и полностью выразить имманентное (как говорил Бибахин, всегда есть что-то метафизическое), и не исчезает ли само это понятие при исчезновении трансцендентного. Некоторым образом на другом материале это попытался сделать в завершающей сборник статье «Мир и судьба метафизики: М. Габриэль и его критика понятия “мир”» Д. К. Маслов. Как и Свердлов, он ведет речь о критике понятия «мир» и связанного с ним понятия «метафизика». Правда, несколько удивляет, что автор, пишущий о понятии «мир», не вспомнил даже (не говорю: сравнил, подверг анализу) о книге В. В. Бибахина «Мир», под которым он понимает само бытие.

Книга заслуживает высшего балла.

### **Е. П. Аристова. «Амвросий Медиоланский и Аврелий Августин о душе»**

Книга Аристовой посвящена мало исследованной теме. Особенно это относится к Амвросию Медиоланскому, философски плохо освоенному в отечественной литературе. Если относительно понятия души у Августина в отечественной литературе есть философские произведения (К. И. Скворцов, В. В. Бычков), то об Амвросии Медиоланском такой литературы нет, хотя именно он является первым, кто заговорил об исследовании «внутреннего» человека, о различении понятий *spiritus*, *animus* и *anima*, что часто переводится просто как «душа» или — в лучшем случае — «дух», и других.

Книга состоит из трех глав: «Латинские Отцы церкви IV в. и философия», «Представление о душе у Амвросия Медиоланского» и «Аврелий Августин: “Этой душой взойду я к нему”», а также Заключение. Что сделано в книге?

Е. П. Аристова тщательно и аргументированно показывает методы выявления философских понятий из сугубо религиозного текста, автор которого (Амвросий Медиоланский) специально о философии не заботился. При этом обращается внимание на двойное выявление — автором, который одновременно анализирует содержание этих понятий, и современником Амвросия, его восхищенным последователем Аврелием Августином (IV–V вв.), руководствовавшимся знанием контекста, в котором рождались эти понятия. Такая оптика расширяет объем понятий, демонстрирует степень расхождения их понимания в разное время и обнаруживает процесс их смены в радикально меняющихся философских парадигмах. Это один из главных творческих методов Е. П. Аристовой.

Е. П. Аристова показала своеобразную когнитивную территорию собственно Средневековья: пять фундаментальных способностей, характеризующих человеческую деятельность, а именно *mens* (ум), *ratio* (разум), *intellectus* (понимание) и *sensus* (смысл и чувство — в зависимости от контекста), *intentio*, родившиеся в совокупности у Амвросия, развернутые и продуманные Августином в начале христианского Средневековья; анализом этих же понятий Николай Кузанский завершит этот период.

Аристова провела анализ сходства и различий между христианством и неоплатонизмом. О различиях между этими направлениями можно говорить с разных позиций. Можно говорить о чисто теоретических позициях и созерцательных практиках, разных для неоплатонизма и христианства, реализующих схемы — в неоплатонизме — имперсонального единения Бога и человека, как это сделал С. С. Хоружий, неизменно

подчеркивавший, что в христианстве речь идет о личном общении индивида не с Абсолютом, а с живым Богом. Можно прямо апеллировать к текстам христианских мыслителей, сознательно направлявших на неоплатоников критический луч, как это сделали мы с А. П. Огурцовым в книге «Онтология процесса», приводя сказанное Августином о Плотине и Порфирии. Аристова использует третий путь: она показывает возможность цитирования христианами неоплатоников не благодаря приверженности к их учениям, а наоборот — исходя из христианского понимания данной в Откровении истины, находящейся внутри человека и изнутри подвигающей его к своему постижению. Так понятая истина позволяет пользоваться всей своей данностью как законным наследством. Если вся истина отдана христианину целиком, то он может использовать все слова из текста языческого мыслителя, которые «соответствуют... единственной Божьей правде, уже безвозмездно подаренной каждому христианину» (с. 28). Филологические исследования многих современных историков, в том числе историков философии, ищущих платонизм в христианских схемах и не знающих, что с ним делать, подвергается философскому исследованию и сопоставлению философских же принципов двух школ: неоплатоников и христиан. Как пишет Е. П. Аристова, «скептицизм, исходя из этих установок, исключен — философия возможна, поскольку движение к истине оправданно, даже если это движение язычника, разве что цели это стремление у язычника не достигнет» (с. 28).

Интерес Е. П. Аристовой — не в области рецептов учения о душе, не в сравнении учения о душе, например, Августина с предшествующими или последующими мыслителями (что уводит в область сравнительно-исторического анализа, и это безусловно важно). Ее интерес коренится в собственно философской сфере интенции, внимания, направленности анализа на загадку, которую являет собою душа, в «радикальности постановки вопросов» о самой сути существования «бесплотного во плоти», о единстве и неслиянности двух природ (с. 6). Причем очевидно, что это имеет отношение к постижению не богословской, а логико-философской возможности мыслить такого-то человека с начала и говорить как бы на впервые — вот только сейчас — возникающем языке. Стилистика ее речи завораживает не меньше, чем она сама заморожена виртуозностью речи тех мыслителей, в произведения которых чутко и внимательно вслушивается. Речь в книге, говоря словами В. В. Бибикина, о деле философии, о том, что делает философ, когда он «вдруг» задумался даже над всем известным так, что оно открылось как новое. Богословствующий или учительствующий Амвросий, отвергающий идею культуры как традиции, что сейчас исповедует большинство культурологов, становится средоточием такого нового. Это подхватывает Августин и придает ему значение философского культа новизны.

Метод работы Аристовой — прямой взискательный взгляд на самую суть дела. Не сравнение, не диалог, а «метод прямого видения» (сейчас этот метод так и называется в нейролингвистике и нейропсихологии).

Задача Аристовой — проанализировав «ряд известных текстов Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина, попытаться 1) выстроить максимально полную картину душевной жизни, проследить, с одной стороны, как трансформируется опыт античной философии с учетом религиозной веры, с другой стороны, какое складывается

представление о действии психики, какие в ней выделяются составляющие; 2) выявить ключевые термины, описать их значение; 3) проследить, как формируются и поддерживаются концепции бессмертия и бесплотности в связи с телом и телесной природой. Эта задача выполнена полностью.

В текстах Амвросия и его деятельности, проповеднической и писательской, Аристова обнаружила момент переключения языковых смыслов, независимо от того, идет ли речь об осознании разрывов в понимании, непонимании или кажимости понимания. Ясность и отчетливость выражения этой проблемы заставляет обратить внимание на метод «переноса значений». Аристова показывает момент появления этого метода, связанного с неустойчивостью значений терминов «trames» «tropus» (см., например, с. 85). Последний в результате обусловил метод истолкования текста, называвшийся тропологией, или непрямым говорением, благо что в последнее время появились посвященные этой проблеме хорошие книги. Прежде всего я имею в виду монографии Л. А. Гоготишвили «Непрямое говорение» и «Лестница Иакова», где проблема непрямого говорения рассмотрена применительно к феноменологии Гуссерля, не говоря уже об историологических исследованиях — в этой связи немалый интерес представляют также недавно вышедшие на русском языке статьи и монографии логиков из Львовско-Варшавской школы, книги В. П. Зубова и Д. Д. Мордухай-Болтовского.

Особого внимания заслуживают принципы исследования, предложенные Аристовой. Она отказывается, во-первых, признавать Амвросия и Августина типичными выразителями эпохи, считая их «самостоятельными мыслителями, обладающими субъективной живой позицией», даже если эти позиции противоречат «современным представлениям о патристике как эпохе». «Их тексты вырастают из их ежедневной практики... из их глубоко личного опыта чтения Писания и философских сочинений... Открывающейся исследователю их трудов субъективности нужно дать высказаться, показать себя» (с. 11). Это значит, во-вторых, не интерпретировать текст, а дать ему возможность высказаться, показать смысл бытия «человеком Слова».

Стоит отметить не только скрупулезность исследования, но грамотное, строгое его изложение, без смешения тем и перескакивания с темы на тему. 10 баллов.

**С. С. Неретина**