

УДК 1 (091)

Ж. Маритен и Л.П. Карсавин: исход к Ф. Аквинскому и Н. Кузанскому

Ю.Б. Мелих

Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедра философии естественных факультетов

Аннотация. В статье рассматриваются общность взглядов Ж. Маритена и Л.П. Карсавина на философию А. Бергсона и их расхождение в выборе основной темы философствования: для Маритена это бытие, а для Карсавина – личность. Поэтому первому ближе Ф. Аквинский, а второму – Н. Кузанский. В статье также делается попытка объяснения различия их интересов, обусловленных состоянием философских и религиозных идей их времени.

Abstract. The paper analyses the commonality of views on the philosophy of A. Bergson, taken by J. Maritain and L.P. Karsavin, as well as their divergence in choosing the main subject of philosophy: for Maritain – it is the being, for Karsavin – the personality. Therefore, T. Aquinas is closer to the first, and N. Cusanus – to the second. The paper also undertakes the attempt to clarify the distinction of their interests determined by the state of the philosophical and religious thoughts of their time.

Ключевые слова: русская философия, экзистенциализм, всеединство, бытие и небытие, становление, время, пространство, интуитивизм, символизм, историческое познание, сознание, интуиция, творчество, структура, знак, игра, личность, индивидуальность

Key words: Russian philosophy, existentialism, universal unity, existence and non-existence, formation, time, space, intuitionism, symbolism, historical cognition, consciousness, insight, creation, structure, sign, play, person, personality

1. Введение

Жака Маритена (1882-1973) и Льва Платоновича Карсавина (1882-1952) на первый взгляд сближает очень многое, включая даже такую деталь, что они родились в 1882 году. Оба делают предметом своих культурно-исторических исследований Средневековье, оба размышляют о философии истории и увлекаются концепцией А. Бергсона, принимая интуицию (Маритен, вслед за Аквинатом, как признание "примата существования и интуиции экзистенциального бытия", а Карсавин как возможность познания идеи личности), оба скептически относятся к мистицизму, то есть ограничивают его значимость в постижении реальности. Оба стремятся осмыслить христианские идеи с позиций современной им философии и показать, что в христианстве существуют ответы на волнующие ее вопросы.

И в то же время существует интрига, которая заключается в том, что Маритен мыслит себя последователем Ф. Аквинского, а Карсавин в основу своего учения ставит философию Н. Кузанского и идею всеединства. Последнее, на мой взгляд, осложняет проведение параллелей между Вл. Соловьевым и Маритеном, кроме таких общих замечаний, как это делает Р. Гальцева, о "конфессиональном взгляде на мир как на разумный космос в своем прообразе", что можно отнести ко всем христианским философам. Но вот другое ее замечание о нестремлении Маритена выразить себя "на эффектном языке новой, собственной концепции", а остаться в языковых рамках томизма, то есть рационалистической философии, как раз сближает Маритена и Вл. Соловьева, хотя последний делает это не сознательно. Но именно это позволяет отнести Вл. Соловьева, по меткому замечанию П. Элена, к представителям философии XIX, а не XX века и именно этот путь сознательно выбирает Маритен.

Что же заставляет Маритена после Бергсона обратиться к Аквинату, а не к Кузанцу? Ведь Бергсон гораздо ближе к идее всеединства как единства множества, основанием которой служит кузановское "все во всем находится стяженно".

2. Бытие и время у А. Бергсона, Л.П. Карсавина и Ж. Маритена

Бергсон определяет "сердцевиной своего учения" "интуицию длительности", то есть "представление о множественности «взаимопроникновения», совершенно отличной от нумерической множественности, представление о гетерогенной, качественной, созидательной длительности... философы всегда располагали время и пространство на одном уровне..." (Бергсон, 2006). У Карсавина концепция времени также качественно не однородна, он определяет ее как "всевременность всеединства", то есть единства множества "моментов-качествований". Все свои построения он начинает с самонаблюдения, ведя рассуждение "в форме психического описания", у него нет отвлеченных

пространных рассуждений о бытии и времени. В обыденной жизни человек склонен говорить о борьбе мыслей, чувств, влечений сознания. Но такой разъединенности нет. "Я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение... Нет во мне каких-то двух «я», двух «сознаний»... И, тем не менее, бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление... Все бодрствующее во мне ... мыслит и все мыслящее бодрствует" (Карсавин, 1993). Для обозначения таких состояний Карсавин вводит термин "качествование". Все качествования одного субъекта различны, но не разъединены. Видимость их внеположенности объясняется недостаточностью их опознания субъектом. Для познания потенциально единое ошибочно признается фактуально разъединенным, внеполагается себе. Я, сознавая себя качествовающим, в одном определенном качествовании, в то же время сознаю себя и *возможностью* всякого иного моего качествования. Но эти качествования существуют не в возможности, а имеют "*особого рода присутствие*", "*наличность*" в их единстве – это "*стяженное*" их единство, конкретно-реальное и в то же время неразличенное, не дифференцировавшееся" (Карсавин, 1993). (Стяженное – по лат. contractio, переводится также как конкретное, possesit, лат. «possum» – быть в состоянии, мочь. Переводится как возможность-бытие и применяется с целью раскрытия всеединства как *становления* из возможности и потенциальности в реальность и актуальность. Это делает необходимым признать всеединую душу "«сразу» и возможностью, и становлением, и завершенностью", небытием и бытием). Несмотря на единство, можно наблюдать эмпирическую несовместимость таких качествований, как любовь и ненависть, их переменность, ослабление одного другим: наблюдение переживания ослабляет само переживание.

После рассмотрения качествования Карсавин вводит временную характеристику "*момент*", причем она присоединяется к качествованию как момент-качествование. Всеединство возможно только, если оно всевременно. Карсавин рассматривает три последовательных момента качествования: переход из прошлого, через настоящее в будущее, из «т», через «п» в «о». Обозначение "переход" условно, поскольку это все тот же субъект с одной душой. "Душа перестает быть «т» и становится «п», перестает быть «п» и становится «о». ... Но как при условии непрерывности перехода может она из «т» становиться «п», если хоть одно мгновение не есть она сразу и «т» и «п»?" При этом сознание движения постоянно, не неподвижно и включает все три момента. "Но если она (душа – Ю. М.) обладает «всевременностью», трех миггов, она, в силу непрерывности ряда и в прошлое и в будущее, [(..k-1)-п-п-о-(р-г...)] всевременна вообще" (Карсавин, 1993). Всевременность не означает равнозначности моментов. Настоящее, уходя в прошлое, "бледнеет", "теряет мощь, свободу", "костенеет". Будущее – только возможность, подлежащее осуществлению в зависимости от души, но все эти моменты сразу есть, актуальны в каждом из этих моментов. Карсавин излагает свою концепцию времени в его книге "Философия истории", вышедшей в 1923 г. в Берлине.

Бицилли в своих "Очерках теории исторической науки", вышедших в Праге в 1925 году, вынужден внести дополнительно, как приложение к уже готовой работе, свой отклик на "Философию истории" Карсавина. Он признает ее "в стольких отношениях выдающейся книгой". Мирозречение автора он называет "доведенным до крайности бергсонизмом натурализмом, желающим походить на христианство" (Бицилли, 1925). Но Карсавин категорически отделяет свою позицию от Бергсона: "Осуществляя индивидуальную личность, ее момент-качествование в себе самом обладает способностью к бесконечной дифференциации и представляется многоединством. Если я испытываю гнев, этот гнев в своем изменении, росте и замирании остается тем же самым гневом. Всякий его момент отличается от других его моментов не так, как любой из них отличается от радости или печали; и никакой Бергсон в противоположном меня не убедит" (Карсавин, 1992).

Маритен улавливает верную интуицию Бергсона, критикуя его, подобно Карсавину, за то, что "он не овладел всем онтологическим содержанием, которым ... богата" его "интуиция психической длительности", "не увидел всей онтологической сферы, в действительности затронутой его интуицией". Выход к богатству онтологического содержания, к "щедрости бытия", к "созидательной изобильности, что являет себя в действии и движении", возможен, как это видит Маритен, как ход "к внутреннему развитию психической жизни, к переживаемому движению, благодаря которому на уровне более глубоком, нежели уровень сознания, наши психические состояния соединяются в некое *виртуальное* (курсив – Ю. М.), но, однако, единое множество, – к движению, благодаря которому мы чувствуем, что мы существуем во времени, что мы длимся, изменяясь в действительности нераздельным образом, но при этом качественно обогащаясь и побеждая инертность материи" (Маритен, 2006). Примечательно, что Бицилли – приписав Карсавина к бергсонизму – осуждает его именно за виртуальность его концепции, как будет показано ниже.

Он критикует Карсавина и за натурализм, который у Бергсона, по мнению Бицилли, проявляется в том, что ему не удастся переход от биологии к человеческой истории: "Слово Жизнь, применяемое там и здесь, имеет различный по существу в каждом из случаев смысл: там – в царстве Природы, это – только

процесс, в царстве Истории – трагедия. Этой трагической основы жизни духа Бергсон не отметил нигде. У него ни откуда не видно, почему бы симпатия, интуиция, постепенно развиваясь, не могла доразвиться до такой полноты совершенства, на которой она бы перешла в инстинкт; и применяя точки зрения «творческой эволюции» к человеческой истории, мы дошли бы, пожалуй, до утверждения, что в истории мыслим прогресс в смысле обращения человеческих обществ вместе с материальной средой, где они находятся, в подлинные организмы, подобные улью или муравейнику, по отношению к которым люди были бы только то же, что пчелы или муравьи, – т. е. только органы общего тела" (Бицилли, 1925). Бергсон выделяет в прогрессе человеческой истории возрастание, обострение, утончение, упорядочение жизни или, что то же самое, развитие симпатии и интуиции. Но одновременно, замечает Бицилли, этот процесс сопровождается его противоположностью, а именно ростом личного самосознания, индивидуализма, и он заключает: "Симпатия не есть приглушенный, недоразвившийся инстинкт; тогда бы она была тем более развитее, тем совершеннее, чем слабее личное сознание; будучи известным образом родственна инстинкту, она, с точки зрения своего генезиса, радикально отлична от него: ибо она возникает там, где впервые опознана бездна, зияющая между Я и не-Я" (Бицилли, 1925). История человека начинается с исторического понимания, имеет своей основой духовное начало. Утверждая это положение, Бицилли одновременно ставит почему-то в упрек Карсавину, что он выводит исторический процесс "целиком" "на гносеологическом", т. е. духовном "фундаменте" – а это значит, что Карсавин все-таки далек от натурализма.

Бицилли отмечает, что по Карсавину "историческое познание есть познание интуитивное. Возможность же интуиции уже предполагает, что познающий субъект представляет собою «стяженное всеединство», другими словами, что в истории не совершается – и не может совершиться – ничего абсолютно нового, а лишь только развертывается изначала заложенное, виртуальное. ... Из этого Карсавин делает тот вывод, что мы никогда не познаем чего-либо существенно нового..." (Бицилли, 1925), то есть развитие, эволюция под воздействием среды как исчерпывающего ее источника у Карсавина невозможна, как и невозможна теория прогресса, которую стремится создать Бергсон. Поэтому Маритен, анализируя этику Бергсона, отмечает, что "Бергсон не оставляет нам никакой возможности следовать своим человеческим путем – между порабощительными притязаниями общества и призывом героя, между страхом, побуждающим подражать другим, и ревностным служением Богу. Подобие манихейского раскола – расплата за всецело эмпиристскую концепцию, согласно которой действовать означает непременно уступать силе, либо принуждающей, либо влекущей: один только разум, начало нравственного универсума, отличного и от общественного повиновения, и от мистического порыва, может познать, исходя из собственных законов этого универсума, порядок, подчиняющий *социальное мистическому* и в то же самое время примиряющий их. Но установить такую субординацию и достичь такого примирения – значит выйти за пределы бергсонизма" (Маритен, 2006). Осмысление истории Карсавиным из разумных оснований должно было, казалось бы, убедить Бицилли в том, что Карсавин выходит за пределы бергсонизма, но, как видели, Бицилли ставит в упрек Карсавину именно эту субординацию разума в его истолковании истории.

Еще одним существенным моментом несовместимости концепции Бергсона и Карсавина можно считать то, что Маритен определяет как отсутствие у Бергсона понятия "цели" как в этике, так и в метафизике. Маритен подчеркивает, что "человеческое бытие подчинено определенной цели – и по природе вещей, и по своей онтологической структуре, – этика и человеческая воля зависимы от *Другого* и должны принимать его, участвуя в великой вселенской игре бытия" (Маритен, 2006). Такое изначально заложенное стремление к цели, участие в игре бытия, также не приемлется Бицилли у Карсавина, поскольку связано у него с интуицией и понятием "стяженного" всеединства. Становится очевидным то, что Бицилли упрекает Карсавина за наличие тех положений, которые выделяет Маритен как недостающие Бергсону. Оба автора, Маритен и Карсавин, очень внимательно и вдумчиво отнеслись к Бергсону, он безусловно открыл им новый ход в осмыслении феномена времени, но они не приняли его. Такое неприятие положений Бергсона Карсавиным ускользает от Бицилли, но помогает нам уяснить их различие.

Близость позиции Маритена к Карсавину наводит на вопрос, почему же он не обращается – как это делает Карсавин – к Н. Кузанскому, а находит подтверждение своих взглядов в философии Фомы Аквинского? Предлагаю один из возможных ответов.

3. Религиозный и нерелигиозный фонды (формы сознания)

Выбор Маритена и Карсавина становится более понятным через осмысление историко-философских ситуаций в России и Франции, через которые они пришли к разным учителям церкви.

Наиболее значимым для конца XIX – начала XX веков в России оказался круг идей и проблем, поставленных символизмом. Эти темы очерчивались через критику позитивизма, утилитаризма, народничества или зарождались в процессе рецепции идей западноевропейских символистов, которые

получили признание в России только в начале XX века. Символизм в своих идейных исканиях проходит путь от отрицания, дробления общей идеи и признания пантеона богов и многих истин к поиску новой религии, нового живого Бога, который сводится к сектанству. Таким образом, за обозримый и сравнительно короткий срок существования символизма стало ясно, что поставленные им вопросы об индивидуальности и свободе личности в ее отношении к Богу "актуализировались", применяя термин Карсавина, в изживающую себя форму крайнего индивидуализма и сектанства. Но сами вопросы и идеи содержали и другие потенциально возможные пути актуализации. Чутко воспринимая вызов Серебряного века, превозносившего индивидуальность и свободу творческой личности, которая пристально всматривается в свой внутренний мир переживаний, интеллектуальных созерцаний и сознает, что ей все доступно и от нее "зависит себя образовать", и одновременно ощущает единство со всем существующим, единосущее, Карсавин, как и ряд других его современников, таких как Н.А. Бердяев, о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, С.Л. Франк, представляет, что наиболее адекватно такое мировосприятие и миропонимание отражает идея всеединства. В основе идеи всеединства заключены положения греческой философской мысли Анаксагора "все во всем" и Плотина о Первоедином, которые получают фундаментальную разработку у Николая Кузанского, философию которого нельзя обойти, занимаясь проблемой идентичности и индивидуальности в европейской мысли. В его учении "генеалогически" заложены начала тех идей, которые будут сформулированы как творческий минимум у Дж. Бруно, монада у Лейбница и дедуктивное выведение Бога у Спинозы.

Проясняющим ситуацию духовно-религиозных исканий того времени представляется рассмотрение понятий "религиозный фонд" и "средний религиозный человек", которые вводит Карсавин в своей магистерской работе "Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков" (1913). Карсавин понимает религиозный фонд "как необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличии известных условий, или как характерные религиозные реакции человека данной группы, или как совокупность религиозных его навыков в области мысли, чувства и воли. Религиозный фонд рисуется мне, как совокупность известных свойств в некоторой определенной пропорции и в известной связи друг с другом..." (Карсавин, 1997). Основой веры и религиозности является отношение к метафизическому, которое может быть представлено как божеством, так и миром многочисленных духов, добрых и злых; а также – метафизическими силами. Представления о метафизическом конкретизируются в целом ряде взаимосвязанных и противоречивых систем. Карсавин подчеркивает, что нет четко выраженных систем, только их "наброски", которые существуют, сменяя друг друга. Период Средневековья XIII века являет, по Карсавину, наиболее ярко выраженную в борьбе и антиномичности взглядов напряженность религиозности, что и сближает этот период с современностью Карсавина: "Тринадцатый век жаждал религиозно-моральных истин. Искали идеал праведной жизни, кидались то в аскезу, то в мистику, то в апостольство и подражание Христу. Искали истинную жизнь, истинную веру, истинную церковь" (Карсавин, 1997). Представителем *всего* религиозного фонда является средний религиозный человек, который *весь* содержится в отдельном индивидууме, но с различной *степенью интенсивности* выражает этот фонд. Средний религиозный человек – это не обыватель, поскольку в мировоззрении обывателя присутствует не только религиозность. Не существует реального человека, сознание которого ограничено только религиозным фондом. Но *типичным*, ярко выраженным *для человека* средневековья является *религиозность*. Современники Карсавина сравнивали среднего религиозного человека с человеком своей эпохи, он представлялся реальным живым и даже близким, что отмечает О.А. Добиаш-Рождественская: "В среднем религиозном человеке читатель готов узнать себя («хоть не теперь, так в детстве, может быть»), а в XIII веке свой собственный" (Добиаш-Рождественская, 1997). В России в начале XX века в духовных исканиях преобладает религиозный фонд, уже произошел поворот от марксизма к идеализму, а также состоялась критика позитивизма и прагматизма (не говорю о политическом росте марксизма). Основной мотив духовного поиска – противопоставить гипертрофии мыслящего субъекта, индивидуализму и атомизации общества – личность, выводимую из первоединства реальности в диалоге с другой личностью. И здесь, как уже отмечалось, наиболее адекватной представлялась идея всеединства, имеющая как отечественные идейные корни в философии А.С. Хомякова и Вл. Соловьева, так и западноевропейские – философия Плотина, Кузанца.

Если о проявлениях религиозности, выявленных Карсавиным в Средневековье, Добиаш-Рождественская говорит как о родственных современникам дореволюционной России, то в пореволюционной атеистической Франции стояла проблема сохранения этого фонда, а не замены на обывательский или, как теперь принято говорить, фонд повседневности. Маритен сталкивается с позитивизмом (не только в Европе, а особенно в США), который все еще преодолевает кантовский дуализм и картезианство. Отсюда и вытекает, по-моему, необходимость работы с понятийным аппаратом XIX века, а также с экзистенциализмом, который ставит под сомнение, а затем и отрицает метафизику и человека, а следовательно и его связь с метафизическим. Маритену необходимо что-то противопоставить

отсутствующему субъекту и неопределенному бытию, восстановить вертикаль в отношении человека с миром и Богом, осознать в первую очередь существование, сущее, а не всеединство, ориентированное на индивида. Маритен сам описывает духовную ситуацию во Франции через определение принципиально различных пониманий слова "экзистенциализм": "В одном случае утверждается примат существования, но как предполагающего и сохраняющего сущности или природы, как знаменующего собой высшую победу интеллекта и интеллигибельности. Это то, что я рассматриваю как подлинный экзистенциализм. В другом случае утверждается примат существования, но как разрушающего или устраняющего сущности или природы, как демонстрирующего высшее поражение интеллекта и интеллигибельности. Это то, что я рассматриваю как апокрифический экзистенциализм – тот самый современный экзистенциализм, который уже вообще «ничего не означает», – цитируя Ж.-П. Сартра, Маритен восклицает – "Еще бы! Ведь, устраняя сущность или *то*, что задается актом существования (*esse*), вы устраняете одновременно существование, или *esse*, ибо эти понятия коррелятивны и неразделимы. Такой экзистенциализм сам себя пожирает" (Маритен, 2004). Но такое самопожирание существования ведет к "самопожиранию" человека. После того, как, казалось бы, с существованием было покончено, совершается переход к человеку. Еще Макс Штирнер говорил о том, что если философам Просвещения и Фейербаху удалось убрать идею Бога, и Он мертв, то следующим этапом должна стать борьба с идеей человека, и только на ничто можно построить свое Я (как видим, Сартр не оригинален). Деррида, языком уже постмодернизма, выводит тему существования и человека из философского дискурса и формулирует: "Итак, существуют два истолкования истолкования, структуры, знака и игры. Одно истолкование пытается расшифровать, мечтает расшифровать некую истину, или начало, ускользающее от игры и от порядка знака, переживая саму необходимость нечто истолковывать как изгнание. Второе истолкование, отвернувшись от начала, утверждает игру и пытается выйти за пределы человека и гуманизма, поскольку само имя человека – это имя существа, которое на протяжении всей истории метафизики или онто-теологии, то есть всей своей историей как таковой, грезило о полноте присутствия, о некоем успокоительном основании, о начале и о цели игры" (Деррида, 2000). Маритен предвидит такой ход развития мысли к жертве человеком, но в то время это не было еще актуальным философским дискурсом, еще не началась философская деконструкция субъекта. Поэтому, более значимым было отстаивание истинного значения экзистенции, а в этом поле проблем, пожалуй, продуктивнее работать с философами бытия Аристотелем и Ф. Аквинским, в то время как для возвращения темы человека, личности бесспорно значительнейшей фигурой в философии является Н. Кузанский.

4. Заключение

Философские взгляды Ж. Маритена и Л.П. Карсавина не расходятся по существу, они работают в различных направлениях, выполняя различные задачи. Маритену необходимо показать несостоятельность гуманистического экзистенциализма, отстаивать онто-теологию и истину бытия, а Карсавину – свободу и уникальность личности.

Литература

- Бергсон А. Письмо Харальду Гёффдингу. 1926 г. В кн.: *От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики*. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, с.12, 2006.
- Бицлли П.М. Очерки теории исторической науки. Прага, Пламя, с.278, 282, 283, 287, 1925.
- Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. В кн.: *Письмо и различие*. М., Академический проект, с.465, 2000.
- Добиаш-Рожественская О.А. Религиозная психология Средневековья в исследовании русского ученого. *Русская мысль*, № 4, с.25. 1916. – Цит. по: Клементьев А.К. Послесловие. В кн.: *Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках*. СПб., Алетейя, с.406, 1997.
- Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., АО Комплект, с.35, 38, 43-44, 1993.
- Карсавин Л.П. О личности. В кн.: *Религиозно-философские сочинения*. М., Ренессанс, с.113, 1992.
- Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. В кн.: *Сочинения*. Т.2. СПб., Scriptorum–УМСА-Press, с.29, 54, 1997.
- Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, с.14, 15, 48, 49, 2006.
- Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем. В кн.: *Избранное: Величие и нищета метафизики*. М., РОССПЭН, с.8-9, 2004.