

*В. Т. Фаритов**

**КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ:
И. В. КИРЕЕВСКИЙ И Т. АЛЬТИЦЕР
(СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)****

Идея кризиса западной философии составляет одну из центральных проблем философских размышлений XIX–XX столетия. Кризис западной философии является одним из наиболее значимых моментов самосознания не только европейской, но и русской мысли. При этом следует учитывать как точки пересечения, так и существенные различия в разработке этой темы в русской и западной философии. В т. н. теологии мертвого Бога, или в радикальной теологии, данная проблема вновь включается в контекст вопросов о взаимоотношении философии и религии, философии и богословия, философии и церкви. В этом плане учение Т. Альтицера дает наиболее подходящий материал для сопоставительного анализа с воззрениями И. В. Киреевского. При всем различии позиций оба автора исходят из религиозной перспективы, практически отсутствующей в позитивизме и постструктурализме. Т. Альтицер в своих концептуальных разработках обнаруживает значимые точки пересечения с идеями славянофилов.

Ключевые слова: И. В. Киреевский, Т. Альтицер, теология, метафизика, славянофилы.

V. T. Faritov

THE CRISIS OF WESTERN PHILOSOPHY:

I. V. KIREEVSKY AND T. ALTIZER (COMPARATIVE ANALYSIS)

The idea of a crisis in Western philosophy is one of the central problems of philosophical reflections in the 19th and 20th centuries. The crisis of Western philosophy is one of the most significant moments in the self-awareness of not only European, but also Russian thought. At the same time, one should take into account both the points of intersection and significant differences in the development of this topic in Russian and Western philosophy.

* Фаритов Вячеслав Тависович, доктор философских наук, профессор, Самарский государственный технический университет; vfar@mail.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19–011–00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

In the so-called «theology of the dead God» or in «radical theology», this problem is again included in the context of questions about the relationship between philosophy and religion, philosophy and theology, philosophy and the church. In this regard, the teaching of T. Altizer provides the most suitable material for a comparative analysis with the views of I. V. Kireevsky. For all the differences in their positions, both authors proceed from a religious perspective, which is practically absent in positivism and poststructuralism. T. Altizer in his conceptual developments reveals significant points of intersection with the ideas of the slavophiles.

Keywords: I. V. Kireevsky, T. Altizer, theology, metaphysics, Slavophiles.

1. ИДЕЯ КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В УЧЕНИИ И. В. КИРЕЕВСКОГО

Свои главные соображения по интересующей нас проблеме Киреевский излагает в статье 1856 г. «О необходимости и возможности новых начал для философии». Запланированная следующая часть не была реализована в связи со смертью Киреевского. Вместе с тем можно смело утверждать, что вся последующая русская религиозная философия представляет собой попытку осуществления именно этой задачи: построение новых начал философии. Не успев написать положительную часть своей работы, Киреевский указал направление, путь, по которому следует идти русской философской мысли. Как отмечает С. А. Лишаев, согласно Киреевскому,

именно в России может и должна быть создана «положительная философия». Будущее русской философии виделось Киреевскому на путях возвращения к стилю мышления святых отцов, которые дают, как полагал Иван Васильевич, образец правильного соотношения веры и разума [7, с. 262].

В соответствии с поставленными задачами нас интересует прежде всего критическая составляющая статьи Киреевского. Для начала ответим на вопрос, что же произошло с европейской философией, что позволяет определять ее состояние именно как кризисное? Согласно Киреевскому,

самое философское развитие в Европе достигло той степени зрелости, когда появление новой системы уже не может так сильно и так видимо волновать умы, как прежде оно волновало их, поражая противоположностью новых выводов с прежними понятиями. То направление к рациональному самомышлению, которое началось на Западе около времен..., достигло наконец последнего всемещающего вывода, далее которого ум европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления [5].

Здесь мы видим явное предвосхищение того направления мысли, которое будет реализовано в «Закате Европы» О. Шпенглера. Философия, как и культура Европы, достигли зрелости. В данном контексте скорее следовало бы говорить о перзрелости или о старости. Это один из основных пунктов оппозиционного сопоставления России и Европы в учении славянофилов: Россия — молодая культура, Европа — стареющая, перзрелая, обветшала. На Киреевского, как и вообще на многих представителей русской мысли того времени, значимое влияние оказала философия Гегеля, в особенности его учение об историческом

развитии духа [13]. Дух не есть вневременная субстанция, время и история составляют сущностно определенный способ бытия, явленности духа. В своем историческом становлении философия, как форма абсолютного духа, восходит по ступеням развития к наиболее полным формам самообнаружения. Согласно Гегелю, западная философская мысль уже достигла крайнего предела своего становления. Киреевский разделяет эту точку зрения. Различие позиций Гегеля и Киреевского коренится в разном понимании значения предела, достигнутого европейской философией. Для Гегеля конец истории философии есть завершение философии как таковой, достижение возможной полноты самораскрытия. Напротив, для Киреевского этот предел означает лишь исчерпанность внутреннего потенциала того направления, которое было магистральным для европейской мысли. Ум европейского человека подошел к своим крайним рубежам. Дальнейшее движение философской мысли, по Киреевскому, возможно, но только при условии изменения своего направления. Это означает, что европейский ум должен отречься сам от себя, выйти за свои собственные границы, перестать быть тем, кто он есть.

Однако реализовать эту задачу в рамках европейской культуры практически невозможно. Дело в том, что с точки зрения Киреевского, философия не возвышается над религией, как в гегелевском учении, но относится к религии как своему основанию. Философия не свободна от откровения, и ее характер всецело определяется догматами религиозного учения. Это означает, что исчерпанность потенциала европейской мысли была заранее предопределена теми уклонениями, которые произошли в католической и протестантской церкви. Суть этого уклонения состоит в нарушении границ разума:

Границы между естественным разумом человека и Божественным Откровением были равно нарушены как в Римской церкви, так и в протестантских исповеданиях, но различным образом, потому и отношения их к просвещению были различные [5].

Это событие трансгрессии, нарушения установленных границ в сфере религии составляет основу западной философии. Величайшие системы европейской мысли так или иначе формируются вокруг проблемы трансгрессии границ естественного разума и Божественного Откровения. Кант предпринимает попытку ограничения человеческого разума в его притязаниях на сферу трансцендентного. Однако результатом кантовского преобразования метафизики становится утверждение еще большей автономии разума. Освобожденный от сущностного отношения к трансцендентному разум получил возможность впоследствии полностью отказаться от трансцендентного, что привело к возникновению позитивизма [9]. Гегель в своей диалектике стремился снять эти ограничения, приводящие к отрыву конечного разума от бесконечного Абсолюта. Согласно Хайдеггеру, основная интенция гегелевской философии состоит в том, чтобы достичь «перехода от конечности сознания к бесконечности духа» [12, с. 201]. Но в конечном итоге Гегель приходит не к возвышению разума до Откровения, а к подчинению Откровения разуму. Если Кант отграничивает разум от трансцендентного, то Гегель приходит к полному устранению трансцендентного: «Для богочеловека нет потусторонности» [4, с. 193].

Таким образом, основная черта западной философии, как и западного христианства, состоит в трансгрессии границ между разумом и Откровением. Это нарушение границ по-разному осуществляется в католицизме и в протестантизме, в различных философских учениях. Но все эти направления доведены до своих крайних пределов, до последних выводов, дальше которых европейский ум уже не может идти. Искомое другое направление Киреевский находит в православной России. В отличие от западных конфессий, в православии «границы стоят твердо и нерушимо» [5]. Это совершенно другая установка, другое отношение к границе: не трансгрессия, но оберегание, не нарушение, но хранение.

Такая позиция не ведет к агностицизму кантовского или какого-либо другого образца. В кантовской философии установка на полагание границ разуму носит во многом реакционный характер. Причем эта реакция сама имеет двойственную направленность: с одной стороны, Кант видит безудержный скептицизм, вырастающий на почве сенсуализма. С другой стороны, отвлеченный метафизический разум устремляется в область потустороннего. Кантовская философия уже представляет собой проявление кризиса европейской метафизики и попытку его преодоления. Как мы отмечали выше, попытка эта не была удачной. Кант — протестантский философ и как таковой не может выйти за пределы тех установок, которые были положены в этой ветви христианства. Напротив, в православии нет ни абсолютизации абстрактного разума, ни его отрицания. Согласно Киреевскому, для православия характерна установка на возвышение разума:

Но в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня, — стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою [5].

Здесь представлен другой способ мышления, то искомое другое направление, которое может вдохнуть жизнь в философскую мысль, дошедшую до своих последних пределов на Западе. Вместе с тем Киреевский не является романтиком-мечтателем, создающим идеализированный образ патриархальной Руси. Мыслитель видит внутреннее противоречие в самой русской культуре: болезненный и опасный разрыв между верой народа и характером образования страны. О. Шпенглер определял данную ситуацию как «европейскую псевдоморфозу» [14, с. 910–968]. Псевдоморфоза приводит к конфликту смыслов внутри одной культуры: «...вера народа имеет один смысл и одно направление, а образованность, заимствованная от другого народа, имеет другой смысл и другое направление» [5]. Из этого противоречия Россия может выйти двумя путями:

...должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит веру, порождая соответственные себе убеждения философские, или вера, преодолевая в мыслящем сознании народа эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию, которая даст другой смысл образованности внешней и проникнет ее господством другого начала [5].

Первый путь предполагает углубление в европейскую псевдоморфозу, усиление отрыва образованности от коренных основ культуры, представленных в вере. Этот путь превращает культуру в симулякр: означающее, полностью оторванное от означаемого, внешнее, лишенное своего внутреннего измерения. Пересажанные с европейской почвы философские направления и понятия, не получающие нового содержания, превращаются в пустые знаки. Таковы в России позитивизм, марксизм, постмодернизм. Если в Европе эти направления имеют свое основание хотя бы в качестве проявления кризиса западной цивилизации, то в русской культуре все это представляет собой лишь праздную игру ума.

Есть соблазн допустить, что противоположный путь предполагает отрицание европейской образованности как чужеродного начала и возврат к истокам русской культуры. Однако такой наивный романтизм в действительности не свойственен Киреевскому. Европейская образованность должна быть не отброшена, но преодолена. Внешнее и чужеродное должно быть проникнуто «другим смыслом», «другим началом». Внешнее должно стать выражением внутреннего, чужеродное должно стать своим — посредством проникновения в него исконных начал русской культуры. Таким путем в России может возникнуть новая философия. Конечные выводы европейской философии должны стать отправным пунктом для становления русской философии, проникнутой другими началами:

Почему я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума [5].

В этой связи следует признать несостоятельным тезис, что «философские взгляды Киреевского были не зародышем какой-то совершенно новой философии, но лишь любопытной разновидностью общеевропейского консервативного романтизма» [3, с. 202]. Безусловно, Киреевский (как и, за редким исключением, практически все представители русской религиозной философии) прошел период увлечения немецкой классикой. Однако не это увлечение было определяющим. Киреевский и в Шеллинге находит тот непреодолимый для Запада предел мысли, который составляет корень кризиса европейской метафизики:

Тяжелое должно быть состояние человека, который томится внутреннею жаждою Божественной истины и не находит чистой религии, которая бы могла удовлетворить этой всепроникающей потребности. Ему оставалось одно: собственными силами добывать и отыскивать из смешенного христианского Предания то, что соответствовало его внутреннему понятию о христианской истине. Жалкая работа сочинять себе веру! [5].

Как отмечает С. А. Лишаев, с точки зрения Киреевского, «добиться желаемого результата Шеллингу не удалось в силу его оторванности от православной религиозной традиции, которая продолжает жить в России» [7, с. 262].

И если Шеллинг в этой ситуации вынужден был «сочинять себе веру», то спустя несколько десятилетий Ницше будет сочинять себе безверие. И к Фридриху Ницше можно с полным правом отнести слова Киреевского, адресованные Шеллингу: автор «Антихристианина» также «томится внутреннею жаждою Божественной истины и не находит чистой религии». Всякий, кто внимательно читал «Так говорил Заратустра», признает справедливость слов старого папы:

Что слышу я! — сказал тут старый папа, наострив уши. — О Заратустра! ты благочестивее, чем ты веришь, при таком безверии! Какой-нибудь бог в тебе обратил тебя к твоему безбожию. Разве не само твое благочестие не позволяет тебе более верить в Бога? А твоя чрезмерная честность уведет тебя по ту сторону добра и зла! [8, с. 263].

Эта позиция Ницше — благочестие, не позволяющее веру в Бога, — получит свое воплощение во многих учениях европейской постметафизической философии. Одним из наиболее ярких проявлений этой тенденции выступает «Евангелие христианского атеизма» Т. Альтицера.

2. КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ Т. АЛЬТИЦЕРА

Событие кризиса западной метафизики выступает в качестве центрального пункта учения Т. Альтицера. Опираясь на Гегеля и Ницше, источник этого кризиса теолог видит в отождествлении Бога с абстрактными категориями разума и с не менее абстрактным бытием, исключаящим становящееся, временное и конечное:

Когда христианская теология таким образом отождествляет себя с абстрактными и статичными категориями нашей западной логики, она не может воспринять движущееся вперед и преобразующее себя слово. До тех пор, пока теологическое мышление основывается на логических законах тождества и противоречия, оно будет просто вынуждено беспомощно наблюдать за постоянно расширяющейся пропастью между изначальным Богом и мирской историей [1, с. 61].

Критика отвлеченного европейского рационализма — один из основополагающих мотивов славянофильства. В западной философии эта тенденция получила свое наиболее полное воплощение в учении Ницше. В современном православном богословии мы находим аналогичные воззрения у Х. Яннараса, согласно которому, смерть Бога представляет собой закономерный результат схоластического отождествления Бога с первопричиной бытия [15]. Однако, будучи представителем православной традиции, Х. Яннарас раскрывает в учениях Ницше и Хайдеггера возобновление традиций апофатического богословия как ответ на восхождение европейского нигилизма. Тем самым достигается освобождение трансцендентной сущности Бога от незаконных притязаний разума, при этом само трансцендентное не подвергается устранению.

Т. Альтицер как протестантский теолог движется в ином направлении. Для него смерть Бога есть событие, в котором именно сфера трансцендентного подвергается диалектическому отрицанию. В «радикальном христианстве» событие Воплощения понимается не как переход и соединение трансцендентного и имманентного, божественного и человеческого, но как акт самоуничтожения трансцендентного и утверждения чистой посюсторонности. Благая весть понимается Альтицером как освобождение «от любых потусторонних смыслов и норм» [1, с. 55]. Эта свобода от трансцендентного, с одной стороны, кладет начало «новому человечеству». Но, с другой стороны, поскольку прежняя европейская культура была основана именно на полагании трансцендентных смыслов и норм, отрицание Бога как первоначальной реальности приводит к «разрушению всех основ западной исторической традиции в целом» [1, с. 55]. Таким образом, кризис западной цивилизации Альтицер связывает непосредственно с событием смерти Бога: «Не забудем также и то, то вместе с этой новой действительностью наступил и ужасающий мрак, возникший из-за разрушения всех унаследованных и общепринятых способов рассуждения и истолкования» [1, с. 55].

Заслуга Альтицера состоит в разработке теологического и метафизического аспектов кризиса западного мира. У Ницше событие смерти Бога не связывается столь непосредственно и однозначно с догматом Воплощения. У Альтицера смерть Бога и Воплощение — это фактически одно и то же событие. Отсюда Воплощение, в специфической трактовке Альтицера, есть источник гибели и разрушения европейского мира:

Иисус не может явиться в виде «Универсальной Человечности» до тех пор, пока область трансцендентного не опустеет и не погрузится во тьму. Вместе с закатом этой области в сознании не останется ни одного из первоначальных архетипов и парадигм [1, с. 55].

К вопросу о том, насколько такая позиция может считаться христианской, мы обратимся позднее. Сейчас нас интересуют метафизические аспекты учения Альтицера. Нет никакого сомнения, что «теология мертвого Бога» представляет собой результат кризиса европейской метафизики. Со времен схоластики метафизика двигалась в одностороннем направлении, полагаящем Бога в качестве трансцендентной субстанции, *causa sui*, сверхчувственного первоначала, вне времени и становления. Это ограниченное в силу своей абстрактности направление неизбежно должно было исчерпать само себя и прийти к тому пределу, дальше которого движение европейской метафизики становится невозможным. Переход западной философии в постметафизическую стадию был подготовлен учениями Гегеля и Ницше [10]. Альтицер, считающий главными предшественниками «радикальной теологии» Гегеля и Ницше, реализует в своем учении именно эти постметафизические тенденции: «Самим актом открытия своего имени опустошает себя от своей изначальной полноты, отрицая того Бога, который есть только Бог, т. е. причина самого себя, неподвижный двигатель» [1, с. 66]. Вместе с тем, двигаясь в направлении преодоления метафизики, Альтицер впадает в другую крайность. Отрицая Бога как вневременную субстанцию, теолог утверждает Бога

как чистое становление, лишённое бытия: «Бог — это диалектический процесс, а не существующее Бытие в смысле Бога, опустошившего себя от Бога во Христе» [1, с. 71].

Подобные тенденции к отрицанию бытия и утверждению становления были представлены уже в учении Ницше. Однако у Ницше речь идет только о тенденциях, а не об окончательно сформировавшейся позиции. К. Ясперс в своем большом исследовании показал, что в философии Ницше обнаруживается установка на раскрытие трансценденции в имманенции, на обнаружении вечного в конечном, бытия в становлении [16]. Альтицер настаивает именно на полном устранении трансценденции и ретроспективно приписывает эту позицию Гегелю и Ницше. В плане онтологии такое учение представляет собой радикальный имманентизм: «...свободно желая разрушения своей трансцендентной «Самости», Божество преобразует трансцендентность в имманентность, отменяя тем самым абсолютную основу всякого, чуждого человеку, другого» [1, с. 66]. Существовавшие ранее материалистические версии имманентизма отличаются тем, что изначально отрицают онтологический статус трансценденции. Для таких мыслителей, как Л. Фейербах или К. Маркс, Бог в качестве первопричины бытия мира и сверхчувственной сущности не существует. Для Альтицера трансцендентная реальность, Бог как первоначальное бытие, допускается, но допускается для того, чтобы полностью прекратить свое существование в диалектико-кентоическом самоотрицании. Трансцендентное должно уступить место имманентному, уничтожив само себя. Самоотрицание трансцендентного приводит рождению нового, освобожденного человечества, которое будет жить в постоянном осознании того обстоятельства, что трансцендентной реальности больше нет и остается только чистая имманентность.

Близкие идеи уже в начале XX столетия высказывал Н. А. Бердяев. В «Смысле творчества» он писал:

Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, мира подлинного в свободе от «мира» призрачного [2, с. 256].

Времена отсутствия трансцендентной помощи предвосхищают, по Бердяеву, наступление эпохи третьего откровения: откровения творчества, когда человечество осознает свою божественную природу и не будет больше искать бога в сверхчувственной потусторонности. По сути Бердяев предъявляет христианству тот же упрек, что и Альтицер: освобождая человечество от Бога в качестве властного и деспотичного законодателя и раскрывая божественное начало в Богочеловеке, христианство вновь утверждает поклонение Христу в качестве Бога. С наступлением новой эпохи с этим должно быть покончено: каждый должен будет раскрыть Бога в самом себе. В свою очередь, Альтицер выступает против Церкви как религиозного института, отрицающего смерть Бога и возвращающего христианство на уже устаревший и преодоленный путь культа трансцендентного Бога:

Только религиозная форма христианства могла установить такой разрыв между Христом и миром, — поскольку именно религиозное движение удаляется от мира и возвращается обратно к первоначальной божественности, которую оно осмеливается именовать космическим Логосом или Христом [1, с. 113].

Как и Альтицер, Бердяев не признает трансцендентного Бога и утверждает его имманентность миру:

Мир божествен по своей природе. Человек божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается с Богом. Не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку [2, с. 258].

У Альтицера мы читаем:

Со смертью христианского Бога всякое трансцендентное основание исчезает из сознания и опыта, и человечество оказывается брошенным в новую и абсолютную имманентность [1, с. 113].

Можно сделать вывод, что в философском плане Альтицер сравнительно мало оригинален. Подобно тому, как многие ключевые идеи Шпенглера были предвосхищены Н. Я. Данилевским, многие онтологические и экзистенциальные положения Альтицера уже были сформулированы в русской философии Н. А. Бердяевым.

Однако Альтицер претендует не только на философскую, но и на теологическую значимость своих идей. В качестве богословского его учение является еретическим, поскольку отрицает как основные догматы Церкви, так и саму Церковь. Достаточно следующей сентенции автора:

Через Воплощение и Распятие Бог опустошает от своей суверенности и трансцендентности, и это кенотическое жертвоприношение приводит к разрушению различия между Отцом и Сыном в Духе и различия между Богом и миром [1, с. 99].

Но в христианстве нет учения о стирании различия между Отцом и Сыном в Духе. Догмат о Троичности Бога утверждает единство в различии и различие в единстве, но не исчезновение различия в трансгрессивном единстве. «Теология мертвого Бога» представляет собой, пожалуй, самый яркий пример, которым, по словам самого Альтицера, «решительно обозначается конец эпохи христианского мира» [1, с. 167].

3. РОССИЯ И ЕВРОПА: И. В. КИРЕЕВСКИЙ И Т. АЛЬТИЦЕР

После осуществленного нами критического обзора учений Киреевского и Альтицера различия в воззрениях двух мыслителей должны стать очевидны. Менее очевидны пока точки пересечения. Обобщим, уточним и конкретизируем полученные результаты.

1. Оба мыслителя исходят из события кризиса западной философии и связывают это событие с уклонением разума от религиозных основ всякого философского мышления. Оба усматривают путь преодоления кризиса в возрождении и преобразовании богословия, которое может и должно выступить в качестве нового начала философии. Однако направленность этого движения принципиально различается. Киреевский видит путь преодоления односторонности западного рационализма в возвращении к наследию восточных отцов Церкви и к «чистым источникам древней православной веры» [6, с. 99]. При этом, как мы отмечали выше, такой возврат нельзя трактовать в качестве романтической ностальгии по утраченному прошлому. Речь идет не о бесплодном сокрушении по поводу навеки утраченного «лучшего времени» и тем более не о движении истории вспять. Как мыслитель И. В. Киреевский достаточно далек от какого бы то ни было романтизма, что прекрасно видно в заключительных строках его работы 1852 г.:

Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера, — в таком случае или колесо должно сломаться, или машина [6, с. 92].

Киреевский видит, что различия патриархальной и послепетровской России несут на себе печать исторической необходимости и понятное движение невозможно. Односторонний европейский рационализм в культурно-историческом развитии России выступает не в качестве болезненного перекоса, но в качестве необходимого момента, который должен быть диалектически преодолен. Путь этого преодоления — не возврат к прошлому, но движение вперед, не отрицание западной рациональности, но просветление ее началами Православной Церкви:

Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России... [6, с. 93].

Здесь уже предвосхищается идея «неопатристического синтеза» Г. Флоровского. Киреевский искал творческого исполнения наследия восточных отцов в будущем.

Альтицер видит путь выхода из кризиса в совершенно ином направлении. Если Киреевский видит в святоотеческом наследии не реализованный до сих пор потенциал мысли, то Альтицер исходит из представления о несоответствии традиционной теологии современной исторической и культурной ситуации. Новая, «радикальная теология» должна преодолеть в первую очередь свою

религиозную основу, которая проявляется в ориентации на изначального трансцендентного Бога. Иными словами, новая теология есть учение о смерти Бога:

Прежде всего, теология должна расстаться с религией, полностью и последовательно отвергая и религиозную привязанность к первоначальному священному, и вытекающее из этого религиозное отрицание мирского [1, с. 59].

Следует поставить вопрос: насколько такая расставшаяся с религией «теология» сохраняет за собой право данного наименования: Аналогичным образом: насколько философия, отрицающая метафизическую проблематику, может сохранять за собой право именоваться философией? Если Альтицер признает неизбежность «потери корней» при наступлении новой эпохи и необходимость создать «новую форму речи», то не лучше ли было бы в данном случае отказаться и от самого наименования «теология»?

2. Учение Киреевского характеризуется ярко выраженной консервативной направленностью. Основная интенция его критики западного рационализма — это нарушение последним границ между разумом и Откровением. В православной церкви «границы стоят твердо и незыблемо». В основе православной культуры — установка на охрану границ. Напротив, воззрения Альтицера представляют собой откровенное проявление либерализма. Основной пафос «радикальной теологии» — нарушение границ, трансгрессия. Следует учитывать, что отрицание первоначального Бога вызвано не только онтологическими размышлениями о преодолении разрыва между трансцендентным и имманентным. Трансцендентный Бог не в последнюю очередь выступает в качестве источника и основания иерархии и власти. У Альтицера проявляется как раз хорионическое неприятие власти и иерархии. Основной ценностью для него является свобода. Формы власти он воспринимает как источник угнетения и насилия, в первую очередь это относится к власти трансцендентного:

...смерть Бога в человеческом опыте освобождает веру от авторитета и власти изначального Бога. Если Бог умер во Христе, трансцендентное Богоявление должно предстать для сознания в виде чуждого Другого и в качестве источника угнетения человека [1, с. 93].

Для того, кто грезит о «новом, освобожденном человечестве», которое будет предоставлено самому себе, Бог неизбежно будет представляться в качестве тирана, а Христос — в качестве революционера-освободителя. Конечной целью благой вести оказывается мир, полностью лишенный трансцендентного измерения смысла. В этом плане теология Альтицера является характерным проявлением культуры постмодернизма. Достаточно сопоставить пафос борьбы против трансцендентного угнетения у Альтицера с высказыванием другого провозвестника «освобожденного человечества», М. Фуко: «...философия есть как раз то, что ставит под сомнение все формы господства, на каком бы уровне они ни выступали и какую бы форму — политическую, экономическую, половую, институциональную — ни принимали» [11, с. 270]. Аналогичными мотивами обусловлено неприятие религиозного и церковного христианства у Альтицера. Религия и Церковь непосредственным образом связаны с властью, иерархией

и авторитетом. Для либерально настроенного постмодернистского теолога все это неизбежно представляется в качестве чуждого и угнетающего начала.

3. Вместе с тем, несмотря на столь радикальные различия по ключевым вопросам онтологии и теологии, Альтицер обнаруживает близость взглядам Киреевского в тех случаях, когда речь идет о кризисе западного христианства. В «радикальной теологии» встречаются откровенно славянофильские мотивы. Прежде всего, Альтицер солидарен с Киреевским в оценке влияния раннего восточного христианства на Европу и Россию:

Восточное христианство для Запада — величайшая тайна. Мирча Элиаде утверждал, что религиозный мир восточного христианства никогда не был осмыслен историей религии. Тем не менее достаточно ясно, что русское христианство имеет глубоко апокалиптический характер и в этом превосходит все основные течения христианства, за исключением, разумеется, раннего христианства [1, с. 172].

Это сплошь славянофильские утверждения, практически буквально воспроизводящие идеи Киреевского:

Достойно замечания, что эта духовная философия восточных Отцов Церкви, ... была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена западными мыслителями, но, что еще удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною [6, с. 52].

Пересечение со славянофильством обнаруживается и в идее конца «всех миров западного христианства» [1, с. 175]. Альтицер проводит параллель между современной ситуацией и закатом античного мира. Конец древнего мира и наступление новой эпохи возвестил А. Августин, провозвестником завершения европейского мира выступает Ф. Ницше: «Мировоззрение Августина и Ницше стали возможными только благодаря концу тех миров, к которым принадлежали эти мыслители» [1, с. 193]. В этой ситуации осознания неизбежности завершения западного мира Альтицер, подобно славянофилу, возлагает свои надежды на будущее России. Но будущее это видится уже в иной перспективе: Альтицер приветствует зарождающийся из гибели западного мира нигилизм, проявлением которого является Русская революция. Русская Церковь отвергается так же, как и католическая и протестантская: «Русская Церковь была такой же реакционной, как и все Церкви в истории» [1, с. 187]. Таким образом, славянофильские мотивы в учении Т. Альтицера сочетаются с тенденциями нищезанятия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / пер. с англ. Ю. Р. Секириной. — М.: Канон+, 2010.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989.
3. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфоза русского славянофильства / пер. с польск. К. Душенко — М.: НЛО, 2019.
4. Гегель Г. В. Ф. Введение в философию: Философская пропедевтика / пер. с нем. С. Ф. Васильева. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2016.

5. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/o-neobhodimosti-i-vozmozhnosti-novyh-nachal-dlja-filosofii/

6. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. — СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015.

7. Лишаев С. А. История русской философии. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2004. — Ч. I.

8. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 томах. — М.: Культурная революция, 2007. — Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю. М. Антоновского.

9. Соловьев В. С. Философское начало цельного знания. — Минск: Харвест, 1999.

10. Фаритов В. Т. Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. — СПб.: Алетейя, 2017.

11. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. — М.: Праксис, 2006. — Ч. 3. / пер. с фр. Б. М. Скуратова.

12. Хайдеггер М. Гегелева «Феноменология духа» / пер. с нем. А. П. Шурбелев. — СПб.: Владимир Даль, 2019.

13. Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб.: Наука, 2007.

14. Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. И. И. Маханькова. — Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000.

15. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога / пер. с греч. Г. В. Вдовин. — М.: Директ-Медиа, 2014.

16. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования / пер. с нем. Ю. Медведев. — СПб.: Владимир Даль, 2004.