
Формирование онтологии современного субъекта: исток и артикуляция

© 2021 г. В.С. Левицкий

*Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации,
Киев, 04050, ул. Сечевых стрелцов, д. 68-а.*

*E-mail: Victor2609@ukr.net
orcid.org/0000-0001-9744-5345*

Поступила 09.12.2020

Предметом статьи является процесс формирования новой онтологической парадигмы субъекта – современного субъекта как центра преобразующей деятельности, направленной на мир (природу) – объект. Сегодня наряду с классическими концепциями (М. Хайдеггер, М. Фуко), связывающими генезис современного типа субъекта с философией Декарта, все большее влияние приобретают исследования (П. Хайду, А. Де Либера), в которых обосновывается его христианские истоки и природа. В статье делается акцент на онтологическом измерении указанного генезиса. Автор показывает, что в процессе формирования онтологии христианской парадигмы субъекта можно выделить три стадии: 1) формирование христианских представлений о Боге как субъекте бытия и одновременно любящей Личности, Воплощение которой снимает преграду между божественным и человеческим; 2) артикуляцию онтологических представлений в виде вероучительных принципов христианства; 3) концептуализацию вероучения в тексте Символа веры, представляющего категориальный аппарат и специфический словарь для онтологического дискурса нового типа, одним из центральных смыслов которого выступает и новый субъект. Процесс общей секуляризации христианского вероучения в рациональных дискурсах философии Нового времени, в первую очередь в концепции Декарта и немецком классическом идеализме, привел к закреплению христианского типа субъектности за человеком как экзистенциальным центром новой онтологической парадигмы, активность которого превращается в новое метафизическое основание мира объектов.

Ключевые слова: субъект, тип субъектности, модерн, социальная реальность, христианство, секуляризация.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-80-91

Цитирование: *Левицкий В.С.* Формирование онтологии современного субъекта: истоки и артикуляция // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 80–91.

Formation of the Ontology of a Modern Subject. Origins and Articulation

© 2021 Victor S. Levytskyy

*Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation,
68-a, Sichovih Striltciv str., Kyiv, 04050, Ukraine.*

*E-mail: Victor2609@ukr.net
orcid.org/0000-0001-9744-5345*

Received 09.12.2020

The subject of the article is the process of forming a new ontological paradigm of the subject – the modern subject as a center of transformative activity aimed at the world (nature) – the object. Today, along with the classical concepts (M. Heidegger, M. Foucault) linking the genesis of the modern type of subject with the philosophy of Descartes, studies (P. Hajdu, A. De Libera), in which his Christian origins and nature are grounded, are gaining more and more influence. The article focuses on the ontological dimension of this genesis, the author shows that in the process of forming the ontology of the Christian paradigm of the subject, three stages can be distinguished: 1) the formation of Christian ideas about God as a subject of being and at the same time a loving Person, whose incarnation removes the barrier between the divine and the human; 2) articulation of ontological concepts in the form of doctrinal principles of Christianity; 3) conceptualization of the doctrine in the text of the Symbol of Faith, which provides a categorical apparatus and a specific vocabulary for ontological discourse of a new type, one of the central meanings of which is the new subject. The process of general secularization of the Christian doctrine in the rational discourses of modern philosophy, primarily in the concept of Descartes and German classical idealism, led to the consolidation of the Christian type of subjectivity for a person as an existential center of a new ontological paradigm, whose activity turns into a new metaphysical foundation of the world of objects.

Keywords: subject, type of subjectivity, modernity, social reality, Christianity, secularization.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-8-80-91

Citation: Levytskyy, Victor S. (2021) “Formation of the Ontology of a Modern Subject. Origins and Articulation”, *Voprosy filosofii*, Vol. 8 (2021), pp. 80–91.

В силу ряда кризисов, главным из которых, возможно, является кризис универсального разума, современный мир оказался на перепутье. Это заставляет искать ответы на фундаментальные вопросы о природе мира, собственной идентичности, в конечном счете, о самопонимании. Именно в этом ключе рассуждает Ю. Хабермас в монографии «Тоже история философии»¹, ставя вопрос о генеалогии постметафизического мышления, то есть о нас самих [Хабермас 2020], о том, как мир пришел к современному состоянию. Эти поиски он вписывает в дискурс веры и знания (дискурс о секуляризации). Одной из немногих легитимных стратегий на этом пути, оставшихся «расколдованному» разуму, является анализ процесса формирования конституирующих для современности категорий и представлений.

В свое время Хайдеггер писал, что у каждой эпохи истории бытия свои ключевые слова, анализ которых позволяет понять ее суть. Для модерна, несомненно, одним

из таких центральных концептов является «субъект». В «Заметках о цвете» Л. Витгенштейн отмечал, что «...понятия людей показывают, что им важно, а что нет» [Витгенштейн 2020, 165]. Для модерна понятие субъективности не просто важное, а в некотором смысле определяющее: невозможно представить модерн без автономного, деятельного субъекта. Соответственно, предпринятый в данном исследовании анализ формирования субъекта современного типа решает схожую с поставленной Ю. Хабермасом задачу. То есть эксплицировать его (субъекта) природу, тем самым продвинуться на пути самопонимания нас, сегодняшних, представителей эпохи постправды. В связи с этим предметом статьи является процесс рождения современного субъекта как центра преобразующей деятельности, направленной на мир (природу) – объект, то есть речь идет о формировании новой онтологической реальности, центром которой становится антропологический субъект.

Тяжба о субъекте: картезианство vs христианство

В философском дискурсе можно выделить два подхода, предлагающих разные варианты решения вопроса о процессе формирования современного субъекта. Авторы первого, можно сказать, магистрального (Г. Гегель, М. Хайдеггер, М. Фуко, В.В. Соколов, В.А. Лекторский и др.), связывают появление современного субъекта и в целом изменение субъект-объектных отношений с философией Декарта и шире – с началом новой эпохи, модерна. Позицию, ставшую консолидирующей, в этом отношении сформулировал уже Гегель в «Лекциях по истории философии». Он написал: «В самом деле, с Картезием поистине начинается образованность нового времени, поистине начинается мышление, современная философская мысль... В этот новый период всеобщим началом, которым регулируется всё на свете, является исходящее из себя мышление...» [Гегель 1999, 317]. М. Хайдеггер исходит из того, что появление современного субъекта является не случайным событием в истории Запада. Для него это часть системной трансформации, связанной с изменением в понимании истины бытия. В «Ницше», а позднее во «Времени картины мира» немецкий философ проводит детальную аналитику превращения античного (греческого) ὑποκείμενον в subiectum нового времени, завершающий этап которого он связывает с философией Декарта. «Превращение мира в картину, – пишет М. Хайдеггер, – есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в subiectum... мир стал картиной, когда человек в качестве субъекта поднял собственную жизнь до командного положения всеобщей точки отсчета» [Хайдеггер 1993, 51].

Представители второго подхода, который активно формируется и становится все более авторитетным (П. Хайду, Дж. Агамбен, А. Де Либера, А.Г. Черняков, А.В. Михайловский и др.), связывают появление современного субъекта и формирование субъект-объектных отношений, характерных для нового времени, с эпохой средневековья. Эмблематичным в этом отношении может быть позиция П. Хайду, который писал, что «...современный субъект был изобретен в Средние века», сам этот процесс американский исследователь связывает с появлением феодального государства [Haidu 2004]. Ч. Тэйлор один из истоков современных представлений о субъективности находит в философии Августина. Дж. Агамбен в своем амбициозном проекте *Nomo sagas* показывает неустранимую зависимость современного Запада от средневековой цивилизации. А. Де Либера последовательно критикует позицию М. Хайдеггера и видит истоки формирования современного субъекта в синтезе августиновской и перипатетической традиций, осуществленном Питером Оливи [De Libera 2008], в связи с чем настаивает: «Теологизировать, насколько это возможно, понятие субъекта: таково было бы олицетворение археологии современного subjecti(vi)ty» [De Libera web].

Данное исследование, развивая второй подход, солидаризируется с авторами, его разделяющими, и стремится показать, что новая парадигма субъектности, которая станет господствующей в социальной реальности модерна, конструируется в христианской онтологии, которая, в свою очередь, формируется в процессе вероучительных

дискуссий. Центральное значение для исследуемой онтологической трансформации имели тринитарные и христологические споры эпохи первых Вселенских Соборов и фиксация их результатов в Символе веры.

Соответственно, специфицировать вопрос о формировании фундаментального элемента новой онтологической реальности – субъекта современного типа можно следующим образом. Как субъектность античного мира, не имеющая отношения к личностному, персональному началу, являющаяся предметом онтологии, превращается в субъективность, ставшую предметом антропологии и гносеологии, непредставимым для античного разума сочетанием основания (подлежащего) сущего и самости, сознания? Для поиска ответа на этот вопрос эвристичным представляется обращение к аутентичным смыслам греческих терминов.

ὑποκείμενον, οὐσία, ὑπόστασις в философском дискурсе античности

ὑποκείμενον (лат. *subjectum, suppositum*) на русский переведено с латыни термином «субъект». При этом также легитимным переводом данного греческого термина на русский является понятие «субстрат», как в случае издания трудов Аристотеля под ред. В.Ф. Асмуса и З.Н. Микеладзе. Сама этимология указывает, что речь идет о чем-то, что под-лежит, находится внизу, выступает основой. В античности сформулировано три основных значения понятия «субъекта»: грамматическое – подлежащее, о котором сказываются другие члены предложения, логическое – субъект предикатов и онтологическое – субъект как основание акциденций.

Можно сказать, что основы традиции понимания и словоупотребления понятия «субъект» заложил Аристотель. У Платона исследователи (Т.Ю. Бородай, И.В. Макарова) находят лишь некоторые черты аристотелевского субъекта в виде материального носителя-субстрата *χώρα*. Сам Стагирит определяет субъект-субстрат как «...то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» (Метафизика 1028b 35). Это практически полностью совпадает с определением первой сущности (Категории 2а 10–15) и характеризует индивидуальную вещь, единичное сущее.

В то же время далее в «Метафизике» Аристотель расширяет значение субъекта. Так он пишет: «...как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом – форма и в третьем – то, что из них состоит» (Метафизика 1029а 1–5). Автор «Метафизики» предлагает три онтологических значения субъекта: первая сущность (индивидуальное бытие), вторая сущность (форма) и материя. Разница между субъектом философии Аристотеля и современным субъектом очевидна. Для античного разума субъект не обладает никакими антропологическими признаками и выступает как «пассивное» основание свойств и характеристик.

Следует добавить, что схожим образом ситуация обстоит и с понятием «объект». У Платона нет специального слова для того, что в современных языках обозначается термином «объект», а аристотелевское *ὑποκείμενον* просто указывает на симметричное отношение противоположности (оппозиции) между вещами: предмет и познающий его человек в равной степени объекты друг для друга. В свою очередь, средневековое и современное понятие объекта предполагают асимметричность: мы не можем сказать, что познание является «объектом познаваемого» [Бульнуа 2016, 12].

Для греческого термина *οὐσία* Европейский словарь философий предлагает два основных латинских эквивалента: *essentia* и *substantia*. Первый ввел в оборот, скорее всего, Августин, второй – Сенека. Субстанция понимается как носитель, основание акцидентальных свойств, сущностью, в свою очередь, характеризуется «чтойность» вещей. В то же время П.П. Гайденко пишет, что латинское «субстанция» произошло от греческого «ипостась» [Гайденко 2010, 651]. Вслед за латынью в русском языке греческая «усия» имеет двойное значение: сущность и субстанция.

Судя по всему, в философский вокабуляр термин *οὐσία* был введен Платоном. В диалоге «Кратил» усией он называет сущность вещей (Кратил 401b). В диалоге «Федон» Сократ обосновывает самотождественность сущности (Федон 78d) и доказывает, что

сущности «...можно постигать не иначе как умом» (Федон 79а). В результате индивидуальным, материальным вещам он отказывает в такой характеристике и связывает сущность с истинно сущим миром идей. Именно идея является сутью бытия вещи.

Аристотель, как критик платоновской концепции идей, предлагает свое понимание «усии». В «Метафизике» он пишет о четырех значениях сущности: 1) простое тело; 2) причина его бытия; 3) части тела, без которых оно не существует; 4) суть бытия вещи. Далее Стагирит отмечает, «...что о сущности говорится в двух основных значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено от материи только мысленно, а таковы образ, или форма, каждой вещи» (Метафизика 1017b, 10–25). В знаменитом отрывке из «Категорий» для обозначения этих двух смыслов понятия сущность Аристотель говорит о первой сущности и второй сущности. Для определения первой сущности он практически дословно повторяет текст «Метафизики», понимая под ней индивидуальное сущее, второй сущностью он называет «виды и их роды» (Категории 2а, 10–15). Также он отмечает, что сущность в той степени более сущность, чем ближе она к первой сущности. Таким образом, Аристотель сформулировал два определения понятия «усия»: субстанция и сущность, которые стали неотъемлемыми атрибутами онтологических поисков.

ὑπόστασις (лат. substantia, persona, иногда используется транслитерация без перевода – hypostasis), в русском языке также существует несколько вариантов перевода: субстанция, лицо, ипостась. Изначально термин «ипостась» не имел философской нагрузки и был обычным словом естественного языка. С.В. Месяц пишет о том, что данный термин во времена античной архаики и классики имел второстепенное значение и выделяет четыре основных значения слова: «1) нечто сгустившееся внизу, осадок, отстой; 2) нечто стоящее внизу и оказывающее сопротивление, упор, опора, основание; 3) некое скрытое основание, обнаруживающее себя в явлениях; 4) возникновение, рождение, существование в самом широком смысле» [Месяц web]. В это время употребление слова в первом значении достаточно распространено: винный камень называется ипостасью, а творог является ипостасью молока. Г.Г. Майоров отмечает, что в философский оборот понятие «ипостась» впервые ввел Аристотель, хотя он использует его в «естественнонаучном» контексте.

Включение концепта «ипостась» в философский дискурс связано со стоицизмом. С его помощью стоики осмыслили процесс превращения из субстрата (ύλοεϊμενον) бескачественной материи в основание качеств, доступное чувственному восприятию, отсюда гипостазирование. Стоики, а вслед за ними и перипатетики понимали ипостась как индивидуальное бытие, носителя определенных качеств, имеющее самостоятельное существование.

Таким образом, три указанных греческих термина к моменту встречи античного разума с нарождающейся христианской верой были устоявшимися концептами философского дискурса. Основной спектр их значений касался онтологии, логики и грамматики. Некоторые оттенки смыслов затрагивали «естественнонаучную» сферу и не предполагали экстраполяцию в область антропологической проблематики и гносеологии.

Формирование новой парадигмы субъектности в рамках христианской онтологии

В отношении формирования новых представлений о субъекте уместно обратить внимание на более широкий контекст смены культурных парадигм, в котором становятся понятнее трансформации такого масштаба. В свое время Р. Коллингвуд отметил, что предельные метафизические убеждения выступают основанием всего «культурного строительства». В «Автобиографии» он писал: «Для меня стало очевидно, что метафизика – не бесплодная попытка познать то, что лежит за пределами опыта, но всегда является попыткой выяснить, во-первых, что люди данной эпохи думают об общей природе мира, причем эти представления оказываются предпосылками всех их

«физик», т.е. конкретных исследований деталей...» [Коллингвуд 1980, 360]. Соответственно, изменение «метафизики» приводит к пересмотру и всего корпуса «физических» знаний. Такие процессы вполне можно назвать «метафизическими революциями». Формирование христианской социальной реальности, несомненно, является одним из явлений такого порядка, которое потребовало пересмотра всего категориального аппарата античной философии, куда несомненно попали такие фундаментальные понятия, как субъект, сущность, объект, субстанция и т.д. Рамки данных трансформаций нужно даже существенно расширить и сказать, что изменениям подверглись устойчивые аксиологические, телеологические и онтологические представления. Тип предметности, принципы рациональности, поведенческие стратегии претерпели существенные модификации. Таким образом, терминологические «мутации» и пересмотр семантических характеристик даже предельных категорий – это не случайные лингвистические изменения, а результат кардинальных трансформаций культуры, которые аподиктически влекут за собой перестройку всей ее структуры и свидетельствуют о формировании новой онтологической реальности.

Период эксплицитного формирования смыслового ядра христианской социальной реальности связан с процессом утверждения канонической версии Никео-Цареградского Символа веры², который, если воспользоваться терминологией Р. Коллингвуда, является «метафизическим основанием» христианского смыслового универсума. Вместе с тем, нельзя не заметить, что в Символе веры, характеристики, которые философские дефиниции приписывают современному субъекту, тематизированы как атрибуты Св. Троицы. Например, В.А. Лекторский определяет субъект как «...носитель деятельности, сознания и познания» [Лекторский 2010, 659], Хайдеггер, кроме всего прочего, настаивает, что современный субъект «...делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее» [Хайдеггер 1993, 48]. В Символе веры Бог осознан как Вседержитель, уникальное бытие, причина и основание всякого иного бытия, «Создатель бытия из небытия» (В.Н. Лосский) и Личность одновременно. В целом, в процессе формирования христианской парадигмы субъектности можно выделить три стадии. Это формирование христианских представлений о Боге как субъекте бытия, причем не в качестве трансцендентного начала, но в качестве любящей Личности, Боговоплощение которой снимает преграду между божественным и человеческим; артикуляцию онтологических представлений в виде вероучительных принципов христианства; концептуализацию вероучения в тексте Символа веры, представляющего категориальный аппарат и специфический словарь для онтологического дискурса нового типа, одним из центральных смыслов которого выступает и новый субъект.

Обоснование догмата о Св. Троице потребовало переосмысления терминологии античной философии, что, кроме всего прочего, привело к формированию новой парадигмы субъектности. В.Н. Лосский емко выразил эту новацию: «Великой проблемой IV века было выразить Божественное единство и различие, одновременность в Боге монады и триады. Мы видим у Отцов подлинное претворение языка: используя то термины философские, то слова, заимствованные из повседневного языка, они так преобразовали их смысл, что сообщили им способность обозначать ту поразительную и новую реальность, которую открывает только христианство – реальность личности: в Боге и в человеке» [Лосский 2015, 129].

В дискурсе тринитарного богословия были переосмыслены и семантически обогащены два понятия: «сущность» и «ипостась», что, вероятно, и стало основанием характеристик, которые позднее станут атрибутами современного субъекта. Водоразделом словоупотребления этих терминов в христианской теологии можно считать творчество Великих Каппадокийцев. Исследователи указывают, что данные концепты в христианской литературе использовались и ранее: Ориген первым употребил слово «единосущий», он также одним из первых писал о Трех ипостасях, понимая их как «сущности», тем самым подготовив почву для «тритеизма». Г. Флоровский пишет, что для Афанасия Великого и Отцов Никейского собора «усия» и «ипостась» совпадают по смыслу.

В конечном счете, факт единосущности Отца и Сына был закреплен во втором члене Символа веры, принятого на Никейском соборе, а арианство официально осуждено. Однако совсем скоро арианская оппозиция оказалась в подавляющем большинстве (Афанасий Великий остался единственным восточным епископом, исповедующим Никейский Символ веры). Потребовалась напряженная философско-богословская работа Каппадокийских Отцов, чтобы, с одной стороны, обосновать единство божественной природы трех Лиц Троицы, с другой – доказать реальность их индивидуального бытия, тем самым рационально обосновав тринитарный догмат и лишив убедительности учение Ария.

Задача эта была решена путем переосмысления аристотелевских понятий «первая сущность» и «вторая сущность» и включением их в христианское пространство смыслов. Аристотелевская «первая сущность» стала «ипостасью», указывающей на индивидуальное бытие. Место «второй сущности» заняла собственно «сущность», отражающая общность свойств. Г. Флоровский в отношении тринитарного богословия Василия Великого отмечает: «И то, что он называет “ипостасью”, есть в существе дела “сущность” или “первая сущность” Аристотеля. Тем самым термин “сущность” освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл “вторую сущностью”, т.е. для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего, “что есть”, в отличие от конкретного образа существования, “как есть”» [Флоровский 2002, 122]. Поэтому божественная сущность одна и едина у всех трех Лиц Троицы – не три бога, а один. Но индивидуальное бытие различно и несводимо друг к другу: «нерожденность, рожденность, исхождение» (Григорий Богослов). Сам Василий Великий так пишет о соотношении сущности и ипостаси в письме «К Терентию комиту»: «Если же и мне должно выговорить кратко свое мнение, то скажу, что сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному» [Василий Великий 2009, 770], а в письме «К Амфилохию» поясняет: «Поэтому исповедуем в Божестве одну сущность и понятия о бытии не определяем различно; а ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне и Святом Духе была у нас неслитною и ясною» [там же, 824].

На этом этапе важно отметить, что в рамках каппадокийской богословской школы было четко разграничены понятия «сущность» и «ипостась». Сущность теперь обозначала совместное бытие Троицы, ипостась указывала на индивидуальные характеристики. Отцы-каппадокийцы говорят, что если сущность – это вид, то ипостась – индивид. Так в ходе решения догматических задач первая сущность Аристотеля стала ипостасью, индивидом.

Однако главное нововведение касалось даже не этой терминологической трансформации. В святоотеческой литературе были объединены понятия ипостась, индивид и лицо. Ипостась стала обладать личностными персональными характеристиками. С тех пор в обыденном языке синонимом слова ипостась является личность (лицо). И. Мейендорф отмечает эту метаморфозу следующим образом: «Христианское богословие, провозгласившее, что Бог есть единая Личность, существующая в трех Ипостасях (Лицах), каждая из которых имеет личный характер, произвело коренной переворот в духовном опыте греко-римской цивилизации» [Мейендорф 2018, 162]. Ипостась теперь не просто конкретное сущее, обладающее самостоятельным бытием, а личность, наделенная сознанием и волей. Недвусмысленно об этом писал Григорий Нисский: «...согласно с понятием, представляем союз и к именам Лиц, то есть, к Отцу, Сыну и Духу Святому, чтобы был Отец, Сын и Дух Святой, то есть, Лице, и Лице, и Лице; почему и три Лица... итак, справедливым, последовательным, согласным с наукою словом подтверждено наше учение, чтобы Бога, Творца всяческих, называть единым, хотя умозерцается Он в трех Лицах, или ипостасях, Отца, Сына и Святого Духа» [Григорий Нисский 1862, 178].

Соответственно, самостоятельное бытие, носитель индивидуальных характеристик, в святоотеческой литературе становится личностью, обладающей всеми свойствами субъективности. При этом переосмысление понятия «ипостась» и объединение

его с лицом позволяет осознать Троичного Бога как Божественную Личность, являющуюся в то же время абсолютным онтологическим Субъектом. Й. Ратцингер емко отметил эту особенность христианской веры, согласно которой: «...в бытие веруют как в Личность и в Личность как в само бытие...» [Ратцингер 1988, 93]. В.Н. Лосский пишет, что благодаря Ипостасям осознается личное начало Св. Троицы, которая служит прообразом личности человеческой: «...только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности» [Лосский 2015, 131].

Включение с последующей семантической трансформацией концепта «ипостась» в процесс постижения природы Св. Троицы, сделало жизнь и личностные характеристики аподиктическими атрибутами Бога, в результате чего Бог был осмыслен как абсолютный Субъект и абсолютная Личность одновременно. Признание существования Лиц (Ипостасей) Св. Троицы позволяет осознать Бога как высшую Личность. В этом отличие христианской веры от античной и иудейской традиции. Это совершенно отчетливо понимал уже Григорий Нисский: «...догмат иудея низлагается исповеданием Слова и верую в Духа, а многобожное заблуждение эллинствующих уничтожается единством по естеству, отвергающим мысль о множестве» [Григорий Нисский 1862, 11–12].

Адаптируя эту мысль к вопросу о конституировании современного субъекта, следует подчеркнуть невозможность его появления вне христианского мировоззрения. В Античности он невозможен в силу отсутствия связи между субъектом (в онтологическом и логическом смыслах) и личностью. Линия иудейской традиции пришла к объединению субъектности и субъективности только в христианские времена тринитарных споров, когда потребовалось согласовать индивидуальную реальность ипостасей с общностью божественной сущности (вопрос самой иудейской традиции, неизвестный в силу жесткого монотеизма), в результате чего, кроме «начала бытия», Бог был осмыслен и как Личность. Об этом пишет В.Н. Лосский: «Отец есть всецелый дар Своего Божества Сыну и Духу; если бы Он был только монадой, если бы Он отождествлялся со Своей сущностью, а не отдавал ее, Он не был бы вполне личностью. Вот почему Бог Ветхого Завета – не Отец: личный, но сокрытый в Самом Себе, Он тем более страшен, что может вступать в сношения только с существами иноприродными; отсюда и Его “тиранический” облик: между ним и человеком нет взаимности» [Лосский 2015, 133]. Г. Флоровский в этом отношении отмечает: «В Божестве усматривается не косное единство или неподвижность, но полнота жизни: эта жизнь открывается, как Троиединство. В этом существенное отличие богословского таинства Новозаветной веры от догмата иудейства» [Флоровский 2003, 213].

Отмеченная В.Н. Лосским «иноприродность» Бога если не снимается, то существенно видоизменяется и смягчается самим христианством. Воплощение Христа преодолевает этот непроницаемый рубеж между Богом и человеком, делая столь же возможным и обратный путь от человека к Богу. Свободный выбор Христа и принятие ответственности за этот выбор становится архетипом суверенной личности для всей европейской культуры. Вочеловечивание Христа принципиально выделяет христианство из существующих религиозных традиций, что хорошо понимал уже ап. Павел [1 Кор 1:22–24]. Христос есть свободная Личность, субъект⁵ всех своих мыслей и действий, человек должен уподобиться Ему, чтобы обрести спасение: вочеловечившись, Христос сделал возможным обожение человека. Боговоплощение снимает непроходимую границу между трансцендентным Богом и человеком – Божественное «помещается» в человеческое. Свободная воля человека делает его образом Божиим, он становится субъектом своих поступков, которые, в конечном счете, должны привести его к спасению.

Благодаря утверждению такого понимания природы Бога в виде догматов, зафиксированных в Символе вере, данные представления стали общехристианским априори, сформировав, в конечном счете, единое смысловое пространство.

Таким образом, в рамках решения тринитарной проблемы христианский разум концептуализировал представления о Боге, характеристики которого позднее станут

определяющими для современного субъекта. Важно подчеркнуть, что была сформирована новая онтологическая парадигма, центром которой стал Божественный субъект. Он был осмыслен как индивидуальное, деятельное сущее, причем уникальное сущее, являющееся началом и причиной бытия всякого иного сущего. В тоже время Он есть живая, волящая, сознающая Личность. Он есть «носитель деятельности и сознания». По большому счету, в христианской онтологии, догматические основы которой зафиксированы в квинтэссенции христианского мировоззрения – Символе веры, впервые тематизировано представление об абсолютном субъекте со всеми атрибутами субъективности. Если попытаться указать конкретные идейные основания в рамках христианской смыслового универсума, приведшие, в конечном итоге, к формированию современной парадигмы субъектности, то можно сказать, что характеристики, приписываемые современным разумом субъекту, закреплены в Троичном догмате как атрибуты Бога, а догмат о Боговоплощении со временем сделал возможным их экстраполяцию на человека.

Экспликация современного субъекта в процессе секуляризации христианской социальной реальности

Декарт творил во времена, когда самоочевидности минувших эпох переставали быть таковыми. В процессе секуляризации христианская социальная реальность последовательно превращалась в современную, с характерной для этого процесса модификацией всех центральных смыслов. Появление картезианского субъекта, несомненно, часть общей «метафизической революции». Значение понятия «субъект» постепенно меняется, все более смещаясь к полюсу антропологии: субъектом сначала по преимуществу, потом по определению становится человек. Происходит это в рамках поиска некоторой онтологической достоверности, которая могла бы стать принципом истинного знания. Как известно, в «Рассуждении о методе» Картезий находит такой принцип, абсолютное и постоянное основание, усомниться в котором невозможно. «Заметив, – пишет Декарт, – что истина: я мыслю, следовательно, я существую, столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков не способны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии» [Декарт 2015, 108–109]. Этим открытием французский мыслитель делает шаг, который многие последующие философы называют судьбоносным для всей современной цивилизации. Декарт полагает в *Ego cogito* бытие, факт которого, таким образом, может быть удостоверен, в отличие от любого другого бытия, которое есть только гипотетически. С этого момента о существовании чего бы то ни было должно быть опрошено мыслящее Я, ибо оно «...вещь истинная и поистине сущая» [там же, 146]. Исключения здесь не может быть даже для сущего, сущностью которого является существование. В «Правилах для руководства ума» Декарт недвусмысленно об этом пишет: «...я есть, следовательно, Бог есть, ...хотя я и заключаю из своего существования о достоверности существования Бога, однако на основании существования Бога я не могу утверждать, что существую также и я» [там же, 65]. Функция фундаментального основания мира от Бога переходит к человеку, с этого момента, как писал М. Хайдеггер, человек становится субъектом, а мир превращается в картину: «Теперь этот *subiectum* становится *fundamentum* метафизики» [Хайдеггер 2016, 158].

Судя по всему, именно здесь берет начало эпоха модерна, основные вехи становления которой метафорично можно описать следующим образом: 1) Я становится основной метафизики, однако еще уверенно в существовании трансцендентного измерения (Декарт); через 2) проблематизацию ноуменального мира и концентрацию на феноменальном, связанном с деятельностью трансцендентального субъекта (Кант), к 3) признанию трансцендентного измерения излишним и перемещению всех смыслов культуры в имманентное измерение реальности, с ее полной реализацией в Истории (Гегель).

Если Декарт в мыслящем *Ego* увидел самоочевидное основание, то Кант делает его единственным творцом феноменального мира. Человек приобретает атрибуты, которые в рамках христианской онтологии присущи исключительно Богу. Он становится

уникальным сущим, началом и основанием (субъектом) всякого иного сущего. «...если бы мы устранили наш субъект, – пишет Кант, – или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе» [Кант 1998, 147]. Соответственно, трансцендентальный субъект Канта не только условие возможности синтетических суждений априори, но и творец феноменального мира. Центром этого мира является субъект, к которому теперь применимы все характеристики современного субъекта: его субъектность абсолютна (он творец феноменального мира); его субъективность очевидна (в трансцендентальном единстве апперцепции). Бог же становится «функцией морального сознания»: в финале «Критики чистого разума» Кант пишет: «Бог и загробная жизнь суть два допущения, неотделимые, согласно принципам чистого разума, от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом» [там же, 798]. Таким образом, современный субъект, в виде автономного мышления, становится самоочевидным законодателем мира, удостоверяющим бытие иного сущего. Современный субъект получает предельный онтологический статус.

Проект «Феноменологии духа» Гегеля заключается в том, чтобы постигнуть субстанцию как субъект, необходимо «...понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [Гегель 2015, 9]. На стадии абсолютного знания субстанция и субъект совпадают, субстанция приходит к самосознанию и осознанию себя как субъекта, дух возвращается к себе, знающим себя в качестве духа: «Он есть в себе движение, которое есть познание, превращение указанного в-себе-бытия, субстанции – в субъект, предмета сознания в предмет самосознания...» [там же, 430]. Гегель показал, что то, что есть (субстанция) тождественно тому есть (субъекту), которое вопрошает о том, что есть. Субъект есть Дух, а история – исчерпывающее пространство его реализации. Место Бога занял человек, а в имманентной реальности не осталось места трансцендентному.

Эту сторону гегелевской философии очень точно подметил А. Кожев: «Гегель продолжает иудео-христианскую антропологическую традицию, придавая ей радикально секуляризованную, или атеистическую, форму. Абсолют-Дух или Субстанция-Субъект, о которых говорит Гегель, – это не Бог. Гегелевский Дух... – это Человек-в-Мире: смертный Человек, живущий в Мире без Бога» [Кожев 2003, 669].

Таким образом, необходимо отметить, что в рамках философии Нового времени и особенно в немецком классическом идеализме происходит секуляризация христианской социальной реальности и предпринимается попытка конституирования реальности в пределах только разума. В следствии чего, с одной стороны, следует согласиться с М. Хайдеггером и другими философами, связывающими водораздел культурных эпох и появление современного субъекта с философией Декарта, с другой – уточнить, что современный разум не изобретает субъекта, а секуляризирует христианский.

Подводя итоги данного исследования, можно сформулировать несколько резюмирующих положений. Во-первых, представления о субъекте и субъект-объектных отношениях являются историчными и не могут рассматриваться как культурные инварианты. Появление новой парадигмы субъектности связано с формированием христианской онтологической реальности. В силу чего, во-вторых, истоки формирования современного типа субъекта следует искать в рамках христианской онтологии, в которой его характеристики осмысленны как атрибуты Бога, догмат Боговоплощения сделал возможным их экстраполяцию на человека. В процессе секуляризации христианской социальной реальности, в философии Декарта и немецком классическом идеализме современный тип субъекта приобрел современную форму, став предметом антропологии и гносеологии. В-третьих, следует признать генетическую зависимость модерна, по крайней мере, в конституирующей его части, касающейся представлений о субъекте, от христианского смыслового универсума. Вне констатации этой связи ни модерн, ни постметафизическое мышление не могут быть поняты адекватно.

Примечания

¹ Так перевести название книги Ю. Хабермаса «Auch eine Geschichte der Philosophie» предлагает Д. Миронова. В свою очередь, Н.В. Мотрошилова переводит ее как «И снова – история философии».

² Фундаментальное значение принятия Никео-Цареградского Символа веры для формирования христианской социальной реальности детально рассмотрено в статье: [Левицкий 2020].

³ Судя по всему, первым, кто употребил греческий термин ὑλοκείμενον по отношению к Христу, тем самым сделав это уже в современном значении, был Леонтий Византийский (VI в.).

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–369 (Aristotle, *Metaphysica*, Russian Translation).

Аристотель 1978 – *Аристотель*. Категории // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–91 (Aristotle, *Categoriae*, Russian Translation).

Василий Великий 2009 – *Святитель Василий Великий*. К Терентию, комиту // *Василий Великий*. Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 768–771 (Saint Basil the Great, *To Terenty, comit*, Russian Translation).

Василий Великий 2009 – *Святитель Василий Великий*. К тому же Амфилохию // *Василий Великий*. Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 819–825 (Saint Basil the Great, *Besides Amphilochius*, Russian Translation).

Витгенштейн 2020 – *Витгенштейн Л.* Заметки о цвете (избранные фрагменты) // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 157–168 (Wittgenstein, Ludvig, *Bemerkungen über die Farben*, Russian Translation).

Гегель 1999 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1999 (Hegel, Georg W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Russian Translation).

Гегель 2015 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2015 (Hegel, Georg W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Russian Translation).

Григорий Нисский 1862 – *Святитель Григорий Нисский*. Большое огласительное слово // Творения. М.: Типография В. Готье. 1862. С. 1–111 (Gregory Nyssen, *A Big Exuberant Word*, Russian Translation).

Григорий Нисский 1862 – *Святитель Григорий Нисский*. К эллинам. На основании общих понятий // Творения. М.: Типография В. Готье. 1862. С. 178–192 (Gregory Nyssen, *To the Hellenes, Based on General Concepts*, Russian Translation).

Декарт 2015 – *Декарт Рене*. Сочинения. СПб.: Наука, 2015 (Descartes, René, *Works*, Russian Translation).

Кант 1998 – *Кант И.* Критика чистого разума. Минск: Литература, 1998 [Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Кожев 2003 – *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003 (Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Russian Translation).

Коллингвуд 1980 – *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980 (Collingwood, Robin G., *An Autobiography*, Russian Translation).

Лосский 2015 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Академический проект, 2015 (Lossky, Vladimir N., *Orthodox theology: An Introduction*, Russian Translation).

Мейендорф 2018 – *Иоанн Мейендорф* (протоиерей). Введение в святоотеческое богословие. Минск: ООО «МедиаЛ», 2018 (Meuyendorff, John, *Introduction to Patristic Theology*, in Russian).

Платон 1990 – *Платон*. Кратил // Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 613–682 (Plato, Cratylus, Russian Translation).

Платон 1993 – *Платон*. Федон // Соч. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–81 (Plato, *Phaedo*, Russian Translation).

Ратцингер 1988 – *Ратцингер Й.* Введение в христианство. Лекции об Апостольском символе веры. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 [Ratzinger, Joseph A., *Einführung in das Christentum*, Russian Translation).

Флоровский 2003 – *Флоровский Г.* Восточные Отцы Церкви. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003 (Florovsky, Georges V., *Eastern Church Fathers*, in Russian).

Хабермас 2020 – *Хабермас Ю.* Тоже история философии. Т. 1. Западноевропейская констелляция веры и знания. Предисловие // Вопросы философии. 2020. № 8. С. 176–180 (Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–62 (Heidegger, Martin, *Die Zeit des Weltbildes*, Russian Translation).

Хайдеггер 2016 – *Хайдеггер М.* Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. СПб.: Владимир Даль, 2016 (Heidegger, Martin, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und Die Philosophische Problemlage Der Gegenwart*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian and Ukrainian

Бульнуа 2016 – *О. Бульнуа.* Об’ект // Европейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / Пер. з фр. Т. 4. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. С. 11–14.

Гайдено 2010 – *Гайдено П.П.* Субстанция // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 651–656.

Левицкий 2020 – *Левицкий В.С.* «Социология онтологии»: значение социальных аспектов борьбы за Символ веры на Первом Вселенском соборе. Религиоведение. 2020. № 3. С. 69–77.

Лекторский 2010 – *Лекторский В.А.* Субъект // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 659–660.

Месяц web – *Месяц С.В.* Значения слова «ипостась» в античной литературе. URL: <https://www.pravenc.ru/text/673779.html>

References

Boulnois, Olivier (2004) *Objet, être Objectif, Vocabulaire européenne des philosophies: Dictionnaires intraduisibles*, p. 868–870, le Seuil: le Robert, Paris (Ukrainian Translation).

De Libera, Alain (2008) “When Did the Modern Subject Emerge?”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 82, No. 2, pp. 181–220.

De Libera, Alain (web) “From Structure to Thizome: Transdisciplinarity in French Thought (2) *Subject*”, URL: <https://www.radicalphilosophy.com/article/subject-re-decentred>

Gaydenko, Piama P. (2010) “Substance”, *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, Vol. 3, Mysl’, Moscow, pp. 651–656 (in Russian).

Haidu, Peter (2004) *The Subject Medieval/Modern: Text and Governance in the Middle Ages*, Stanford University Press, Stanford.

Lektorskiy, Vladislav A. (2010) “Subject”, *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, Vol 3, Mysl’, Moscow, pp. 659–660 (in Russian).

Levytskyy, Victor S. (2020) ““Sociology of ontology” Importance of the Social Aspects of the Struggle for the Creed at the First Eucumenical Council”, *Religiovedenie*, Vol. 3, pp. 69–77 (in Russian).

Mesyats, Svetlana V. (web) *The Meanings of the Word “Hypostasis” in Ancient Literature*, URL: <https://www.pravenc.ru/text/673779.html> (in Russian).

Сведения об авторе

ЛЕВИЦКИЙ Виктор Сергеевич – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации.

Author’s Information

LEVYTSKY Y Victor S. – CSc in Philosophy, Director of the Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation.