**Формирование онтологии модерного субъекта: истоки и артикуляция**

**Аннотация**. Предметом статьи является процесс рождения модерного субъекта как специфического позиционирования активности человека по отношению к внешнему миру-объекту, т.е. как новой онтологической реальности. Показано, что новая парадигма субъектности конструируется в христианской онтологии, которая, в свою очередь, формируется в процессе вероучительных дискуссий. Центральное значение для исследуемой онтологической трансформации имели христологические дискуссии (характеристики, свойственные модерному субъекту изначально тематизируются как атрибуты Второй ипостаси Троицы); тринитарные споры эпохи первых Соборов и процесс экспликации Символа веры.

Сегодня наряду с классическими концепциями (М. Хайдеггер, М. Фуко) связывающими генезис модерного типа субъекта с философией Декарта, все более авторитетными становятся исследования (П. Хайду, А. де Либера), в которых обосновываются его христианские истоки и природа. Развивая эту традицию, автор показывает, как, а в процессе секуляризации приписываются человеку. Дискурс тринитарного богословия можно определить, как концептуальную среду, в которой впервые эти атрибуты рождаются, догматическую форму они приобретают в Символе веры. Философия же Декарта и особенно немецкий классический идеализм, стали тем интеллектуальным пространством, в котором были секуляризированы христианские смыслы и представления о субъекте приобрели современный вид.

Таким образом, в статье обосновывается, что: 1) представления о субъекте и субъект-объектных отношениях являются исторически изменчивыми и не могут рассматриваться как культурные инварианты; 2) модерный тип субъекта генетически связан с христианским смысловым универсумом; 3) секуляризация христианской социальной реальности сделала его появление возможным.

**Ключевые слова:** субъект, модерн, социальная реальность, тринитарное богословие, Символ веры, христианство, секуляризация.

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. Ю. Хабермас в монографии «Тоже история философии»[[1]](#footnote-1) ставит вопрос о генеалогии постметафизического мышления, т.е. 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). Предпринятый в данном исследовании анализ генеалогии модерного субъекта, решает схожую задачу – показать его истоки и природу, тем самым лучше понять онтологические и гносеологические максимы модерного разума и сам модерн как таковой. А, соответственно, отвечает и на злободневные практические вопросы самопонимания нас сегодняшних, представителей эпохи постправды.

*Тяжба о субъекте: картезианство vs теология*

В философском дискурсе можно выделить два магистральных подхода, предлагающих разные варианты решения вопроса о генеалогии модерного субъекта. Авторы первого (Г. Гегель, М. Хайдеггер, М. Фуко, В.В. Соколов, В.А. Лекторский и др.) - связывают появление модерного субъекта и в целом изменение субъект-объектных отношений с философией Декарта и шире – с началом новой эпохи – модерна. Консолидирующую позицию в этом отношении сформулировал уже Гегель в «Лекциях по истории философии» написав: «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 модерного 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 в «Время картины мира» немецкий философ проводит детальную аналитику превращения античного (греческого) υποκείμενον 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 (П. Хайду, Дж. Агамбен, А. де Либера, А.Г. Черняков, А.В. Михайловский и др.) связывает появление модерного 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 Homo sacer показывает неустранимую зависимость современного запада от средневековой цивилизации. А. де Либера последовательно критикует позицию М. Хайдеггера и видит истоки формирования модерного субъекта в теологическом синтезе августиновской и перипатетической традиций, осуществленном Питером Оливи [Libera 2008], в связи с чем настаивает: «Теологизировать, насколько это возможно, понятие субъекта: таково было бы олицетворение археологии современного subjecti(vi)ty» [Libera web].

Данное исследование солидаризируется со второй группой авторов и стремится показать генетическую связь модерна, как минимум в части представлений о субъекте, с христианским смысловым универсумом. В связи с этим гипотеза данного исследования состоит в том, что истоки модерного субъекта следует искать в недрах тринитарной теологии, когда закладывались основы христианской онтологии, секуляризация которой приводит к появлению социальной реальности модерна.

Сначала Абсолютным Субъектом становится Бог, в процессе же секуляризации его место занимает человек. В своем исследовании А. де Либера отталкивается от личности (антропология) и отыскивает момент, когда она становится субъектом, как «подлежащим» (онтология) [Libera 2008]. При этом он, не безосновательно, особое внимание уделяет христологическим спорам. В данном исследовании предлагается обратить внимание на другую интеллектуальную стратегию: обретение онтологическим субъектом персональных, личностных характеристик, которая связана с тринитарным богословием, хронологически предшествовавшим спорам о природе Христа и лучше объясняющим уникальное положение человека в эпоху модерна. В целом можно сказать, что, попадая в поле притяжения христианской метафизики у античного понятия «субъект» изменяется содержание – добавляется существенный признак в виде персональности, при переходе к модерной социальной реальности меняется объем понятия – субъектом становится самодостоверное Я.

Соответственно, специфицировать вопрос о генеалогии модерного субъекта можно следующим образом: как субъектность античного мира, не имеющая никакого отношения к личностному, персональному началу, являющаяся предметом онтологии, превращается в субъективность, становящуюся предметом антропологии и гносеологии и являющуюся 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.

*Υποκείμενον, oυσία, ὑπόστασις в философском дискурсе античности*

***Υποκείμενον*** (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, данном в Категориях (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 1029а1-5). Другими словами, автор «Метафизики» предлагает три онтологических значения субъекта: первая сущность (индивидуальное бытие), вторая сущность (форма) и материя. Разница между субъектом философии Аристотеля и модерным субъектом очевидна. Для античного разума субъект не обладает никакими антропологическими характеристиками 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 αντικείμενον просто указывает на равнозначное отношение противоположности (оппозиции), где две сущности одинаково противостоят друг другу. В свою очередь средневековое и модерное понятие объекта предполагают асимметричность: мы не можем сказать, что познание является «объектом познаваемого» [Бульнуа 2016, 12].

Для греческого термина ***оυσία*** Европейский словарь философий предлагает два основных латинских эквивалента: essentia и substantia. Первый, скорее всего принадлежит Августину, второй – Сенеке. Субстанция понимается как носитель, основание акцидентальных свойств, сущностью, в свою очередь, характеризуется «чтойность» вещей. В тоже время П.П. Гайденко пишет, что латинское «субстанция» произошло от греческого ипостась, что дополнительно подчеркивает семантическую близость двух понятий [Гайденко 2010, 651]. Вслед за латынью, в русском языке греческая «усия» имеет двойное значение: сущность и субстанция.

Судя по всему, в философский вокабуляр термин оυσία 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 характеристики 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 говориться 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 основных значения понятия «усия»: субстанция и сущность, которые стали неотъемлемыми атрибутами онтологических поисков.

***Υπόστασις*** (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 нагруженности 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 его четыре основных значения: «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. При его /с его помощью, с помощью него/ помощи стоики осмысляли процесс превращения из субстрата (ὑποκείμενον) бескачественной материи в основание качеств, доступное чувственному восприятию, отсюда гипостазирование. Стоики, а вслед за ними и перипатетики понимали ипостась как индивидуальное бытие, носитель /ля?/ 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.

*Рождение субъективности в недрах тринитарной теологии*

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 устоявшиеся аксиологические, телеологические и онтологические представления. Тип предметности, принципы рациональности, поведенческие стратегии претерпели существенных модификаций. Таким образом, терминологические «мутации» и пересмотр семантических характеристик даже предельных категорий – это не случайные лингвистические изменения, а результат кардинальных трансформаций онтологии культуры, которые аподиктически влекут за собой перестройку всей ее структуры.

Период эксплицитного формирования смыслового ядра христианской социальной реальности связан с процессом утверждения канонической версии Никео-Цареградского Символа веры[[2]](#footnote-2), 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 модерному субъекту, например, В.А. Лекторский определяет его как «носитель деятельности, сознания и познания» [Лекторский 2010, 659], Хайдеггер, кроме всего прочего, настаивает, что модерный субъект «делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее» [Хайдеггер 1993, 48], тематизированы как атрибуты Св. Троицы. 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 вопросе концептуализации представлений о субъекте можно выделить три смысловых блока, в конечном итоге зафиксированных в первых положениях Символа веры и наиболее полно обоснованных в богословии Великих Каппадокийцев. 1) Бог осознается субъектом бытия – это, пользуясь терминологией Э. Жильсона, развитие «метафизики Исхода» [Исх. 3:14]. 2) Бог признается не трансцендентным принципом, а любящей Личностью – это нововведение троичного богословия. 3) Боговоплощение снимает непроницаемую преграду между божественным и человеческим, позволяя во Христе увидеть второго Адама, а человеку «уподобиться Христу» (Франциск Ассизский) – это квинтэссенция Благой Вести.

Обоснование догмата о Св. Троице потребовало переосмысления терминологии античной философии, что привело к конституированию новых представлений, в том числе о действующем субъекте. В.Н. Лосский очень 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](https://azbyka.ru/1/hristianstvo) – реальность личности: в Боге и в человеке, ибо человек – по образу Бога; в Троице и возрожденном человечестве» [Лосский 2015, 129].

В дискурсе тринитарного богословия были переосмыслены и семантически обогащены два понятия: «сущность» и «ипостась», что, вероятно, и стало истоком характеристик, которые позднее станут атрибутами модерного 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. Архимандрит Кирилл (Говорун) пишет, что в контексте антиарианской борьбы «задача отцов Церкви состояла в том, чтобы показать, каким образом Сын, отличный от Отца, может быть равен Ему, при этом не становясь отдельным от Отца Богом» [Говорун web].

Задача эта была решена путем переосмысления аристотелевских понятий «первая сущность» и «вторая сущность» и включение /м?/ 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”, πρωτη ουσια Аристотеля. Тем самым термин ”сущность” (ουσια) освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл «второю 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 206, web], 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» [Василий Великий 228, web].

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 восточном тринитарном богословии 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, приставляем 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 умосозерцается Он в трех Лицах, или ипостасях, Отца, Сына и Святого Духа» [Григорий Нисский. К эллинам.  
На основании общих понятий. web].

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 тоже время абсолютным онтологическим Субъектом. Й. Ратцингер очень 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 экспликации 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, который писал: «…догмат иудея низлагается исповеданием Слова и верою в Духа, а многобожное заблуждение эллинствующих уничтожается единством по естеству, отвергающим мысль о множестве» [Григорий Нисский. Большое огласительное слово web].

Адаптируя эту мысль к вопросу о генеалогии модерного субъекта, можно сказать, что он продукт исключительно 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 Триединство. В этом существенное отличие богословского таинства Новозаветной веры от догмата иудейства» [Флоровский 2003, 213]. Каппадокийские отцы достаточно писали о том, что принципом троичности вносится жизненность в понимание Бога. Сама Троица – это Личность, Бытие и Жизнь.

Отмеченная В.Н. Лосским «иноприродность» Бога, если не снимается, то существенно видоизменяется и смягчается самим феноменом христианства. 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 него, становиться 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, субъект[[3]](#footnote-3) всех своих мыслей и действий, человек должен уподобится 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 ко 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 модерного субъекта. 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 дискурсе тринитарной теологии, догматические основы которой зафиксированы в квинтэссенции христианского мировоззрения - Символе веры, впервые тематизировано представление об абсолютном субъекте со всеми атрибутами субъективности. Если перевести эти смыслы на язык догматического богословия, то можно сказать, что характеристики, приписываемые модерным разумом субъекту, закреплены в Троичном догмате как атрибуты Бога, /а/ догмат о Боговоплощении со временем сделал возможным их экстраполяцию на человека.

*Экспликация модерного 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 модерную, с характерной для этого процесса, модификацией всех центральных смыслов. Появление картезианского субъекта /-/ несомненно часть общей «метафизической революции». Референтное 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, усомнится 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 её поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять её за первый искомый мною принцип философии» [Декарт 2015, 108-109]. Этим открытием французский мыслитель делает шаг, который многие последующие философы называют судьбоносным для всей модерной цивилизации. Декарт в Ego cogito полагает 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» [Декарт 2015, 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» [Декарт 2015, 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 subjectum становится fundamentum метафизики» [Хайдеггер 2016, 158].

Судя по всему, именно здесь берет начало эпоха модерна, основные вехи становления которой метафорично можно описать позициями когда 1) Я становится основой метафизики, однако еще уверенно в существовании трансцендентного измерения (Декарт); через 2) проблематизацию ноуменального мира и концентрацию на феноменальном, связанным 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 модерного 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» [Кант 1998, 798]. Таким образом, модерный субъект, в виде автономного мышления, становится самоочевидным законодателем мира, удостоверяющим бытие иного сущего. Модерный субъект получает предельный онтологический статус.

Проект «Феноменологии духа» Гегеля заключается в том, чтобы постигнуть субстанцию как субъект: «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 как дух /в качестве духа?/: «Он есть в себе движение, которое есть познавание, превращение указанного *в-себе-*бытия, субстанции – в субъект, предмета сознания в предмет самосознания…» [Гегель 2015, 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 согласится с М. Хайдеггером и другими философами, связывающими водораздел культурных эпох и появление модерного субъекта с философией Декарта, с другой – уточнить, что модерный разум не изобретает субъекта, а секуляризирует христианский.

*Выводы*

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. Во-вторых, истоки формирования модерного типа субъекта следует искать в недрах тринитарного богословия, в рамках которого 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 модерный 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.

Список литературы

*Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т.1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.

*Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т.2. – М.: Мысль, 1978. – 687 с.

*Архимандрит Кирилл (Говорун).* Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии – URL: <https://www.pravenc.ru/text/673779.html>

*Витгенштейн Л.* Заметки о цвете (избранные фрагменты) // Вопросы философии. – 2020. №6. - С. 157-168

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

*Гегель Г.В.Ф*. Лекции по истории философии. Кн.3.- СПб.: Наука, 1999.-582 с.

*Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. - СПб.: Наука, 2015 г. – 443 с.

*Декарт Рене*. Сочинения. –СПб.: «Наука», 2015 г. – 656 с.

*Иоанн Мейендорф* (протоиерей). Введение в святоотеческое богословие. – Минск: ООО «Медиал», 2018. – 352 с.

*Кант И*. Критика чистого разума. – Минск: Литература, 1998. – 960 с.

*Кожев А*. Введение в чтение Гегеля. - СПб.: Наука 2003. – 792 с.

*Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиграфия. М.: Наука, 1980. 485 с.

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

*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Академический проект, 2015. – 543 с.

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

*О. Бульнуа*. Об’єкт // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – Т.4. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – C. 11-14.

*Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.

*Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т.І. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.

*Рацингер Й.* Введение в христианство. Лекции об Апостольском символе веры. – Брюссель, 1988. – 318 с.

*Святитель Василий Великий.* Письмо 206 (214). К Терентию, комиту. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/206>

*Святитель Василий Великий.* Письмо 228 (234). К тому же Амфилохию. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/228>

*Святитель Григорий Нисский.* Большое огласительное слово. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/bolshoe-oglasitelnoe-slovo/>

*Святитель Григорий Нисский.* К эллинам. На основании общих понятий. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/k_ellinam/>

*Флоровский Г.* Восточные отцы Церкви. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 633 с.

*Хабермас Ю.* Тоже история философии. Том 1. Западноевропейская констеляция веры и знания. Предисловие // Вопросы философии. – 2020. №8. – С. 176-180.

*Хайдеггер М.* Время картины мира // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41-62.

*Хайдеггер Мартин*. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. - СПб.: «Владимир Даль», 2016 г. – 496 с.

*Alain de Libera.* "When Did the Modern Subject Emerge?", American Catholic Philosophical Quarterly, Vol. 82, No. 2, 2008, pp. 181–220.

*Alain de Libera.* From structure to rhizome: transdisciplinarity in French thought (2) Subject. - URL: <https://www.radicalphilosophy.com/article/subject-re-decentred>

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

1. Так перевести название книги Ю. Хабермаса предлагает Д. Миронова. В свою очередь Н.В. Мотрошилова переводит ее как «И снова – история философии». [↑](#footnote-ref-1)
2. Фундаментальное значение принятия Никео-Цареградского Символа веры для формирования христианской социальной реальности детально рассмотрено в статье: Левицкий В.С. «Социология онтологии»: значение социальных аспектов борьбы за Символ веры на Первом Вселенском соборе. Религиоведение. № 3. С. 69-77 [↑](#footnote-ref-2)
3. Судя по всему, первым, кто употребил греческий термин υποκείμενον по отношению к Христу, тем самым сделав это уже в современном значении, был Леонтий Византийский (VI в.). [↑](#footnote-ref-3)