

Ирина Гравина

(Пост)метафизическое: замечания о критике и апологии
платонизма в европейской и русской философии XX века *

IRINA GRAVINA

(POST)METAPHYSICAL: REMARKS ON CRITICISM AND APOLOGY
OF PLATONISM IN XX-CENTURY RUSSIAN AND EUROPEAN PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article deals with the problem of the relation between the criticism of Platonism and metaphysics in European and Russian philosophy of the 20th century and identifies its main traits. In European postmodern philosophy (Deleuze, Nancy, Badiou), the theme of overcoming metaphysics is closely linked to critique of Platonism, because thinkers trace the origins and development of metaphysical universalism (Habermas) back to Platonism. In the 20th century, Platonic universalism was interpreted as an implicit basis for the development of various kinds of totalitarian ideas. In Russian philosophy, metaphysics is assigned a rather modest role — it is perceived as a consequence of the development of Aristotle's formal logic in the West and is associated only with modern rationalism. Platonism and Neoplatonism in Russian religious philosophy (Losev) are not rejected, but are perceived as a pre- or extra-metaphysical system that encompasses the full methodological toolkit for describing religious (Eastern Christian) practice. Thus, in the European postmodern tradition, religion is always based on metaphysics, which has the status of a meta-theory, while in Russian philosophy, metaphysics is regarded as one of the directions in European intellectual history. At the same time, within the framework of European post-metaphysical thought at the turn of the 20th and 21st centuries (Marion, Schürmann, Milbank), a peculiar Neoplatonic turn emerges, partly converging with the ideas of Russian religious philosophy, while in Russian philosophy, by contrast, a comprehensive system for overcoming Platonism and metaphysics (Khoruzhiy) takes shape.

KEYWORDS: Platonism, Russian religious philosophy, postmodernism, criticism of Platonism and metaphysics, postmetaphysical thinking, postmodern Neoplatonism.

© И.Г. Гравина (Москва). ei-gene@ya.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025)

DOI: 10.25985/PI.23.2.12

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>.

Введение

Преодоление платонизма — одна из важных тем постницшеанской (а затем и постхайдеггеровской) философии, философии европейского деконструктивизма и постмодернизма. Философы XX века обвиняли Платона и в политических (обвинение в имплицитном тоталитаризме), и в метафизических (что именно платонизм положил начало европейской метафизике) грехах. Таким образом, платонизм оказался «козлом отпущения» для европейских интеллектуалов, пытающихся выйти за рамки сложившихся веками философских концептов и найти новые идейные траектории для развития общественного мышления. И у Фуко, и у Делеза звучали буквально программные императивы, что платонизм должен быть преодолен. В свою очередь, феномен преодоления платонизма теснейшим образом переплетается с темой конца метафизики, поскольку именно Платон в постницшеанской традиции считается основателем метафизического мышления. Последнее, в свою очередь, провоцирует возникновение философии *после ее конца* — постметафизики, где критика платонизма существенно смягчается или вообще исчезает в положительной деконструкции. Что касается русской религиозной философии, в которой была и критика новоевропейской метафизики, и критика языческого аспекта платонизма, и апология платонической философии как метода, в ней «козлом отпущения» является Аристотель, и она в своей критике метафизики направлена на преодоление аристотелизма. Поэтому данное небольшое исследование будет строиться вокруг динамики развития проблематики связи платонизма и метафизического мышления в европейской и русской философии XX века. Осложняется тема тем, что после условно аристотелевского определения метафизики как *первой философии* прошло много времени и оно стало крайне размытым понятием, которым в широком смысле определяется крайний идеализм, апология Абсолюта и мистицизм, а метафизику в узком смысле каждый из рассматриваемых ниже мыслителей стал понимать по-своему.

К вопросу сопоставления русской и европейской (пост)метафизики

Сам по себе феномен критики метафизики, распространенный в европейской мысли XX века, не нов для истории философии¹. Нельзя сказать, что возникает он только в XX веке, однако тема преодоления метафизики остро артикулируется именно в это время и имеет далеко идущие последствия.

Для русской религиозной философии метафизическая проблематика в широком смысле крайне болезненна и связана, в первую очередь, с противодействием позитивизму — с его отрицанием идеального бытия как такового, а главное — религиозного. В целом она выстраивается вокруг философии восточнохристианской и мыслит категориями эсхатологическими и сотериологическими. В этом процессе ей нужно обозначить не просто важность наличия Абсолюта и четко описать его как категорию православной мысли, как Бога, но и как живую действительность, а не предмет философских спекуляций. И здесь кроется главное расхождение ее с европейскими штудиями на тему. Для отечественной мысли новоевропейская метафизика, методологически восходящая к аристотелевской, обрела максимально абстрактный характер, на котором не то что стало невозможно выражать религиозные истины — сами эти истины встали под вопрос. В этой связи русская религиозная философия стремилась найти иной по отношению к европейской метафизике язык выражения, обнаружив его в христианском неоплатонизме и его методологии. Лосев полагал, что платоновская диалектика имманентна самому мышлению, самому простому и естественному, способному описать и перихоресис, и простые жизненные процессы².

Европейская критика метафизики, «скудного времени мировой ночи», как писал о ней Хайдеггер, выглядит иначе — здесь она или отождествляется с идеализмом как таковым (позити-

¹ Например, термин «постметафизический» мог использоваться после Гегеля в немецкой философии, в связи с его идеей о конце философии.

² У Лосева в работах много подобных примеров — от «диалектики шкафа» до диалектики «пентады» (Троицы).

визм), или с крайне идеалистической трактовкой платонизма. Но если критика позитивистов по большому счету довольно проста и, можно даже сказать, вульгарна, то критика метафизики у Кьеркегора или Ницше нанесет ей куда более существенный урон с далеко идущими последствиями, в XX веке знаменующими как «конец метафизики», так и наступление «постметафизической» эпохи. К слову, идеями Ницше в свое время проникалась и русская философия, что в немалой степени, но весьма оригинально повлияло на критику европейской метафизики в пользу некоей новой системы, основанной на реабилитации платонизма³.

Как уже можно заметить, в поле сравнения русской и европейской критики метафизики возникает серьезная путаница, потому что под метафизикой может пониматься как конкретно аристотелевское понятие и далее — декартовски-кантовское, так и генология Платона или вообще что угодно, касающееся религии, трансцендентного или трансцендентального. Еще Лосев в «Диалектике мифа» называл неспособность современной ему мысли отличать трансцендентное от трансцендентального «философским одичанием»⁴. Да и в целом в связи с размытостью, многозначностью и, как следствие, неопределенностью понятия метафизики в современной философии сам феномен ее критики неоднороден. Между радикальной и прямолинейной критикой Огюстом Контom метафизики как устаревшей формы репрезентации действительности, постмодерными штудиями Делеза или социологией Хабермаса было немало попыток переосмысления, деконструкции и даже попыток «возврата» метафизики⁵, так что исследователи всё чаще стали приходить к следующему выводу:

³ Этот вопрос был подробно исследован в монографии В.Т. Фаритова «Пути русской философии в свете кризиса европейской метафизики». Автор рассматривает черты существенного влияния философии Ницше на русскую религиозную философию в вопросах критики абстрактной метафизики (Фаритов 2025).

⁴ Лосев 2022: 79.

⁵ Часто встречается мнение, что все попытки критики неправомерны. Например, исследовательница Клаудия Рибейро пишет о том, что все современные аргументы против метафизики не новы и исходят из непонимания того, что такое метафизика (Ribeiro 2015).

До сих пор каждая критика метафизики, какая бы радикальная она ни была, сама подвергалась критике за метафизичность — и в этой до сих пор не кончающейся критике метафизики, может быть, и состоит тайна метафизики. Учитывая эту неоконченную критику метафизики, надо рассматривать и лозунг о ее конце. Может быть, этот лозунг не что иное, как определенное выражение того, что нужно жить с пониманием того обстоятельства, что метафизика не кончается⁶.

К слову о возврате: чтобы обозначить важность проблемы для XX века в целом и для общего контекста, стоит отметить, что тема критики метафизики выходила за пределы кабинетных штудий и нашла своих противников даже во внеакадемической среде. Например, в течении традиционализма метафизика буквально сакрализуется как таковая (Рене Генон, Фритьоф Шуон, Юлиус Эвола) вне зависимости от конфессиональной принадлежности автора. Для религиозно мыслящего традиционалиста метафизика есть нечто *подлинное* и в современности отвергнутое, в то время как проблема отказа от метафизики или ее переосмысления связана не просто с тем, что общество изменило идеалам, но в первую очередь — с трансформациями во всех сферах жизни, заставивших его охладеть к традиционным идеалам, истине и подлинным практикам, на них основанным. Отсюда проблема «возврата» к метафизике в традиционализме — это тотальное переосмысление современных дискурсов радикально изменившегося общества в свете архаичных.

Критика метафизики: европейская версия.

«Постмодерный неоплатонизм»

Критика метафизики у постмодернистов наследует в первую очередь постнищенской критике платонизма — такого, каким его понимают на Западе. Критика же платонизма в европейской континентальной философии, в свою очередь, является одним из

⁶ Франк 1996: 135.

ключевых элементов развития последней — эта тема возникает и в политико-социальной (Поппер, Арендт), и в собственно философской (Делез, Фуко, Хайдеггер, Нанси) мысли⁷. В конечном итоге наиболее лаконично, пожалуй, тему подытожил и сформулировал Юрген Хабермас: все пути критики платонизма ведут к отказу от универсалистской метафизики⁸ с ее метанарративами в пользу событийности, отсюда — прочь от жестких политических режимов, социальных теорий и, естественно, идеологий. Любая мета-система здесь вызывает подозрение, а метафизика, стремящаяся к единому первоначалу, Абсолюту, венчает и имплицитно подпитывает подобное образование⁹. А Единое же как раз и получило свое развитие и всецелое обоснование в философии Платона и неоплатоников. Однако европейский постмодернизм слабо отличает платоновское Единое и понятие Абсолюта у условного рационалиста-метафизика Нового времени, невнимателен он и к метафизике и логике Аристотеля. Хабермас, работая над темой чуть позднее, тоже оставляет без внимания «аристотелевскую линию», сосредотачиваясь на метафизическом преломлении платонизма в истории европейской философии. И представители постмодернистской философии, не являясь антиковедами, тем не менее обращаются к платонизму (как в свое время и Ницше)¹⁰ как к рецепции, как к культурному феномену, в какой-то степени даже как к общекультурному стереотипу о платонизме.

Несколько иначе тема развита в рамках более поздних работ ряда представителей постметафизической мысли, где критика платонизма существенно смягчается, если не сказать больше. Уже Жак Деррида обращается к неоплатонизму, в том числе христи-

⁷ См., например, Глухов 2014.

⁸ См. Habermas 1992.

⁹ Любопытно, что и в антиковедческой мысли в XX веке возникает большой интерес к неоплатонизму, к комментариям Плотина или Прокла на диалоги Платона, к проблеме апофатического Единого (Пьер Адо, Эгиль Виллер, Эмиль Брейе, Вернер Бейервальтес и др.).

¹⁰ В.Т. Фаритов со ссылкой на Ясперса отмечает, что Ницше плохо знал Платона и исходил из «штампов» (Фаритов 2022: 30).

анскому в лице Дионисия Ареопагита¹¹ и негативной теологии, и если верить, например, Стивену Гершу, реабилитирует неоплатонизм в XX–XXI веке¹², а его методология видится автору перспективной для анализа античного материала. Деррида критиковали за то, что он не понял неоплатонизм¹³, но в его попытках интерпретации видится уже куда меньше критики, что определенным образом знаменует собой и наступление постметафизического этапа философствования. Кажется, именно выход мыслителей на Дионисия Ареопагита дал повод усомниться в правомерности линейной критики платонизма и способствовал более тщательному его анализу. Постметафизическая апология платонизма, безусловно, совершенно не похожа на традиционалистские попытки возврата к классической метафизике и практикам, ее порождающим, и не ведет к ним, однако апофатизм дионисиевых гимнов Единому нашел свой отклик в идеях об отказе от метанарративов: сложно не согласиться, что негативная теология — не о позитивном утверждении Бога как понятия. Всё это и породило тенденцию в рядах философов постметафизиков, названную Вейном Ханки «постмодерным неоплатонизмом» (Марион) или «христианским постмодерным неоплатонизмом» (Милбанк)¹⁴.

Философ и теолог Райнер Шюрманн в статье «Неоплатоническая генология как преодоление метафизики» отмечал, что античная теория апофатического Единого — это потенциал для развития постметафизического мышления¹⁵. В европейской философии¹⁶, как указывает Ханки, в этой связи чаще всего рассмат-

¹¹ В первую очередь, в эссе «Как избежать разговора» — *Comment ne pas parler: Dénégations* (1987).

¹² См. Gersh 2006 и 2014.

¹³ И Стивен Герш, и другие авторы — например, Джон Мануссакис — критиковали Деррида за непонимание неоплатонизма, в частности Единого и теории эманации.

¹⁴ Hankey 1998; см. также сборник Corrigan, Turner 2007, который в числе прочего посвящен постмодерным интерпретациям платонизма и неоплатонизма.

¹⁵ См. Schürmann 1983.

¹⁶ Примечательно, что в русской философии этой темой стали заниматься раньше.

риваются работы Жака Деррида, теолога Джона Милбанка, который буквально отказывает платонизму в метафизичности, полагая, что метафизику создала современность, а не античность, или Ж.-Л. Мариона в их попытках проанализировать премодерн, найти какие-то упущенные элементы и тем самым обнаружить перспективы развития философии в ситуации пост-постмодерна с целью нахождения «того, что может быть извлечено из прошлого»¹⁷. В своей книге «Платоны постмодерна: Ницше, Хайдеггер, Гадамер, Штраус, Деррида» Кэтрин Закерт расширяет круг постмодернистских изводов Платона, рассматривая, наравне с Гершем, траектории развития и рецепций платонизма в современной философской традиции¹⁸.

Современный теолог Джон Милбанк определяет европейскую метафизику как «дискурс, который „теоретически“ обеспечивает самотождественную, трансцендентную реальность, обосновывающую „пропозиции“ относительно объективной „истины“»¹⁹. Стоит, конечно, обратить внимание на его кавычки, касающиеся *теоретической истины* — именно эта сугубо рациональная экспансия классической европейской рациональности в сферу истинного и вызывает у теоретиков-постметафизиков главный вопрос. Милбанк связывает проблему конца метафизики с концом философии вообще (антифилософии), полагая, что на смену ей должна снова прийти теология. Как и Лосев (о котором речь пойдет ниже), он разделяет миф и логос (европейское рациональное), полагая, что платонизм — это территория именно мифа. Проци-тирую далее:

что именно отличает миф от логоса, то есть отличает антифилософию от философии? (...для Платона истина зафиксирована в формах, но получение знания о формах опосредовано мифом... Платон оказывается антифилософом в такой же степени, в какой и философom)²⁰.

¹⁷ Hankey 1998: 12.

¹⁸ См. Zuckert 1996.

¹⁹ Милбанк 2022: 476.

²⁰ Милбанк 2011: 226.

Критикуя современную метафизику за абстрактность, Милбанк отстаивает идею о том, что христианство представляет собой здоровый и естественный материализм, а шаг к развитию телесности в христианстве сделал символист Дионисий Ареопагит:

именно этот шаг был сделан Дионисием Ареопагитом, христианизировавшим Прокла, который уже настаивал на том, что простота материи в некотором смысле гораздо точнее отражает простоту первого принципа, чем это делает рефлексивность интеллекта²¹.

Здесь речь, конечно, идет о телесном боговоплощении (и последующей мифологии воскрешения, причастия телу и т.д.). Для критики метафизики это тоже много значит, поскольку метафизический дискурс дуалистически заостряет тему взаимодействия идеального и материального, для него характерно представление о спиритуалистическом характере «духовного» мира и реальном характере мира «материального», что идет вразрез с христотцентричной логикой. Постмодернизм же Милбанк называет пагубным нигилистическим мифом, постхристианским (антихристианским) язычеством и лучшим описанием теории секулярного (и ее краха)²².

Критика метафизики: русская версия. Христианский неоплатонизм

Казалось бы, при чем здесь русская религиозная философия? Ведь она вполне метафизична с точки зрения постмодернистов, выстраивается вокруг метанарративов и вообще существует вне постмодернистского европейского контекста, решая свои собственные задачи. Тем не менее в работах отечественных философов часто встречается критика и платонизма, и метафизики, но иная. Исследователь темы В.Т. Фаритов полагает, что в XX веке преодоление платонизма произошло не только в европейской, но и в русской философии, и что при этом наибольших

²¹ Милбанк 2011: 211.

²² Милбанк 2022: 453.

успехов в данном вопросе добился А.Ф. Лосев²³. Можно поспорить с этим утверждением, поскольку Лосев отвергает не платонизм, а определенные его интерпретации (языческие и метафизические в смысле новоевропейского дуализма). Максимально полно Лосев высказывался об этом в главах, посвященных состоянию современного ему платоноведения, которое, по его мнению, длительное время создавало неверный образ Платона, в главе «Очерков античного символизма и мифологии» о социальной природе платонизма, буквально анафематствуя его. В то же время практически аксиоматично уже то, что платонизм для русской философии чрезвычайно важен, как был важен ранним Отцам Церкви, а говорить об отрицании платонизма в русской философии действительно возможно (см. далее о С.С. Хоружем). Лосев же, критикуя новоевропейскую метафизику, неоднократно утверждал, что единственная философия для христианства и, по сути, основа его методологии — это платонизм (и его диалектика). Ключ к пониманию этой темы кроется в том, что для Лосева критикуемая им метафизика — это исключительно декартовско-кантовский взгляд на мир, в то время как платонизм — это совершенно иной по отношению к классической европейской рациональности тип мышления. С точки зрения постмодернистов Лосев — абсолютнейший метафизик-универсалист, но с точки зрения самого отечественного мыслителя есть огромная разница между универсализмом новоевропейским и платоническим.

Так, критике у Лосева подвергается не просто упрощенный нигилизм позитивистов, но и более детальное непонимание разницы между этими понятиями, поскольку для него метафизика абстрактна и безжизненна в отличие от живой религии, а диалектика платонизма — именно тот язык, которым описывается божественное бытие, а не порождается метафизика:

Диалектика требует абсолютного эмпиризма (и, стало быть, откровения), а ваша метафизика убивает абсолютный эмпиризм, сводя неисчерпаемое смысловое богатство природы на филькину

²³ Фаритов 2022.

грамоту минутных шарлатанских теорий. Диалектика абсолютно нетеоретична; диалектика не есть никакая теория. Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь²⁴.

Теперь обратимся к тексту лосевской «Диалектики мифа», чтобы обозначить, что он понимает под метафизикой:

Под метафизикой будем понимать обычное: это — натуралистическое учение о сверхчувственном мире и об его отношении к чувственному; мыслятся два мира, противостоящих друг другу как две большие вещи, и — спрашивается, каково их взаимоотношение... Представление мира в виде абсолютизированных абстрактных понятий и есть новоевропейская рационалистическая метафизика²⁵.

Иными словами, для Лосева метафизика — это дуализм и, далее, порождаемый им же спиритуализм, материализм, крайний идеализм, словом, какая угодно философия, которая исходит из посылки, что материальное и идеальное формально-логически стоят друг к другу в некоторой оппозиции²⁶. Отсюда одной из задач лосевской истории античной эстетики было очистить платонизм от дуалистических интерпретаций и представить его как всецело оригинальный феномен мысли — уникальную символическую диалектику. Начиная Лосев с критики истолкования Платона Аристотелем, который, согласно отечественному мыслителю, отказавшись от диалектического метода учителя потерял и смысл платоновской эйдетики, заложив основы метафизического мышления. В работе «Николай Кузанский и диалектический Перво-принцип в антично-средневековой философии» Лосев прослеживал, как истощалось и искажалось понятие неоплатонического Единого в истории европейской философии и как по мере своего источения превращалось в абстрактный метафизический конструкт²⁷.

²⁴ Лосев 2016: 49.

²⁵ Лосев 2022: 79, 182.

²⁶ Для примера: «Материя, взятая сама по себе, есть абстрактное понятие, и материализм есть абсолютизация абстрактного понятия, т.е. типичная абстрактная метафизика», — пишет он в «Диалектике мифа» (Лосев 2022: 168).

²⁷ См. Лосев 2016.

Определившись с тем, что такое метафизика, Лосев предлагает ей замену в виде теории мифа, опираясь на идею о том, что миф — основа платонизма, а платонизм — основа описания религиозной действительности (здесь для Лосева образец уже не сам Платон и даже не Прокл, а тексты Ареопагитского корпуса²⁸). Снова обратимся к «Диалектике мифа», где есть пара глав, посвященных доказательству того, что предлагаемая Лосевым мифология не есть метафизика. Приведу большую цитату:

мы с полной решительностью должны сказать, что как мифология не есть фантастика, не есть идеализм, не есть наука (религия тоже не есть ни фантастика, ни идеализм, ни наука, ни метафизика, ни трансцендентализм, ни спиритуализм, ни спиритизм), так мифология не есть ни с какой стороны также и метафизика²⁹.

Лосев пишет о том, что классическая метафизика гипостазировала понятия и возводит их в абсолют, создавая таким образом некую дуальную систему — идеального и реального, духовного и материального. Абсолютный миф принципиально противостоит дуальностям в пользу тождества, следовательно, противостоит и данной версии метафизики. У Лосева масса текстов на эту тему, поэтому придется ограничиться лишь парой цитат, например:

сопоставление мифологии с метафизикой должно привести нас не просто к отрицательному суждению, что мифология не есть метафизика, но и к указанию тех сторон в метафизике, которые действительно сходны с мифологией и искаженное представление которых и приводит многих к прямому отождествлению мифологии с метафизикой вообще. Я имею в виду самое центральное ядро всякой метафизики — учение об отношении сверхчувственного к чувственному³⁰.

Для символиста Лосева не существует проблемы дуалистического противопоставления материального и идеального: символ

²⁸ По Лосеву, это вершина христианской мысли — в первую очередь, согласно его работе «Историческое значение Ареопагитик» (Лосев 2009).

²⁹ Лосев 2022: 79.

³⁰ Лосев 2022: 83.

одновременно и духовен, и телесен, Единое одновременно и выражено, и свернуто в своем апофатическом сверх-бытии и т.д. При этом, вопреки метафизической трактовке платонизма, Единое ввиду своего апофатизма и универсально, и нет. По Лосеву, что крайне сходно с идеями упоминаемого ранее Райнера Шюрманна, проблема любого рода идеологий, универсальных абстрактных принципов и прочих атрибутов универсалистского дискурса, с одной стороны, называется относительным мифом (относительным мифа абсолютного, по Лосеву, — Единого-Троицы); с другой стороны, принимает какие угодно формы, абсолютизирует что угодно, но следует одной и той же логике, одному принципу. В отличие от онтолога Лосева, полагающего этот принцип трансцендентным, трансценденталист Шюрманн утверждает похожее — что «природный метафизик» в нас постоянно создает абсолютизированные (гегемонические) фантазмы³¹, теряя апофатичность Единого, всё время делая из него принцип.

Наконец, вернемся к еще одному моменту — материалистическому христианству Милбанка — и отметим сходные идеи у Лосева, связанные с тем, почему метафизика непригодна для описания религиозного опыта:

Спиритуализм и всякая метафизика — враждебны религии. Мало того, это суть учения, а не сама жизнь. Это есть учения, принижающие тело и даже часто сводящие его на иллюзию, в то время как в религии, да и то не во всякой, осуждается определенное состояние тела, а не самый принцип тела. В наиболее «духовитой» религии Абсолют воплощен в виде обыкновенного человеческого тела, а в конце времен воскреснут и все обыкновенные человеческие тела³².

Критика спиритуализма у Лосева заключается не просто в отказе от абстрактных понятий, но еще и в утверждении тела. Нельзя назвать Лосева материалистом, нельзя назвать и идеалистом; критикуя новоевропейскую метафизику, он пытался предложить

³¹ См. Schürmann 2003.

³² Лосев 2022: 144.

нечто новое, основанное на символических прочтениях античного и христианского неоплатонизма, ведь именно на Прокловых интерпретациях Парменида строится и его генология, и далее — его символизм.

А вот у С.С. Хоружего действительно присутствует полноценная идея отказа от платонизма (не без влияния антиплатонизма Фуко, стоит полагать, на идеях «практик себя» которого он базируется). Критика платонизма у Хоружего во многом опосредована русской религиозной философией — именно из нее, в отличие от своих западных коллег, он извлекает поводы для критики платонизма. Будучи радикально настроенным на антропоцентризм, идею которого он черпает в работах Григория Паламы и практики исихазма, Хоружий подвергает критике своих предшественников-софиологов за увлеченность платонизмом, полагая, что таким образом они привносят языческие элементы в чистое православие³³, которое сугубо антропологично, в то время как язычество космоцентрично и онтологично. Он пишет:

Если неоплатонизм (даже и поздний теургический неоплатонизм Ямвлиха-Прокла) принадлежит руслу спекулятивной мистики, в которой путь созерцания-соединения проходит ум, то исихазм принадлежит руслу духовной практики, в котором достижение созерцания-соединения — духовно-антропологический, холистический процесс, проходимый цельным человеческим существом. Это размежевание, в свою очередь, отражает более крупномасштабные различия в антропологии и онтологии, разделяющие уже не столько исихазм и неоплатонизм, сколько в целом античную и христианскую мысль³⁴.

Таким образом, Хоружий предлагает сосредоточиться на вопросах христианской аскезы и практической стороне исихазма: можно даже сказать, что здесь кроется пафос не просто отказа от платонизма, но вообще от философии³⁵ в пользу практическо-

³³ См. его статью «Московская школа неоплатонизма» (Хоружий 2005).

³⁴ Хоружий 2012: 169.

³⁵ Милбанк, как мы помним, тоже это предлагает, но от платонизма не отказывается, снова делая из него слугу теологии.

го богословия³⁶. У него возникает своя версия анти-платонизма, которая, в свою очередь, тоже может вызывать вопросы: например, как обойти тот факт, что паламизм и теория исихазма строилась на неоплатонизме, и изыскания его предшественников вполне легитимны. Невзирая на имеющиеся в научной литературе подобные упреки³⁷, Хоружий отстаивает свою философию, названную им синергийной антропологией, как систему, в которой принципиально нет места платонизму. На место привычной онтологии встает проблема связи человека с Богом и феноменология аскетической жизни.

Нельзя сказать, что мысль Хоружего совершенно самостоятельна — он опирается на современное ему богословие (Калиста Уэра, Киприана Керна, Иоанна Мейендорфа, Софрония Сахарова и проч.), в котором максимально развивается персонализм, проблема общения личности с Богом, а христианство репрезентируется как принципиально *иное* к любым метафизическим системам своим уникальным, можно даже сказать — радикальным, христоцентризмом, который находится за пределами античной генологии, эманации и прочих мистических понятий, которые лишь внешне сходны с мистикой христианской. Впрочем, если покинуть рамки чистого богословия, идея деплатонизации христианства встречается и у философов: например, у Ч. Тейлора или Дж. Капуто. Следуя сходной логике, В.А. Фриауф отмечает разницу между античной и христианской философией, утверждая, что христианство антропоцентрично, и предлагая термин «метаантропология»:

опыт христианской мысли и христианской «мистики» — не может осуществляться как метафизическое мышление или даже во-

³⁶ Об этом максимально подробно он пишет в своих работах «Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции» (Хоружий 1998) или «Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте» (Хоружий 2010).

³⁷ Хоружий посвятил статью-ответ на ряд исследований М.Ю. Реутина, включающих в себя критику его теории (Хоружий 2012), поскольку Реутин отстаивал противоположный взгляд — прямую связь неоплатонизма и паламизма.

обще как «мистика» — в античном его модусе! Ведь «мист» — тот же созерцатель эйдосов, «явленного лика сущности», в то время как христианин «видит» в Абсолютном не безличное Единое, а живую Личность³⁷.

Как мы видим, критика метафизики в русской философии возникает в среде отнюдь не позитивистов, но религиозно мыслящих философов, провозглашающих четкую разницу между метафизикой и религиозной философией. Если в европейской мысли в основе религии полагается метафизика, имеющая статус метафизической теории, здесь метафизике отводится скромное место одного из направлений интеллектуальной истории Европы.

Выводы

В вопросе критики платонизма и метафизического мышления европейская и отечественная мысль разошлась по разные стороны, но не баррикад, а возможных путей развития проблемы. И если с постмодернизмом русских философов мало что связывает, то с теологической ветвью постметафизической философии, вернувшейся к платонизму, — напротив.

Пока русская философия боролась с позитивизмом (в том числе поддерживаемым советской идеологией), отрицавшим без разбора и метафизику, и религию, в XX веке в целом произошли тектонические сдвиги в вопросах отношения к первой. Тогда как позитивизм шел по пути, как выразился бы Лосев, просто нигилистического отрицания, европейский постмодернизм предложил проект преодоления метафизики через деконструкцию всей истории мысли, через нахождение в ней ложных дискурсов, которым и стала метафизика платонизма. В свете данного процесса русская философия, которая, если опираться на постмодерный концептуальный аппарат, вполне метафизична, косвенно оказывается то ли под прямой критикой, то ли представляет собой некий новый вариант ответа на вопрос, что есть метафизика и как она возможна.

³⁷ Фриауф 1997: 31.

Для европейской традиции постмодернизма метафизической является любая система, в которой есть какое-либо иерархического сверхначало, словом, метанарратив, куда входит не просто классическая новоевропейская рациональность, но (даже в большей степени) и платоническая или гегелевская диалектика. Однако, эта идея преодолевается в постдерридианской мысли, где снова возникает внимание к неоплатонизму, но уже переосмысленное, возникают идеи о перспективности перепрочтения (нео)платонизма в постметафизическом русле. В русской же философии, у Лосева в частности, отношение к платонизму сразу формировалось из аксиомы о его внеметафизичности, из радикальной разности платонизма и аристотелизма, диалектики и логики, Единого Платона и Перводвигателя Аристотеля, отчего его мысль кажется довольно актуальной в пространстве обозначенных дискуссий. Здесь платонизм не преодолевается, а реконструируется. У Лосева, как и у постметафизика Джона Милбанка, метафизика представляется исключительно как порождение философии модерна, как рационалистическая абстрактная система. Реабилитируется ли она у них? И да, и нет, смотря что под метафизикой понимать. У Хоружего действительно имеется последовательная попытка отказа от платонизма, которая в отличие от западных постмодернистов аргументируется не в контексте критики метафизики, а в контексте отказа от любого «языческого» мышления в пользу мышления радикально нового, основанного сугубо на антропологических практиках. Новизна христианской антропологии, по Хоружему, еще должна быть открыта, поскольку ей многие века приходилось пребывать под гнетом античных концептов.

Наконец, в качестве постскриптума, мы можем констатировать, что философия по-прежнему остается *заметками на полях Платона*, и в платонизме находятся всё новые и новые грани для того, чтобы оставаться актуальным.

Литература

- Глухов, А.А. (2014), *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма*. М.: Издательский Дом Высшей школы экономики.
- Лосев, А.Ф. (2022), *Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа»*. М.: Издательский Дом ЯСК; Гнозис.
- Лосев, А.Ф. (2009), “Историческое значение Ареопагитик”, in Id., *Имяславие. Ареопагитский корпус. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита*, 12–141. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга – СПб.
- Лосев, А.Ф. (2016), “Николай Кузанский и диалектический Перво-принцип в антично-средневековой философии”, *Николай Кузанский в переводах и комментариях*, 1.317–360. М.: Издательский Дом ЯСК.
- Лосев, А.Ф. (2016), *Философия имени*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Марион, Ж.-Л. (2009), *Идол и дистанция*. Пер. Г. Вдовиной. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Милбанк, Дж. (2011), “Материализм и трансцендентность” (пер. Д.А. Узланера), *Логос* 3.82: 206–245.
- Милбанк, Дж. (2022), *Теология и социальная теория — по ту сторону секулярного разума*. Пер. А.И. Кырлежева и Д.А. Узланера. М.: Теоэстетика.
- Фаритов, В.Т. (2022), “Пути преодоления платонизма: европейская и русская модели”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 23.3.1: 28–38.
- Фаритов, В.Т. (2025), *Пути русской философии в свете кризиса европейской метафизики*. СПб.: Алетейя.
- Франк, Х. (1996), “Лозунг: «конец метафизики» — или открытие логического пространства”, in В. Штегмайер, Х. Франк, Б.В. Марков (ред.), *Стратегии ориентации в постсовременности*, 123–133. СПб.: Борей Принт.
- Фриауф, В.А. (1997), “Философия? Да! Метафизика? Нет!”, in М.С. Уваров (ред.), *Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков*, 28–37. СПб.: Санкт-Петербургское отделение Института человека РАН.
- Хоружий, С.С. (1998), “Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции”, *Вопросы философии* 1998.3: 35–118.

- Хоружий, С.С. (2005), “Имяславие и культура Серебряного Века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма”, in Id., *Опыты из русской духовной традиции*, 287–308. М.: Парад.
- Хоружий, С.С., ред. (2010), *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*. М.: Прогресс-Традиция.
- Хоружий, С.С. (2012), “О школах мистики и культуре полемики”, *Вопросы философии* 2012.8: 166–176.
- Corrigan, K.; Turner, J., eds. (2007), *Platonisms: Ancient, Modern, and Post-modern*. Leiden; Boston: Brill.
- Faritov, V. (2022), “Ways to overcome Platonism: European and Russian Models”, *Review of the Russian Christian Academy for Humanities* 23.3.1: 28–38. (In Russian.)
- Faritov, V. (2025), *Ways of Russian Philosophy in the Light of the Crisis of European Metaphysics*. Saint Petersburg: Aletheia Publishing. (In Russian.)
- Gersh, S. (2014), *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*. Leiden; Boston: Brill.
- Gersh, S. (2006), *Neoplatonism after Derrida: Parallelograms*. Leiden; Boston: Brill.
- Glukhov, A. (2014), *Overlapping Waves. Political Logic and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism*. Moscow: HSE Publishing House. (In Russian.)
- Habermas, J. (1992), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by W.M. Hohengarten. Cambridge, MA: The MIT Press; London: Polity Press.
- Hankey, W.J. (1998), “The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena”, *Hermathena* 165: 9–70.
- Ribeiro, C. (2015), “Unjustified Criticism of Metaphysics”, *Lato Sensu: Revue de la Société de philosophie des sciences* 2: 1–13.
- Schürmann, R. (1983), “Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics”, *Research in Phenomenology* 13.1: 25–41.
- Schürmann, R. (2003), *Broken Hegemonies*. Indiana University Press.
- Zuckert, C. (1996), *Postmodern Platos — Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. The University of Chicago Press.