
УДК: 177; 316,4

Цибизова И.М.

**ЕВРОСОФИЯ: ПЕРСПЕКТИВЫ ЛИЧНОЙ
И КОММУНИТАРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ¹**

*Институт научной информации
по общественным наукам РАН
Москва, Россия, itsibizova@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды видных философов, в том числе А. Белло, Л. Бруни, М. Пагано и П. Синдони, на историю, формирование, проблемы, пути развития и перспективы современной европейской идентичности в связи с ее духовностью. Особое ударение делается на ее христианскую и светскую составляющие. Также осмысливаются отдельные аспекты взаимоотношения философии (на примере Г. Гегеля, Э. Гуссерля, Э. Штайн) с религией вообще и христианством в частности.

Ключевые слова: Гегель Г.В.Ф.; Гуссерль Э.; Европа; идентичность; католичество; самосознание; Спиноза; христианство; Штайн Э.

Поступила: 11.03.2018

Принята к печати: 06.04.2018

Tsibizova I.M.

Eurosophia: Prospects of personal and communitarian identity

*Institute of Scientific Information for Social Sciences of
the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, itsibizova@mail.ru*

Abstract. The article considers the views of prominent philosophers, including A.A. Bello, L. Bruni, M. Pagani, P.R. Sindoni, on the history, shaping, issues, ways of development and prospects of modern and contemporary European identity in connection with its spirituality. The paper lays special emphasis on its Christian and communitarian constituents. It also reveals certain aspects of interrelations between philosophy

¹ © И.М. Цибизова, 2018

(on the basis of works by H.W.F. Hegel, E. Husserl, E. Stein) and religion in general and Christianity in particular.

Keywords: H.W.F. Hegel; E. Husserl; Europe; identity; Catholicism; self-awareness; Spinoza; Christianity; E. Stein.

Received: 11.03.2018

Accepted: 06.04.2018

На секции «Еврософия: перспективы личной и коммунитарной идентичности» конференции «Европа, болезнь христианства» Паола Риччи Синдони напомнила, что еще Спиноза, описывая онтологический потенциал страстей, рассматривал близкие к счастьем (letizia) или грусти ощущения в соответствии с их близостью или удаленностью от совершенства бытия. Ощущения грусти описывались им не как несчастье, а скорее как бессилие. Так и Европа, по словам Белло, окружена грустными чувствами, приносимыми отсутствием «потенциала бытия» (*conatus essendi*), порождающими дисперсию, фрагментарность и неполноту. Ей не хватает аутентичного стремления к единству, несущего уверенность, основанную на общем принятии истины. Попытка «протянуть небо» на землю – тенденция к преждевременному синтезу истины. Нужно единообразие в унификации истины или уверенность в том, что единственное является необходимым [Sindoni, 2015, p. 53]. Подобный недостаток описан С. Кьеркегором как отчаяние, заключающееся в нежелании самого бытия, и Х.Г. Гадамером как пафос разочарования. Он происходит, вероятно, из удаления от собственной исторической памяти. Для продолжения бытия необходимо проследить те ядра истины, которые похоронены в оврагах истории, вновь превратить их в источники смысла. По Спинозе, желательно проникнуть в мрачное ядро, номинируемое как отрицание смысла того, что признано универсально, как, например, обещание христианского Воскресения, единственно позволяющего узреть переход от грусти к радости и удовлетворению.

По мнению П. Синдони, высказанном в выступлении «Злое (cattivo) сознание Европы» [ibid., p. 53–60], такие мыслители, как П. Рикер, К. Ясперс, А. Хеллер и Я. Паточка, виновны в формировании современной Европы – радикализации идеи нации, вылившейся в национальные мифы, утверждении однозначности инструментального разума и разрушении публичного *этоса*, здравого смысла, столетиями представлявшего скрепы общественной жизни.

Й. Ратцингер (впоследствии Бенедикт XVI) предвидел это, представляя сценарий развития Европы, неспособной найти необходимые антитела для восполнения того, что у нее в дефиците, и открыться новой стадии пробуждения своего культурного сознания, связанного с восстановлением собственной религиозной памяти [Sindoni, 2015, p. 54]. Фальшивый евроцентризм без *этоса*, но с наносами ложной идеологии означает разрыв с прошлым. Нигилизму, плоду этического релятивизма и диктатуры единомыслия, следует противостоять посредством рациональной аргументации и феноменологических доказательств. Реалистично рассматривать настоящее и осмеливаться на пророческий взгляд, возможно, означает принять к сведению раскол в философии, где примат рационального знания не всегда убеждает в необходимости добровольного, где потенциал греческого *логоса* не несет в себе практического разума с его этическими дилеммами и антропологическими ожиданиями. Возможно, европейское злое сознание, околдованное комплексными возможностями всепонимающего разума, становящегося все более универсальным и научным, но неспособным осознать свободу, не может приблизиться к «возможности возможностей», а радикализируется в определенном им самим Потенциале. Однако человеческая сущность не определяется лишь через потенциал греческого *логоса*. Дефиниция человека иного порядка, она происходит из библейской мудрости [Ibid., p. 55], связанной с заботой о сиротах, вдовах и иноземцах, с самой человеческой природой. Пересечение греческой науки с библейской мудростью образует *телос* потерянной европейской души, которую следует вернуть.

Призыв остановить конфликты постоянно звучит с кафедры святого Петра от понтификов, утверждающих, что *этос* мирного сосуществования не просто религиозное послание. Помимо уважения к исторической памяти материка это и призыв вспомнить собственные корни, еще способные поставлять надлежащую пищу европейскому гуманизму. Бенедикт XVI предупреждал, что без восстановления примата этики в политике отсутствует публичная релевантность морального аспекта. Необходимо взаимоуважение, совместная юриспруденция, универсальное распространение Блага, как это подается в универсальном религиозном послании, требующем милосердия и прощения, как шагов, нужных для всеобщего спасения. Идея безусловного и предназначенного всем Блага христианского происхождения и [Ibid., 56] представляется внут-

ренным источником и смысловым горизонтом понимания [Sindoni, 2015, p. 56–57]. Вкупе с греческим логосом, светской наукой ей удалось создать культурную и духовную ткань Европы. П. Синдони задается вопросом, как вернуть жизнеспособность ее коллективному сознанию. Это сознательное и глубокомысленное возвращение к историческим истокам, давшим жизнь и потенциал цивилизации, веками созидавшей свою культурную гегемонию. Европа – это Библия и Античность; Гомер, Эсхил, Софокл, Еврипид и Фидий; Платон, Аристотель и Плотин; Virgil и Данте, Шекспир и Гете, Сервантес, Расин и Мольер; Леонардо, Рафаэль, Микеланджело, Рембрандт и Веласкес; Бах, Моцарт, Бетховен; святой Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Спиноза, Паскаль, Кант, Гегель; Цицерон, Эразм Роттердамский, Вольтер. Европа – это ее соборы, дворцы и руины. Вспоминать эти имена и здания, означает верить, что наследие европейского духа, состоящее из *этоса*, культуры и веры, – это открытость к принятию нового и сила сопротивления. Европейская надежда, по М. Дзамбрано, и ныне заключающаяся в исторической памяти, еще способна ориентировать настоящее. Сущность Европы, как писал Ясперс, это существование как тоска по свободе, верно рассказанной истории, источнике свободы [Ibid., p. 57]. Европа еще не исчерпала свой потенциал. Однако происходит прогрессивная потеря ее *этоса*. Необходимо создать измерение примирения, в котором знания и жизненная практика вновь уравновесятся во внутреннем коллективном сознании европейской цивилизации. Одержимость территориальной и культурной компактностью, связанной с идеологическим рационализмом, чревата абстрактностью принципов и удушающими бюрократическими и экономическими правилами. Европе необходима этическая согласованность в юридических законах, например, в отношении иных, ответственности за судьбу ближнего.

П. Синдони задается вопросом, почему человеческий разум не содержит антител против болезни дизгуманизации. По В.С. Гроссману, трагедия XX века в том, что добро не победило зло, хотя зло не победило доброту. Различать благо и доброту – означает для него отличать идеалы предписанного блага, политического и институционального [Ibid., p. 58], и «маленькую доброту», благодаря которой другой человек не безразличен. Более того, это этический принцип личной ответственности. В Равенсбрюке Ж. Тийон убеж-

дала себя в том, что даже при повсеместном распространении зла добро не перестает существовать. Оно утверждается посредством повседневных добродетелей, заключающихся в поддержке, ободрении, присмотре за слабыми, дабы сломанная жизнь вновь обрела силу и достоинство. Таково этическое лицо памяти, собирающей следы блага, пусть и надрывным тоном. Не только страницы Священного Писания напоминают, что слияние юрисдикций и христианское милосердие породили неуничтожаемое благо, составляющее сущность Европы. С одной стороны, христианство оказалось способным определить европейский *этнос* в форме примата человеческого достоинства, открыв в надлежащий момент эру прав человека, с другой – его интересы распространяются дальше морального посыла (*portato*), откровения о Боге в истории, выраженного как истина через жизнь Бога Сына. Христианство содержит правила и свидетельства веры, обязывающие признавать Бога и провозглашать Царствие Его даже в мрачные периоды истории. Эпохальные события следует характеризовать с перспективы, свойственной их сути. Гете видел в борьбе веры и неверия высочайшую тему [Sindoni, 2015, p. 59] всеобщей истории. Он подразумевал святого Августина, противопоставлявшего два вида любви: любовь к себе вплоть до пренебрежения (*disprezzo*) Богом и любовь к Богу вплоть до пренебрежения собой. Способность любить в свете Слова продолжает ощущаться в европейском сознании [Ibid., p. 60].

Маурицио Пагано в статье «Гегель: Разум и христианство на горизонте Европы» [Pagani, 2015, p. 61–77] рассматривает размышления немецкого философа о пути к зрелости европейского духа. В европейской культуре этот мыслитель видел центр мира и форпост (*punta avanzata*) развития цивилизации. Он разработал философию истории универсальной духовности и развития эстетики в сопоставлении с целокупной историей религии, впервые интерпретировав ее философски. В лекциях по истории Гегель придерживался позиций философии Запада, сравнивая ее с восточной мыслью.

Рассматривая формирование молодого Гегеля [Ibid., p. 61–67], автор отмечает два фундаментальных культурных ориентира: Просвещение в его немецкой версии, более сдержанной и вдумчивой, нежели французская и английские параллели, и христианский протестантизм в форме лютеранской конфессии. Просветительская теория автономного и [Ibid., p. 61] универсального разума станет

для Гегеля постоянным источником вдохновения. Разделяя идеалы Просвещения, молодой философ вскоре понял, какую проблему оно может принести народу и обычному человеку: переключение внимания на коллективный опыт объясняло интерес к религии, понимаемой как сфера, в которой человечество осознает себя и смысл собственного опыта. Первым этапом на пути Гегеля к возмужанию Пагано считает знакомство с моральной философией Канта, из которой исходит тема свободы и автономности человеческого существования. Кроме того, мыслитель жил в переходную эпоху кризиса, знаменуемого объявляющими новую эру грандиозными переворотами: индустриальной революцией, Французской революцией и кантианской философией. Эти события характеризуются как путь к зрелости современного человека, утверждению его свободы. Цивилизация Нового времени пыталась реализовать принцип свободы, выражавшийся в греческом *полисе*, однако этому проекту угрожала повсеместная централизация (*centralità*). Размышления над дуализмом кантианской концепции человека снабдили Гегеля концептуальным инструментарием для понимания текущего процесса [Pagani, 2015, p. 62]: в частности, концепцией противоположностей и понятием логики в связи с отрицанием. Размышлять о противоположностях означает задаваться вопросом о возможности их воссоздания, сверки с реальностью и, таким образом, принципа проверки и согласованности (*conciliazione*) мысли. У этого принципа были свои философские и религиозные истоки. Первые исходят из знакомства с Ф. Гельдерлином, вторые – из курса лекций И.Г. Фихте, что выразилось в критике противопоставления субъекта и объекта. Из него нельзя извлечь первичный принцип, основывающийся на унификации опыта. По Фихте, следует признать первое измерение, Бытие, и оригинальное измерение, истинное основание, которое можно интуитивно предчувствовать как Красоту, образованную в опыте Любви. Одобрив это предположение, Гегель переформулировал его: основание – это не недостижимое измерение прошлого, а принцип, собирающий все реляции опыта и унифицирующий их без разделения.

Новаторские размышления Гегеля об опыте христианства нашли отражение в тезисах о святом Павле. Для последнего любовь – осуществление закона, поскольку реализует свою истинную интенцию. Для немецкого мыслителя она противопоставлена абстрактной универсальности закона и превосходит объективистский

взгляд современного ему человека, отделяющего субъект от объекта и другого субъекта. Любовь собирает жизнь в ее органическом выражении и развивается в ней, признавая различия, но преодолевая противоположности. Это выражается в позиции Иисуса, в частности в прощении грешников. Если закон наказывает виновного, но не дает ему искупления, то любовь понимает [Pagani, 2015, p. 63] вину в своей уникальной жизни и ведет к примирению с ней через прощение. Это принцип примирения противоположностей не только практический, но и теоретический, поскольку рассматривает развитие жизни как гармоничного единства, в котором утверждается личность или группа людей, учитывая противоположности. В таком смысле Гегель понимает общий закон, названный им судьбой. Это признак зрелости его размышлений, а в понимании Любви усматриваются первые проявления мысли об Абсолюте. В период обучения во Франкфурте Гегель, как и Гельдерлин, еще не считал Абсолют объектом философского сознания, развивающегося в ограниченном горизонте. Человек живет в измерении конечного существования и лишь в религиозном опыте может возвыситься до первого принципа, определяемого как «вечная жизнь», Дух, или животворящий закон, вкупе с множеством, которое он оживляет (*vivificato*). Следует также отметить размышления о экономическом и политическом развитии, при утверждении невозможности для гражданского общества вернуться к модели полиса после индустриальной революции. Эти философские, теологические и политические изыскания определили философский путь Гегеля, желавшего осознать опыт человечества, в частности Нового времени, противостоя тенденциям изоляции индивида, и разработать концепцию понимания реальности во всем ее богатстве, сохранив, с одной стороны, унитарный принцип, а с другой – ее подвижность и богатство выражений. Признание единства изысканий молодого мыслителя предоставляет лучшую перспективу для понимания установленных им отношений между христианством и разумом [*Ibid.*, p. 64]. По мнению Пагано, этому способствовали глубокие размышления о христианской любви. В Йене немецкий мыслитель изучает противоречия эпохи и ищет возможности их преодоления. Религия постоянно остается на фоне его размышлений, становящихся более систематическими. По его словам, кризису сломанной реальности соответствуют противоречия культуры, не способной укрепить ее: объективистская мысль изо-

лирует термины опыта и теряет отражение их живой связи. Конечное отделяется от бесконечного, материальное – от духовного, экзистенциальное человека – от его конкретных проявлений. Так создается препятствие для восстановления более полной перспективы жизни.

Гегель поставил философии задачу (*compito*) очистить культуры разума, разрушить модус конечной мысли, происходящей из противоречий, дабы открыть путь для их примирения. Философия способна своими средствами обеспечить принцип, гарантирующий это. Если осмыслить разделенное в его оригинальной унитарной связи, можно выразить принцип унификации. Подобное согласование (*conciliazione*) постигнутого, в котором реализуется единство конечного и бесконечного, субъекта и объекта, мыслитель называл Абсолютом [Pagani, 2015, p. 65]. Это приблизило его к философии идентичности Ф. Шеллинга. Защищая его мысль, Гегель критиковал позиции И.Г. Фихте, И. Канта и Ф. Якоби, классифицированных им как философов, размышляющих о предметности / субъективности (*soggettività*), осмысляющих существование для нахождения истинного единства, но неудачно из-за неспособности преодолеть субъективную точку зрения. В статье «Вера и знание» это рассматривается в историческом контексте развития религии и мысли. Протестантство выражает противопоставление субъективного, концепируемого в своей чистоте, и эмпирической реальности, утверждая схему, включающую и разум Просвещения. Как религия, так и мысль Нового времени живут в этом конечном противопоставлении и ограничены в представлении абсолютного как далекого и непознаваемого. Опыт этого периода, по Гегелю, – «бесконечная боль» из-за отсутствия Бога. Истинная философия должна признать подобный опыт как момент абсолютной идеи – лишь при подобной отстраненности можно воскресить всю безмятежную свободу Его образа. Задача философии – осмысливать преодоление противоречий конечного и бесконечного, субъективной и объективной реальности, развить концепцию Абсолюта, не удаленного от мира, показав его присутствие во всех проявлениях реальности. Гегель убедился, что философия должна быть системой. Вначале она была близка к Шеллинговой, представляя природу и человеческий мир как проявление параллелей Абсолюта. Позже мыслитель пришел к убеждению, что дух выше природы. Затем начал воспринимать Абсолют не как гармонию, примиряющую

объективное и субъективное, природу и мир человека, определив его как обладающий самостоятельным сознанием Дух [Pagani, 2015, p. 66].

В главе «Ступени религиозного опыта на пути сознания» [Ibid., p. 67–71] констатируется, что в годы этой трансформации начинает создаваться «Феноменология духа» Гегеля как введение в систему. Прежде это выражалось в радикальной критике исходящего из интеллекта, теперь дискурс обращается непосредственно к общему сознанию всех людей. В «Феноменологии» предлагается шкала его восхождения вплоть до абсолютного знания. Путь сознания развивается через шесть основных ступеней: сознание, самосознание, разум, дух, религия, абсолютное знание. Первые четыре стадии составляют уникальную тотальность, представляя дух в его «светском» (mondana) существовании, религия же является духовным самоосознанием. Сознание обращается к внешнему объекту, осваивая его. Самоосознание – путь к самому себе. Это уверенность в себе, которую можно верифицировать. Разум – синтез двух данных основополагающих моментов, уверенность в бытии любой реальности, пытающейся найти в мире подтверждение этой своей убежденности. Разум здесь еще не достиг уровня эффективной исторической реальности, в отношении которой являет [Ibid., p. 67] предчувствие, в определенной мере абстрактное. Дух обладает теми же свойствами, но достигает в конечном итоге измерения эффективной реальности. Это разум, сошедший в конкретный мир исторического опыта. Религия – самоосознание духа. Однако на нем путь не заканчивается. Последний шаг – абсолютное знание – достигается при единстве пути существующего на религиозном плане с актуализируемым на духовной почве. Раздел о самоосознании содержит знаменитый пассаж о несчастном расколотом сознании, приносящем неизменную истину и представляющем Бога противопоставленным человеку. Таково сознание Средневековья. Раздел о духе характеризует три этапа его распространения: в Греции полисов, Франции от старого режима до революции и в Германии времени Гегеля с кратким экскурсом в историю Римской империи. В первой части рассматривается изначальная греческая религия. Вторая посвящена конфликту веры и просвещения, а третья – возвращению к религиозной морали в кантианскую эпоху и иллюстрирует тему прощения, основную для христианства. Феноменологический путь, на котором сознание

постепенно возвышается до принятия смысла реальности, предполагает открытие комплексного характера религии через различные слои опыта [Pagani, 2015, p. 68]. Последний, в свою очередь, можно осмысливать на разных уровнях. Конфликт между верой и просвещением Гегель представляет как путь духа, отчужденного от самого себя. Лишившись гармонии полиса, субъект находит духовную субстанцию противопоставленной ему самому. Этот мир, созданный человеком, уже не в мире с ним. Субъект вынужден отказаться от собственного непосредственного самоосознания, отстраняясь от него в объективной реальности, дабы вновь обрести в ней собственную сущность. Благодаря этому движению субстанция души становится актуализированным духом. Франция XVII–XVIII вв. представляется мыслителем как полностью распавшийся мир. Этой реальности противопоставляется мир веры, «чистого сознания», ищущего единства со своей сущностью (*essenza*) на более высоком духовном уровне. Просвещение нападает на веру, так как «чистый разум» не терпит существующего вне его. Сознание представляется вершиной всего реального и абсолютной свободой. Однако во время его полной победы проявляются и его ограничения [Ibid., p. 69]: общая воля не терпит различий, не желает позитивного результата и выражается как абсолютная негация. Конфликт веры и просвещения – критический момент на пути к зрелости духа. Выходом из этого тупика становится то, что дух покидает мир культуры и переходит на почву морального сознания, как произошло, по Гегелю, в Германии его эпохи. Мышление, оставив позади опыт общей воли, вновь открыло себя как индивидуальность, носителя бесконечной свободы. Оно больше не противопоставляется собственной сущности (*essenza*), признавая как сущность именно собственное знание и чистое желание (*volere*). Отправная точка этого пути состоит в добросовестном духе (*Gewissen*). Это субъект, полностью уверенный в себе и сверяющий универсальный долг с конкретной реальностью. Из этого рождается противоречие между сознанием, отображающим мир, как добрая душа, дабы наслаждаться собственной чистотой, и сознанием действенным, неизбежно пачкающим руки из-за функционирования в конкретной реальности. Первое изначально осуждает второе, но затем признает границы собственной добродетели, закрытой для всеобщего. Когда они исповедуются и прощают друг друга, происходит их полное примирение. Тогда каж-

дое из них, благодаря отношениям с другим, осуществляет посредничество между универсальным и единичным. В основе этого акт любви, великая тема борьбы за признание. В их примирении [Pagani, 2015, p. 70] осуществляется первое в истории проявление абсолютного духа.

В главе о религии характеризуются предшествующие христианству, в частности древнегреческая, ассоциируемая Гегелем с комедией, опустошением небес и болью из-за отсутствия Бога. Решительный ответ христианства состоит в том, что абсолютная сущность утрачивает привилегированное положение отвлеченной универсалии, далекой от реальности, объединяясь с конкретностью индивидуального самосознания и принимая условия конечности вплоть до смерти.

Одновременно самосознание, отчуждаясь от собственной партикулярности, обретает универсальную самость (*si fa Sé*). На кресте умер Бог метафизики, но через эту смерть Он возродился как дух своего сообщества. В религиозном опыте – путь примирения между универсальной сущностью и индивидуальным самосознанием. Ограничения религии в том, что она использует это примирение в форме предметного представления. Надежда же на абсолютное знание несет содержание в форме концепции.

В главе «История и религия в берлинских курсах» [Ibid., p. 71–77] характеризуется зрелая фаза творчества Гегеля (1818–1831). Она проистекала в совершенно ином историческом контексте, время реставрации, конфликта между сторонниками возвращения старорежимного порядка и намеревавшимися спасти позитивное из революционного наследия: право, основанное на всеобщем равенстве, и политику, базирующуюся на разуме. Мыслитель поддерживал вторых, хотя и с осторожностью, одновременно демонстрируя солидарность с институтами правления Пруссии и подчеркивая близость своей мысли позиции лютеранской церкви. В публикациях и курсах лекций он развивал свою систему: его мысль углублялась, сталкиваясь со всеми аспектами [Ibid., p. 71] опыта. Историко-политическое измерение вопроса отношений христианства и разума осмысливалось в лекциях по философии истории, по-новому рассматривавших роль Европы в мире. Теоретическая основа излагалась в лекциях по философии религии. В качестве путеводной нити философии истории рассматривались события, связанные с Духом, главным героем всего опыта человечества, который, с одной сто-

роны, проявляется в мире, с другой – познается через реализуемое. Эссенциальной чертой духа является свобода, понимаемая не как воля, а как намерение реализовать универсальное в своей сингулярности, сделав его конкретным. История мира – история реализации свободы. Ее конкретная реализация в мире, состоящем из институтов, заключается в осознании того, что достигло зрелости в абсолютном духе. По Гегелю, всемирная история началась с китайской государственности, ограниченного и статичного представления Единого, универсального принципа. Оттуда на Запад распространился принцип, противоположный индивидуальности / сингулярности. Принцип конечной индивидуальности в полной мере реализовала Римская империя. Закон признает индивидуальность каждого гражданина, но последний лишен власти. Власть сосредоточена в руках императора, индивида. Рим принес миру бесконечную боль. Запад вступил в пору духовного кризиса и, пытаясь обрести более глубокий универсальный смысл для своей конечной субъективности, обратился к Востоку. Иудейский народ максимально выразил этот принцип, мысля Бога как Единственного / Единого (Uno) и субъекта. Однако Он остался отделенным от человека. Человек ощущал эту бесконечную отдаленность, и это выразилось в страданиях несчастного сознания. В то время пришла эпоха зрелости: эпоха человеческой боли достигла кульминации: в Риме – из-за отношений между людьми, в Израиле – из-за удаленности Бога. Тогда история Бога материализовалась в человеческой форме, в инкарнации Иисуса. Бог реально присутствует в отдельной конкретной личности, универсальное становится для человека реальным. Дух реализуется в единении универсального с конечной субъективностью, Бога и человека. С появлением христианства реализовалась свобода, проповедуемая Иисусом. Сама инкарнация – уже реализация Духа, а следовательно, свободы [Pagani, 2015, p. 72]. С этим событием осуществляется примирение всех противоречий, искупаются страдания человечества. Однако примирение реализуется только «в себе». Первые шаги на этом пути знаменовались оппозицией христианству. Духовный принцип обрел форму в церкви и противопоставил себя светскому миру и его власти. Началась борьба, противостояние Папы и императора. Вначале первый превалировал, но его успех был временным. Слабость средневековой церкви извлекалась из сущностной проблемы – из ее понимания фундаментального принципа, инкарнации. Бог пришел

в мир в определенном пространстве и времени. Во временном отношении история Иисуса относится к прошлому, но по ее значимости, она является вечной, поскольку божественна, и принадлежит всем временам. По мнению Гегеля, средневековому христианству не удалось достигнуть адекватного духовного понимания присутствия Бога и оно опустилось до материального измерения. Участники Крестовых походов, добравшись до Гроба Господня, возобновили практику первых последователей Иисуса и, таким образом, постигли, что Воскресшего нельзя искать среди мертвых. Потеря христианами Святой земли была и позитивным результатом – установилась надлежащая дистанция между духовной и материальной сферами, а мир в его истинном измерении вновь обрел интерес к человеку. К последнему развивается новое отношение, позитивно рассматривающее реальность. Это выражается в зарождении промышленности, экономической активности, изобретениях и географических открытиях. Европейский человек по-новому осознает свою деятельность и свои права. Начинает устанавливаться новый политический порядок, признающий вклад разных классов в целое и примиряющий [Pagani, 2015, p. 73] посредством законности и рациональности государство и индивидуумов. Прогресс развивается в светской области, вне церкви, которой, по мыслителю, не удалось преодолеть чувственного измерения. Универсальный дух, напротив, преодолел его и опередил церковь, оставшуюся позади мирового прогресса. Гегель считал, что истинное осознание принципа христианства утверждалось Лютером, по которому реальное присутствие Бога – в сердце, в духе. Бог присутствует в мире, но в духовном измерении, до которого верующие возвышаются, преодолевая измерение эгоистическое. Так достигается надлежащее понимание христианского принципа свободы. Дух свободы представляет дух Европы и Нового времени. Его путь развивается в двух направлениях: с одной стороны, религиозный принцип должен быть осмыслен в философии, с другой – принцип свободы должен актуализироваться в жизни государств. Протестантские страны, по словам Гегеля, не нуждаются в политической революции, так как радикальное изменение уже произошло в сфере духа. Божественный дух направляет историю, принцип свободы, проповедуемый Иисусом, стал истинно пониматься в том, что принес Лютер, и воплотился в реальность в последующие столетия [Ibid., p. 74]. История мира не закончена. Философ не может предвидеть буду-

щего, но в состоянии осознать признаки его функционирования и постепенного принятия им принципа свободы. Вопрос об отношениях между религией и философией, или религией и предметностью Нового времени, стал центральным в лекциях 1821–1831 гг., осмысливающих духовную ситуацию того периода. Она понимается из глубокого кризиса, происходящего из конфликта между автономией субъекта и пониманием абсолюта (бесконечного Бога) в традиции. Свобода субъекта основывается лишь на его авторитете и подвергается критическому рассмотрению в связи с тем, как он развивает свою автономную универсальную мысль, выражающую ценности его сознания. Однако мысль ограничена в конечном мире, в том числе из-за исключения религии из сферы аргументов, релевантных для всех людей. Религиозное сознание, вытесненное из публичной сферы, пытается сохранить свою преданность Богу, но теряет уверенность в возможности понять Его, придать вере определенное содержание, убегая в сферу чувств и личного опыта. По Гегелю [Pagani, 2015, p. 75], это лишает сознание религиозного содержания и открывает путь более глубокой интерпретации христианской идентичности. Мыслитель намеревался осмыслить всю серьезность кризиса: конфликт между разумом (*Einsicht*) и религией, если не разрешен, ведет к отчаянию. Однако последнее, само по себе, является примирением, хотя и в одностороннем виде: расколотый дух возвращается к своей изначальной (наивной) форме, моментально отвергаемой силой мысли, индифферентной к религии, так как последняя лишь «консистенция поверхностных душ». Философии религии предполагается достичь умиротворения сознания и урегулировать разногласия между религией и философией. Христианский Бог, после инкарнации, соединенный с всеобщим сознанием, олицетворяет присутствие универсального и истинного в конкретности конечной сингулярности. Подобная конвергенция божественного и человеческого выражается, по Гегелю, в христианской концепции духа. В библейской концепции дух означает пересечение сфер божественного и человеческого, остающихся непроницаемыми для мысли: дух – дар Бога человеку. Это означает, что данный сущностный элемент существования индивида остается вне его распоряжения [Ibid., p. 76]. Для возвышения до уровня духа индивидуум должен покинуть измерение своего предметного эгоизма. По достижении уровня философской мысли все различия сглаживаются. Прошедший по этому пути достигает окончательно-

ной реальности мысли. По словам М. Пагано, мысль Гегеля постоянно находится в движении, это мысль о конкретной свободе. Бог мыслится как трансцендентный и отделенный от мира или как возможный объект мысли. Свобода субъекта реализуется актом, избранным Богом во плоти для нисхождения в сферу временного и конечного. Мысль Гегеля – проявление конфликта конечного и бесконечного разума. Она синтетическая, и является необходимым выражением напряжения, наполняющего и одухотворяющего всю историю человечества [Pagani, 2015, p. 77].

Анжела Алес Белло в выступлении «Переосмысливая Европу с Эдмундом Гуссерлем и Эдит Штайн» [Bello, 2015, p. 79–95] рассматривает возможность поворота феноменологических потоков и роль этого в противостоянии скептическим и нигилистическим наносам в западной культуре XX в., подчеркивая ясное видение двумя данными мыслителями генезиса идеи Европы и ее духовной ценности. Ж. Делор, отвечая на призывы «придать душу Европе», цитировал Т. Манна, определившего этот континент как «сердце и мозг мира». Белло, интерпретируя Гуссерля и Штайн, учитывает важность ветхозаветно-христианской традиции в формировании европейских фундаментальных этических критериев [Ibid., p. 79].

В главе «Христианские корни Европы» [Ibid., p. 80–81] констатируются эмблематичные позиции двух мыслителей: первый видел разрыв между двумя религиями (иудейской и христианской), вторая – их преемственность. Религиозный опыт глубоко влияет на глобальное видение жизни и этическое поведение. Не все религии гарантируют достойное существование, но можно посредством диалога установить связь с божественным и попытаться найти общий путь. В основе этого – возможная основа для межрелигиозного диалога, предложенного христианством [Ibid., p. 80]. Отсутствие критериев для ориентации может привести к деструктивному интегрализму. Для избегания этого, следует переосмысливать основы ветхозаветно (иудейско)-христианского послания ради его лучшего понимания и практического воплощения.

В главе «Гуссерль: переход от гебраизма в лютеранство» [Ibid., p. 81–85] интерпретируются размышления этого философа о религиозном феномене в культурно-историческом контексте и контексте личного опыта. Он отмечает преимущество перехода к единому божеству, в частности в иудаизме и христианстве [Ibid., p. 81]. Однако истинное благо достигается в восприятии Его в чис-

то абстрактной универсальной форме, общности божественного, связанной с общей этикой. Преодоление связи с Откровением на пути к универсальной науке, философии, означает «философский путь» к Богу. По Гуссерлю, этот путь выше исторического, так как годен для всех людей и может быть одновременно теологическим и светским. Подобный атеизм не отрицает Бога, но не исходит из откровений и сохраняет единобожие, в котором универсальность воспринимается как рациональность. Так Гуссерль объясняет свой переход в христианство, универсальную религию, в отличие от иудаизма, религии одного народа [Bello, 2015, p. 82]. Гуссерля интересовали не чудеса Евангелия, а фигура Иисуса Христа, царство полного блага, которое можно создать из любви ко всем людям. Он всепонимающий и всепрощающий, инкарнация чистой любви, идеального человека. А также чистой идеи, блаженства. Его идеальный и реальный образ – стимул стремиться к добру, не открываем обычными человеческими средствами, в нем сила спасения. Речь идет о существовании Бога и выражении отношений между Отцом и Сыном. Иисус Христос представляется Гуссерлем как трансцендентная фигура на историческом плане, исторически инкарнированная, Человек-Бог, о чем свидетельствует Евангелие, явившийся в своей божественной сути, всегда остающийся проповедником, человеческим созданием. В этом вера Гуссерля в идеальную истину и силу, осуществляющую мощную личностную трансформацию. Бог [Ibid., p. 83], к которому ведет Иисус, – Бог псалмопевцев и пророков, что устанавливает связь иудаизма и христианства. Он способен стимулировать глубокие позитивные порывы людей к чистой любви, идеальной истине, показывая поиск божественного как благо. По святому Августину, человек не успокоится, пока не найдет Его. Гуссерль находил в Христе пересечение между религией и философией. Философское видение Бога не связано с исторической религией, так что из него сложно объяснить принятие философом христианства. Мыслитель различал два модуса понимания религии: чисто интуитивные религиозные идеалы и «метафизику религии», как последнее слово науки, содержащей универсальное понимание. Преимущество христианства в его универсальности, что идентифицируется с абсолютным универсальным знанием, предлагающим всем универсальную жизнь, спасение в мире бесконечной гармонии, на бесконечном пути к свободе. Гуссерль настаивал на связи этики и религии.

По словам Белло, религия помимо мировоззрения предоставляет и критерии практического поведения [Bello, 2015, p. 84].

В главе «Европа и христианство по Гуссерлю» [Ibid., p. 85–88] констатируется, что этот философ утверждал, что в развитых культурах религия влияет на политическую власть, даже на создание гражданских богов – городов, характеризующихся недостатком свободы, возможности критиковать и принимать свободные решения. Однако в западном обществе возможен плодотворный союз между свободой и религией. Это присутствует в послании Иисуса, не имевшего прописанных заповедей, но освободившего божественную силу, заключенную во всех людях, и, таким образом, побудившего их к благу, любви, спасению, этической любви вплоть до любви к врагу. Данный процесс освобождения, в котором свобода складывается как универсальная наука, не может обойтись без связи с религиозной традицией, но характеризуется в философии как «атеистический» путь. Нельзя обойтись без Бога, но нужно открыть его собственными средствами. Христианство – абсолютная универсальная наука [Ibid., p. 85], метафизика религии, так как приводит к абсолютной жизни, абсолютному спасению, указывая на бесконечную гармонию, в которой должен жить мир. Идеалы этой философии разработаны древнегреческими мыслителями. В послании Иисуса человек воспринимается не абстрактно, но как конкретно существующий. Его универсальность превосходит этнические и культурные различия. Суждение Гуссерля о Средних веках негативно, так как религиозный и политический аспект на данном этапе выказывают тенденцию к объединению. Преобладает апологетическая теология, делающая невозможной философию как универсальную науку. Однако теология понимается как универсальное знание, сохраняющее следы греческой философии. Именно в Средневековье формируется Европа с религиозно-теологическим отпечатком, охватывающим все области знания. Конец этой эпохи, по Гуссерлю, вызван утратой институтом церкви политического характера и главенства в культуре. Последняя вновь открывает собственные истинные характерные черты, связанные с темой свободы. Культура не вдохновляется новым Откровением, не идентифицируется с новым Мессией, восстанавливая живые источники оригинальной традиции [Ibid., p. 86], связь с Иисусом и раннехристианской общиной посредством религиозного опыта. Это объясняет выбор лютеранства молодым Гуссерлем, видевшим в Новом

времени надежду на союз между оригинальным христианством и греческой философией и реализацию их идеалов. Однако в тридцатые годы становится очевидным разочарование мыслителя в западной культуре и философии, утрата веры в последнюю, даже религиозную. Его изыскания обретают новое феноменологическое направление [Bello, 2015, p. 87]. Именно из установленных им связей между теоретическим, практическим разумом и христианством, как метафизикой религии, следует, что христианство и греческая философия – неотъемлемые компоненты не только прошлого, но и будущего Европы.

В главе «Эдит Штайн: выбор католичества» [Ibid., p. 88–89] среди повлиявших на это решение факторов отмечаются ее знакомства с обратившимися в эту конфессию Максом Шелером, ассистентом Гуссерля А. Райнахом (Reinach), факт открытости католической церкви для верующих [Ibid., p. 88].

Глава «Эдит Штайн: Европа, иудаизм и католицизм» [Ibid., p. 89–92] отмечает, что в своих лекциях мыслительница поднимает вопрос об отношениях индивидуума и его народа, ссылаясь на проявления человека в мире. Разница между народами – в структуре культуры, придающей смысл существованию этой общности и обозначающей ее *телос* (*telos*), как в живом организме. Это нельзя воспринимать в биологическом смысле: когда народ вымирает, остается его наследие, потому что оно связано с духом. По словам Штайн, греческий и римский дух не исчезли вместе с древними государствами, оставшись во взглядах пришедших им на смену народов. Они, как и другие народы, принадлежат к среде формирования европейцев. Без этого последние не были бы таковыми. Так проявляется вневременность, становящаяся исторической реальностью во временном развитии [Ibid., p. 89]. Культура, характеризующая духовность народа, побеждает время – это нечто вневременное. Становясь исторической реальностью, она формирует человечность / гуманность. Через нее единичное связано со множественным. Многообразие народов, сливаясь в общей человечности / гуманности, не уничтожается, поскольку для людей важна сингулярность / индивидуальность. Она показывает насколько уважаем народ и выражает универсальность, в частности, народа, осмысливающего свое существование в человеческой / гуманной общности. Единство и многообразие – ключи к интерпретации различий и равенства между людьми. Культура, преодолевшая частные про-

явления, становится наследием человечества, и на этом уровне возможны соприкосновения различных культур. Европа стала общей для многих народов, связанных на наднациональном уровне. Однако единство и многообразие зачастую находятся в трении, так как человек склонен абсолютизировать то или другое. Штайн демонстрирует позитивные аспекты совместного существования народов, и это великий этический призыв не только к народам в своей общности, но и к индивидам, их составляющим. Она обращается к идеям народа как общности и множественности народов, составляющих человечество. В Новое время ассоциация, как форма государства, гарантировала мир между гражданами и народами, будучи в состоянии преодолевать конфликты [Bello, 2015, p. 90]. Роль религии в становлении Европы Штайн воспринимает как ев ветхозаветно-христианское основание. Рожденный народом и в нем видит в своей общности инструмент спасения человечества. Реальность избранного народа и рождения им Избавителя представляется мыслительнице ясным указанием важности этого народа для мира. Единичное материализуется в обществе высшего порядка так же, как Сын Божий родился в определенном обществе не для уничтожения других обществ, но для воплощения и поддержания в высшем единстве всего многообразия / множественности. В Его существовании – связь между сингулярностью и двумя общностями: еврейским (иудейским) народом и всеми, воспринявшими послание Христово. К таким общностям относится и Европа, сформированная множеством обществ, принявших послание еврея, Сына Человеческого, Иисуса. Такова преемственность между иудаизмом и христианством. Обе религии представляют глубинное основание европейской культуры, как указала Штайн в письме к Пию XI, предупреждая о начале преследований евреев [Ibid., p. 91] национал-социалистами и акцентируя связь двух религий: преследование одних могло привести к преследованию других из-за неразрывной связи образом Христа, как война против Спасителя, Пресвятой Девы и апостолов.

В главе «Гуссерль и Штайн: духовные корни Европы» [Ibid., p. 92–95] констатируется, что оба мыслителя понимали основание европейской общности, исходя из двойственной составляющей термина «дух»: мыслительной и религиозной. Первая относится к человеческой способности совершать рациональные и добровольные разумные действия, оценивать и решать. Вторая связана [Ibid., p. 92] с

религиозным измерением. Лишь вместе они делают человека человеком / гуманным. Оценивая религиозность как явление, лежащее в основании европейского единства, Гуссерль подчеркивал абсолютное превосходство христианства над иудаизмом, одновременно утверждая элементы преемственности. Штайн же делала акцент на сосуществовании двух религий и преемственности, понимая христианство как дополнение иудаизма посредством Иисуса Христа. Евреи интерпретировались ею в качестве «старших братьев», как было и в практике Иоанна Павла II. Считая религию и философию основой понимания европейской ментальности, оба философа осмысливали историческое развитие христианства. Штайн раскрывала тесную связь философии и христианской веры в Средневековье, ценя достигнутую средневековыми мыслителями гармонию между божественным, рождающимся внутри и подтверждаемым Откровением, и результатами человеческой деятельности, начиная с древнегреческих философов. Данная «христианская философия» отлична от теологии, но освещена истинностью веры, указывающей путь. Она усматривала возможность переосмысления в августинском духе Троицы в реальности [Bello, 2015, p. 93]. Но ни философии, ни теологии не удастся достигнуть Истины, понимания Бога. Это исключительный дар, предполагающий благочестивое видение (*visio beatifica*). По Гуссерлю, Средневековье означает исключительно теологию, лишь в Новое время человек освобождается, но это не означает оставления им религии, очищенной протестантской Реформацией. Философия – светский путь, не исключаящий Бога, но достигающий его путем демонстрации. Дороги веры и философии различны, хотя последняя интересуется оценкой христианского послания. Признавая монотеизм иудаизма завоеванием в истории религии, мыслитель воспринимал осуществленное Иисусом как преодоление или уничтожение предшествовавшего. Христианское послание принесло специфически человеческие гуманные элементы – истинное чувство и углубление истинной Любви. В свете этого необходима реализация человечности в благе. Для Гуссерля религиозный опыт – преимущественно внутренний фактор. Штайн, напротив, представляет церковь как его прародительницу и источник ссылок для философской мысли. Путь кармелитки указывает на ее непосредственный договор с божественным [ibid., p. 94], восприятие термина «догматический» как позитивного в истории католической церкви. Размышления двух философов

Белло называет отражением сложности европейской духовной жизни при утверждении христианства как основания формирования Европы [Bello, 2015, p. 95].

Луиджино Бруни в выступлении «Духи капитализма: Краткое руководство по их осмыслению» [Bruni, p. 97–119] рассматривает данную экономическую формацию в Европе в свете истории христианства. Автор утверждает, что если Европа не найдет свой путь в рыночной экономике (ею же порожденной), то подвергается риску стать культурной и экономической периферией мира. Социально-экономическая система не может оставаться центральной без осознания собственной идентичности и предназначения / судьбы (*destino*).

В главе «Многочисленные духи капитализма» [Ibid., p. 97–103] Бруни, констатируя глубокое влияние Реформации на всю современную культуру, усматривает тесное переплетение ее духа с духом Нового времени и капитализма. Мысль конца XIX – 30-х годов XX в. отличает сильный интерес к причинам и корням современности в свете Реформации и католической Контрреформации как реакции на нее. Л. Бретнано, М. Вебер и прочие историки и социологи находили в мысли и деятельности Лютера и других реформаторов ось, на которой располагались координаты Нового времени. Они рассматривали капитализм как *этос*, дух современности, общий и распространяющийся далеко за пределы экономической сферы [Ibid., p. 97]. Капитализм, рожденный из их исследования или желания рая, и ныне живет обещаниями: товары и деньги в нем нечто большее, нежели просто экономические значения. Это символы, коды, мечты. Данная концепция, присутствовавшая у К. Маркса, была развита Э. Блохом, В. Беньямином и М. Вебером. Последний утверждал, что Реформация означала не уничтожение главенства религии в жизни, а ее утверждение в новой форме. Вернер Зомбарт подчеркивал, что капиталистический дух формируется, превалируя над другим, который можно назвать докапиталистическим [Ibid., p. 98]. Этот первоначальный дух капитализма он находил в средневековых католическом и иудейском, не слишком отличных от протестантского Нового времени. Эрнст Трёльч характеризовал эклезиастскую цивилизацию как противоречащую индивидуальной автономии, находя протестантизм важным в формировании религиозного индивидуализма как фактора создания современного мира [Ibid., p. 99] при иной его

форме в католических странах: Испании, Австрии, Италии и Франции. (Старый протестантизм, по его мнению, состоит в концепции сверхъестественной еклезиастской организации, отличной от всего земного.) По Л. Болтански и Э. Кьяпелло, новый дух капитализма складывается из его способности отвечать на критику, что стало основным фактором изменений и реноваций, а также социального сбалансирования, социальной работы, деятельности филантропов, корпоративного благосостояния, вплоть до концепций «символического капитализма» или [Bruni, p. 100] корпоративной духовности. Отвечая на «эстетические» критики, капитализм достиг новой «креативной» фазы. По Кьяпелло и Болтански, это новый дух капитализма, в котором сохраняется очень мало от «кальвинистского». Б.С. Григори (Gregory) солидаризируется с М. Вебером и А. Фанфани, считая, что Лютер и Кальвин, отвергая роль церкви, как связующей человека с Богом, и ее контроль над индивидуальным сознанием, создали условия для персональной свободы и, таким образом, для капитализма. Реформация первого породила еще более «языческий» и меркантильный капитализм, нежели критикуемая им Римско-католическая церковь. Хотя, выступая против чересчур секуляризированного общества, он протестовал и против рынка, слишком утвердившегося в жизни христиан. Рождение капитализма Григори называет величайшим феноменом Нового времени, полагая, что его породила Реформация как реакция на чрезмерное использование Римом денег. Важным моментом для понимания современной [Ibid., p. 101] культуры и экономики является этика добродетели, центральная тема в дебатах реформаторов и католиков. Вплоть до Нового времени эта этика объединяла аристотелевскую, стоическую и христианскую, синтезированную, в основном, Фомой Аквинским. В соответствии с ней люди, несмотря на грехи, способны на добродетель. После Реформы стало превосходить августинское видение человека и утверждалась идея о болезни человека эгоизмом, лишаящим его этой способности. В протестантских странах возобладали также идея об интересах и полезности индивидов как двигателях человеческой деятельности и отличности человека от образов аристотелевско-томистской философии. Для реформаторов даже крещеный человек без Бога способен лишь грешить и не может обрести спасения. Этика добродетели [Ibid., p. 102], по которой человек человеку – друг, стала считаться наследием христианского Средневе-

ковья, ассоциируясь с католицизмом, что освободило дорогу для новых политических и экономических теорий.

В главе «Экономия Джорджо Агамбена» [Bruni, p. 103–111] на основании размышлений данного автора осмысливается дискуссия сторонников Вебера, утверждающего Новое время как прогрессивную секуляризацию христианского духа вплоть до его идентификации с капиталистическим, и Карла Шмита, считающего, что все принципиальные категории политики извлекаются из теологии. Агамбен ставит в центр политическую философию христианской теологии, рассматривая греческую категорию икономии (οεσονομία), ее влияние на теологические изыскания, как и влияние последних на классическую экономию. Для понимания западного *этоса* он различает «имманентную» и «экономическую» троицу – онтологический и этический план. Опираясь на классических для христиан авторов от Игнатия Антиохийского, Тертуллиана и Августина до Фомы Аквинского, Агамбен утверждает, что впервые это выражение в значении близком к греческому (аристотелевскому) оригиналу употребил святой Павел в Послании к коринфянам, обозначая поручение / ношу (incarico), доверенное Иисусу Богом для выполнения его миссии [Ibid., p. 103]. В Послании к Ефесянам оно понимается в ином значении, как икономия тайны, т.е. спасения, или управление домом (oikos-nomos), выполнение задачи. По Агамбену, Бог – единый монадический потенциал (dynamis) и триединая (triplice) икономия. Тертуллиан заменил выражение «икonomia тайны» «тайной экономии». Если для Павла это открытие тайны воли или Слова Божьего, для Апологетика сама деятельность, персонифицированная в фигуре Сына, становится тайной [Ibid., p. 104]. «Экономическая троица» рассматривает не саму природу Бога (имманентную троицу), но управление таинством / тайной ради спасения (в частности, в отношении инкарнации Иисуса). По Агамбену, разделения планов бытия и деятельности ведет к западным этическим апориям. Этика рождается из зазора (раскола frattura) между бытием и практикой. Это продукт античного мира, занявший важное место в христианской теологии. Божественное Провидение – механизм, позволяющий объединять онтологический и «экономический» планы. Без этой силы в истории отсутствовала бы гарантия жизни в мире [Ibid., p. 105], управляемом Благом. Он превратился бы в царство хаоса и иррациональности [Ibid., p. 106]. В изданиях Словаря итальянского языка

Академии делла Круска начала XVII в. данный термин объясняется как «искусство управления домашними делами», «Поручение, данное Публичным или Высшим тем, кто управляет доходами других» и «бережливость» (*risparmio*). В издании конца XIX в. появляется его новое значение, как науки, изучающей предпосылки и законы производства, распределения и потребления ценностей, часто связанной с обществом и политикой [Bruni, p. 107]. Л. Бруни считает интерпретацию термина, извлеченную не из античной традиции, а из христианской теологии, значительно менее противоречивой. Экономисты, подобно первым христианским теологам, включая Павла, заимствовав этот термин, распространили его с управления частным домом на всю национальную экономику. По Дж. Уинеру и А. Хиршмену, идея экономии спасения присутствует в мире, а ее священнослужитель (жрец) – рынок. Благодаря порядку Провиденции все экономики ориентируют поступки и интересы людей на общее Благо, создавая порядок и благоденствие. Это возможно без онтологической идеи блага. Нужно лишь имманентное экономическое видение. А. Смит корректно использовал этот эволюционировавший со времен Аристотеля термин как эффективное управление «национальным» (не только домом) [Ibid., p. 108]. Экономики и гражданские общества имманентны в истории, провиденциальны и должны признавать естественные законы (Дж. Вико, Гегель). Для осмысления современной экономии следует понимать ее как политическую (А. Смит), гражданскую, социальную, публичную, национальную. Итальянский экономист А. Лория особо подчеркивал связь законов дома и государства, как и того, что этимологическое значение термина относится не только к экономической науке, но и финансовым, правовым, административным, конституционному праву и т.д. Он считал, что развитие этимологии не позволяет осветить пути развития и важность политической экономии [Ibid., p. 108] и предлагал переименовать данную науку, придав ей новое содержание. А. Маршалл, подчеркивая отсутствие семантической преемственности, называл политическую экономию «экономиками». Это автор считает нужным возвращением к пониманию термину экономик в XVIII в. Осмысливая воззрения Ф. Уикстиды [Ibid., p. 109], Бруни подчеркивает, что экономика без лица не гуманна [Ibid., p. 110]. В главе «Торговцы дарами: Реформация, Контрреформация и духи капитализма» [Ibid., p. 111–118] рассматриваются теологические связи между

даром и рынком в протестантском и католическом «духе». Политическая экономия лютеранского контекста исходит от кальвиниста Адама Смита. Гражданская экономия – от неаполитанского аббата А. Дженовези, влиятельного также в протестантской мысли европейского севера [Bruni, p. 111]. У этих различных экономических традиций глубокие теологические корни. По Ч. Тейлору, Реформация стала «матерью всех революций», так как способствовала «разочарованию мира». Средневековая Европа называется лабораторией, где христианство существовало в синергии с греко-римским, иудейским и арабским наследием и наследием северных дохристианских культур, философией, политикой, теологией, экономией. И протестанты, и католики прежде были западными христианами. Даже после Реформации и Контрреформации Европа осталась смешанной [Ibid., p. 112]. Для понимания различий англосаксонского капитализма протестантской матрицы и континентального европейского – католической, автор прослеживает их сходства и различия. Характеризуя эпоху Возрождения, Бруни подчеркивает, что Европа этого периода породила цивилизацию, где торговцы способствовали общему благу, индивид был вместе с обществом, торговец – с храмом, свобода – с братством, а города являлись центрами религиозных, культурных и экономических обменов [Ibid., p. 113]. Христианская вера превратилась в убеждения-доверие-связь. Католическая церковь стала центром первой экономики гражданского рынка. Кризис ее духовной этики породил Реформацию и Контрреформацию как реакцию на последнюю. Эти события объясняют появление Макиавелли, Гоббса и современной политики, Дженовези и экономики Смита и Дженовези, и новые институты капитализма, предложившие новые верования (fides) после кризиса прежних. «Доктрина двух царств» [Ibid., p. 114] Лютера позволила различать в христианине две личности: «частную» и «публичную» персоны. Торговец, поскольку гражданин царства людей, «личность для себя», когда занимается делами. Но в духовном царстве Бога он действует как «личность для других, которая им служит». Так появляется филантропия. «Человеческий город» и «град Божий» различны, управляются разными законами и не сводятся к одному [Ibid., p. 115]. Реакцией на их разделение стало разграничение между логикой благодати (grazia) и логикой мира. Царство плоти стало характеризоваться как единственное, которое человек может действительно познавать и по-

нимать. Из этого объясняется парадокс Лютера, высоко ценившего теологические размышления и бывшего защитником сильной политической власти [Bruni, p. 116]. По Кальвину, люди испорчены, следовательно, ожидают, что Бог сделает все для их спасения. Как писал Дж. Котта, протестанты сформулировали доктрину о человеческом бессилии и божественном лекарстве от него. По словам Э. Блоха, братская любовь была вынуждена вновь искать свое место в мире, так как Лютер установил двойную мораль. Христианину не следует заботиться о деньгах, но он должен использовать плотские блага, поскольку они характеризуют его личность в мире [Ibid., p. 117]. Для Лютера, а также Кальвина и Меланхтона, человека раздирают контрасты между Духом и плотью. Так как последняя связана с противоречивыми желаниями индивидуумов, нужна сильная власть, способная установить, по крайней мере, внешний мир, или механизм рынка (Невидимой руки), который трансформирует частные взгляды в нечто благое для всех, как гласит либеральная англо-саксонская традиция.

В Выводах [Ibid., p. 118–119] Бруни предлагает переосмыслить современный капитализм, а также неприбыльные сферы [Ibid., p. 118], дабы главы экономики могли контролироваться политикой и критиковаться общественным мнением. Он предлагает вернуться к объективному видению проблем капитализма [Ibid., p. 119].

Список литературы

- Bello A.A.* Ripensando l'Europa con Edmund Husserl e Edith Stein // *L'Europa, la malata di cristianesimo* / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 79–95. – (Filosofia ed esperienza religiosa).
- Bruni L.* Gli spiriti del capitalismo. Breve giudo al loro discernimento // *L'Europa, la malata di cristianesimo* / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 97–119. – (Filosofia ed esperienza religiosa).
- Pagani M.* Hegel: ragione e cristianesimo nell'orizzonte dell'Europa // *L'Europa, la malata di cristianesimo* / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 61–77. – (Filosofia ed esperienza religiosa).
- Sindoni P.R.* La cattiva coscienza dell'Europa // *L'Europa, la malata di cristianesimo* / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 53–60. – (Filosofia ed esperienza religiosa).

References

- Bello A.A.: Ripensando l'Europa con Edmund Husserl e Edith Stein. In: Colombo, G. (ed.) *L'Europa, la malata di cristianesimo (Filosofia ed esperienza religiosa)*, Milano (2015).
- Bruni L.: Gli spiriti del capitalismo. Breve giudo al loro discernimento. In: Colombo, G. (ed.) *L'Europa, la malata di cristianesimo (Filosofia ed esperienza religiosa)*, Milano (2015).
- Pagani M.: Hegel: ragione e cristianesimo nell'orizzonte dell'Europa. In: Colombo, G. (ed.) *L'Europa, la malata di cristianesimo (Filosofia ed esperienza religiosa)*, Milano (2015).
- Sindoni P.R.: La cattiva coscienza dell'Europa. In: Colombo, G. (ed.) *L'Europa, la malata di cristianesimo (Filosofia ed esperienza religiosa)*. Vita e pensiero, Milano, pp. 53–60 (2015).