

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

В.П. Визгин

ЕЩЕ РАЗ ОБ ЭНТЕЛЕХИИ КУЛЬТУРЫ

Визгин Виктор Павлович – доктор философский наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Статья посвящена проблеме энтелехии культуры, исследуемой главным образом на материале прошедшей в начале 90-х гг. дискуссии о диалоге культур и энтелехии культуры. Для прояснения смысла понятия энтелехии культуры автор обращается к аристотелевскому наследию, концепциям биолога и философа Г. Дриша, историка Г.С. Кнабе, философа А.Л. Доброхотова, а также теоретиков и практиков русского символизма и религиозной философии (И. Анненский, П. Флоренский, В. Розанов). Один из выводов автора состоит в том, что в тогдашнем споре о диалоге и энтелехии понятие диалога не соотносилось с традицией экзистенциальной диалогической философии М. Бубера, Ф. Эбнера, Г. Марселя, вне которой оно остается непроясненным. Автор считает, что аристотелевский контекст понятия энтелехии характеризуется неизменным воспроизводством природных форм, которое не может прекратиться (тезис о вечности мира). Но, по его мнению, понятие энтелехии нельзя ограничивать дохристианским культурным контекстом: само теоретическое понятие энтелехии, заложенное Аристотелем, только вместе с христианством приходит к своей полной зрелости.

Ключевые слова: Аристотель, энтелехия, культура, энтелехия культуры, диалог, телеология

Однажды, роюсь в старых книгах, я наткнулся на одну книгу, не очень уж и старую – «Диалог культур. Материалы научной конференции “Випперовские чтения–1992”» (Вып. XXV. М., 1994). Сразу же вспомнилось, что ее мне подарил А.В. Ахутин, выступавший с докладом на той конференции, проходившей в конце октября 1992 г. в Музее изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. Как-то само собой стали всплывать отрывочные впечатления от тогдашних разговоров и споров вокруг понятий диалога и энтелехии культуры...

Диалог и энтелехия

В дискуссии, о которой пойдет речь, доминантную функцию выполняла идея диалога культур, а не энтелехии. В те годы, а это было начало 1990-х, в РГГУ возник семинар В.С. Библера, который так и назывался «Диалог культур». Тема же энтелехии ворвалась в царившую тогда атмосферу увлечения «диалогом культур» как аристотелевский «монстр» с непроявленным до конца содержанием. В философские баталии, вокруг этой доминанты возникавшие, концепт энтелехии был привнесен не философом, а историком Г.С. Кнабе¹. Но в его статье «Энтелехия культуры» понятие диалога, пусть и отличающееся от понимания диалога Библером, оказалось органически связанным с понятием энтелехии. Действительно, как одну из существенных характеристик энтелехии культуры Кнабе отметил ее «двуголосие»: голос изначальной энтелехии вступает в своего рода диалог с ее осуществленной формой². В энтелехиальных процессах, можно сказать, интерпретируя эту ситуацию, существует «челночное» движение от «истока» культурного самодвижения к его определенному результату и *vice versa*.

Прежде чем перейти к обсуждению концепта энтелехии применительно к культуре, поясним это труднопереводимое выражение Стагирита. Греческая этимология и история понятия энтелехии от Аристотеля до XX в. кратко, содержательно и четко раскрыты в статье Т.Ю. Бородай. «В “Метафизике” и “Физике” Аристотеля, – говорит исследователь, – энтелехия выступает в большинстве случаев как синоним энергии»³. Тем не менее эти понятия у Стагирита не совпадают. А.Л. Доброхотов в своей недавно изданной монографии дал такое определение этому понятию греческой философии: «Энтелехия – неологизм Аристотеля, означающий целеобладание и воплощение цели в индивидуально очерченной предметности. Обе основные интерпретации энтелехии – как обладание завершенностью и как содержание в себе цели – предполагают внутреннюю работу цели (процесс), приводящую к исполнению и воплощению (результат)»⁴. Ранее в дискуссии по теме, о которой пойдет речь, он считал возможным говорить об энтелехии просто как о *выполненности смысла*⁵.

Обдумывая это понятие, мы не можем не возвращаться к Аристотелю. У него природа стоит под знаком *воспроизводства* ее форм, которое в принципе не может прекратиться (тезис о вечности мира). Поэтому энтелехию мы бы определили как такую выполненность смысла, которая действует как сила его воспроизводящего выполнения. Отталкиваясь от Стагирита и ана-

¹ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 139–156. Статья эта в сокращенном виде, без анализа примеров энтелехии культуры воспроизведена в сборнике «Диалог культур» в качестве основного доклада на Круглом столе «Диалог культур и энтелехия культуры», на котором выступили А.Л. Доброхотов, А.В. Ахутин и другие исследователи.

² Отсюда, кстати, следует органичность темы диалога в связи с продумыванием понятия энтелехии, но это требует осознания персоналистическо-экзистенциальной метафизики, становящейся при этом условием оправданности темы диалога, что практически осталось незамеченным участниками конференции и дискуссии.

³ Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 444.

⁴ Доброхотов А.Л. Телеология культуры. М., 2016. С. 527. В этой работе автор настраивается на тему энтелехии культуры через концепты «внутренней формы» и культурной «морфемь» (с. 165–174). Усваивая идеи Кнабе, он развивает теоретическое рассмотрение возникающих при этом фундаментальных проблем культурологии и философии культуры.

⁵ Диалог культур. Материалы научной конференции «Випперовские чтения–1992». Вып. XXV. М., 1994. С. 207–208.

лизируя дифференциацию органов в развивающемся организме и подобные процессы, представление об энтелехии как современном научном понятии развил Г. Дриш (1867–1941). Согласно ему, как мы его понимаем, энтелехия – это внепространственный фактор, вносящий в ходе развития живых организмов *отбор* в допустимые законами природы возможности. Мы бы сказали, что энтелехия действует как принцип осмысленного, направленного «из будущего» органической системы ограничения формирующих ее возможностей. Энтелехию, по Дришу, можно уподобить «демону Максвелла», поскольку она действует как антиэнтропийная сила⁶.

Импульсом к дискуссии в связи с понятием энтелехии культуры, как уже ясно читателю, стала вызвавшая большой интерес философов и других представителей гуманитарного знания работа Г.С. Кнабе. Высказанные в ней идеи активно обсуждались и среди участников руководимого В.С. Библером семинара. Помню, что мы обсуждали эту тему с А.В. Ахутиным. Он полагал, что «понятие энтелехии доводит бытие-на-деле до предела»⁷. Чтобы понять данное высказывание, надо иметь в виду ряд восходящих по уровню онтологического «веса» понятий Стагирита: дюнамис – энергея – энтелехия (возможность – действительность как деятельность – энтелехия)⁸. Энтелехия, таким образом, истолковывается как полнота самоосуществленности цели, или, что близко к буквальному переводу, «нахождение-в-состоянии-полной-осуществленности»⁹. Но на переднем плане обсуждений стояло не понятие энтелехии применительно к анализу культуры, а идея диалога. В тогдашней дискуссии упор был сделан на выявлении логических смыслов исторических эпох и на априорном механизме их смены. Эти споры, во многом проходившие под знаком концепции «диалога культур» В.С. Библера, не показались мне столь уж плодотворными для исследований культуры из-за своей удаленности от конкретной эмпирической истории культуры, от исследовательского погружения в ее непредсказуемый поток, а также и от экзистенциально-художественно ориентированной мысли в целом. Душа, всецело увлеченная одной лишь диалектикой вкупе с «диалогикой» понятий, как бы испытывала головокружение, оказавшись на неподвижно натянутых вербальных канатах, удерживаемых абстрактными конструкциями, и задыхалась, как в обезвоздушенном пространстве. На мой вкус, всей этой, порой изобретательной и даже правдоподобной, эквилибристике с концептами и претендующими на универсальность схемами недоставало точного, лично пережитого *впечатления* от встречи с изучаемым историческим материалом. Можно сказать, что формальной диалектике понятий недоставало культурно-исторической «плоти», проанализированной с «родственным вниманием»¹⁰ и потому глубоко пережитой.

Соотношение понятий энтелехии и диалога оказалось в работе Кнабе не лишенным противоречия. С одной стороны, в явлениях энтелехии культуры, согласно историку, действует «двуголосие» и, значит, диалог, но, с другой

⁶ Дриш Г. Витализм. Его история и система. М., 1914. С. 260.

⁷ Диалог культур. С. 211.

⁸ Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 478 (примечание к «Метафизике» IX, 3, 1047a 30–35). Различие энтелехии и энергии по Аристотелю в том, что если в первом понятии подчеркнута фактическая данность осуществления возможности, то во втором акцентируется действительность как деятельность (движение) осуществления. Еще одно важное место, где Стагирит говорит об энтелехии, – «О душе», начало 2-й книги. Самоосуществление, образец которого дают живые существа, – вот что прежде всего вызывает у Аристотеля мысль об энтелехии (комментарий см.: там же. С. 501).

⁹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 800. Лучше сказать, на мой взгляд, не «нахождение», а пребывание-в-состоянии-полной-осуществленности.

¹⁰ Концепт М.М. Пришвина. См. об этом: Визгин В.П. Пришвин и философия. М.; СПб., 2016.

стороны, Кнабе отметил теоретическую иррелевантность диалога культур энтелехии: «Диалог культур оказывается здесь снятым – он есть, раз происходит взаимодействие разнородных сущностей, и его уже нет, поскольку их разнородность уступает место единству»¹¹. *Единство разнородных культурных пластов и «артефактов»* служит своеобразным маркером того, что мы действительно добрались до энтелехиального пласта культуры. Как реагировать исследователю на подобную ситуацию? На наш взгляд, в гуманитарной сфере, тем более на такой – метафизической – глубине, невозможно достичь однозначности в суждениях. Взаимодействие вообще и диалог в частности предполагает *антиномическое* условие: взаимодействие возможно, когда разнородность присутствует и в то же время отсутствует, приоткрывая пространство для единства. Пробираясь труднодоступными тропами онтологической мысли на такие высоты, исследователь неизбежно оказывается перед лицом антиномий и парадоксов, что, однако, не должно останавливать мысль.

Подводя итоги дискуссии, Кнабе уже в ином смысле и контексте возражал против сведения культуры к диалогу. В гуманитарной среде тех лет диалог понимался весьма неопределенно и многозначно. На наш взгляд, можно сказать, что понятие диалога выступало тогда как квазибахтинский субститут гегелевского «раздвоения» единого, противоречия и борьбы противоположностей. Главной характеристикой так понимаемого диалога считалась неустранимо конфликтующая, но в то же время и примиряемая *двойственность* (шире – множественность вообще), обеспечивающая непрерывность взаимодействия и спора, ведущих к творческому обновлению культуры. «Культура есть там, – говорит В.С. Библер, выступая на круглом столе, – где она диалогует с собой, где существует несколько культур или она сама амбивалентно понимает себя как иную культуру»¹². Культура здесь функционально приравнена к действующему лицу, наделенному голосом, обязательно двоящимся на «свой» и «другой», что и выражается таким неологизмом, как «диалогует с собой». Это выражение, на наш взгляд, не слишком удачно. В нем концепт «диалога» по сути дела поглощает понятие культуры, грозя превратиться в «отмычку» для всех гуманитарных проблем. Хотя В.С. Библер формально и признал за энтелехией статус предельного понятия для понимания культуры, однако оно ему оказалось не нужным, потому что в его концепции только диалог выступает единственным действительно фундаментальным понятием¹³.

Помнится, и тогда в русле увлечения «диалогизмом» возникла мода на разные неологизмы вроде «полилога» (монолог – диалог – триолог... – полилог). Греческое «диа» было при этом принято за латинское «дуо», и слово «диалог», соответственно, оказалось прочитанным как «раздвоенность» с ее неминуемой конфликтностью, но с верой в диалог как гарантию примирения и – главное – прогресса. Понятно, что в 70–80-х гг. прошлого века бум «диалогизма» такого рода у нас в стране был вызван прежде всего небывалым резонансом, которым отозвалось переоткрытие М.М. Бахтина, полузабытого мыслителя, принадлежащего к традиции персоналистическо-экзистенциальной диалогической философии. Но, обратим внимание, в этой традиции, к которой кроме русского философа принадлежали М. Бубер, Ф. Эбнер, Г. Марсель, разрабатывалось не понятие «диалога культур», а понятие диалога «Я» и «Ты», диалога *личностей* во всех его ракурсах и смыслах. В концепции же

¹¹ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры. С. 153.

¹² Диалог культур. С. 213.

¹³ Там же.

«диалога культур» ее основу составляла не персоналистическая онтология экзистенциального типа, а гегелевско-марксистский **background**, в духе времени слегка расширенный за счет новых философских имен. Если концептуальной ясности в этой сфере в те годы не хватало даже у профессиональных философов, что говорить о других гуманитарных исследователях, использовавших слово «диалог» в самых разных смыслах и значениях.

Как историк Кнабе не мог не дистанцироваться от подобного «диалогизма». Вот его вердикт: «Сводить культуру к диалогу, т. е. к взаимопониманию – очень распространенная сейчас мысль; она имеет корни в либерально-демократическом мышлении, но от того не становится более верной»¹⁴. «Одна из слабостей конференции, – продолжает он, – смешение диалога и противоречия, сведение противоречия к диалогу. Этого делать не следует. Диалог предполагает интенцию, которой в противоречии присутствовать не обязательно»¹⁵. Диалог в своей облегченной и потому модной версии есть по сути дела концептуальная идиллия в духе императива «обнимитесь, миллионы», идиллия осуществленных лозунгов Французской революции. В этом смысле понимаемый диалог, как справедливо заметил Кнабе, действительно неотделим от либерально-демократической утопии. И еще один важный момент: рамки гегелевско-марксистской интеллектуальной традиции не позволяют глубоким образом развить в ней саму тему диалога, философски и культурологически продуктивным образом выдвинутую альтернативной ей традицией. Отсюда и впечатление смешения диалога с противоречием.

В дискуссии критическое отношение к теме диалога, способной загородить тему энтелехии, высказал также и В.В. Бычков: «Энтелехия, мне кажется, исключает в принципе диалогичность, то есть диалогичность здесь какой-то вторичный, верхний слой... взаимодействие культур... происходит на каком-то более поверхностном уровне, а не на глубинном»¹⁶. По Бычкову, диалог и энтелехия – два различных принципа, причем из каждого можно исходить, выстраивая философское понимание культуры. Спор возник о том, какой же из этих принципов является сущностно значимым для понимания культуры. Позицию В.В. Бычкова можно представить примерно так: различные культуры на глубоком онтологическом уровне существуют энтелехиально, а на более поверхностном уровне соотносятся между собой, «диалогизируют», вступая в межкультурное взаимодействие.

Столь же антиномически напряженное соотношение характеризует и связь понятий энтелехии и истории. Вспомним о толковании энтелехии как «выполненности смысла». Но как это возможно? *Выполненности смысла исторически развивающейся культуры в действительности нет и быть не может*. Вопрос об энтелехии был поставлен Кнабе как проблема познания культуры: как историку работать с внутренним *единством* культуры в истории, выступающим формообразующим активным *началом*? Идея энтелехии, как мы сказали, была выдвинута Аристотелем. Но для рассмотрения ее применительно к культуре важнее даже не мысли Стагирита, а концепция энтелехии европейской культуры, набросанная Гуссерлем в его «Кризисе...».

Энтелехия европейской культуры, содержанием которой выступает абсолютная, универсально значимая автономия научного разума, сложившаяся в главных чертах в античности, по Гуссерлю, не столько данность, факт, сколь-

¹⁴ Диалог культур. С. 223. Подобное сведение, впрочем, может быть и оправдано, но, на наш взгляд, лишь на основе такого понимания диалога, когда определяющей его формой оказывается диалог «Я» с абсолютным «Ты».

¹⁵ Там же. С. 223–224.

¹⁶ Там же. С. 220.

ко задание. В концепции самодержавия разума выявляется квазирелигиозная вера немецкого феноменолога¹⁷. Если его философскую веру обозначить как эрзац-религию разума, то можно сказать, что он верит в энтелехию европейской культуры, заложенную в античности. Однако вопросительный модус речи об этом у него сохраняется. Если бы это было не так, то его труд не назывался бы «Кризис европейских наук...». Если бы универсальный разум, обеспечивающий полноту теоретической и практической автономии человечества, все время действовал правильно, неуклонно осуществляя свое воздействие в истории, то актуальное наличие энтелехии Европы (европейской культуры) было бы фактом. Но все же это больше возможность, правда, по Гуссерлю, способная еще осуществиться, несмотря на кризис. Если бы он в это не верил, то и не выдвинул бы весь свой титанический проект, представленный в его завершающем его творчеством труде. Но условие, которое он выдвигает для того, чтобы воплотить эту возможность, невозможно осуществить. Ну, действительно, как может осуществиться и действовать универсальная система разума? Энтелехия Европы была бы постоянно действующим фактором мирового становления, «если бы, – говорит Гуссерль, – разум на деле стал полностью осознанным и явным для самого себя в свойственной его существу форме, то есть в форме универсальной философии, развертывающейся в последовательных усмотрениях и аподиктическим методом нормирующей самое себя. Только тогда можно было бы решить, действительно ли европейское человечество несет в себе абсолютную идею, а не является лишь эмпирическим антропологическим типом, подобным “Китаю” или “Индии”, и, с другой стороны, обнаруживает ли зрелище европеизации всех чуждых Европе человеческих общностей некий властвующий в нем абсолютный смысл, соотносимый со смыслом мира, а не с его исторической бессмыслицей»¹⁸. Энтелехия здесь выступает как синоним абсолютной идеи, абсолютного смысла, можно сказать, просто абсолюта. Содержание понятия энтелехии поднято на предельную высоту универсальности и значимости. Культура тоже оказывается по сути дела приравненной к универсуму, ибо ее судьба есть судьба всего мира. Абсолютный смысл, наличный в мире и действующий постоянно правильным образом как осознаваемый универсальный разум, – вот что такое, по Гуссерлю, энтелехия.

Но как историку культуры работать с таким «безвоздушным», чисто теоретическим конструктом? Понятно, что невозможно. И Кнабе указывает два принципиальных момента, извлекаемых им из анализа гуссерлевской концепции и подобных философских построений. Энтелехия, говорит он, как действующее начало не исчерпывается наличными своими актами, такое начало «продолжает действовать, и между ним и его воплощением устанавливается определенное двуголосие»¹⁹. Это важное замечание, на которое мы уже указывали, начиная наш анализ. И в этом смысле можно сказать, что к теме энтелехии культуры тем самым легитимно подключается тема диалога, который ведут разные культурные «голоса», сопоставляемые на основании определенного их единства в глубине их энтелехиальных «корней».

Среди выводов Кнабе обратим внимание в первую очередь на «музыкальность» явлений энтелехии культуры. Характеристику эту Кнабе взял у Флоренского, с большой цитаты из которого начинается его работа. Флорен-

¹⁷ См. об этом: *Визгин В.П.* Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный типик // *История философии.* 2015. Т. 20. № 1. С. 102–129.

¹⁸ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 32–33.

¹⁹ *Диалог культур.* С. 202.

ский говорил о «веянии музыки» в ноуменально-центровом, энтелехиальном для русской культуры комплексе Троице-Сергиевой Лавры. На наш взгляд, идея «музыкальности» творческого духа культуры, предстающего за выражением «энтелехия культуры», верно ориентирует исследовательский поиск. «Музыкально» в данном контексте то, что логико-аналитически и объективно-рационально не может быть объяснено, но в то же время чрезвычайно важно для судеб человека и культуры. Энтелехия культуры как раз такова. К подобным образом понимаемому тезису о «музыкальности» в творческих глубинах культуры мы можем присоединиться, слегка его развив.

«Ускользание» энтелехии «от логической ясности и четкой однозначности» ставит «восприятие этого феномена на грань аналитического познания и внутреннего переживания»²⁰. Другим символическим синонимом рациональной «матовости» энтелехии выступает ее «музыкальность». У Флоренского, ощущавшего эту символику «особенно остро», тема «музыки» находит себе выражение на языке христианского платонизма (энтелехия как «сверхэмпирическая, выше-умная духовная сущность»).

«Музыкальность» в этом контексте – конечно, метафора, но емкая и точная. Она стоит в одном ряду с такими символическими средствами обозначения энтелехиальных явлений культуры, как «созвучия», «соответствия», «резонансы» и т. п. Все они отсылают к образу «волны», к представлению о неявной «передаче» внутреннего культурного единства. Рядом надо поместить другие образы: «атмосфера», «климат», «дух», «среда» и т. п., также указывающие на *неявное* единство разнородного, предполагаемого понятием энтелехии.

Недавно я встретил знакомого, впервые побывавшего в Греции. Вот его главное впечатление: «Я понял, что если *здесь* я увижу кентавра, то совсем этому не удивлюсь!». Путешественник хотел сказать, что из самого *духа* греческого ландшафта, пейзажа, причем не только географического, но и историко-культурного, как бы «вытекает», то есть ожидаем и делается понятным «кентавр» как определенный культурный «вид», «форма». Можно сказать, что *Genius loci*, дух специфического *целого*, и порождает такую его характерную форму, как «кентавр». Пусть все это так, но причем здесь, спросят, «музыкальность»? Дело в том, что в музыке, в этой вроде бы сугубо специализированной деятельности, содержится *универсальный* для постижения разнородных подразделений культуры язык. Поясню, почему это так. Все виды искусства как культурной активности совершаются во *времени*. Но только музыкальное искусство имеет дело со временем в «чистом» виде, *par excellence*. В нем выработан как бы естественный язык осознания и представления временных процессов вообще. Действительно, такие «музыкальные» концепты, как «ритм», «тональность», «интонация», «мелодия», способны описывать явления и других культурных пластов, в том числе философии, что еще только предстоит со всей ясностью осознать²¹. Уже сейчас о «тональности» применительно к своим дисциплинам говорят с полным самоотчетом в обоснованности такого языка не только художник, поэт, писатель, архитектор, но и философ²².

²⁰ Диалог культур. С. 202.

²¹ В своих работах последних 10–15 лет я стремился внести эти концепты в разговор о философии и ее истории. Однако главные теоретические синтезы и анализы еще впереди.

²² Габриэль Марсель, сам тонкий музыкант и пронизательный философ, не раз демонстрировал это, на что мы уже обращали внимание. Речь у него, например, шла о тональности, с какой Декарт высказывал свой знаменитый тезис или Сартр повторял формулу Ницше о «смерти Бога». Интонация «устроена» так же, как и интуиция, то есть как духовная живая цельность, не исчезающая ни на йоту ни в одной из «частей» культурного целого.

Увлечение концептом времени однако таит в себе и опасности. Там, где спасительное, там близко и погибельное – примерно так своим слогом можно передать высказывание Гельдерлина, часто цитируемое и комментируемое Хайдеггером. Именно так обстоит дело с концептом времени. Эти опасности мы бы обозначили как опасности метафизического свойства, как угрозу потерять, утратить вкус к *вечности*. Дело в том, что одним из влиятельных идейных течений, начиная с рубежа XVIII–XIX вв. и особенно в XX столетии, стала «десубстанциализация» и «темпорализация» мировоззрения. Несть числа ее проявлений. Это и апология функционализма у Кассирера, и фундаментальная онтология Хайдеггера, и бергсонизм, по крайней мере, в расхожем прочтении (что, однако, неслучайно), и реляционизм, а также всевозможные релятивизмы и редукционизмы, историцизмы, философии процесса, структурализмы и постструктурализмы вкупе с постмодернизмом и т. п. Давно уже стала «модной» борьба с метафизикой, большими нарративами, субстанциализмом за текучесть, подвижность и спонтанность «экзистенции», за случайность и относительность, за стохастичность, амбивалентность и множественность против единства, за «креативный» хаос против единящего «все и вся» логоса. И когда какой-то ученый или философ демонстрирует в своих изысканиях безоговорочную апологию такой «десубстанциализации», хочется ему сказать: «Стоп! Здесь риск, опасность!».

Флоренский дал теоретическую классификацию механизмов культурной динамики первостепенной значимости, на основе которой Кнабе выстраивает свои историко-культурные «казусы». Речь идет о классификации «культурных диалогов», или «соответствий» («перекличек»), на три класса: «поверхностно-случайное совпадение», «историческое взаимодействие» и «веяние музыки» (в этом случае уже нельзя не говорить собственно об *энтелехии* культуры). Кнабе рассматривает энтелехию культуры как некоторую «устойчивую объективную структуру», наделенную тремя характерными свойствами. Во-первых, энтелехиальный импульс «не имеет определенного, точно выявляемого источника»; во-вторых, «отличительная черта культурных феноменов, возникающих из энтелехии более широких и длительных культурных состояний, заключается в том, что они характеризуют не столько мировоззрение и творчество художника... сколько мироощущение круга, социума, времени, настроение и тон, сквозящие в фактах культуры скорее, чем сами эти факты»; в-третьих, «феномены культуры, возникшие из энтелехии более широких и как бы разреженных культурных субстанций... очень скоро перестают восприниматься в качестве изначально инородных, полностью усваиваются данной национальной традицией»²³. В этом наборе признаков явление энтелехии описано достаточно определенно и поэтому его можно применять при анализе культуры. Так, например, вслед за Р. Якобсоном увидев в «Медном всаднике» Пушкина православно мотивированное негативное отношение к искусству скульптуры, Кнабе говорит о третьей, по Флоренскому, форме культурной «переклички»: «Перед нами третья форма диалога культур – энтелехия духовно-исторической субстанции, как бы зримо осуществляющаяся в творческом подсознании поэта»²⁴. В своей поэме поэт предвещает будущее культуры, те ее формообразования, которым развиваться в полной мере еще предстоит.

В чем же, на наш взгляд, значение этой статьи, давшей плодотворный импульс к размышлениям об энтелехии культуры? В том, что в ней автор попытался понять скрытую работу культуры как *cultura culturans*, как **духовно-**

²³ Кнабе Г.С. Энтелехия культуры. С. 148–150.

²⁴ Там же. С. 148.

го творческого «начала», понять ту невидимую, как бы «подземную», «внутреннюю» культурную форму или даже структуру, которая «проталкивает» наверх, в осуществленность будущие формообразования культуры. Все это, на первый взгляд, может показаться похожим на культурологическую «алхимию», реабилитирующую невидимые флюиды-субстанции донаучного естествознания. Но с подобной гипотезой, инициирующей негативную реакцию на всю эту тему, не надо спешить. Сначала следует разобраться в конкретных примерах энтелехии, проанализированных историком.

Кнабе более всего уделил внимание «античной субстанции культуры», рассмотрев ее действие на примере главным образом истории архитектуры. Подобную «музыкальную алхимию» можно найти и в том, что мы уже давно обозначаем в своих работах как «духовные резонансы», когда скрытые волны духа, без явной материальной передачи и в условиях ее очевидной невозможности, расходятся по разным авторам, позволяя *post factum* обнаружить изоморфизм создаваемых ими культурных явлений²⁵. Но это не «алхимия», а, можно сказать, «духовная химия», доступная если и не аналитическому рассудку, то более широкому и углубленному разуму, не чуждающемуся познания художественного. Такого рода явления на самом деле давно наблюдаются в истории культуры, и обойти факт их присутствия в ней невозможно. Именно в них, как говорят, ощущается присутствие единящего разнородные культурные пласты «духа времени», «духа эпохи». Иногда подобные энтелехиальные волны интерферируют с доказуемыми, материально обеспеченными трансляциями «воздействий» и «влияний». Понятие «духовного резонанса», таким образом, отвечает именно третьему классу культурных «переключек» («диалогов»), то есть явлениям энтелехии, если применить общую схему классификации культурных взаимоотношений, выдвинутую Флоренским и положенную в основу работы Кнабе.

В дискуссии после доклада Кнабе наиболее близким к его идеям оказался анализ творчества Андреа Палладио (1508–1580) искусствоведом В.Н. Гращенковым, четко зафиксировавшим ситуацию, когда обращение к понятию энтелехии неизбежно: «Ничего буквально античного, – говорит Гращенков, – нет у Палладио, но он весь пронизан духом античности, и Палладио совершил смелую трансформацию»²⁶. Энтелехиальное начало культуры античной, подчеркивает он, «просвечивает... сквозь ткань и под поверхностью каких-то явлений уже совсем, казалось бы, чужеродных» ему. Энтелехиальные явления культурной истории живут «не в рационально-конечном, а в художественном и потому “неописуемом” спектре сознания» – говорит и Кнабе, комментируя одно письмо Вильгельма Малера (1902–1976). Можно подумать, что историк-теоретик пытается создать нечто вроде культурологии Шпенглера, но без его слишком уж биоцентрически ориентированной метафизики. Для этого ему нужно было бы рационализировать автора «Заката Европы». Но такой возможности он не видит, выбирая себе других теоретических наставников. В духе стремления к «новому рационализму» мыслили у нас в те годы, помимо Кнабе и Библера, многие философы-шестидесятники, расширявшие марксизм и пытавшиеся применить его к познанию культуры, отказавшись от грубого редукционизма материалистического толка.

²⁵ Например, в работе: Визгин В.П. Резонансное движение культуры: Достоевский – Вяч. Иванов – Марсель // Вестник РХГА. 2011. Вып. 2. С. 167–177 (о понятии духовного резонанса см. с. 171–173). Другие примеры подобного явления проанализированы нами для таких персонажей интеллектуальной истории, как Марсель и Гейзенберг, Марсель и Пастернак и т. д., в книге: Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб., 2008.

²⁶ Диалог культур. С. 210.

Энтелехия и культура

Теперь отойдем от работы Кнабе и обратимся непосредственно к обсуждаемому в ней понятию. «Семенные логосы», производящие эйдосы, активные создающие формы – все эти понятия Платона, Аристотеля, стоиков нужно иметь в виду, когда обсуждается философская сторона идеи энтелехии. Но не будем вводить их в рассмотрение, поскольку нас здесь интересует понятие энтелехии применительно к культуре. Что же это такое энтелехия культуры, этот трудноуловимый, «музыкальный» сюжет? Пояснить его легче указанием на такие, например, явления, как «духовный резонанс», когда обнаруживается определенный изоморфизм в творчестве лиц, никак прямо и явно, через взаимодействие и контакт, друг с другом не связанных²⁷. Неслучайно, что самые удачные метафоры этого понятия – музыкальные. Для иллюстрации данного тезиса обратимся к опыту русской поэзии. Иннокентий Анненский (1859–1909), пытаясь раскрыть метафизику переживания человеком прекрасного, говорит о шевелении «в нас сочувственных струн», имея в виду струны сочувствия прекрасной природе как «мысли какой-то великой Души»²⁸. Ситуация, когда «душа с душою говорит», не вступая при этом ни в какой материально опосредуемый контакт взаимодействия, и есть ситуация духовного резонанса. Такое явление кажется «волшебным», таинственным, ибо не требует материальной среды коммуникации. Можно сказать, что родственные души, не ведая об этом, пришли в резонанс в самых глубоких своих слоях, обнаружив скрытое «родство».

При обдумывании энтелехии культуры трудно избежать таких понятий, как «начало» и «волна». Энтелехия культуры, подобно волне, приходит и уходит и снова возвращается, не утрачивая при этом своей сущностной антиномии, выступающей ее инвариантом²⁹. Поясним ее антиномичность, снова обратившись к Анненскому. Соотношение такого «начала» европейской культуры, как античность, с культурой нашего времени им точно определено. Современная душа, – говорит он, – «столь же несоизмерима классической древности, сколь жадно ищет тусклых лучей, завещанных нам античною красотою». И продолжает, имея в виду себя: «Автор томится среди образчиков современных понятий о прекрасном, но он первый бы побежал не только от общества персонажей еврипидовской трагедии, но и от гостеприимного стола Архелая и его увенчанных розами собеседников с самим Еврипидом во главе»³⁰. Вдумываясь в эту ситуацию, мы понимаем, что излучаемые «началом» культуры энтелехиальные импульсы несут в себе нередуцируемую антиномию, или амбивалентность. Это означает, что стремление к античному идеалу парадоксальным образом не может не сочетаться со столь же однозначным неприятием его полного воплощения сейчас. От роскошного стола Архелая с самим Еврипидом в числе участников застолья мы бы побежали сломя голову, если бы за таким столом *на самом деле* оказались. Именно

²⁷ Например, Г. Марселя и В. Гейзенберга.

²⁸ Анненский И.Ф. Избранное. М., 1987. С. 501. Здесь характерен сам образ «струны», столь близкий немецким романтикам (напр., у Эйхендорфа «в каждой вещи спит струна»).

²⁹ Об антиномизме Кнабе не говорит, только мимоходом и косвенно упоминает о волнообразном характере энтелехии, об «очередной энтелехии», имея в виду жизнь «чувства античности» в европейской культуре. См.: Диалог культур. С. 148.

³⁰ Анненский И. Стихотворения и трагедии. Л., 1990. С. 290. Архелай (около 413–399 гг. до н. э.) – македонский царь, много сделавший для процветания своей страны и ее культуры. Его резиденцию в Пелле посещали выдающиеся деятели греческой культуры, в том числе Еврипид (Lexikon der Antike. Leipzig, 1977. S. 51).

благодаря антиномическому модусу энтелехии культуры в сегодняшней действительности ее волны несут живой творческий потенциал. На острие таких парадоксов и происходит оформление энтелехиальных волн в произведениях современной культуры. В данном случае мы говорим об «антикизирующих» трагедиях Анненского, который такую антиномию, как мы видим, прекрасно осознавал как мыслитель. Но и других примеров тому множество. И ряд из них привел в своей статье Кнабе. Кстати, к подобному описанию ситуации по сути дела близок и В.С. Библер с его концепцией «диалога культур», если только отказаться от слишком, на наш взгляд, догматически принятых им истолкований исторических эпох и вернуть понятие диалога в русло адекватной ему персоналистическо-экзистенциальной философской традиции. Освобождение от теоретического догматизма и схематизма представляется нам необходимым условием для понимания культуры, особенно сегодня. Его ясно осознавал Розанов: «Мне кажется, – говорит он, – эпоха догматического существования вообще прошла и выступает эпоха скорее художественных воплощений отношения к Богу, эпоха скорее певческая, нежели *умственно-конструктивная*... (курсив наш. – В.В.)»³¹. Пение певца – это и *музыка*, и *голос*. Этим символам культурного бытия как такового отвечает традиция персоналистическо-экзистенциальной диалогической философии.

Обратим внимание на еще один сюжет, в котором обнаруживается то, что мы называем энтелехией культуры. «Иннокентий Анненский, – пишет Анна Ахматова, – не потому учитель Пастернака, Мандельштама и Гумилева, что они ему подражали – нет., но названные поэты уже “содержались” в Анненском»³². В этом высказывании ключевое слово – «содержались». Энтелехиально то, что внутренне *полно* – полно в разносторонности, в единении разнородного. Энтелехия – ведь это и античный прообраз гегелевской абсолютной идеи с ее синтезом противоположностей, и аналог всеединства, этого своего рода философского «божества». Энтелехию хочется уподобить коробочке с семенами грядущей культуры во всем «букете» ее цветущих форм. «В “Колокольчиках” (стихотворение Анненского. – В.В.), – говорит Ахматова, – брошено зерно, из которого затем выросла звучная хлебниковская поэзия». «Зерновая», «семенная» метафора неизбежна, когда мы думаем об энтелехии³³. Она же употребила еще некоторые ключевые для нашего сюжета слова, которые так или иначе упоминались нами: «*Истоки поэзии Гумилева не в стихах французских парнасцев, как это принято считать, а в Анненском. Я веду свое начало от стихов Анненского. Его творчество, на мой взгляд, отмечено трагизмом, искренностью и художественной цельностью*... (курсив наш. – В.В.)»³⁴. Быть же «истоком», «началом» прорастания будущего и сохранять цельность при всей многопутейной разносторонности – в этом мы интуитивно видим «дело» *гения*. Вот еще одно слово, которое здесь неслучайно напрашивается. Мы не знаем точно, что оно означает. И наше незнание прямо относится к его сущности. Но мы знаем, что гениальным мы назовем того, кто предвосхищает будущее культуры благодаря тому, что не

³¹ Цит. по: Диалог культур. С. 102. Розанов сам, вернувшись из Италии, порывает с наукообразием своего письма и становится оригинальным художником-мыслителем нового типа, за которым, как я считаю, будущее литературы, в том числе и философской.

³² Ахматова А.А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 236. Далее Ахматова приводит тому доказательство, цитируя Анненского и сопоставляя с этими цитатами стихи «молодого Маяковского». А можно еще привести аналогичные параллели с Гумилевым, Пастернаком, Мандельштамом и даже Хлебниковым, что она вскользь и делает.

³³ Ахматова здесь, солидарна с Флоренским.

³⁴ Ахматова А.А. Цит. соч. С. 236.

замыкается на самом себе, на своей «индивидуальности-определенности-Я», прорываясь к «семенному фонду» разнообразных культурных форм, которым еще предстоит обрести силу прорастания. Если вспомнить, что говорит об Анненском Ахматова, то она четко проводит разделительную черту между гением и талантом (хотя этих слов и не упоминает). Анненский в ее глазах – гений, ибо содержал в себе будущее русской поэзии, а упомянутые ею Брюсов и Бальмонт – можно сказать, только таланты³⁵. Итак, гений – энтелехиальное явление культуры, поскольку в нем таинственно, как бы «в свернутом виде» содержится культурное целое эпохи. В гении явлена самоцель и самодвижение культуры, ее творческий исток («начало»).

У всех в памяти пушкинская фраза о несоединимости гения и злодейства. Но гений несоединим и с талантом. Анненский пишет, что «Л. Андреев очень талантлив, но совершенно *лишен гения* – от природы»³⁶. Гений – высочайшая производительная сила грядущей культуры, прозябающая в недрах или даже на обочине культуры теперешней. И еще подметила Ахматова, что Анненский «шел одновременно по стольким дорогам!». Это тоже черта гения: идти сразу многими путями, думать многими умами, чувствовать мириадами чувств. Гений многонаделен и многоканален, его связи с миром широки, объемны и подвижны. Ему открыто многое, но он не смешивает ранги вещей, каждой находя подобающее ей место. Все это отсылает нас к понятию «плеромы», неотделимому от понятия энтелехии. При этом плерома мыслится не столько как результат, но скорее как деятельность, творящая активность, что как раз и характеризует энтелехию в ее энергичной составляющей.

Еще раз вчитаемся в признание Ахматовой: «Я веду свое начало от стихов Анненского». Его анализ поможет нам увидеть, как энтелехиальное состыковывается с другими типами культурных взаимосвязей. Речь здесь уже не идет, как у Кнабе или Анненского, об античном «начале» в современной культуре. Ахматова говорит о начале собственного творчества. В данном случае глубокое воздействие учителя на ученика (случай Гумилева и Ахматовой) совмещается с явлением духовного резонанса (например, случай с Хлебниковым, когда говорится о его «предвосхищении» Анненским). Можно сказать и так: энтелехиальные волны имеют разные размерности глубины, проявляются на разных уровнях. Они могут выходить из «тени», из глубины на поверхность, оборачиваясь уже материально опосредованным типом воздействия. И на этих уровнях тоже «работающей» оказывается метафора органического роста, «семян» как начал. А где она действительна, там отсылка к энтелехии представляется законной. И поэтому мы можем попытаться расширить выдвинутое Кнабе понимание энтелехии культуры и отнести к ее проявлениям и другие типы культурных воздействий. В культуре действует как бы саморазмножение «начал», ее «семенной фонд» развивается, ветвится. Вот это и есть энтелехиальная жизнь культуры. На наш взгляд, ее надо изучать не столько *in abstracto*, чрезмерно увлекаясь логическими схемами и придавая им непосильный для них онтологический вес и при этом, удачно или не слишком, играя словами, сколько *in concreto*, не зарывая интуитивное познание культурных явлений в неплодотворный «песок» вербально-диалектического движения понятий. Критические прозрения Бергсона и его учеников служат в данном случае хорошим противовесом против подобной опасности, угрожающей прежде всего философам.

³⁵ Вот ее слова: «Меж тем как Бальмонт и Брюсов сами завершили ими же начатое... дело Анненского ожило со страшной силой в следующем поколении» (там же. С. 235).

³⁶ *Анненский И.Ф.* Избранное. С. 502.

Вернемся к анализу дискуссии о соотношении диалога и энтелехии для подведения итогов нашим воспоминаниям и размышлениям. Если диалог означает или только предполагает некую основу для взаимопонимания, то относительно энтелехии в ее соотношении с «диалогом культур» диалога в результате прошедшей конференции и дискуссии, можно сказать, не возникло. Если раньше исследователи анализировали движение культуры с помощью понятий преемственности и инновации, заимствования и влияния и т. п., то теперь заговорили о «диалоге культур». Результаты дискуссии, на наш взгляд, показали, что это вряд ли действительно помогло прояснению темы энтелехии культуры. И главную тому причину мы видим в том, что стали смешивать несмешиваемые школы мысли. Как в мире химических субстанций существуют несмешивающиеся между собой жидкости (вода и масло, например), так и в мире интеллектуальной культуры существуют несмешиваемые между собой, несоединимые линии мысли. Персоналистическо-экзистенциальная диалогическая традиция философствования, в рамках которой понятие диалога было выдвинуто, развито и обрело легитимный статус, несовместима не только с гегелевско-марксистской традицией, но и шире – со всей линией, говоря языком Розанова, догматического «умственно-конструктивного» подхода к культуре, противостоящего художественно и исторически ориентированному философствованию и не сочетаемого с ним. А вот персоналистическо-экзистенциальная традиция как раз органически сочетается с ним. Поэтому понятие диалога только вербально можно сопоставлять и ставить в какие-то отношения с понятием противоречия. Но именно это, пусть отчасти, и произошло в ходе дискуссии и внесло в нее, как отметил Кнабе, «философское недоразумение не только терминологическое, но и по существу»³⁷.

Итак, по сути дела, большинство докладчиков, выступавших по теме «диалог культур», не использовали понятие диалога в философски корректном смысле и не обращались к нему как необходимому конструктивному концепту, помогающему понимать культурные явления. Однако как расхожее, с размытой сферой значения слово обыденного языка оно, конечно, употреблялось участниками конференции, но не в качестве философского понятия. Так, например, в докладе В.М. Живова оно употреблено дважды (на первой странице и на последней) исключительно в целях внешней адаптации к теме чтений. Но содержание его концепции связи культуры Руси с Византией оказалось не нуждающимся в таком понятии. В указанном докладе речь шла не о диалоге культур, а об их *взаимодействии* и возникающем при этом *соотношении* и своеобразии складывающихся при этом культурных форм, характерных для их специфических носителей.

Итак, что же такое «энтелехия культуры»? Имея в виду культуру в целом, можно сказать, что энтелехия – это даже не столько выполненность смысла, его окончательное и совершенное воплощение-*результат* (хотя и этот смысл невозможно за ней отрицать), сколько его *выполнение*, творческая работа, духовное усилие, идущее из онтологических глубин. Само понятие энтелехии оказывается невмещаемым в рамки его понимания Аристотелем. Дело в том, что мы не можем принять как единственно значимое и тем более как все определяющее в культуре аристотелевское мирозерцание, поскольку оно является религиозно и концептуально ограниченным, будучи специфически

³⁷ Слова Кнабе в его заключительном слове. Но от недоразумения философского не свободен и сам докладчик, подводящий итог дискуссии: «Противоречие, – говорит он, – относится к диалогу, как некоторое общее понятие к более узкому понятию» (Диалог культур. С. 223). Вот такие сопоставления, на наш взгляд, и демонстрируют, что имел место именно этот случай – непродуктивная попытка смешения несмешиваемых интеллектуальных традиций.

антично-языческим. Действительно, у Аристотеля мир вечен и стоит под знаком неизменного круга, циклического воспроизводства и завершенности. И поэтому в вечном мире Стагирита всегда уже достигнута и столь же всегда действует полнота его смысла. У нас же, современных европейцев, мирозерцание – хотим мы того или нет – другое. Оно порождено христианством, укоренено в нем, и только сквозь его призму в нем преломлено античное греко-римское наследие. У Аристотеля, повторю, универсальная подвижность вещей мыслится замкнутой в круг, зацикленной на неизменном повторении того же самого. В христианском же мирозерцании движение мыслится перспективно разомкнутым, напряженно устремленным к более полному воплощению смысла, совершенное воплощение которого в этом мире и силами лишь этого мира мыслится недостижимым. Конечной предельной точкой исторического напряжения в христианстве выступает второе пришествие Христа, «паки грядущего со славою судити живым и мертвым». Поэтому мы должны освободить понимание энтелехии культуры от ее связанности исключительно с античным дохристианским культурным горизонтом.

Как этого можно достигнуть? Нам представляется, что оптимальные рамочные условия для такого понимания энтелехии культуры дает мировоззрение христианского платонизма. Именно на его позициях стоял Флоренский. Его статья «Троице-Сергиева Лавра» явилась как раз тем фундаментом, отталкиваясь от которого Кнабе начал свои исследования проявлений энтелехии культуры в истории, хотя платонизм ее автора не был им воспринят как именно христианский³⁸. Флоренский в своей статье раскрыл предельные метафизические условия самого понятия культуры, определив их как совмещение абсолютности Божественной, с одной стороны, и абсолютной духовной ценности мира – с другой. Только совместимость этих «предельных символов догматики» делает культуру *как таковую* возможной³⁹. Можно пояснить это так: само понятие культуры как таковой предполагает как реальное существование высшего идеала, так и абсолютную ценность его земного воплощения. Жизнь ценна самим ожиданием появления в ней воплощенного идеала, и этим ожиданием живет культура как творчество. Такое ожидание метафизически ясным образом оправдано именно в христианской догматике. Согласно Флоренскому, русская культура, будучи укорененной в православном христианстве, оказывается в своей религиозной сущности сочетанием таинства Св. Троицы и таинства Воплощения, основных христианских догматов, благодаря чему реализуется метафизическое условие понятия культуры как таковой и выявляется ее энтелехия. Тертуллиан сказал, что «душа по природе христианка»⁴⁰. Флоренский в своей статье о Лавре, на наш взгляд, дал как бы парафраз этого высказывания – *культура по природе христианка*. На предельной метафизической глубине другой она просто быть не может.

³⁸ Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 352–369. Статья эта, представляющая собой своего рода идейный манифест, теоретически сконцентрированный на понятии энтелехии культуры, была прочитана Флоренским на заседании Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры в ноябре 1918 г. В её тексте в важном месте, на наш взгляд, досадная опечатка: вместо «отставанием абсолютно Божественной» стоит «отставанием» (там же. С. 356–357).

³⁹ Читателю этот вывод может показаться странным. Но для того, кто вдумается в стоящую за ним логику мысли, он будет понятным. Вот ключевые слова Флоренского: «Если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать, и, следовательно, невозможно самое понятие культуры; если жизнь, как среда, насквозь чужда божественности, то она неспособна принять в себя, воплотить в себе творческую форму и, следовательно, – снова уничтожается понятие культуры» (Флоренский П.А. Указ. соч. С. 357).

⁴⁰ Anima naturaliter christiana.

Смысл, в христианском его понимании, «сверхмирнен», то есть в мир, что «во зле лежит», невмещаем. Дохристианское философское язычество не знает такой глубины антиномизма, таких «парадоксов», которые открыло христианство. Полной выполненности смысла мира, то есть как бы его «нормальной» энтелехии, как ее определял Стагирит, в данном мире быть не может. Логос воплощён, Слово стало плотью – *воочеловечилось*, но это не полное и окончательное завершение воплощенного высшего смысла. Для языческого разума Платона и Аристотеля это непостижимо, будучи открыто христианской вере. Это и означает, что при включении в христианское мирозерцание аристотелевского понятия энтелехии возрастает значимость его *энергично-восходящей* компоненты: Смысл воплотился, но это сверхсобытие не окончено еще тем самым, оно *действует* как самая глубокая «пружина», «мотив» активности человека. На наш взгляд, *само теоретическое понятие энтелехии, заложенное Аристотелем, только вместе с христианством приходит к своей полной зрелости*. Смысл, воплощенный полно, все еще выполняется *in actu*. Выполненность смысла (энтелехия, по Аристотелю) как задание соединяется, таким образом, с его «недовыполненностью», а значит, с духовным усилием выполнения, что и выражает понятие *энергии* с присущим ему значением ресурса деятельности, направленной к предельной цели. Само открытие культуры как осознанной темы-предмета, сопровождаемое открытием исторической глубины бытия на сломе XVIII и XIX вв., **описанное Фуко как кризис классической эпистемы**, говорит, на наш взгляд, об «уравновешивании» субъективно переживаемого роста секуляризации объективной христианизацией движущегося целого. «Рождение историзма, – описывает этот период Доброхотов, – во многом обессмыслило старый идеал природы. Процесс становления перестал быть несовершенным полуфабрикатом по отношению к вечному бытию»⁴¹. А это ведь означает, что аристотелевское понятие энтелехии самым ходом культурно-исторического развития христианизируется так, что при этом в его составе, можно сказать, возрастает энергичная компонента. Ведь теперь энтелехиальное начало «спускается» в то, что в языческой античности Платона и Аристотеля энтелехиальным не являлось. Энтелехия, можно сказать, тем самым следует кенотическим путем Спасителя. *Imitatio Christi* обнаруживается как самоцель (энтелехия) становящегося объективного культурного целого под поверхностным «обмирщением» сознания людей. В этом – оправдание кажущегося парадоксальным тезиса о том, что культура по природе христианка.

Понятие энтелехии культуры, как мы видим, концептуально локализуемо пересечением *теологии* культуры и ее *телеологии*. Рационалистическое направление в философии стремится переформатировать теологическое понимание культуры и ее энтелехии в телеологическое. По сути дела это и происходит, когда религиозно-философская концепция Флоренского осмысливается Г.С. Кнабе, линию размышлений и исследований которого интерпретирует, продолжает и развивает далее А.Л. Доброхотов. Энтелехия при этом истолковывается как событие встречи тяготеющих друг к другу реальностей – материальной «аморфной плоти культуры» и индивидуализированной формы⁴². А такие противоположности, как «подземно-скрытое» и «ослепительно яс-

⁴¹ Доброхотов А.Л. Перезагрузка или переустановка? (О чертах будущей эпохи) // Сб. материалов XV конф. «Наука. Философия. Религия»: Проблемы экологии и кризис ценностей современной техногенной цивилизации. М., 2013. С. 112.

⁴² Доброхотов А.Л. Телеология культуры. С. 169.

ное», задают ритм энтелехиальных явлений⁴³. В целом вектор исследований Кнабе и Доброхотова, на наш взгляд, можно определить как то, что в 60–70 гг. XX в. называлось «высоким рационализмом», за верой в который просматривался концепт «мирового разума»⁴⁴.

Тема энтелехии «гнездится» в том проблемном ареале, в котором так или иначе ставится вопрос о *самодвижении* культуры, а также связанный с ним вопрос о его смысле и *единстве* разнородных культурных «пластов», о самой возможности такого единства. Вспомним, замысел кантовской третьей «Критики» складывался тоже как попытка решить схожую задачу помыслить природу «как систему по эмпирическим законам» для разнородных явлений⁴⁵. Тогда у Канта возникло и было проработано регулятивное по своему статусу понятие целесообразности, обеспечивающее возможность такого единства и перебрасывающее мост между техникой и природой, искусством и природой, рассудком и разумом. Для рационального теоретического познания кажется естественной ориентация на замену теологии культуры ее телеологией. Ведь самым лаконичным пояснением энтелехии является утверждение о том, что в ней репрезентирована *самоцель* («самодетерминация», «самополагание», «самоосуществление»), когда действующая данность и задание оказываются нераздельными, хотя и неслиянными. Нечто подобное уже содержится в античном понятии энергии («энергейя»). Неслучайно ведь у Аристотеля энтелехия во многих случаях отождествлена с энергией. «Энергейя» – это и действующая сила осуществления возможного, и сама его действительность. Все это характеризует и энтелехию Аристотеля. Но в ней по сравнению с «энергией» усилен момент субстанциальности энтелехиального (недаром энтелехией тела у Стагирита выступает душа как духовная «монада», можно сказать, используя позднейшую терминологию).

Итак, скажем еще раз, только христианство привело к тому, что цикличность античного космоса оказалась преодоленной. Открылась «бездна» с перспективой трансцендирующего мир движения культуры. Это изменило сами понятия культуры и энтелехии. При этом выполненность смысла в энтелехии, во-первых, дополняется его выполнением, а, во-вторых, сама энтелехия отныне понимается в свете парусии, второго пришествия Христа. Все это самым непосредственным образом относится к энтелехии именно *культуры* как ведущего звена космического *преображения*.

Список литературы

Анненский И. Стихотворения и трагедии / Сост., вступ. ст., подгот. текста и примеч. А.В. Федорова. Л.: Сов. писатель, 1990. 640 с.

Анненский И.Ф. Избранное / Сост., вступ. ст. и коммент. И. Подольской. М.: Правда, 1987. 592 с.

Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1975. 550 с.

Ахматова А.А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. 432 с.

Визгин В.П. Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тупик // История философии. 2015. Т. 20. № 1. С. 102–129.

⁴³ «Как не замечать эту таинственную силу, которая то неспешно роет подземные связи культуры, как хороший крот, а то открывает ее единство в ослепительной очевидности энтелехии?» (там же. С. 174).

⁴⁴ Кстати, используемая А.Л. Доброхотовым метафора «крота», неустанно вершащего свою «подземную» работу, подтверждает этот вывод.

⁴⁵ Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 118.

Визгин В.П. Пришвин и философия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 240 с.

Визгин В.П. Резонансное движение культуры: Достоевский – Вяч. Иванов – Марсель // *Вестн. РХГА*. 2011. Вып. 2. С. 167–177.

Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Мирь, 2008. 711 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.

Диалог культур. Материалы научной конференции «Випперовские чтения – 1992». Вып. XXV / Под общ. ред. И.Е. Даниловой. М.: ИВГИ РГГУ, 1994. 224 с.

Доброхотов А.Л. Телеология культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2016. 528 с.

Доброхотов А.Л. Перезагрузка или переустановка? (О чертах будущей эпохи) // Сб. материалов XV конф. «Наука. Философия. Религия»: Проблемы экологии и кризис ценностей современной техногенной цивилизации (г. Дубна, 25–26 октября 2012 г.). М.: Фонд Андрея Первозванного, 2013. С. 99–125.

Дриш Г. Витализм. Его история и система / Пер. с нем. А.Г. Гурвича. М.: Наука, 1914. 279 с.

Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5 / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. 564 с.

Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М.: Индрик, 1993. С. 139–156.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2001. 606 с.

Философский энциклопедический словарь. 2-е изд / Пред. научно-ред. совета А.М. Прохоров. М.: Сов. Энцикл., 1989. 815 с.

Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. 877 с.

Lexikon der Antike. 2. Aufl. / Hrsg. von J. Irmscher. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1977. 638 S.

Entelechy of culture revisited

Victor Vizghin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

The present paper explores the problem of entelechy of culture, mainly taking in consideration the discussion about the dialogue of cultures and the entelechy of culture, which took place in the 1990s. To clarify the meaning of the notion of entelechy of culture, the author also refers to Aristotle as well as to ideas proposed by biologist and philosopher Hans Driesch, historian Georg Knabe, philosopher Alexandre Dobrokhотов, and, on the other hand, by Russian theorists of symbolism and religious philosophy (Innokenty Annensky, Pavel Florensky, Vassily Rosanov). One of the conclusions to be drawn from this study is that those who participated in the memorable discussion on dialogue and entelechy failed to correlate their concept of the dialogue with the existentialist tradition of Martin Buber, Ferdinand Ebner and Gabriel Marcel, outside which it remains unexplained. The author admits that, in Aristotle, entelechy implies a permanent and invariable reproduction of natural forms which can never stop (which follows from the eternity of the world), but he also maintains that it is not legitimate to restrict this concept to pre-Christian cultural context: it is only with the advent of Christianity that the theoretical notion of entelechy, as invented by Aristotle, attains full maturity.

Keywords: Aristotle, entelechy, culture, dialogue, entelechy of culture, teleology

References

- Akhmatova, A. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990. 432 pp. (In Russian)
- Annenskii, I. *Izbrannoe* [Selected Works], ed. by I. Podol'skaya. Moscow: Pravda Publ., 1987. 592 pp. (In Russian)
- Annenskii, I. *Stikhotvoreniya i tragedii* [Poems and tragedies], ed. by A. Fedorov. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ., 1990. 640 pp. (In Russian)
- Aristotle. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1, ed. by V. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., 1975. 550 pp. (In Russian)
- Danilova, I. (ed.) *Dialog kul'tur. Materialy nauchnoi konferentsii 'Vipperovskie chteniya-1992'* [The Dialogue of Cultures. Proceedings of the Academic Conference 'Vipperovskie chteniya-1992'], Vol. XXV. Moscow: IVGI RGGU Publ., 1994. 224 pp. (In Russian)
- Dobrokhotov, A. "Perezagruzka ili pereustanovka? (O chertakh budushchei epokhi)" [Restart or reinstall? (On the features of the future era)], *Problemy ekologii i krizis tsennosti sovremennoi tekhnogennoi tsvivilizatsii* [Environmental problems and the crisis of values of modern technogeneous civilization]. Proceedings of the XV conference 'Science. Philosophy. Religion' (Dubna, 25–26 October 2012). Moscow: Fond Andreya Pervozvanogo Publ., 2013, pp. 99–125. (In Russian)
- Dobrokhotov, A. *Teleologiya kul'tury* [The Teleology of Culture]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2016. 528 pp. (In Russian)
- Driesch, H. *Vitalizm. Ego istoriya i sistema* [Vitalism. Its history and system], trans. by A. Gurvich, Moscow: Nauka Publ., 1914. 279 pp. (In Russian)
- Florenskii, P. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 2, ed. by A. Trubachev, P. Florenskii & M. Trubachev. Moscow: Mysl' Publ., 1996. 877 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy], trans. by D. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. 399 pp. (In Russian)
- Irmscher, J. (Hrsg.) *Lexikon der Antike*, 2. Aufl. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1977. 638 S.
- Kant, I. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 5, ed. By V. Asmus, A. Gulyga & T. Oizerman. Moscow: Mysl' Publ., 1966. 564 pp. (In Russian)
- Knabe, G. "Entelekhuya kul'tury" [Entelechy of Culture], in: G. Knabe, *Materialy k lektsiyam po obshchei teorii kul'tury i kul'ture antichnogo Rima* [Proceedings of the lectures on the general theory of culture and the culture of ancient Rome]. Moscow: Indrik Publ., 1993, pp. 139–156. (In Russian)
- Prokhorov, A. et al. (ed.) *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Encyclopaedic Dictionary of Philosophy], 2 ed. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1989. 815 pp. (In Russian)
- Stepin, V. et al. (ed.) *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopaedia of Philosophy], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 2001. 606 pp. (In Russian)
- Vizgin, V. *Filosofiya Gabrielya Marselya: temy i variatsii* [The philosophy of Gabriel Marcel: themes and variations]. St. Petersburg: Mir Publ., 2008. 711 pp. (In Russian)
- Vizgin, V. "Rezonansnoe dvizhenie kul'tury: Dostoevskii – Vyach. Ivanov – Marsel'" [The Resonant Movement of Culture: Dostoevskiy – Vyach. Ivanov – Marcel], *Vestnik RKhGA*, 2011, Vol. 20, No. 2, pp. 167–177. (In Russian)
- Vizgin, V. "Pozdnii Gusserl': kvazireligiya razuma kak produktivnyi tupik" [Quasi-Religion of Ratio as a Productive Impasse], *Istoriya filosofii*, 2015, No. 20, pp. 102–129. (In Russian)
- Vizgin, V. *Prishvin i filosofiya* [Prishvin and philosophy]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 240 pp. (In Russian)