

В. А. Шапошников

Беглые заметки о тотальности, секулярности и русской философии

Работа представляет собой полемическую реплику на статью Г. Б. Гутнера «Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия». В центре обсуждения находится проблема соотношения тотальности и сетевого типа целостности, в связи с чем предлагается понимание секуляризации как попытки сменить тип целостности с первого на второй. Современным воплощением секулярного мышления представлен натуралистический проект, не получивший, к сожалению, освещения в обсуждаемой статье. Отстаиваемой Г. Б. Гутнером концепции дополняющих друг друга дискурсов противопоставляется другой проект. Он состоит в поиске конкретной теоретической схемы, позволяющей сочетать противоположные типы целостности (сетевую и тотальность) без подавления одной из них другою. В этой связи ставится под сомнение интегральная оценка русской религиозной философии как полностью находящейся в рамках парадигмы тотальности и обсуждается дальнейшая ее судьба.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: тотальность, целостность, фрагментарность, сетевой тип целостности, предопределенность и свобода, секулярность, натуралистический проект, русская религиозная философия.

I.

Тема отвержения «тотальности» занимает заметное место в статье Г. Б. Гутнера «Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия». Что такое тотальность и чем она так плоха? Попробуем разобраться.

Фрагментарности противоположна *целостность*. Целостность обеспечивает *понимание*, а фрагментарность делает его невозможным. В полностью фрагментаризированном мире невозможно ни мыслить, ни планировать, ни действовать. Всякая ли целостность непременно является *тотальностью*? Целостность есть там, где есть *связность* элементов, а фрагментарность есть нарушение связности. Отказ от тотальности не означает отказа от целостности, поскольку тотальность — лишь один из видов целостности, а возможны и другие. Г. Б. Гутнер явственно различает

тотальность и целостность. Из текста ясно, что тотальность для него — это *дурная* целостность. Однако специального обсуждения тотальности и альтернативных видов целостности в статье, к сожалению, нет.

Тотальность предполагает всеохватность и завершенность. Как писал П. Рикёр, «человек *нацелен* на тотальность, он жаждет завершенности и потому отдается в объятия разного рода тоталитаризмов, которые являются искажением *надежды*» [Рикёр, 531]. Эта жажда тотальности опасна. Онтология тотальности вытекает, согласно Э. Левинасу, из войны; она есть «лик бытия, проступающий в войне» [Левинас, 67]. Войны и империи символизируют для Левинаса то состояние мира, в котором человек низведен до безликого элемента, полностью определяемого тотальным целым и не имеющего никакой ценности или смысла вне этого определения. В тотальности целое подавляет элементы. «Индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без их ведома» [Левинас, 67]. Тотальность враждебна *личности*, которая связывается у Левинаса с «разрывом тотальности», «трансценденцией» и «бесконечным». Тотальность враждебна *свободе*, она неизбежно подменяет свободу необходимостью, убеждая человека, что подлинная необходимость и подлинная свобода тождественны. Ниже (в разделе 3) я попробую выяснить обязательно ли это так.

Сейчас же постараюсь уточнить представление о тотальности как особом виде целостности. На мой взгляд, это представление было явно сформулировано у Платона, когда тот достигал целостности эмпирического космоса за счет подчинения его сфере идеального, вечной, неизменной и поставленной вне самого этого космоса. Многообразие эмпирического связывается при этом воедино через привязку каждого эмпирического элемента к идеальной сфере, в центре которой располагается чистое единство, оно же — высшее благо. Целое, сохраняющее связность благодаря единому внеположному и неизменному центру, вот что такое *тотальность*. Единство достигается в рамках тотальности «сверху — вниз», благодаря жесткому «вертикальному» иерархическому порядку. Классический пример — военная организация с жестким подчинением низших чинов высшим. Не случайно Левинас вспоминал в этой связи войну. Не случайно также одной из главных метафор космического порядка (τάξις) был во времена Платона воинский строй.

II.

Смысл *секуляризации*, как мне представляется, не во фрагментации и обретении автономности отдельными сферами жизни, как, по-видимому, полагает Г.Б. Гутнер, но в попытке перейти к пониманию мира на основе принципиально иного (не теоцентрического) типа целостности. С одной стороны, не стоит переоценивать *пресекулярное* (в терминологии Г.Б. Гутнера) состояние: полная замкнутость всего на Бога — это скорее *идеал*, чем реальное состояние многообразия средневековой культуры. С другой, для секулярного проекта фрагментарность не идеал, а лишь *временное состояние*, характерное для перехода к новому типу целостности. Интересно, что сам по себе проект Просвещения принадлежал к тому же типу целостности, что и средневековый теоцентризм. Единственное отличие состоит в том, что на место Бога в нем поставлен универсальный разум. Тип же целостности по-прежнему тотальность. У Ницше во фрагменте 125 («Безумец») из «Веселой науки» [Ницше, 439–441; Хайдеггер] сторонники такого квази-теоцентрического типа целостности представлены в виде толпы атеистов на рыночной площади, которые противопоставлены безумцу с его вестью о смерти Бога. Атеисты не видят никакой проблемы в исчезновении Бога именно потому, что «свято место» у них сохранено в неприкосновенности и «не пусто»: взамен Бога там «восседает» универсальный разум (или какой-либо иной суррогат Божественного присутствия). Ницшевский же безумец настаивает на том, что устранение Бога неизбежно должно вести к устранению и самого «святого места». В результате мы рискуем остаться вообще без целостности, а значит, и утратить способность что-либо понимать и ориентироваться в мире. Вывод Ницше: необходимо произвести «переоценку ценностей», т. е. проложить путь к целостности нового типа.

Г.Б. Гутнер пишет, что «трезвый взгляд явно демонстрирует несостоятельность» надежд обрести целостность в рамках секулярного подхода. На мой взгляд, он недооценивает при этом *натуралистический проект*, который пришел на смену как просвещенческому атеизму, так и позитивизму. В его основе — тип целостности, принципиально отличный от тотальности. Это сетевая динамическая структура, основанная исключительно на прямом контакте, непосредственной передаче и «близкодействии», а не на отсылке к внеположному неизменному центру. Эта сеть принципиально не завершена и не завершаема, она исторически изменчива и открыта. С другой стороны, она связана, хотя и

не имеет единого центра. Это целостность «горизонтального» типа, образуемая «снизу — вверх», самоорганизующаяся от непосредственного контакта между элементами к сетевому целому. Примерами подобных сетей могут служить многообразие биологических видов (в основе: генетический механизм передачи информации) и многообразие языковых игр в духе позднего Л. Витгенштейна (в основе: копирование способов употребления языковых выражений). В обоих случаях имеются как механизм, отвечающий за сохранение тождественности, так и механизм, порождающий отклонения от нее. Натуралистический проект также может быть назван сциентистским, подобно позитивистскому проекту, однако ориентирами для него служат не механика и физика, а современная биология, когнитивная психология, социология и культурная антропология. Хорошее интегральное представление натуралистического проекта может быть найдено у Ж.-М. Шеффера [*Шеффер*], к которому я и отсылаю заинтересовавшегося читателя.

В этом натуралистическом контексте свобода личности отстаивается благодаря детальной социологической разработке темы взаимного определения друг друга индивидом и социальной системой (например, исследования П. Бурдьё [*Бурдьё*] и Э. Гидденса [*Гидденс*]). Чем лучше мы понимаем, как формируются и работают социальные автоматизмы, тем больше наш шанс научиться сознательно изменять жизнь общества.

На этом фоне «дополнительность» автономных (по видимости) дискурсов, компенсируемая спорадическими попытками диалога между ними (поисками пограничного дискурса) представляется мне довольно-таки слабой и недостаточной концепцией. В ней, конечно, много «воздуха», но и натуралистический подход оставляет его не меньше. Для отвержения натуралистического проекта, на мой взгляд, требуются куда более значимые аргументы и весомая альтернатива. Интересно, что Ю. Хабермас, который любит говорить о различных дискурсах, а также «взаимодополнительных перспективах объяснения и формах знания», достаточно серьезно работает над выстраиванием отношений с натуралистическим проектом. Он даже берется сам отстаивать «не-сциентистский, или “мягкий”, натурализм» [*Хабермас, 145*]. Говоря о «взаимодополнительности», Хабермас имеет в виду не отсутствие связей и связности (фрагментарность), а невозможность нивелировать различия, невозможность *редуцировать* один дискурс к другому [*Хабермас, 158–171*]. Однако

и натуралистский проект, в наиболее перспективных его версиях, подчеркнуто отвергает редукционизм [Шеффер, 177–183].

III.

Можно ли сочетать сетевой тип целостности с целостностью типа тотальности без подавления одного из видов другим, или они находятся в непримиримой вражде? Позволю себе напомнить пару хрестоматийных попыток в этом направлении. В качестве примеров тотальности я возьму два: 1) традиционную теоцентрическую тотальность Божественного всеведения и предопределения; 2) тотальность метафизики вечного возвращения.

Для начала процитирую русского неолейбницианца Н. О. Лосского:

Знание Господа Бога о мире есть всеведение. Божественный разум созерцает сразу всё конкретное целое действительности, познавая в нем и целое, и все его элементы, и все связи их друг с другом... <...> Некоторые мыслители говорят, что действия личностей, обладающих свободой воли, не могут быть предусмотрены никем, даже и Господом Богом. Они упускают из виду следующее. Мы, земные люди, стараемся предусмотреть будущее, пользуясь *умозаключениями*, исходя из открытых наукою законов природы. Таким путем нельзя узнать будущие свободные действия, потому что они не подчинены законам. Что же касается современных свободных поступков, напр<имер,> когда к нам в комнату входит знакомый, мы узнаём этот свободный акт его не путем умозаключения, а путем *восприятия*. Бог, будучи сверхвременным и притом обладая бесконечною мощью наблюдения, созерцает сразу всё прошлое, настоящее и будущее мира путем восприятия, а не умозаключения [Лосский, 343].

Согласовать предопределенность и свободу воли усиленно пытался Лейбниц, который оставил нам ряд ценных наблюдений на этот счет. Создание Богом мира есть, по Лейбницу, создание бесконечного числа духовных единиц — «монад» или, как предпочитает говорить Лосский, «субстанциальных деятелей». Свобода монады состоит в том, что на ее конкретное решение или действие невозможно повлиять извне; оно определяется исключительно собственной природой монады и пройденным ею, к интересующему нас моменту времени, жизненным путем. Все что может Бог, это выбрать эту монаду для сотворения, т. е. перевода ее (вместе со всеми творимыми ею глупостями) из состояния возможности в состояние действительности, или не выбрать.

Другими словами, Бог выбирает каждого из нас вместе со всеми нашими свободными выборами. Не является ли этот интегральный выбор Бога, а значит и его знание нашего жизненного пути, находящимся в противоречии со свободой наших конкретных выборов? Не поглощается ли при этом наша свобода Божественной необходимостью создать «лучший из всех возможных миров»? Давайте разберемся. Наш выбор происходит во *времени*, а Божественное знание и выбор находятся в *вечности*. Представим себе, что мы осуществляем некоторый выбор в момент времени t_0 . В каком случае знание о том, какой именно выбор мы сделаем, противоречит свободе нашего выбора? Пусть это знание имеет место в некоторый момент времени t_1 . Тогда в случае $t_1 < t_0$ (заранее известно, какой выбор будет сделан) такое противоречие действительно возникает, однако, в случаях $t_1 = t_0$ (знание может быть достигнуто непосредственным восприятием производимого выбора в момент его совершения) и $t_1 > t_0$ (знание о совершенном выборе имеется после его совершения) противоречия уже не будет. С каким моментом времени связано знание Бога о производимом мною конкретном выборе? Очевидно, находясь в вечности, оно стоит в совершенно одинаковом отношении ко всем моментам времени, а не находится где-то в «минус бесконечности» на нашей оси времени, т. е. «до» любого момента времени. Можно, как это делает Н. О. Лосский, считать, что это Божественное знание *современно* любому из моментов времени, а значит, может быть понято как своего рода непосредственное восприятие. Так понятое Божественная необходимость (тотальность) и свобода выбора творений (целостность сетевого типа) сосуществуют, не разрушая друг друга.

Сходная ситуация обнаруживается у Ницше в истолковании вечного возвращения, когда полная предопределенность неожиданно оказывается и полной свободой творящей воли.

В «Так говорил Заратустра» (глава «Об избавлении») Ницше пишет:

Спасти тех, что были до нас, и всякое «Было» преобразовать в «Такова была воля моя!» — только это назвал бы я избавлением! <...> «Было» — так зовется у воли ее скрежет зубовый и ее затаенная скорбь. Бессильная против того, что уже свершилось, со злобой взирает она на все минувшее. <...> Всякое «Было» — есть обломок, загадка, роковая случайность, — до тех пор, пока созидаящая воля не провозгласит: «Но так хотела я!». Пока не скажет она: «Но так хочу я! Так захочу я!» [Ницше. *Заратустра*, 122–124].

На первый взгляд, идея вечного возвращения противоречит основной интуиции Ницше, интуиции творящей воли, отваживающейся созидать новое. Вводя явно эту идею в главе «О **видении** и загадке» [Ницше. *Заратустра*, 138–139], он прекрасно понимает это противоречие. Ведь если все возвращается, как учили древние **пифагорейцы и стоики**¹, то все уже было, и ничего нового нет и быть не может в принципе! Однако не случайно в “*Ecce homo*” Ницше называет мысль о вечном возвращении основной концепцией книги «Так говорил Заратустра» и «высшей формой утверждения, которая вообще может быть достигнута» [Ницше. *Ecce homo*, 251]. Как показывает приведенный выше фрагмент, Ницше находит способ проинтерпретировать вечное возвращение так, что великий фатум стоиков превращается в апофеоз творческой воли. Идея этого открытия очень проста. Почему вечное возвращение противоречит творящей новое воле? Да потому, что все уже выбрано и сотворено. Но кем и когда? Поскольку все повторы одного и того же акта выбора абсолютно одинаковы и среди них нет ни первого, ни последнего, то совершенно все равно, какой из них считать исходным, а какие — только его повторами. Пусть исходным будет тот самый момент, который переживается нами здесь и сейчас. Тогда окажется, что все бесконечные повторы вечного возвращения развертываются из момента настоящего в обоих направления (как в прошлое, так и в будущее). Мы не просто можем принять решение, утвердить нечто новое усилием нашей воли, но делаем это не на один раз, а сразу на бесконечное число раз (в вечном возвращении), бесконечно усиливая тем самым значимость нашего выбора. Вот почему именно вечное возвращение есть «высшая форма утверждения» свободно творящей воли, а вовсе не высшая форма рабства нашей воли, как могло показаться сначала.

Какой вывод следует сделать из приведенных примеров? Может быть, потенциал традиционной метафизики далеко еще не исчерпан и ее рано сдавать в архив? Поиск *конкретного теоретического сочетания* двух противоположных типов целостности представляется мне направлением, заслуживающим самого пристального внимания и философской разработки. Пусть это все еще «журавль в небе», да уж очень не хочется довольствоваться

1. Может показаться, что стоическая концепция вечного возвращения не соответствует определению тотальности, данному выше, поскольку здесь отсутствует *внеположность* начала целостности

для мира эмпирии. Заметим, однако, что хотя *космологически* это для стоиков действительно было так (знаменитый «пансоматизм» стоиков), но *онтологически* они четко отличали логос и материю.

«синицей в руке», теми взаимодополнительными дискурсами, о которых говорит Г. Б. Гутнер. Другими словами, мне не хочется, если обыграть известную метафору Исаяи Берлина [Берлин, 183–185], делать выбор между ежом и лисом, я не теряю надежды на будущий успех попыток скрестить их между собой.

IV.

Несмотря на сделанные Г. Б. Гутнером оговорки, при чтении его статьи все равно остается впечатление, что русская религиозная философия сводится к рецепции гегельянства и концепции всеединства Вл. Соловьева, т. е. полностью стоит под знаком тотальности. Такая характеристика представляется мне неоправданно односторонней. Ограничусь для краткости только одним показательным контрпримером.

Мой пример — работа М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (1929). Несмотря на литературоведческую «обертку», перед нами по сути метафизический и даже теологический трактат. Этот трактат анализирует отношения Бога («Достоевского», «автора») и его творений («героев»). Бахтин развивает своеобразную версию монадологии (здесь стоит вспомнить Н. О. Лосского), интерпретируемой им в духе персонализма и философии диалога. Герой здесь «особая точка зрения на мир и на себя самого» [Бахтин, 43], а вместо единого объективного мира мы имеем многообразие «неслиянных сознаний» [Бахтин, 14] героев, «вобравших в себя весь предметный мир» [Бахтин, 46]. Цельность типа тотальности отвергается Бахтиным под именем «монологизма»; ей противопоставляется относительная свобода и самостоятельность героев (их «голосов») в рамках «полифонического» романа Достоевского, в условиях «диалогичности последнего целого» [Бахтин, 25]. Он прямо размежевывается с гегельянством:

Гегельянски понятый единый диалектически становящийся дух ничего, кроме философского монолога породить не может. Менее всего на почве монистического идеализма может расцвести множественность неслиянных сознаний [Бахтин, 35].

Зато он солидаризируется с другим образом для своего понимания мира, тем самым, что вдохновил А. С. Хомякова на разработку концепта *соборности* как «единства во множестве». Это Церковь, «как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники» [Бахтин, 35].

О способе же сочетания Божественной предопределенности и свободы творений в рамках такого подхода Бахтин говорит следующее:

Может показаться, что самостоятельность героя противоречит тому, что он всецело дан лишь как момент художественного произведения и, следовательно, весь с начала и до конца создан автором. Такого противоречия, на самом деле, нет. Свобода героев утверждается нами в пределах художественного замысла... <...>. Но создать не значит выдумать. <...> Свобода героя, таким образом, — момент авторского замысла. Слово героя создано автором, но создано так, что оно до конца может развить свою внутреннюю логику и самостоятельность, как *чужое слово*, как слово *самого героя* [Бахтин, 55–56].

Это не значит, конечно, что герой выпадает из авторского замысла. Нет, эта самостоятельность и свобода его как раз и входят в авторский замысел. Этот замысел как бы предопределяет героя к свободе (относительной, конечно) и, как такового, вводит в строгий и рассчитанный план целого. Относительная свобода героя не нарушает строгой определенности построения, как не нарушает строгой определенности математической формулы наличие в ее составе иррациональных или трансфинитных величин [Бахтин, 19].

Герой, согласно Бахтину, «не сливается с автором, не становится рупором для его голоса», между ними сохраняется *дистанция*, которую автор не позволяет себе нарушать [Бахтин, 48]. От закрытого героя монологического произведения Достоевский переходит к *открытому*, *разомкнутому* герою.

Все то, что автор-монологист оставляет за собою, употребляя для создания последнего единства произведения и изображенного в нем мира, Достоевский отдает своему герою [Бахтин, 48].

«Автор действительно оставляет за своим героем последнее слово». Самосознание героя «живет своей незавершенностью, своей незакрытостью и нерешенностью» [Бахтин, 50]. «Слово автора о герое — *слово о слове*. Оно ориентировано на героя, как на слово, и потому *диалогически обращено к нему*. Автор говорит всюю конструкцией своего романа не о герое, а с героем» [Бахтин, 54]. «Достоевский, говоря парадоксально, мыслил не мыслями, а точками зрения, сознаниями, голосами» [Бахтин, 65].

В этом хоре голосов есть один «высший голос», *голос Христа*, который «должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его» [Бахтин, 68]. Но и по отношению к этому высшему голосу предполагается «внутренне-диалогическая установка», «не слияние с ним, а следование за ним» [Бахтин, 69].

Бахтин отказывается признать *истину* чем-то универсальным и отвлеченно-неконкретным (тотальностью?):

Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально не востановима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе социальна и событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний [Бахтин, 60].

Наконец, подводя итог своему видению отношений Бога и мира, Бахтин пишет:

Личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциальность, свою вещную однозначность, из бытия становится событием. <...> Авторского голоса, который монологически упорядочивал бы этот мир, нет. Авторские интенции стремятся не к тому, чтобы противопоставить этому диалогическому разложению твердые определения людей, идей и вещей, но, напротив, именно к тому, чтобы обострять столкнувшиеся голоса, чтобы углублять их перебой до мельчайших деталей, до микроскопической структуры явлений. Сочетание неслиянных голосов является самоцелью и последней данностью. Всякая попытка представить этот мир как заверченный в обычном монологическом смысле этого слова, как подчиненный одной идее и одному голосу, неизбежно должна потерпеть крушение. Автор противопоставляет самосознанию каждого героя в отдельности не свое сознание о нем, объемлющее и замыкающее его извне, но множественность других сознаний, раскрывающихся в напряженном взаимодействии с ним и друг с другом [Бахтин, 175].

Бахтина, как видим, сложно заподозрить в односторонних симпатиях к тотальности. Однако приведенное выше сравнение мирового целого с математической формулой указывает, что он также по-своему намечал путь к тому конкретному теоретическому сочетанию противоположных типов целостности, о котором шла речь в разделе 3. В то же время Бахтин вполне интегрирован в современный ему контекст русской религиозной философии: многочисленные тематические переключки связывают его с А. А. Мейером, П. А. Флоренским, Н. О. Лосским и другими.

V.

Г.Б. Гутнер полагает, что проект русской религиозной философии плохо вписывается в современный постсекулярный тренд. С этим можно только согласиться. Попытка оживить этот проект в постсоветский период выглядит обреченным на провал анахронизмом. Однако не стоит упускать из виду, что в первой половине XX в. русская религиозная философия была до некоторой степени вписана в европейский философский контекст. По крайней мере, можно вспомнить восприятие западными мыслителями идей Н.А. Бердяева, Льва Шестова, да и того же М.М. Бахтина (позднее, начиная с 1960-х годов).

Статья Г.Б. Гутнера неявно затрагивает и тему дальнейшей судьбы русской религиозной философии, и даже русской философии вообще (ведь в постсоветские годы именно русская религиозная философия часто воспринималась как определяющая часть русской философии). В заключение позволю себе сделать несколько общих замечаний на этот счет.

Приходится констатировать печальный факт: русская философия до сих пор не смогла стать полноправной участницей мирового философского процесса, она остается на глухой его обочине. Для этого есть, по крайней мере, одна вполне объективная причина. В России привыкли проводить границу между философией и тем, что ею уже заведомо не является, не так, как это принято в современном философском мейнстриме (будь то континентальная или аналитическая традиция). По этой причине основной интерес к русской философии за пределами русскоязычного культурного пространства проявляют либо слависты, либо теологи, но никак не профессиональные философы.

Интересную попытку анализа сложившейся в России ситуации предлагает недавняя книга «Конец русской философии» (2014) американской исследовательницы Алиссы ДеБласио. Взгляд на нашу философскую ситуацию из другой культурной традиции всегда интересен, а в данном случае мы имеем дело, кроме того, с достаточно детальным анализом российского материала. Вырисовывающаяся в итоге картина выглядит весьма неутешительно для живущего и работающего в современной России философа. «Философский бум» 1990-х прошел в России под знаком возрождения русской религиозной философии предреволюционного периода, причем особая оригинальность этой философии виделась главным образом в ориентированности на философское раскрытие истины православия. Подобная

нарочито конфессиональная философия вряд ли могла рассчитывать на интерес со стороны международного философского сообщества. К концу 2000-х проект возрождения русской религиозной философии в качестве самобытной окончательно зашел в тупик. Кроме того, не проведенная вовремя «десоветизация» философии и отсутствие эффективных корпоративных механизмов создания и поддержания достаточно высокого уровня профессионализма в философской деятельности привели к распространению среди многих российских философов сознания полного отсутствия серьезной философии в России. Однако 2010-е годы намечают новую и, на мой взгляд, более оптимистичную парадигму для философии в России: «первоочередной целью русских философов должно бы быть не подчеркивание оригинальности русской мысли, но работа в направлении тех путей, которыми они могли бы чаще и активнее вносить вклад в международный философский диалог» [DeBlasio, 161]. Это, впрочем, пока еще только возможный ориентир, реализуется ли он в действительности, или нет, зависит и от нас.

Литература

1. *Бахтин* = Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Он же. Собрание сочинений : В 7 т. Т. 2. М. : Русские словари, 2000. С. 5–175.
2. *Берлин* = Берлин И. Ёж и лис : Эссе о взглядах Толстого на историю // Он же. История свободы: Россия. М. : Новое литературное обозрение, 2001. С. 183–268.
3. *Бурдье* = Бурдье П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001. 562 с.
4. *Гидденс* = Гидденс Э. Устройство общества : Очерк теории структуризации. 2-е изд. М. : Академический Проект, 2005. 528 с.
5. *Левинас* = Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Он же. Избранное : Тотальность и Бесконечное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
6. *Лосский* = Лосский Н. О. Идеал-реализм : [Из книги «Общедоступное введение в философию»] // Он же. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М. : Республика, 1995. С. 289–348.
7. *Ницше. Веселая наука* = Ницше Ф. Веселая наука // Он же. Полное собрание сочинений : В 13 т. Т. 3. М. : Культурная революция, 2014. С. 313–596.
8. *Ницше. Заратустра* = Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. В. В. Рынкевича. М. : Интербук, 1990. 301 с.

9. *Ницше. Ессе homo* = Ницше Ф. Ессе homo : Как становятся собою // Он же. Полное собрание сочинений : В 13 т. Т. 6. М. : Культурная революция, 2009. С. 185–284.
10. *Рикёр* = Рикёр П. Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике. М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. 624 с.
11. *Хабермас* = Хабермас Ю. Свобода и детерминизм // Он же. Между натурализмом и религией : Философские статьи. М. : Весь Мир, 2011. С. 143–171.
12. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Он же. Работы и размышления разных лет. М. : Гнозис, 1993. С. 168–217.
13. *Шеффер* = Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М. : Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
14. *DeBlasio* = DeBlasio A. The End of Russian Philosophy: Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. New York : Palgrave Macmillan, 2014. 216 p.

V.A. Shaposhnikov

Cursory Notes on Totality, Secularity, and Russian Philosophy

This paper is a polemical response to Grigory Goutner's "Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy". The discussion is centered around the issue of the correlation between totality and network-type integrity, while secularization is interpreted as an attempt to shift the integrity type from the former to the latter. The project of naturalism is the contemporary realization of the secular way of thinking; nevertheless, it failed to take its place among the items discussed in the Goutner's article. The Goutner's project of complementary discourses is opposed by the project to connect the network-type integrity and the totality on equal grounds and within the same conceptual framework. In this context it is challenged that Russian religious philosophy has been working exclusively within the paradigm of totality. Finally, the prospects of Russian religious philosophy are discussed.

KEYWORDS: totality, integrity, fragmentariness, network-type integrity, theological determinism and free will, secularity, the project of naturalism, Russian religious philosophy.