

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Выпуск 1 (25) 2010

Соловьёвские исследования. Вып. 1 (25) 2010

Журнал издается с 2001 года ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор)
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

А.В. Брагин, д-р филос. наук,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария),
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург),
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, О.Б. Куликова, канд. филос. наук,
Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша),
Л.М. Максимова, канд. филос. наук,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва),
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва),
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва),
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров),
Е.А. Прибыткова, канд. юридич. наук (Германия),
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва),
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва)

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26 97-75; факс (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

- © М.В. Максимов, составление, 2010
- © Авторы статей, 2010
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Амелина Е.М. Методологические основания русской социальной философии всеединства.....	4
Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьёва.....	22
Кузьмина Г.П. Органическая концепция развития общества в работах российских социологов-органиков.....	36
Чемурзиев А.У. Взгляд В.С. Соловьёва на еврейский Восток и взаимоотношения иудаизма с христианством.....	51

ПУБЛИКАЦИИ

Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О. К. Нотовичу, 28(?) февраля 1890 г. – Тип византийца XI века. Публикация Н.В. Котрелёва.....	61
---	----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Международная конференция «Всеединство и универсализм». 22 – 25 октября 2009 г., монастырь Бозе, Италия.....	69
Адальберто Майнарди. All-unity, catholicity and ecumenism.....	70
о. Стефано Каприо. Светский и христианский универсализм в эпоху глобализации.....	72
Гутнер Г.Б. Idea of humanity and uniti of mankind.....	84
Миненков Г.Я. Идея всеединства Вл. Соловьёва в контексте современных дискуссий об универсализме.....	89
Запромётова О.М. Духовный опыт/переживание как путь к всеединству. Вызов двадцатого века.....	104
Рубин Д. All-unity, Christianity and Judaism.....	111
Оболевич Т. All-unity according to V. Soloviev and S. Frank. A comparative analysis.....	121
Ванчугов В.В. Всеединство в этнософическом контексте: образы европейских народов в русской философской мысли.....	131
Максимов М.В. Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога.....	143
Кравченко В.В. О некоторых философско-психологических аспектах рассмотрения всеединства в русской религиозной философии.....	152
НАШИ АВТОРЫ	160
ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»...	162
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	162

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Е.М.АМЕЛИНА

Государственный университет управления, г. Москва

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Раскрываются основные особенности методологии русской социальной философии всеединства (Вл. Соловьёв, Е. Трубецкой, С. Франк, П. Флоренский, Л. Карсавин). Выявлено, что мыслители стремились реализовать попытку тесного слияния рационального и ценностного подходов к действительности, исходя из специфического «софийного» типа философствования. Проанализированы синтезирующие, диалектические, культурологические и социально-психологические черты их методологического подхода к анализу социальной реальности.

The article is devoted to main features of methodology of Russian social philosophy of vseedinstvo (V. Solovyov, E. Troubetzkoy, S. Bulgakov, S. Frank, P. Florensky, L. Karsavin). The author proves that the philosophers tried to realize an attempt of close embodiment between rational and value approaches to reality based on specific «sophian» type of philosophy. The synthesizing, dialectic, culturological, and social-psychological features of their methodological approach towards analysis of social reality are analyzed.

Ключевые слова: *софийность, «знание-любовь», Абсолют, миф, интегральность, всеединая истина, целостное знание, рациональное знание, ценностное знание, религиозная вера, органическое мышление.*

Key words: *sophianism, “knowledge-love”, Absolute, myth, integrity, truth of vseedinstvo, perceptual knowledge, rational knowledge, value knowledge, religious faith, organic thinking.*

Русская социальная философия всеединства (Вл.С. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин) имела свою специфическую методологию. Своеобразие методологического подхода русских философов связано с рядом факторов. Во-первых, с тем, что их способ анализа действительности был одновременно светским и религиозным. Во-вторых, их мысль развивалась в русле традиционных идей православной цивилизации. Наконец, их мировоззрение было причастно к определенному историческому типу философствования. Эти факторы обусловили то обстоятельство, что представления мыслителей несли на себе одновременно глубокий след достижений европейской философии и неповторимый отпечаток православной духовной культуры, прошедшей сквозь столетия, но сохранившей свою идентичность. В. Соловьёв и его современники, считает Б.В. Межуев, «стремились вернуть утраченную в ходе исторического развития «софийную» целостность, доказать непрехо-

дящий смысл ее ценностей и установлений. Они хотели возродить религиозно-культурные традиции Средиземноморья»¹.

1. «Софийный» тип философствования как методологическая основа познания мира и социальной действительности

Внутренняя цель методологии всеединства была такова – защитить христианскую веру, сплавив её с развитием философии, и на новом историческом этапе рационально переосмыслить веру отцов. Классический рационализм не был способен, с их точки зрения, полноценно объяснить мир. Философы жили в эпоху кризиса и социальных потрясений, когда, по выражению Е. Трубецкого, «бездна разверзается под ногами». Само время направляло их к способу познания, адекватному эпохе катастроф. Рационализм требовал одновременно и своего сохранения, и преобразования. Нужна была новая рациональность, способная к теоцентрической ориентации разума².

Вл. Соловьёв и его последователи служили христианству, используя достижения европейской философской культуры. Поэтому они тяготели, с одной стороны, к христианству, с его телеологизмом и мистикой, а с другой – к реальной действительности и светской философии. Но светский и религиозный подходы иногда существовали у них параллельно. Какого бы философа мы не взяли, практически у каждого из них, помимо чисто религиозных произведений, можно выделить почти светские, без особого налета религиозности рассуждения об обществе, праве, государстве и т.п. Например, в курсе «Философия права» Е.Н. Трубецкой выступает как ученый-правовед, а в работе «Смысл жизни» как религиозный мыслитель. Сплав двух подходов особенно ярко проявился у В.С. Соловьёва и С.Н. Булгакова. Иногда у русских мыслителей брал верх то один подход, то другой. В мировоззрении П.А. Флоренского почти параллельно существовали чисто религиозные взгляды и его собственная научная деятельность (как известно, он был выдающимся ученым-естественником).

Методология русских мыслителей складывалась не в безвоздушном пространстве. Они были детьми православной цивилизации, которая имела свой специфический духовный облик, свои религиозные идеалы, своё этноконфессиональное ядро³. Эта цивилизация изначально противопоставляла себя несовершенному настоящему. Её главное духовное движение понималось как движение от земного к небесному. Не случайно самые главные храмы в Константинополе и Киеве были посвящены Софии как Премудрости Божией. Почитание Софии-Премудрости на Руси было всеобщим. Создатели русского православного царства были проникнуты софийной идеей Благодати, связанной с миссией христианского милосердия. Если Логос в православном сознании олицетворял всеобщий космический закон и порядок, то София – идею любви, идущую от материнского образа Божества. В

Софии, как и в Богоматери, воплощался архетип небесной покровительницы – защитницы слабых и нуждающихся в милосердии. Православная культура, указывает А.А. Панарин, не доверяет целиком рациональному логосу, опирающемуся на знание законов и закономерностей. Она формирует идею «знания-любви»⁴. Эту идею, в частности, развивал П.А. Флоренский. Для него постижение мира не есть «захват мёртвого объекта гносеологическим субъектом», а живое нравственное общение личностей, «из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом». Такое познание, по его мнению, опосредовано сердцем и душой. Это выхождение «из себя» и «реальное единение» как тождество познающего и познаваемого⁵.

Религиозный Абсолют в форме Софии оказывался в православии средством, через которое общество и человек объясняли и познавали себя. Поскольку русская религиозная философия развивалась в рамках православной ойкумены, на нее не могли не повлиять софийные образы и установки, сформированные православными богословами и подвижниками. Вл. Соловьёв и его последователи постоянно обращались к представителям апофатического богословия (Климент Александрийский, Ориген, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама и др.) и русским религиозным подвижникам (Сергий Радонежский, Серафим Саровский, Дмитрий Донской и др.). Они нередко прямо указывали на них как на один из источников своего философствования.

Важным фактором, обусловившим своеобразие методологических подходов философов, была их причастность к определенному способу философствования. В современной литературе принято выделять следующие способы или типы понимания философии: «эпистемический», «технематический» и «софийный»⁶. «Эпистемическое» понимание философии, ведущее свои традиции от Аристотеля, видит в ней построенную по законам формальной логики высшую и строгую науку, доминирующую над всеми остальными науками. «Технематическая» интерпретация философии означает сведение ее к своеобразному мыслительному искусству, мастерству, которое позволяет одновременно доказывать и опровергать. Это безразличная к истине «ловкость» и хитрость ума, стимулируемая какими-либо внешними факторами пользы. Такое понимание философии начинает свою историю с софистов.

«Софийный» тип философии выражает любовь к мудрости и стремление человеческого духа к абсолютной истине (Абсолюту). Этот тип философии, идущий от Пифагора и Сократа, в системном изложении был представлен Платоном. У античного классика в наиболее ясной форме был выражен софийный идеал: понимание Абсолюта как абсолютного добра (Блага) и абсолютной красоты. Подлинное познание оказывается у Платона возведением человеческого ума к Абсолюту, оно является в том числе признанием того, что содержательная полнота философских идей невыразима только научными средствами. Как любовь к Абсолютной истине та-

кая философия приводит в движение все понятия нашего рассудка, устремляя их на осмысление присутствующих в нашем разуме «идей». Главную мысль софийно понимаемой философии, как указывает Г.Г. Майоров, сформировал Плотин. Он разработал понимание Абсолюта как «Единого», как переполненного собой Блага и раскрыл динамику происхождения мыслимого бытия (Ум) и чувственного бывания (Душа) от «Единого».

Традиция софийного понимания философии спустя века перешла в немецкую классику (Фихте, Шеллинг, Гегель). Абсолют мыслился ими не как статическая данность, а как живой вечный процесс развития. Через немецкую классику софийная традиция вошла в русскую философию и развивалась в творчестве В. Соловьёва, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и Л.П. Карсавина. София для них, указывает Г.Г. Майоров, – это «предельное выражение Божественного присутствия в мире; единство Истины, Добра и Красоты». Это «одухотворяющая мир Красота, влечение к которой есть любовь, эрос, философия»⁷.

То обстоятельство, что софийный тип философствования нашел свое выражение в русской религиозной философии, приводило к тому, что многочисленные вопросы, к какой бы сфере действительности они не относились, развивались отечественными мыслителями сквозь призму главного связующего звена их метафизики – Абсолюта, и «его другого» – Софии, которая приобрела в русской философии статус онтологической сущности. Софийное познание было ценностным познанием, отвечающим вечным идеальным критериям и взыскующее торжества духа над материей. Его задача – войти в мир умопостигаемый и открыть в нём скрытый в вещах общий закон или идею. Например, Е.Н. Трубецкой стремился показать, что познающий субъект не является самодовлеющим источником познания. Свой свет, пишет мыслитель «он заимствует от высшего над ним Всеединого и Безусловного сознания..., без этого наше сознание было бы невозможно»⁸.

Особенность русской религиозной философии состояла в том, что Абсолют трактовался в ней одновременно и рационально и религиозно. Что олицетворяет собой рационально понимаемый абсолют? Это высшая степень совершенства, надежности, завершенности, целеустремленности человеческого бытия к идеалу. Абсолют включает в себя момент вечности и трансцендентности. Он вырастает в глубине духовной жизни человека из его желания преодолеть ограниченность, предельность и несовершенство бытия. Созданный человеком он объективируется им в некотором идеальном пространстве, обретая надсубъективное существование. Желая быть совершенным, человек стремится к Абсолюту и равняется на него, видя в нем воплощение того, что должно быть достигнуто. «Абсолют, – пишет В.С. Барулин, – представляет собой порождаемую всей человеческой духовностью своеобразную *субстанцию*, в которой синтезированы высшая цель, идеал, опора человеческого бытия, взятые в максимальной степени

совершенства и беспредельности, и которая выступает для человека в форме трансцендентного объекта»⁹.

В многогранной человеческой жизнедеятельности Абсолют проявляется в самых разных формах. В науке – он реализуется в стремлении к достижению абсолютной истины. В области познания ориентация на Абсолют порождает стремление к критической оценке действительности, поиску средств преодоления недостатков и конструированию образов совершенного бытия. В области власти Абсолют может проявляться в желании создать совершенный общественный строй. В области права ориентация на Абсолют может быть связана с приданием правовым императивам абсолютного всеобщего, безусловного и безотносительного характера. В философии Абсолют может служить отправной точкой философствования.

Религиозный Абсолют – это надмирный, религиозной верой постигаемый Бог как воплощение всемогущества, мощи творения, совершенства, мудрости, милосердия и множества других характеристик. В Боге наиболее полно и адекватно воплощена идея Абсолюта. И рациональное, и религиозное понимание Абсолюта порождает стремление человека преодолеть себя, равняться на совершенство или «уподобиться» ему. В русской религиозной философии всеединства рационально и религиозно понимаемый Абсолют были слиты. В. Соловьёв видел Абсолют одновременно имманентным и трансцендентным миру. Он писал в «Критике отвлеченных начал»: «Абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый – начало безусловного единства, или единичности, как таковой начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй – начало, или производящая сила бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, Абсолютное выше всякого бытия, с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя»¹⁰.

Устремленность к Абсолюту, синтезировавшему рациональные и сакральные черты, присущая русской религиозной философии, создавала её своеобразие и креативный творческий потенциал. Средством познания оказывалось *отнесение к Абсолюту* как к высшей ценности, в результате чего он становился *смыслообразующей основой понимания*. Обретенное при свете Абсолюта знание оказывалось не просто отображением мира или воспроизведением объектов, а *преобразующим их пониманием*. Социальные явления, попадая под воздействие и «излучение» Абсолюта, обретали позитивный или негативный смысл и наделялись той или иной значимостью.

На основе Абсолюта реализовалось своеобразное методологическое единство философии и религии. Благодаря такому синтезу осуществлялся глубокий, всесторонний анализ идеально-духовной стороны бытия, ее влияния на мир телесный, материальный, при этом в рассмотрение социальных явлений привносилась мощная этическая струя. Итогом такого синтеза становилось ценностно-рациональное знание.

В рамках философии всеединства мы встречаемся и со стремлением чисто религиозного, изолированного от светского, обоснования явлений социальной действительности. Такое обоснование, связанное исключительно с апелляцией к религиозному Абсолюту, оторванное от конкретно-исторических реалий и рациональных аргументов, приводило мыслителей к некоторой предзаданности и предопределенности ответов. Вопрос поставлен, но ответ на него уже предопределен стоящим за их рассуждениями Абсолютом. Он вытекает из уже имеющихся и взятых на веру постулатов. Философы как бы подчинялись некоторой, уже известной, схеме. Это приводило иногда к отрыву от реальности, что проявилось, в частности, в учении В. Соловьёва о теократии и его идее союза римского папы и русского государя.

Познание общественных процессов и явлений, их сути и движущих сил связывалось В. Соловьёвым и его последователями с задачами их метафизики. Она требовала раскрыть ноуменальный смысл и содержание любых сфер социальной жизни через возведение их к тем целям, которые дедуцируются из Абсолюта и имеют, так сказать, «софийное» измерение. В духовной жизни России софийный тип философствования как метод познания и объяснения мира являлся средством борьбы с позитивизмом, материализмом, атеизмом и, зачастую, марксизмом. Например, для позитивистских учений органиков подлинное социальное познание связывалось с ориентацией на научные методы, как наиболее стройные и логичные. Причем образцом такого метода являлись естественные науки. Любая метафизика рассматривалась как пройденный этап развития мысли. В результате исторический прогресс трактовался как интенсивная интеграция природных видов энергии, а человек как «наипростейшая клетка», «узелок» общественно-природного организма. Для философов всеединства социальное познание не исчерпывалось подобной односторонностью. Раз общественная жизнь есть не только предметная действительность, но и творение духа, плод субъективного творчества людей, считали они, то метод познания должен учитывать это обстоятельство. Социальное познание в философии всеединства становилось своего рода синтезирующим идеальным конструированием, которое стремилось связать абсолютные ценности и идеалы с живой конкретикой бытия.

2. Интегральность как методологический принцип познания

Своеобразие методологических подходов В.С. Соловьёва и его последователей определялось не только особенностями их метафизики. Оно было обусловлено стремлением к всеединству, интегративному и целостному знанию и проявлялось в желании В. Соловьёва осуществить положительный синтез теологии, философии и науки и построить так называемую «свободную теософию». «Свободная теософия или цельное знание, – пи-

сал он в работе «Философские начала цельного знания» (1877), – не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений: мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более широкой связи с теологией и положительной наукой»¹¹.

Исторически эта идея шла от славянофилов, стержневым принципом гносеологии которых являлся тезис А.С. Хомякова о том, что познание истины доступно только «совокупности мышлений, связанных любовью». Если бытие, считали славянофилы, есть нерасторжимое единство добра, истины и красоты, то его познание должно быть осуществлено не логикодискурсивными средствами, а целостным духом, в котором любовь, вера, воля, рассудок неразрывно слиты. Для выражения своих гносеологических идей они использовали такие термины, как живознание, цельность духа, зрячий разум, верующее мышление.

Философы всеединства восприняли гносеологические подходы славянофилов и развивали их дальше. С.Л. Франк указывал, что методология общественных наук – это «учение о правилах, из которых должен исходить всякий, изучающий общественные науки». Каковы должны быть эти правила? Мыслители настойчиво подчеркивали необходимость обращения к целостному, «связывающему» мировоззрению, соединяющему «глубины бытия с повседневной работой». Их не оставляло ощущение раздробленности и разорванности современного им знания, превращение его «в обрывок самого себя». Истина же должна быть всеединой. «...Понять смысл и разум какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта, – писал В. Соловьёв, – ведь и значит понять его в его взаимоотношении со всем, во всеединстве»¹². С.Л. Франк, критикуя современные ему методологические построения, отмечал, что подлинная социальная методология призвана, во-первых, уяснить сверхвременное существо общественного бытия в его не зависящей от постоянных перемен сущности, а во-вторых, понять смысл этого бытия «не в неподвижном застое, а именно в *единстве многообразных форм*, осуществляемых последовательно во времени»¹³.

В. Соловьёв и его последователи с особой убедительностью проводили ту мысль, что познание социального мира есть познание всех его сторон, и материальной, и идеальной. С. Франк критиковал теоретико-познавательные подходы неокантианцев марбургской школы (Коген, Штаммлер), для которых познание общественного бытия сводилось к конструированию «идей-образцов». Познать социальную реальность, считал философ, – значит познать ее в одновременном слиянии двух сфер: реальной, конкретно-временной, и сверхчувственной, сверхличной.

Осознание раздробленности сложившихся в XIX в. подходов к осмыслению природных и социальных явлений присутствовало практически у всех последователей В. Соловьёва. П.А. Флоренский критиковал мировоззренческую ущербность отвлеченного сциентизма, его неспособность отве-

тить на смысложизненные вопросы. Он указывал на существование в современном мышлении «множества разно-гласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек». Большинство господствующих методологических позиций, считал философ, базируются на голой рассудочности, громко декларируют свою любовь ко всему миру, а на деле «ненавидят *весь* мир в его конкретной жизни и подменяют его живые начала искусственными формулами и понятиями». Лозунг этого искаженного мировосприятия, считал П.А. Флоренский, таков: «Все искусственное, ничего естественного!». Поскольку теология обуславливала гносеологические представления мыслителя, то такую разъединенность взглядов на природный и социальный мир он трактовал мистически – как влияние на человеческое сознание дьявольских потусторонних сил. «В этой механизации всей жизни, – восклицал П.А. Флоренский, – есть своя страшная грандиозность – веяние Падшего Денницы»¹⁴.

Наука, развивал мысль П. Флоренского С. Булгаков, не способна к синтезам и развивается в сторону специализации. Она становится все могущественнее, но погружает в эмпирии. Ей недоступна ни цельность мироздания, ни мир трансцендентного. Наличие же этого трансцендентного мира нельзя средствами науки ни доказать, ни опровергнуть. Исследуя вопрос о том, в какой мере общественные науки способны точно доказать неизбежность наступления того или иного состояния общества, С.Н. Булгаков приходил к выводу, что сделать такое предсказание они не способны. Это объясняется тем, что понятия социальных наук в отличие от понятий наук естественных не имеют абсолютно достоверного характера. Они всецело зависят от характера того конкретного материала, из которого абстрагированы, обладают «пассивным, производным» характером и являются лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности. Поэтому прогнозы социальных теорий способны ограничиваться лишь обозримым будущим, становясь лишь «тусклой свечёй в начале длинного коридора». Они не способны удовлетворить тех, кто ищет «твёрдого убежища, основу веры, и надежды, и любви».

Тем не менее для последователей философии всеединства факты науки, несомненно, представляли важную ценность, но они были лишь одной из составляющих «цельного знания». В то же время мыслители были уверены в том, что религия и наука не противостоят друг другу, что они берут реальность в двух разных отношениях: наука изучает мир, а религия познает Бога. Наука, считал С.Л. Франк, берет мир как замкнутую в себе систему явлений и изучает соотношения между этими явлениями вне отношения мира как целого к высшему основанию. Религия же познает именно отношение мира, а следовательно, и человека к этой абсолютной первооснове бытия – Богу. Гипертрофированная вера в единодержавие и универсальность научного знания, подчеркивал мыслитель, может выро-

даться в идолопоклонство перед наукой, в котором как раз и отсутствует целостный взгляд на мир.

Вера в философии всеединства не противостояла знанию. Она была особым мистическим видом знания по сравнению с эмпирическим и рассудочным, потому что получала свои принципы непосредственно от Бога, через предание и через внутренний мистический опыт. «Вера, – писал Вл. Соловьёв, – означает признание чего-либо истинным с такою решительностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств»¹⁵.

Рациональное знание и вера, считали представители философии всеединства, различны не только по своим предметам, но и по способу существования. Преимущества веры как мистического знания они связывали с его особой специфической природой. Если эмпирическое и рациональное знание – это знание, данное извне, то мистическое знание – результат внутреннего опыта, внутренней очевидности. Вера высвечивает предмет «изнутри», со стороны нашего абсолютного существа в его органическом соединении с Богом. Если логическая истина существует рационально рассудочно, то вера – интуитивно-экзистенциально. Человек верит в то, что воспринимает как самое главное в своей жизни. «То, во что можно верить, нельзя знать, – писал С.Н. Булгаков. – Кто верит в таблицу умножения? И кто знает Бога... ? В него верят и познают верой»¹⁶.

Значимость религиозной веры связывалась философами со способностью надлогическими средствами преодолевать противоречия сознания в познавательном процессе. Философы осознавали, что противоречивость и антиномичность являются, по выражению П.А. Флоренского, «частью самого бытия». Полностью выразить мир в логических понятиях невозможно. Однако кроме логики рассудка существует и «сверхрассудочная логика», а она находит свое выражение в мифе. Миф в философии всеединства способствовал перемещению центра человеческого бытия в абсолютный трансцендентный мир. Благодаря мифу происходило «внутреннее» соединение человека с «истинно сущим», божественным. Философы были убеждены, что не существует сверхъестественного, отвлеченного от реальности. «В мифе, – подчеркивал С.Н. Булгаков, – речь идет не об отчужденных понятиях, а о самих реальностях»¹⁷.

Мыслители наделяли общие философские категории и принципы личностными мифологическими характеристиками. Так явления и процессы экономической сферы выступали у них как Логос и София. Политическая экономия как наука обосновывалась софийностью, а явление Богочеловека вплеталось в исторический процесс и становилось компонентом создания учения о Богочеловечестве. Философы утверждали эвристическое значение мифологического символизма христианства. Символы выступали у них как способ освоения и преобразования социокультурного мира. Символ Софии в философии всеединства выступал целеполагаю-

щим фактором, вдохновляющим, организующим и направляющим человеческую деятельность. Символизм философии всеединства помогал ей переориентировать внимание на высшие ценности. Он позволял воспринимать вещи в их совершенном проявлении. Особую роль играло символическое постижение мира в творчестве П.А. Флоренского, который выделял такие черты символического сознания, как целостность, конкретность, наглядность, детскость (непосредственность), магичность, «человекообразность» (органичность человеку)¹⁸.

Уже в середине XX в. выдающийся русский философ А.Ф. Лосев, раскрывая позитивную методологическую роль мифа в осмыслении действительности, считал, что миф, возводя изолированные и абстрактно выделенные вещи в интуитивную сферу, объединяет их в неразрывное органическое единство. В результате «ординарно-плоскостная» реальность наполняется живым и благотворным содержанием. Вещи и явления, ранее находившиеся в изолированности, отвлеченности, «тупом уединении и несоборности», обретают смысл и энергетику личностного бытия. Творческий потенциал мифа заключается в том, что он служит выразительной формой, наделенной своего рода «силой», выявляющей внутреннее содержание явления. Благодаря мифу распавшееся бытие синтезируется и обретает ярко выраженные личностные черты. «...Миф, – писал А.Ф. Лосев, – есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личности, личностная форма, л и к л и ч н о с т и»¹⁹. «Телесным» выражением этих личностных черт, по его мнению, является символ.

На познавательную роль мифа обращал внимание и теоретик марбургской школы неокантианства Эрнст Кассирер. В работе «Философия символических форм» (1923 – 1929) он трактовал символ как особый репрезентант мира, как оформитель и один из главных инструментов понимания. Символ, с его точки зрения, – это не то, что обладает реальным существованием, а то, что «значит». Благодаря ему мир обретает единство. Входя в культуру символ «работает» в ней наподобие «луча понимания».

Специфика теоретико-познавательных подходов В. Соловьёва и его последователей как раз и заключалась в том, чтобы, адаптируя миф и сопутствующую ему символику, оживить разобщенную реальность, наполнить ее особым, сакральным энергийным смыслом, превратить её из хаоса в органический одухотворенный космос. Обращение к мифолого-символическим формам в интерпретации социальной действительности придавало взглядам философов всеединства выразительную форму, наделяло их энергетикой, делало яркими, живыми и образными, а не сухими и обезличенными.

Философам не был чужд и культурологический подход в анализе социальной реальности. Социальное познание оборачивалось у них постижением той или иной национальной или религиозной культуры. Мыслители обращались к продуктивному пониманию такого типа мифотворчества, который существовал в русской народной сказке, в русском фольклоре. Этот вид мифа и

образы, созданные в нем, тоже имели, с их точки зрения, познавательное значение. В. Соловьёв прибегал к сказочным образам в статье «Тайна прогресса» для объяснения преемственной сущности социального развития. Е.Н. Трубецкой в работе ««Иное царство» и его искатели в русской народной сказке» приходит к выводу, что образы, запечатленные в русских народных сказках, способны служить своеобразным методом анализа общественного сознания народа, ибо выделяют в нем определенные духовные константы.

Архетипические образы, выработанные в глубине русского духа и зафиксированные в сказке, становятся у философа своеобразным ключом к пониманию сущности революционных процессов в России. Он выделяет два главных образа искателей «иного царства». Это искатели царства сытого довольства, безделья и воровства и искатели идеалов добра, справедливости и «Ненаглядной Красоты». Трубецкой убедительно доказывает, что даже в возвышенной сказке у русского человека «слишком сильна мистика пассивных переживаний», это делает его отношение к действительности созерцательным. Мистика ожидания в русской душе легко вы рождается в мечту о «жирном царстве». «Связь между усыплением нашего народного духа и торжеством воровской утопии, – делает вывод философ после революции, – совершенно очевидна. Где светлые силы дремлют и грезят, там темные силы действуют и разрушают. И оттого-то современная Россия оказалась в положении человека, которого разорвали в глубоком сне»²⁰. Таким образом, сказка у Е. Трубецкого, как у Гердера и немецких романтиков, есть выражение духовной субстанции народа.

В. Соловьёв, развивая свою философию истории в работе «Три силы», создавал образы Востока и Запада, опираясь на их религиозно-культурные особенности. С. Булгаков, исследуя причины второй мировой войны, обращался к анализу культурных различий немецкого и русского народов. Даже большевизм он воспринимал как проникновение насильственного немецкого начала в русскую культуру. П. Флоренский делал акцент на религиозно-метафизическом понимании культуры и противопоставлял два типа культур: «ночную» (религиозную) и «дневную» (рациональную). Л. Карсавин считал, что вообще вне культурно-исторического конкретного анализа нельзя понять социальную реальность. Таким образом, социальное познание оказывалось в философии всеединства обнаружением и раскрытием ценностей, обычаев и «ментальностей» людей различных эпох и культур.

Какое место занимало рациональное философское знание в познавательной системе мыслителей? Отвечая на этот вопрос, мы должны подчеркнуть, что это место было одним из важнейших. Философия, считали они, призвана объяснить социальный мир, обращаясь к знанию объективных свойств тех или иных процессов действительности. Развивая идею «синтеза», последователи идеи всеединства признавали известную автономность собственно философского знания. Они настоятельно подчёрки-

вали необходимость изучения объективной сущности социальных явлений вне тех или иных пристрастий познающего субъекта.

С. Франк, формулируя предмет социальной философии, видел её главную задачу в том, чтобы понять общество в его действительном бытии, в единстве сущности и существования. В работе «Духовные основы общества» он специально перечисляет объективные характеристики общества. Он указывает, в частности, что общество есть объединение многих людей для совместной жизни, что во всяком обществе должна существовать какая-то власть или авторитет, что в обществе действуют некие правила, налагающие на его участников определенные обязанности и т.д. «Вы можете, – заключает философ, – строить какие угодно планы реформ, можете как угодно изменять общество – и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными..., необходимыми связями, логически вытекающими из содержания того, что вы называете обществом»²¹.

Примеры светского, рационального подхода к анализу различных явлений социальной действительности мы найдем практически у всех представителей философии всеединства. Так, в работе «Оправдание добра» В. Соловьёв даёт определение государства, в котором полностью отсутствуют его религиозные пристрастия. «Государство, – пишет он, – это общественное тело с определённой организацией, заключающей в себе полноту положительного права или единую верховную власть», и добавляет, что в нём (государстве. – Е.А.) «надо различать органы верховной власти и массу населения на определённой территории»²². У С. Булгакова мы встретим определение нации как такого социального субъекта, бытие которого находит своё выражение в его своеобразной истории, быте, нравах, учреждениях и т.д.

Одним словом, последователи философии всеединства стремились в своих размышлениях выявить объективные, инвариантные черты, которые соответствуют глубинной структуре социальных процессов и явлений. С. Франк считал, что философия призвана найти определяющие условия, при которых социальный организм может жить и развиваться. И хотя эмпирически эти условия могут нарушаться, так как человек есть существо свободное и может действовать вопреки объективности (учинить анархию или организовать принудительное обобществление), нарушение объективных условий никогда не проходит безнаказанно и общество всё равно будет вынуждено восстановить онтологический порядок вещей, если не хочет погибнуть. Он повторял, что социальная философия призвана определить вечные, неизменные условия социального бытия. Можно с полным правом сказать, что социальное познание в философии всеединства было не только ценностным, но и рациональным. При этом рациональное объяснение соседствовало с ценностными характеристиками, в силу чего происходил процесс их взаимодополнения.

Обращение к изучению рациональных сторон методологии философов позволяет выделить использование ими такого средства анализа, как

диалектика. Мыслители стремились увидеть и природный, и социальный миры в развитии и движении. Они признавали, что наивысшее своё выражение этот метод получил у Гегеля. В статье о Г.В.Ф. Гегеле В. Соловьёв писал: «За Гегелем должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий *процесса, развития* и истории как последовательного осуществления идеального содержания. ... Внутреннее формальное достоинство этой философии как системы не подлежит сомнению так же, как и важность идей, внесенных ею в науку и общее сознание»²³.

Под влиянием Гегеля и Шеллинга В. Соловьёв и его последователи разрабатывали мысль об «органическом развитии» и «органическом мышлении» как «развивающем» и «эволюционном» и противопоставляли ему мышление механическое как сопоставляющее и комбинирующее. «Мышление органическое, – писал В. Соловьёв, – рассматривает предмет в его всесторонней целостности и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет изнутри каждого понятия вывести все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины»²⁴.

В гносеологии русских мыслителей идея «органичности» нашла свое выражение в концепции «цельного» знания; в философии истории – в понимании исторического движения как поступательного и эволюционного процесса развития общества; в социальной философии – в понимании общества как соборного духовного организма; в интерпретации общественного идеала – в идее «цельной жизни». «Духовное общество или церковь, – писал В.Соловьёв, характеризуя общественный идеал, – в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим образует один цельный организм – *свободную теократию* или *цельное общество*»²⁵.

В таких трудах, посвященных социальной проблематике, как «Оправдание добра» В. Соловьёва и «Духовные основы общества» С. Франка, мы найдем развитие взглядов на мир как на процесс становления, источником которого является борьба противоположностей. В. Соловьёв так писал об источнике общественного развития: «Законная причина социального движения заключается в противоречии между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества»²⁶. Форму выражения диалектических противоречий С. Франк находил в борьбе традиций и новаторства, «начала наследования» и «начала личных заслуг», «начала солидарности» и «начала свободы».

В. Соловьёв широко использовал гегелевскую триаду: тезис, антитезис и синтез. Эта схема применялась им в онтологии, гносеологии, а также в историософии. Нравственная организация общества имеет у него три исторические ступени: ступень родовую, народнополитическую и духовновселенскую. Эти ступени служат формами соединения человека с Богом. Одна – через прошлое, другая – через настоящее, третья – через будущее.

Процесс развития имеет у философа три фазы: начало, продолжение и завершение. В. Соловьёв следующим образом полагал последовательность моментов развития. Первый – характеризуется как «смешанное или внешнее единство» частей. Второй – выделение и обособление этих частей, определение их в собственной самостоятельности и свободе (антитезис) и третий момент – объединение раздробленных элементов в новую целостность с сохранением их самобытности и самоценности (синтез). Применительно к процессу развития философии к «цельному знанию» или «свободной теософии» это движение осуществляется следующим образом: «Первый момент характеризуется исключительным господством мистицизма, удерживающего в скрытом состоянии или слитности рационалистический и эмпирический элементы (что совпадает с общим господством теологии); во втором фазисе эти элементы обособляются, философия распадается на три отдельных направления или типа, стремящиеся к абсолютному самоутверждению и, следовательно, взаимному отрицанию; здесь соответственно общему распадению теоретической сферы на враждебные между собой теологию, отвлеченную философию и положительную науку мы имеем односторонний мистицизм, односторонний рационализм и односторонний эмпиризм. В третьем моменте они приходят к внутреннему своему синтезу, который ложится в основу общего синтеза трех степеней знания, а затем вселенского синтеза общечеловеческой жизни»²⁷.

Иногда увлеченность трехчленным конструированием приводила В.Соловьёва к излишней схематизации исторического процесса, за что его упрекали такие известные критики, как Б.Н. Чичерин и Н.Я. Данилевский. Последний считал, что В. Соловьёв развивает свои теократические идеи вселенского синтеза, базируясь на априорных и исторически неверных тезисах о противоположности Запада и Востока. Западу приписывается подлинно христианское начало, а Востоку – «полное подчинение сверхчеловеческой силе»²⁸. При этом целая «наивосточнейшая» цивилизация – Китай, составляющая 1/3 человечества, вообще выходит из поля зрения данной конструкции. На основе таких сомнительных посылок, заключал Н.Я. Данилевский, Вл. Соловьёв делает надуманный вывод о необходимости слияния церквей под руководством римского папы.

У Е.Н. Трубецкого мы тоже встречаемся с гегелевской триадой: тезис, антитезис и синтез. Две школы в философии права: «естественная» и «историческая» есть для него тезис и антитезис. Теоретики естественной школы (Д. Локк, Ж. Руссо, Д. Дидро и др.), рассуждает он, рассматривали общественный идеал как незыблемый и неизменный. В противоположность этой априорной точке зрения представители исторической школы (Г. Гуго, Ф. Савиньи, Г. Пухта) утверждали, что нет вечных истин в сфере нравственности и не существует вечного и неизменного кодекса правил. Все право – продукт истории. Оба подхода, объясняет философ, страдают «отвлеченностью». Данные опыта играют важную роль, ибо без них нельзя решить вопрос о том, какой именно общественный строй лучше обеспе-

чивает свободу личности. Но сама цель свободы не есть понятие заимствованное из опыта. Нужен синтез. Он связан с представлением о том, что идеал не исключает, а предполагает ряд подвижных изменчивых целей, которые обуславливаются, с одной стороны, вечной природой добра, с другой – меняющимися особенностями конкретной среды²⁹.

Для С. Франка социальное познание есть, кроме всего прочего, своего рода внутреннее «вживание» в общественное бытие. Это «вживание» начинается с эмпирического слоя бытия, но им не заканчивается, а идет дальше в умопостигаемую глубину объекта. Чтобы понять, например, смысл революции, нельзя ограничиться констатацией тех внешних бесчинств, которые ей сопутствуют. Надо увидеть революцию как «спонтанное духовно-нравственное событие», как рожденное из глубоких духовных недр «потрясение народной души»³⁰. Великие революции рождаются не на митингах, считал философ, а молчаливо вырастают в таинственной глубине единого оскорбленного народного духа, в подсознательных глубинах которого живут «мученические образы не отомщенных, замученных и погибших». Даже если заставить стереть эти образы из народной памяти и ума, устранить их из народных чувств и бессознательных порывов невозможно. Всякая революция черпает свои силы в бескорыстной вере её творцов. Познать социально-политические события, в том числе и революционные, означает, следовательно, по Франку, раскрыть социально-психологические корни происходящего, узреть духовно-нравственные мотивы общественных процессов.

Для С. Булгакова познание такого субъекта социальной реальности, как национальность, – это не только выявление её феноменологических свойств, изучаемых наукой, это – непосредственное постижение её как некоторого субстанционального начала, духовной целостности. Нацию нельзя постичь только логически. Её надо и мыслить, и «чувствовать». Сущность нации, подчеркивает мыслитель, познаётся интуитивно, в непосредственном переживании, особенно в эпоху кризиса. Тогда появляется глубинное мистическое влечение, «некоторый род эроса, рождающего крылья души, как нахождение себя в единстве с другими, переживание соборности, реальный выход из себя, особый *transcensus*»³¹. Социальное познание было для С. Булгакова реконструкцией господствующего «духа эпохи», отысканием его определяющих идей и смыслов.

Итак, анализ философии всеединства показывает, что в своей методологии ее представители стремились реализовать попытку тесного слияния светской и религиозной составляющих. Эта слитность проявилась как конечный итог, как общий знаменатель рассуждений философов, которые в ходе изложения своих взглядов иногда отдавали предпочтение чисто религиозным рассуждениям, а иногда осуществляли чисто светские философские исследования без особого налета религиозности. Поскольку философия всеединства относилась к «софийному» типу, то одним из главных ее методологических подходов к анализу социальной действительности было соотнесение всех

изучаемых явлений и процессов с Абсолютом как высшей ценностью. Абсолют, таким образом, становился смыслообразующей основой понимания, а познание становилось не просто отражением, а преобразующим пониманием. В то же время значительное место в их рассуждениях занимал рациональный компонент. Происходил процесс взаимодополнения рационального объяснения социальных явлений и ценностного взгляда на мир.

Общий методологический подход мыслителей может быть охарактеризован как интегральный, целостный и синтезирующий. Интегральная методология мыслителей адаптировала миф, ему отводилась важная роль способа духовного освоения, понимания и преобразования социокультурного мира в целях его гармонизации, единения и просветления. Философы развивали культурологические подходы в анализе социальной действительности. Социальное познание оказывалось у них также «вживанием» и «вчувствованием» в социальное бытие, отысканием социально-психологических корней происходящего.

Интегральная методология В. Соловьёва и его последователей в известном смысле предвосхищала будущее. «Если посмотреть с точки зрения дня сегодняшнего, – пишет известный современный исследователь творчества В. Соловьёва С.Б. Роцинский, – то мы обнаружим множество совпадений и созвучий с современными идеями, сформулированными и высказанными... уже после Соловьёва»³². Показательно, что в современной отечественной философской литературе, посвященной гносеологической проблематике, проблема соотношения веры и знания, в том числе и веры религиозной, не рассматривается нигилистически. Напротив, обосновывается положение о том, что идущее от Августина утверждение «надо верить, чтобы понимать, и понимать, чтобы верить», имеет герменевтическое звучание³³. Л.А. Микешина считает очевидным для современной гносеологии факт признания фундаментального значения веры в познавательной деятельности субъекта. «А это, – пишет она, – предполагает признание мысли о том, что теория познания и, конкретно, учение об истине должны строиться не в отвлечении от человека, как это было принято в рационалистической и сенсуалистической гносеологии, но на основе доверия человеку как целостному субъекту познания. Объектом гносеологии становится познание в целом, как заинтересованное понимание, неотъемлемое от результата истины. Иначе познание, в том числе научное, утрачивает свою жизненную значимость»³⁴.

Другой современный отечественный исследователь, А.А. Панарин, разделяя мысль о синтезе методов мышления, прямо говорит о правах религиозной веры в познании, считая её важным дополнением к чисто рациональному подходу. «Надо, наконец, упомянуть, – пишет он в книге «Православная цивилизация в глобальном мире», – и о правах религиозного сознания, имеющего свой счет к земной истории. Если мы не разделяем марксистского и позитивистского воззрения, согласно которому все другие

виды сознания... отомрут, смененные научным, то мы должны оставить свое место и телеологическому взгляду на мир как специфическому для религиозного сознания. Этот взгляд может служить, как показывает исторический опыт, весьма полезным коррелятом научно-детерминистическому подходу»³⁵.

О правомерности связи сверхчувственного и рационального в своей методологии заявляли крупнейшие мыслители XX столетия. К ним относятся П. Сорокин и А. Тойнби. Так, например, П. Сорокин прямо называл свой метод социального познания «интегрализмом». Его сущность он излагал следующим образом: «Интегральная точка зрения позволяет нам познавать не только чувственные или сврехрациональные-сверхчувственные формы бытия истинной реальности-ценности, но и все три её главных аспекта: чувственный – посредством наших чувств; рациональный – посредством нашего логико-математического мышления и сверхчувственный-сврехрациональный – посредством интуиции гения через «божественное вдохновение», через «вспышки озарения» основателей великих религий, мудрецов, пророков, гигантов философской и этической мысли»³⁶.

Социальная методология А. Тойнби также носила синтетический характер. Поскольку научное мышление, считал он, не способно исчерпывающе познать социальную действительность и до конца все предвидеть, то необходимо не только творчески объединить знания отдельных цивилизаций, но и осуществить единство научного (логико-теоретического), художественно-эстетического и иррационалистического постижения социальной реальности. Целостность конкретной цивилизации он объяснял духовным единством – «союзом сердец», а преодоление кризиса в её развитии трактовал почти по-августиновски как «преображение» – внутреннее рождение к Богу. А. Тойнби, так же как и В. Соловьёв, был убежден, что светские попытки сплотить человечество являются академической химерой.

Итак, методологические искания В. Соловьёва и его последователей оказались во многом близки более поздним воззрениям на специфику социального познания. В работах крупных западных теоретиков, да и в современной отечественной литературе, строгий научный рационализм, остающийся важнейшим источником верного и объективного анализа явлений действительности, все больше осознает свою познавательную недостаточность, которая может быть восполнена синтетическими способами и подходами. Так, в работах такого крупного отечественного специалиста в области социальной философии, как Г.Х. Момджян, подчёркивается, что ценностные и научные подходы к социальной действительности не исключают, а *взаимодополняют* друг друга, что научному суждению не обязательно избегать ценностных мировоззренческих выводов, однако «любое ценностное суждение о мире обретает подлинную весомость лишь в том случае, если основывается на знании объективных свойств оцениваемого явления»³⁷.

Примечания

- ¹ См.: Межуев Б.В. Отечественные истоки философии В.С.Соловьёва (социально-культурный контекст 70 – 90-х гг. XIX в.): Автореф. дис.... канд. филос. наук. 09.00.03 – история философии. М., 1997. С. 23.
- ² См.: Порус В.Н. Павел Флоренский: опыт антиномической философии культуры // На пути к синтетическому единству европейской культуры. М., 2006. С. 58, 61.
- ³ См.: Шаповалов В.Ф. Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003. С. 24.
- ⁴ См. Панарин А.А. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 195.
- ⁵ Флоренский П.А. Соч. Т. 1 (1). М., 1990. С. 73 – 74.
- ⁶ См.: Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 35 – 36.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 309.
- ⁹ Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии. М., 2002. С. 161.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т.1. С. 705.
- ¹¹ Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. СПб., 1911 – 1914. Т. I. С. 306 – 307.
- ¹² Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 695.
- ¹³ Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922. С. 16 – 17.
- ¹⁴ Флоренский П.А. Соч. Т.1 (I). М., 1990. С. 159.
- ¹⁵ Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д., 1997. С. 25.
- ¹⁶ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 25 – 26.
- ¹⁷ Булгаков С.Н. Трансцендентальная проблема религии // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125. С. 738.
- ¹⁸ На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А.Флоренского и современность / Под редакцией В.Поруса. (Серия «Религиозные мыслители»). М., 2006. С. 123 – 124.
- ¹⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 97.
- ²⁰ Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. 1990. Кн. 2. С. 117.
- ²¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 32.
- ²² Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 461.
- ²³ Философский словарь Владимира Соловьёва. С. 77, 79.
- ²⁴ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 91.
- ²⁵ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. С. 175.
- ²⁶ Там же. С. 296.
- ²⁷ Там же. С. 194.
- ²⁸ См.: Данилевский Н.Я. Вл. Соловьёв о православии и католицизме. Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества (1885). СПб., 1886, С. 53.
- ²⁹ Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1917. С. 83, 260 – 261.
- ³⁰ Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 580.
- ³¹ Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., 1997. С. 336.
- ³² Роцинский С.Б. Идеи Вл. Соловьёва и современные тенденции философской мысли: резонансы и созвучия // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2004. Вып. 9. С. 146.
- ³³ Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002. С. 289.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Панарин А.А. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 351.
- ³⁶ Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 109.
- ³⁷ Момджян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 59.

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Институт международной экономики
и международных отношений РАН, г. Москва

БИБЛЕЙСКИЙ РЕАЛИЗМ, ИЛИ «ОПРАВДАНИЕ» ИСТОРИИ В ТРУДАХ ПОЗДНЕГО СОЛОВЬЁВА

*Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу...*
Борис Пастернак. Гефсиманский сад

Рассматривается сложное и амбивалентное отношение В.С. Соловьёва к проблематике всемирной истории, богатство трагических и условно-оптимистических обертонов в исторических воззрениях философа. Особое внимание уделяется творчеству последнего десятилетия жизни философа. Глубокая библейская основа философского и поэтического мышления Соловьёва была одной из важных герменевтических предпосылок его понимания и трактовки проблематики Бога, человека и греха в историческом процессе.

Соловьёвская философия истории предстает не только догматической и дискурсивной, но и критической и притчевой (последнее – в библейском смысле этого слова).

The author considers the complicated and ambivalent Solovyov's relations to problems of world history as well as wealth of tragical and optimistic overtones in historical views of the philosopher. The author pays special attention to Solovyov's works of the 1890s. The author proves that deep Biblical background of Solovyov's philosophical and poetical thinking was one of the most important hermeneutical suppositions for understanding and interpreting problems of God, man and sin in history.

Solovyov's philosophy of history seems to be not only dogmatical and discursive, but also critical and proverbial (in the Biblical sense of this word).

Ключевые слова: Соловьёв, история, Библия, оправдание, притча.

Key words: Solovyov, history, Bible, justification, parable.

О Соловьёвской историологии написаны тысячи страниц.

Проблема особого трагического настроения позднего Соловьёва – проблема «субстанциализации», сгущения зла в мире, в человеке и в истории, на которой настаивает большинство исследователей творчества Соловьёва, – эта проблема остается неупразднимой. Но для нас всегда важно было и другое: акцентировать относительное проблемное единство наследия Соловьёва – этого воистину величайшего среди наших отечественных философов.

1.

*Пока выходит складно и стройно, даже
симметрично, в роде Канто-Гегелевских трихотомий.*

Из письма кн. Д.Н. Цертелеву (Варшава, 27
июля 1875)¹

Исследователи творчества Соловьёва много пишут о том, что одним из самых драматичных внутренних конфликтов в этом творчестве был

конфликт между новыми смыслами его философствования (проблема духовных судеб человека в потоке исторического времени) и теми традициями академического философского дискурса, которые были усвоены Соловьёвым, прежде всего, у немецкой классической философии. Традициями, связанными с логическим конструированием процедур и процессов человеческого познания и увенчавшими себя в гегелевской диалектике, с ее стремлением к «трихотомическому» описанию и познания, и действительности, и взаимосвязи между ними.

Но что интересно: весьма догматичное стремление к «трихотомическому» описанию базовых философских смыслов и проблем во многом определило собой не только философский язык самого Соловьёва, но и весь характер последующей аналитики его творчества, в частности, и позднего творчества, уже менее зависимого от привычного академического языка философского конструирования.

Польский историк философии Ян Красицкий пишет в своей недавно переведенной на русский язык книге о трех важнейших «аккордах» всего творчества Соловьёва (включая и позднее его творчество) – Богочеловечестве, Софийности, Добре².

Мы писали о «трех оправданиях» у позднего Соловьёва, точнее о его подходе к трактовке трех важнейших метафизических категорий, образующих стержень европейской философской традиции (от Платона до Канта): Истины, Добра и Красоты³.

С.С. Хоружий выделил три основные категории-темы, определявшие не только содержание соловьёвского философствования, но и сам его философский язык: Всеединство⁴ – Богочеловечество – Софийность⁵. А мы бы позволили себе усмотреть за этими тремя выделенными С.С. Хоружим соловьёвскими категориями-темами темы общеполитические и более обширные (обширные именно в плане философского дискурса): Бог – История – Человек. А уж за этими тремя темами – три основные взаимосвязанные измерения соловьёвской мысли: теоцентрическое – христоцентрическое – антропоцентрическое (или, точнее сказать, гуманистическое).

И последнее большое произведение философа – «Три разговора» – также, на свой лад, «трихотомично». «Разговор» первый – об открытой проблеме относительной смысловой и исторической правоты социокультурного консерватизма, «разговор» второй – об открытой проблеме смысловой и исторической правоты либерального прогрессизма, «разговор» третий – об открытой, но непреложной проблеме эсхатологического взора на весь комплекс взаимоотношений Божеского, исторического и человеческого, включая и проблему зла как осознанного и лукавого противления и Богу, и истории, и человеку.

И вот, через эту самую множественность «трихотомий», возможных для описания и осмысления *соловьёвского феномена*, через несоответствие и в то же время коррелятивную связь между этими возможными «трихотомиями» и уясняется специфика самого *философского лика* русского

мыслителя, уясняется неотступная и поныне волнующая новизна его проблематики. В особенности это касается именно позднего Соловьёва, Соловьёва 1890-х годов. Из его отрывочных текстов о теоретических основах философского знания, об истории философии, об эстетике и поэтике, из поэтических его фрагментов с немалым трудом слагается – но всё же слагается! – представление об основной интенции его философии: попытаться, опираясь на новые данные мыслительного и исторического опыта, «собрать» и возратить и Богу и людям в каждую эпоху, в каждом поколении, в каждое мгновение распадающийся мир. Мир, который дается нам через искушения и муки, и жизни, и мышления, и сердца.

Очень часто, критикуя те или иные несообразности или неумеренные претензии того или иного периода соловьёвского творчества, мы подчас забываем о двух важных обстоятельствах его «жизни и судьбы».

Обстоятельство первое. По внутреннему складу, по общей интенции своего мышления он был не столько академическим, сколько *библейским* философом. Для него основные ценности фило-Софии, любо-Мудрия заключались не столько в теоретическом моделировании мира, сколько в стремлении помочь человеку найти себя перед Богом, перед Мировозданием, перед другими людьми. И перед самим собой.

Собственно, таков и есть соловьёвский этос философского «оправдания». Но об этом – чуть позже...

Разумеется, для многих ревнителей чистоты профессионально-философских риз такая интерпретация философствования может оказаться неприемлемой. И их можно понять: ведь должен кто-то быть озабочен профессиональной спецификой философского знания, ограждением философии от душеспасительной публицистики. Сложность только в том, что момент *человеческого сострадания* всегда составлял одну из важнейших мотиваций философского творчества. Иначе – как понять всю религиозно-философскую традицию и Запада, и Востока?

Обстоятельство второе. Иной раз забывают, что Соловьёв – по нынешним меркам – был *молодым философом*, не дожившим даже и до пятидесяти. И что важно, умер он в полноте творческих планов, причем в такой полноте, когда нарастали именно библейские компоненты его мирозерцания и когда он осознанно и напряженно искал новые пути теоретического обоснования этих компонентов⁶.

Вспомним: менее чем за год до кончины в письме в редакцию газеты «Новое время» от 23 ноября 1899 г. Соловьёв пишет, что в планах его ближайших работ – «...библейская философия с переводом и толкованием Библии»⁷...

Наследие Соловьёва, если подходить к нему с замкнутых на самих себе позиций «житейского сознания»⁸ (что, по существу, и характерно для большинства критиков), может показаться исполненным почти неодолимых противоречий: православный – и филокатолик; церковный традиционалист – и внутренний реформатор религиозного опыта; истовый хри-

стианин – и юдофил; русский патриот – и человек, движимый искренней любовью к польскому народу и его культуре; легитимист – и либерал; эсхатолог – и прогрессист; ревнитель строгого философского дискурса, философский аналитик – и поэт... И так – до бесконечности.

Но за всеми этими, казалось бы, вопиющими противоречиями – одна непреложная духовная и философская истина: всегда больной, в каждом поколении гибнущий, разлагающийся в своих противоречиях мир – собирается, обогащается и внутренне оформляется через глубинную работу человеческого духа. Мысль, обогащенная искусом и страданием свободы, обогащенная опытом свободы, возвращается в Дом Отчий.

Помимо такой работы никакого собирания и оформления мира нам не дано.

Воистину, если вспомнить стихи Соловьёва, –

*Таков закон: всё лучшее в тумане,
А близкое иль больно, иль смешно.
Не миновать нам двойственной сей грани:
Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано⁹.*

2.

*И не колеблются Сионские твердьни,
Саронских пышных роз не меркнет красота,
И над живой водой, в таинственной долине
Святая лилия нетленна и чиста¹⁰.*

Само столь важное для Соловьёва понятие «оправдание» могло вызывать недоумение и возражение читателей. Вспомним, как негодовал Лев Шестов: как можно пещись об оправдании того, что превыше всяких оправданий – веры, добра и т.д.? И не означают ли такого рода «оправдания» попросту капитуляцию духовных ценностей перед происками рационального дискурса?¹¹

Однако мы полагаем, что такого рода недоумения касались не соловьёвского философствования по существу, но, скорее, специфики философского языка Соловьёва. Ибо «оправдание» у Соловьёва – вовсе не судопроизводственный процесс («виновен / не виновен»), а нечто совсем иное: соотнесение индивидуальной и всеобщей человеческой жизни (в частности, и жизни исторической) с библейско-евангельскими представлениями о Вышней правде и Вышнем порядке.

В предисловии ко второму изданию «Оправдания добра» (1898) философ ссылается на Пс 119(118):12 в его церковнославянском изводе: «Благословень еси, Господи, научи мя оправданиемъ Твоимъ!»¹². В этом

церковнославянском возгласе, столь знакомом нам по чину православного заупокойного служения, слово «оправдание» в дательном падеже множественного числа: оправданиям.

Как известно, Соловьёв много и плодотворно работал с древнееврейскими и греческими оригиналами библейских текстов. Оригинал же этого библейского возгласа, на который ссылается Соловьёв, звучит так:

– *Барух Ата, Адонаи, ламдени хуккейха!*

Библейское понятие *хок* (переводимое на церковнославянский как «оправдание») означает «устав», или, условно говоря, «духовный порядок»¹³. Так что речь у Соловьёва – об осмыслении *порядка* Вышнего Добра в мире людей.

Так вот, в связи с этой самой категорией *оправдания* мы и хотели бы напомнить читателю некоторые методологические принципы оригинального философствования Соловьёва, для понимания которых, на наш взгляд, бесполезно погружаться не только (и даже подчас не столько) в его философские монографии, но и в его малые и разрозненные труды по истории философского знания¹⁴.

Философствуя о Боге, о Вселенной и о человеке, нам надлежит избегать крайностей как отвлеченного спиритуализма, так и рационализма; в противном случае, пускаясь в пути философствования, мы рискуем обойти стороной всё внутреннее богатство человеческой жизни и, в частности, интегральный и всегда недосказанный опыт человеческого сердца¹⁵. Это – идея совсем раннего, юного Соловьёва: вырвать и веру, и мысль из порабощения крайностями (т.е. из отчуждения и омертвления в абстрактных принципах – в «отвлеченных началах»¹⁶) и вернуть и веру, и мысль самим себе. А через самих себя – и Богу, и людям.

А уж незадолго до смерти философ варьирует ту же самую идею, однако в несколько иных категориях. Само *целомудрие* мышления предполагает не только корректность и изящество мыслительного процесса, но и высоту нравственного настроения самого мыслящего человека¹⁷: всё тот же самый вопрос о сердце.

А что же история?

История, как и всякий предмет и, стало быть, соучастник и отчасти даже область влияний мыслительного процесса¹⁸, есть всегда недосказанная и рискованная работа духовных смыслов в человеке и в процессах коммуникации между людьми.

3.

*Крылья души над землей поднимаются,
Но не покинут земли¹⁹.*

Работа духовных смыслов в истории – от самых ранних, юношеских произведений (наподобие «Мифологического процесса в древнем язычестве») – всегда воспринималась Соловьёвым как процесс универсальный и стадийный. И это же восходящее к Гегелю и Шеллингу восприятие истории как универсальной и стадийной динамики человеческого духа он сохранил и до последних лет жизни, хотя в последние годы этот подход к истории приобрел у Соловьёва особую акцентировку. Так, в главке III главы 8 части 2 «Оправдания добра» философ выделяет и акцентирует три соответствующие стадии:

- усмотрение «несовершенства (в нас)»,
- усмотрение «совершенства (в Боге)»,
- усмотрение «совершенствования» как «согласования первого со вторым»²⁰.

По мысли Соловьёва, важнейшими и самыми последовательными духовно-историческими знаками этого трехстадийного, но пронизывающего собою всю историю процесса выступают:

- буддизм,
- греческий философский идеализм,
- христианство.

Первая – не только и не столько даже хронологическая, сколько смысловая стадия²¹ – связана с осознанием несовершенства эмпирического мира.

Вторая – с чаянием и с попытками обоснования совершенной нормы, совершенных смыслов, коренным образом отличных от всего того, что господствует в этом мире.

Третья – связана с библейской, Мессианской идеей, с идеей Христа: в Богочеловечности Христа, Его служения и подвига проявляется движение высших духовных смыслов к человеку и одновременно движение человека навстречу этим смыслам. На Встречу. На личную Встречу.

На взгляд философа, христианство предполагает стремление понять и разрешить проблемы, стоящие перед человечеством (не перед отдельными фракциями человечества, но перед человечеством именно как перед совокупным Адамом, который объемлет собой прошлые, текущие и будущие поколения во всем их многообразии). Проблемы, постигаемые и решаемые – поскольку они могут быть решаемы смертными людьми – в самосознании и свободе, а не в механической порабощенности внешними обстоятельствами и не в прямолинейном отрицании этих обстоятельств²².

Однако при всём при этом процесс истории совокупного Адама – не нивелирующий, не безличный. Отдельные вероисповедные и цивилизационно-культурные массивы человечества играли и продолжают играть в истории свою уникальную и подчас незаменимую роль. И не случайно для творчества позднего Соловьёва столь характерно нарастание интереса не только к разветвлениям древа церковной или европейско-российской истории и отчасти даже к истории Нового Света, но и к сюжетам востоковедным – иудаике, исламоведению, индологии, истории народов Дальневосточного ареала²³.

4.

*Черная туча над нами,
В сердце – тревога и страх...
Плещет обида крылами
Там, на пустынных скалах²⁴.*

Обычно исследователи творчества Соловьёва делают особый акцент на тему сгустившейся, склублившейся исторической тьмы, тему напирającego зла – тему, столь характерную для последней декады его творчества и в особенности для самых последних его лет. Так-то оно так, но работа с соловьёвскими текстами всех периодов дает нам весьма обширные материалы о том, что даже в периоды своих самых утопических и оптимистических (по существу, юношеских) увлечений Соловьёв никогда не упускал из виду то обстоятельство, что история – на всём ее протяжении – полна деградаций, падений, измен высшим духовным (в том числе и христианским) смыслом. Но ведь сама метафизика Соловьёва, основы которой были заложены им еще в юности при работе над «Критикой отвлеченных начал», касается проблемы объективации и отчуждения базовых человеческих смыслов на всем протяжении истории. Отчуждения – в мысли, в душе, в социальности, вплоть до описанного философом на исходе жизни тоталитарного антихристового царства.

Такова, по существу, основа всей философской «драматургии» и «Критики отвлеченных начал», и «Духовных основ жизни», и политической публицистики 80 – 90-х годов, и «Оправдания добра», и «Трех разговоров». И что доставляло Соловьёву особую боль – эта проблематика зла как «субстанциализирующихся», временами набирающих особую силу тенденций объективации-отчуждения (проще говоря, тенденций греха, касающихся и столь любимой им сферы религиозных и церковных отношений)²⁵.

Но сама смысловая структура истории как идущей вопреки всем катастрофам и срывам эстафеты поисков Бога, поисков Божественных и человеческих «начал» всё же остается для Соловьёва непреложной.

В 1897 г., т.е. как раз в период нарастания своих эсхатологических настроений, Соловьёв создает своеобразную и крохотную историософическую миниатюру, точнее притчу²⁶, – «Тайна прогресса».

Притчевой сюжет этой миниатюры восходит к «Энеиде» Вергилия: троянец Эней, предок будущих владык міродержавного Рима, покидая пожарище родной Трои, выносит на плечах своего отца – немощного старца Анхиза. Если перевести эту притчевую миниатюру на нынешний философский язык, то можно было бы сказать следующее.

Человек, живущий в перспективе трансисторического, эсхатологического будущего, несет на себе тяжесть многовековых исторических предпосылок своего существования. Избавиться от них невозможно, как и невозможно миновать поток истории. И единственное, что дано человеку именно как внутренне свободному существу, – достойно пережить свой отрезок истории, достойно пройти со всей тяжестью своего исторического, культурного и социального наследия через свой отрезок исторического потока, через свои испытания временем. Но этим достоинством внутренних ценностей и внешних поступков спасается и оправдывается перед Вечностью не только конкретный исторический человек, но и вместе с ним и через него и сама история. Так что если и можно говорить об историческом прогрессе, – разве что как об эстафете человеческого достоинства, соотносимого с Вечностью.

И даже в самой, казалось бы, трагической эсхатологической перспективе эта «трудная работа Господня»²⁷ продолжается.

5.

*Я раб греха. Но силой новой
Вчера весь дух во мне взыграл,
А предо мною куст терновый
В огне горел и не сгорал*²⁸.

К сожалению, далеко не все исследователи творчества Соловьёва замечают, что при всей утопической одержимости философа на протяжении 70 – 80-х годов и при всей эсхатологической насыщенности его мысли в 90-е годы его мышлению всегда был присущ момент некоего непреложного реализма.

Действительно, в 70-е гг., в период пика его славянофильских увлечений, в период его экзальтированного «русского оптимизма»²⁹, юный философ чаял от будущей родины ГУЛАГа нахождения некоей золотой середины между «бесчеловечной божественностью» Востока и «безбожной человечностью» Запада. Середины Богочеловеческой. Разумеется, en grand эти чаяния не оправдались. Но оправдалось нечто иное.

За «русским оптимизмом» Соловьёва-семидесятника стояла реальная культурно-историческая проблема.

Труды российской творческой элиты второй половины XIX – первой половины XX столетия – от Толстого и Достоевского до Бердяева и Пастернака – знаменовали (вопреки всем историческим катастрофам!) некий особый неоченимый в общечеловеческом развитии вклад в постижение «феномена человека», чья внутренняя динамика строится на всегда подвижных гранях жизни и смерти, природы и истории, неизбежности и свободы³⁰. К этой элите принадлежал и сам Соловьёв, так много сделавший для культурного взлета своей Родины и своей эпохи.

Вопиющий утопизм Соловьёва-восьмидесятника (30–40 лет для философа – возраст почти что «юношеский») – воистину «гибеллинский» утопизм – был связан с чаянием возможного взаимопонимания «трех сил» тогдашней Европы: российской монархии (не вполне еще избывшей в ту эпоху свой реформаторский потенциал), Католической церкви и передовой интеллигенции. Этот утопизм также самоочевиден для любого критика.

Однако и в этом вопиющем утопизме – при пристальной работе над изучением не только наследия Соловьёва, но и всего культурно-исторического контекста его творчества – можно обнаружить по крайней мере два жизненных, рациональных, реалистических момента.

Момент первый. Как указывал сам Соловьёв, идея целостности христианского послания, идея духовного единства христиан, заложенная в евангельских текстах и во множестве элементов церковного Предания, не может быть лишь метафизической абстракцией, живущей в головах и кабинетных занятиях ученых-богословов; эта идея нуждается в некотором значимом жизненном осуществлении³¹. И уж если такое чаемое единство едва ли осуществимо в конкретной истории, то в эсхатологической ее перспективе оно должно стать фактом реальным и непреложным. На чем, собственно, и строится вся философская «драматургия» поздних произведений Соловьёва, и прежде всего «Трех разговоров».

Момент второй, причем, на наш взгляд, в высшей степени актуальный именно для «нашей-с-вами-истории» начала XXI века.

Действительно, утопическая ставка Соловьёва на дружественное взаимопонимание и взаимодействие трех непримиренных сил тогдашней Европы – православного санкт-петербургского самодержавия, Католической церкви и европейско-российской интеллигенции – оказалась проигранной³². Исторические обстоятельства, по существу, уничтожили и «первую», и «третью» силу. Что же касается силы «второй», то и она, вследствие исторических испытаний и тех сознательных внутренних преобразований, которые пережила благодаря трудам Второго Ватиканского Собора (1962–1965) и подвижничеству таких ее деятелей, как «добрый папа» Иоанн XXIII, или «славянский папа» Иоанн-Павел II, или великий богослов Карл Раанер (1904–1984), или же архиепископ Парижский Жан-Мари-Аарон Люстиже (1926–2007), эта «вторая» сила, устояла и обновилась³³.

Но облик этой силы при всей ее догматической и институциональной преемственности существенно изменился...

И, тем не менее, здесь, в этой «клерикальной» соловьевской утопии «свободной теократии», важно разглядеть именно реалистический момент его творчества: нормальная социальная, правовая и духовная жизнь общества невозможна без некоторого минимума пусть нелегкого, но всё же настоящего взаимопонимания, без некоторого минимума доброй воли во взаимоотношениях между государственностью, религиозными институтами и гражданским обществом³⁴.

А что же касается насыщенной соловьевской эсхатологии 90-х годов, то и в ней нельзя не усмотреть элемент реализма.

Сгустившимся трагическим чувством, сгустившейся исторической печалью мы вынуждены платить за прежние обольщения оптимизма. Да и, кроме того, сама история есть история сгустившегося времени, которое не может быть замкнуто в самом себе и не может быть вырвано из контекста Вечности.

Правда, и в утопизме, и в эсхатологизме Соловьёва есть нечто общее, что не всегда усваивается исследователями. Он сам неоднократно писал, что его утопии и антиутопии – не иллюстрации к истории будущего, но, скорее, указания на некоторые векторы исторического развития. Не вполне проявленные, но всё же несомненные суждения на сей счет можно обнаружить и в «Теократии», и в «России и Вселенской Церкви», и в «Трех разговорах».

А уж об элементах реализма в визионерской «софийной» мистике Соловьёва также нельзя не сказать. Укорененная в тысячелетиях и веках библейской и гностической традиции мифологема Софии есть некий образ мира – пусть несовершенного, но всё же объятая живым и священным пламенем коммуникации. Мира, где Бог пронизает нас творческой любовью и мы пронизаем друг друга.

...Сейчас модно говорить об эвристической ценности деконструктивного метода.

Ну что ж, коли так, то, на наш взгляд, умение усмотреть в утопических и эсхатологических темах наследия Соловьёва непреходящие и жизненные элементы человеческого и вместе с тем мистического реализма и представляется мне едва ли не самой насущной из возможных «деконструкций» этого наследия.

Благо, тема Единства – Отчуждения (Падения), обогащенного опытом и страданием Восстановления, и есть та основная тема библейского реализма, коей жива (если еще жива!) европейско-американско-российская духовная, интеллектуальная и культурная традиция. Как, впрочем, и тема ожесточенного, хотя подчас и начинающегося по самым благовидным мотивам, противлению божественным и человеческим смыслам в истории. То есть – тема зла.

6.

*В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет, не заглушен...*³⁵

Эту шестую, предпоследнюю главку нашего рассуждения начну со следующей констатации, которая едва ли может вызвать возражения.

На всех этапах его творчества Библия, вместе с ее рецепциями в христианском Предании, была источником философского вдохновения Соловьёва. В этом смысле, Соловьёв – при всем своеобразии его исторически и экзистенциально обусловленного мышления – был и остается философом *библейской традиции*. И, в частности, носителем присущего традициям Ветхого и Нового Заветов *притчевого мышления*. Причем притчевого мышления, неотъемлемо вошедшего во весь внутренний строй европейской культуры. Мышления, без которого нельзя понять исторический облик не только европейского философствования, не только литургической традиции (Хлеб и Вино!), но и музыки, поэзии, живописи, романистики и новеллистики.

Вот почему представляется важным – хотя бы в самой краткой форме – соотнести всё сказанное выше с некоторыми композиционными и содержательными особенностями последнего из больших соловьёвских текстов – с «Тремя разговорами».

У этого произведения даже и начало – как бы притчевое: «В саду одной из тех вилл, что, теснясь у подножия Альп, глядятся в лазурную глубину Средиземного моря, сошлись этой весной пятеро русских...»³⁶.

Сам текст «Трёх разговоров» чрезвычайно богат притчевым материалом.

Г-н Z. ссылается на евангельские притчи, притчевой характер носят его рассказы о житии св. Варсонофия и о джентльмене, умершем от вежливости, во многом характер притчи имеет и рассказ Генерала о башибузуках, их зверствах и бесславном конце...

Но для того чтобы разобраться в притчевых смыслах и притчевой поэтике «Трёх разговоров», всё же уточним само понятие притчи (евр.: *mšl*, греч.: *parabolē*, лат: *proverbium*).

С наибольшей последовательностью ценность и смысл притчевой формы утверждены в Книге притчей Соломоновых Ветхого Завета³⁷, а в Новом Завете – притчевыми речениями Христа³⁸.

Повторяем, само понятие притчи с особой силой закрепилось в библейской и всей последующей словесности благодаря, прежде всего, Книге притчей Соломоновых. Название же еврейского оригинала этой книги – «Мишлей» (от слова «*машал*» – «притча», данного, однако, во множественном числе и в форме «стяжения», или сочетания существительных – *смхут*). Само понятие «*машал*» – многозначно: это и речение, и пословица, и афоризм, и иносказание, и пример, и мастерство, и повелительное

слово. Не может не обратить на себя внимание и некоторое сходство корнесловия *m-š-l* со славянским глаголом «*мыслити, мышлю*».

В библейском каноне иудаизма Книга притчей относится к третьему разделу Библии (ТаНаХа) – к разделу Писаний, Агиографии; в каноне же христианском Притчи принято относить к разряду Учительных книг, или Книг мудрости Ветхого Завета.

Вновь подчеркну: притчевая форма «Трех разговоров» есть как бы относительное «оправдание» трех подходов к истории: консервативного (Генерал), либерал-прогрессистского (Политик), но прежде всего, подхода, видящего историю в ее глубоком эсхатологическом контексте, без которого и сама история как бы «отменяется» (г-н Z. вместе с читаемой им рукописью монаха Пансофия «Краткая повесть об антихристе»)³⁹. Эти три подхода оттеняются здравым смыслом Дамы; этим трем подходам противостоит плоский морализм Князя, который, отрицая эсхатологический и библейский контекст истории во имя «просто человеческого», по существу, – вольно или невольно – потакает разнузданию безбожных (и посему – бесчеловечных, античеловечных) сил в истории.

Вот почему «Краткая повесть об антихристе», заключающая и проблемно подытоживающая «Три разговора», не «фотография» будущего, но именно предупредительная *притча* о мощи сил зла в настоящем и будущем. Притча, обобщающая «ряд основанных на фактических данных соображений вероятности»⁴⁰.

Горькая «Повесть об антихристе» тем и горька, что в притчевой, *библейски-притчевой* форме описывает тему человеческой деградации и падения, человеческой капитуляции перед злом – в контрасте с тем Светом Христовым, который «просвещает всех», «просвещает всякого человека, приходящего в мир»⁴¹.

...Тот, кто знает православные службы Великого поста, помнит, что возглас «Свет Христов просвещает всех!» и благословение молящихся выносимым из алтаря пламенем свечи образуют один из кульминационных моментов Литургии Преждеосвященных Даров. Этому возгласу предшествует чтение из Книги притчей Соломоновых; за этим возгласом следует катавасия⁴² с исполнением (опять-таки – ветхозаветный, библейский текст) фрагментов из Пс 141(140): «Да исправится⁴³ молитва моя, яко кадило пред Тобою...».

Воистину, если вспомнить стихи Соловьёва, навеянные прологом Иоаннова Евангелия, –

*Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
Но светит он во тьме, где грань добра и зла...*⁴⁴

Несказанный, с трудом уловимый, но для всех и для вся насущный Свет – если проникнуться смыслами соловьёвского творчества – и есть, в

конечном счете, подлинное и непреложное «оправдание» истории. Со всеми ее свершениями и со всем ее несомненным трагизмом.

7.

*Высшую силу в себе сознавая,
Что ж толковать о ребяческих снах?*⁴⁵

Подведем итог.

Так что же такое соловьёвское «оправдание» истории? «Оправдание», переросшее все его славянофильские и «теократические» утопии и оттененное горечью его поздних эсхатологических предчувствий?

Прежде всего – искание взаимосвязи человечности Бога и божественности человека – взаимосвязи, противостоящей притязаниям земных *Übermensch* ей. Иными словами, – *искание человека*⁴⁶ и времени во Христе. Искание Богочеловечества.

Искание, возможное и должное не только и даже не столько в самой истории, сколько в эсхатологическом ее контексте. В Беспредельности Божественной жизни, которую Единый и Триединый Бог «имеет в Самом Себе»⁴⁷.

18.01.10 (Канун праздника Богоявления)

Примечания

¹ Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд. 3. Письма и приложения. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Вторая пагинация. С. 227.

² См.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва. М.: Прогресс-Традиция, 2009.

³ См.: Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII – XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 114–136.

⁴ В письме С.А. Венгеру (Москва, 12 июля 18902) Соловьёв указывал, что сама эта тематическая категория его философского творчества – Всеединство – была обозначена его же собственным неологизмом (см.: Соловьёв В.С. Собр. соч. Письма и приложения. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Вторая пагинация. С. 321).

⁵ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьёва сто лет спустя // Соловьёвский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьёв и его философское наследие», 28–30 августа 2000 г. / Под ред. И.В. Борисовой и А.П. Козырева. М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. С. 4–5.

⁶ См.: Рашковский Е.Б. Указ соч.

⁷ Соловьёв В.С. Письма и приложения... Третья пагинация. С. 185.

⁸ Из стихотворения «Зачем слова?...» (1892).

⁹ Из стихотворения «Посвящение к неизданной комедии» (1880).

¹⁰ Из стихотворения «От пламени страстей...» (1884).

¹¹ См.: Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж: УМСА, 1964. С. 27 – 28.

¹² См.: Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд. 3. Т. 8. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3. Этот возглас Псалмопевца неоднократно повторяется во время православной заупокойной службы.

¹³ В еврейском оригинале это понятие дано с местоименным суффиксом второго лица единственного числа. Прослеживая переводы этого версета на современные языки – “your ways” (англ.), “ta volonté” (франц.), “deine Gesetze” (нем.), “ustawe Twoje” (польск.; точно такой же перевод и в нашем Синодальном тексте), – убеждаешься, что эти переводы еврейского «хуккейха» воспроизводят лишь частичные смыслы оригинала и что восходящий к Септуагинте славянский перевод этого понятия – далеко не худший из переводов.

¹⁴ Я разделяю мысль, неоднократно высказывавшуюся Н.А. Бердяевым: философская гениальность Соловьёва проявлена не столько в его книжных «левиафанах», сколько именно в малых трудах.

¹⁵ См.: Соловьёв В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 159–160.

¹⁶ Не случайно же в англоязычной литературе переводят соловьёвскую категорию «отвлеченные начала» более понятным даже для нынешнего русского читателя словосочетанием *abstract principles*.

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Рассуждение о «Хармиде» // Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд. 3. Т. 12. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. С. 446–447.

¹⁸ *Nota bene*. Поздний Соловьёв, во многом освободившийся от влияний методологического педантизма немецкой классической философии, всё же остается во многих отношениях и честным продолжателем трудов Гегеля: не только история входит в подвижную текстуру мысли, но и работающая над собой мысль входит в подвижную текстуру истории.

¹⁹ Из стихотворения «В Альпах» (1886).

²⁰ Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд. 3. Т. 8. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 196.

²¹ Вновь обращаю внимание читателя на зависимость Соловьёва от гегелевской диалектической трактовки истории.

²² См.: Соловьёв В.С. Из философии истории. 1891 // Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд. 3. Т. 6. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 349–351.

²³ См.: Рашковский Е.Б. Современное мирознание и философская традиция России: о сегоднем прочтении трудов Вл. Соловьёва // *Вопр. философии*. 1997. № 6. С. 92–106.

²⁴ Из стихотворения «Две сестры. Из исландской саги» (1899).

²⁵ См.: Müller L. *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjev*. – В.: Evangelisch Verlaganstalt, 1956. S. 37 et passim.

²⁶ Понятием притчи я обмолвился здесь не случайно: мы еще вернемся к нему в ходе последующего нашего рассуждения.

²⁷ «Трудна работа Господня» – предсмертные слова Соловьёва (Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьёва. 31 мая 1900 г. // Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / Сост. А.А. Носов. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 389).

²⁸ Из стихотворения «Неопалимая купина» (1892).

²⁹ Здесь я позволяю себе прибегнуть к формуле Карла Маркса, которую он отнес к периоду народнических увлечений А.И. Герцена.

³⁰ См.: Jankélévitch V. *La mort*. P.: Flammarion, 1967; Williams R. (Archbishop of Canterbury). *Dostoyevsky. Language, Faith and Fiction*. L.: Continuum, 2008.

³¹ См.: Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. Г.А. Рачинского. М.: Путь, 1911. С. 111–112.

³² Может быть, своеобразной эсхатологической транспозицией этих «трех сил» выглядят отчасти три подлинных героя «Повести об антихристе»: старец Иоанн напоминает нам о православной России, сосланный в Петербург папа Петр – о католической традиции (но отчасти – и о постпетровском российском западничестве с его петербургским топосом), профессор Паули – о европейском интеллектуализме с его реформационными корнями.

³³ Проблема несметного множества мучеников как Католической, так и Православной церкви, пострадавших на протяжении XX столетия, – именно как проблема не только церковной истории, но и истории всеобщей – еще далека от своего серьезного осмысления.

³⁴ См.: Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М.: Прогресс – Традиция, 1999. С. 151–174; Рашковский Е.Б. Владимир Соловьёв и гражданское общество // Соловьёвский сборник... С. 398–408.

³⁵ Из стихотворения «Ночь на Рождество» (1894).

³⁶ Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд. 3. Т. 10. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 92.

³⁷ Мой комментированный перевод этого памятника вышел в свет отдельным изданием в 1999 г.

³⁸ См.: Баршевський Т. Евангелські притчі. – Львів, 1999.

Вообще, как полагают библеисты, библейский притчевый жанр ориентирует слушателя-читателя – через активизацию его повседневных наблюдений и впечатлений – на «возможность познания Божьей славы» и тем самым «ставит человека перед нравственным и духовным выбором» (Ринекер Ф. и Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. Paderborn: Christliche Verlagsbuchhandlung, 1999. С. 785).

³⁹ На такой идейный расклад указывает и сам Соловьёв в предисловии к «Трем разговорам» (см.: Соловьёв В.С. Собр. соч. Изд. 3. Т. 10. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 87–88).

⁴⁰ Из предисловия к «Трем разговорам» (Там же С. 89).

⁴¹ Ин 1: 9.

⁴² То есть нисхождение хора в середину храма, лицом к Царским вратам.

⁴³ То есть исполнится, свершится. Вообще, этот псалом относится к жреческому богослужению в древнем Иерусалимском храме, разрушенном римлянами в 70 г. н.э.

⁴⁴ Из стихотворения «Ночь на Рождество» (1894).

⁴⁵ Из стихотворения «Если желанья бегут, словно тени...» (1893).

⁴⁶ См.: Энцикл. 7:28.

⁴⁷ Ин 5:26.

Г.П. КУЗЬМИНА

Чувашский государственный педагогический университет
им. И.Я. Яковлева, г. Чебоксары

ОРГАНИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА В РАБОТАХ РОССИЙСКИХ СОЦИОЛОГОВ-ОРГАНИКОВ

Рассматривается органическая концепция российских социологов середины и второй половины XIX века (П.Ф. Лилиенфельда-Толя, А.И. Стронина, Я.А. Новикова), которая позволяет репрезентировать основные идеи, принципы и проблемы органицизма, представленные в малоизученных работах наших соотечественников. Экстраполируя естественнонаучные представления на социальную реальность, социологи-органики создают модель, в рамках которой возникает представление о конкретном реальном органицизме.

The article is devoted to the integral concept of Russian sociologists of the 2nd part of XIXth century (P. F. Lilienfeld-Toal, A. I. Stronina, Ya. A. Novikova) which allows to represent the main ideas, principles and problems of organicism mentioned in our compatriots' works. Extrapolating scientific ideas of social reality organic sociologists create a model where the idea of specific real organism appears.

Ключевые слова: органический, механический, органицизм, позитивизм, натурализм, социальный организм, социальная наука, социология, система, модель, общество.

Key words: *integral, mechanical, organicism, positivism, naturalism, social organism, social science, sociology, system, model, society.*

Начиная с середины XIX века, интерес к социальной проблематике в России возрос. Это было обусловлено в значительной степени тем, что эпоха Николая I, которая подавляла любое свободомыслие, сменилась эпохой Александра II, с именем которого все слои общества связывали свои надежды на существенные преобразования как в сфере материальной, так и духовной. Уже в 1855 году появляется «Записка об освобождении крестьян», в которой К.Д. Кавелин – русский философ и публицист убеждал сограждан в необходимости отмены крепостного права. «Положение 19 февраля» освобождает крестьян от крепостной зависимости. Принимая непосредственное и активное участие в реализации крестьянской реформы 1861 года, П. Лилиенфельд – социолог и общественный деятель пытается как-то упорядочить, систематизировать свои взгляды по крестьянскому вопросу, что находит отражение в его работе «Земля и воля», опубликованной в 1868 году.

Начиная с апофеоза реформе, пишет он: «Великое дело освобождения крестьян свершилось. Акт дарования гражданских прав двадцати двум миллионам людей вписан в историю русского народа, в историю всемирной цивилизации, и имя того, кто совершил этот подвиг великодушия и правды, вознесено будет превыше громких имен завоевателей»¹. Вместе с тем он пытается доказать, что подобный скачок от крепостного права к «теперешнему положению дел слишком велик и лишил новые земельные и прежние учреждения твердой исторически устоявшейся почвы»², что привело, по его мнению, к излишним жертвам и расстройству. Выражая интересы правого крыла участников крестьянской реформы, явно преувеличивая её историческую задачу, он в то же время считает, что она слишком решительно и поспешно осуществила историческую задачу, не оставив за помещичьим дворянством, в недрах которого «хранились те задатки общественной жизни, которые при известных приспособлениях и новых жизненных условиях могли дать надежду на успешное, последовательное развитие в будущем»³, роли решающей и ведущей силы социального прогресса. Отсюда, якобы, и все гибельные реформы, как для крестьян, так и для помещиков.

При этом свою аргументацию П. Лилиенфельд основывает на биологических аналогиях между обществом и природным организмом. Успех начатых реформ он связывает с необходимостью соблюдения исторической последовательности, ибо «всякий внезапный перерыв, всякий крупный перескок в организме, как и в обществе, только в таких случаях может пройти без пагубных последствий, а иногда и обновления сил, если здоровые охранительные жизненные начала возьмут верх над началами растлевающими и враждебными органическому развитию»⁴. В этой же работе он

развивает свою идею, которую будет отстаивать и в будущем: о невозможности и ненужности экономического равенства, которое может привести к деградации общества.

Интерес к социальному вопросу в России был обусловлен, на наш взгляд, существующим в русской культуре расслоением на получивших европейское образование аристократов, дворян и крестьян, которые отличались традиционным мировосприятием. Это и обуславливало противоречие между ценностями, привитыми европейским образованием, и русским образом жизни. Социальное расслоение в обществе породило и такой специфический фактор российской действительности, как народничество, которое становится идеологией крестьянской демократии.

Органическое направление социально-философской мысли пореформенного периода отражало потребность дворянства и крупной буржуазии в своей идеологии, которая бы обслуживала их запросы и интересы. Социальная же принадлежность совсем не предполагала, что идеолог будет выражать интересы своего круга. Так, видный русский социолог П.Л.Лавров (1823 – 1900) – народник по убеждению, происходил из семьи дворян Псковской губернии, а его идейный противник А. Стронин, убежденный социолог-органик, – из семьи крепостного крестьянина, управляющего имением князя Юсупова. Анализ тенденций общественного развития первых десятилетий второй половины XIX века позволяет заключить, что перед Россией открывались новые возможности, побуждавшие правительство к принятию все новых и новых реформ. Так, в 1864 году начали проводить земскую реформу, затем судебную, была проведена реформа в сфере образования, приняли закон о печати, который ограничивал произвол цензуры. Российским ученым не только удавалось удерживать уровень, соответствующий развитию западноевропейской научной мысли, но и превосходить его. Открытый Д.И. Менделеевым периодический закон стал событием во всей мировой науке, а труды И.М. Сеченова положили начало изучению процессов нервной деятельности. Данные, которые были получены учеными в ходе исследовательской работы, имели большое значение для экономического развития России.

Перестройка хозяйственного уклада, буржуазные реформы требовали повышения уровня образования всех слоев общества, что нашло отражение в «Положении о начальных народных училищах». Для распространения грамотности в сельских районах использовались земские школы. Будучи горячим и убежденным сторонником народного образования, Лиенфельд в селе Губаницах построил первую волостную школу, тем самым, положив основание, на новых началах, народному образованию в этом уезде. Предлагая учитывать в процессе воспитания все стороны человеческой природы, он большое внимание уделял духовному развитию личности. По мнению мыслителя, духовность, как таковая, не поддается осмыслению в рамках научной теории, это прерогатива христианской ре-

лигии. Отсюда стремление человечества к христианскому милосердию рассматривается им как высшее проявление духовности. Чем выше уровень духовности в обществе, утверждает социолог, тем значительнее благосостояние людей, тем больше у них индивидуальных свобод, тем совершеннее человечество.

Общество должно стремиться к накоплению духовного потенциала путем постепенного совершенствования всех сфер социального бытия, в том числе и сферы образования, являющейся важной формой социализации человека. П. Лилиенфельд писал: «Духовное образование, духовное воспитание индивида и народа обуславливается, в обширном смысле, социальным складом всего общества»⁵. Представление об обществе как органической целостности позволяет социологу сделать вывод, что свобода человека и народа ограничена «тем жизненным капиталом, который в виде определенных физических и духовных свойств, способностей, стремлений и потребностей уже сложился и перешел по наследству к тому или другому народу. Он, кроме того, обуславливается историческим развитием самого общества и сложившимся под его влиянием строем социальной жизни. Отрешиться от этого наследства индивид и народ могут лишь постепенно и в определенных границах. И если это возможно, то именно преимущественно только посредством образования и воспитания»⁶. Именно этим путем, согласно ученому, «слагается в народе то, что немцы называют *Culturfaigkeit* способность к культуре, которою так называемые культурные расы отличаются от низших. Подобно всякой способности, и культурная способность не только может в течение времени приобретаться, но и теряться. История представляет нам множество народов, отошедших в сторону от общего прогрессивного движения человечества»⁷.

Систему обучения и воспитания П. Лилиенфельд связывает, в первую очередь, с повышением уровня культуры как общества, так и индивида. Задаваясь вопросом, из каких элементов слагаются культурные способности народа, он приходит к выводу о том, что образование должно сочетаться с воспитанием духовных качеств человека, и в основном религиозно-нравственных, в основе которых лежит идея о Высшем существе. Понятие «Высшее существо» у П. Лилиенфельда многозначно. Это и стремление к идеалу, и высшая цель духовного развития человека, и Бог. Иными словами, в системе образования социолог значительное место отводит религии, точнее ее нравственным принципам, ибо «заглушить или не развить в индивиде или народе понятие, чувство, идею о Боге значит лишить их той точки опоры, около которой вращается все мирозерцание человека и откуда исходит вся его духовная деятельность; значит оставить во мраке центр пересечения в человеке всех радиусов бытия; значит направить все его духовное развитие лишь в одну какую-либо сторону науки или искусства; значит заменить в жизни, науке и искусстве отдаленные, высшие, цели ближайшими, низшими»⁸.

Религия, наука, искусство, по П. Лилиенфельду, находятся в неразрывной связи между собой, составляя основу культуры любого народа, общества в целом. Более того, «народу, лишившемуся религиозного чувства, заглушившему в себе идею о Боге, неминуемо по самой силе вещей грозит опасность сделаться односторонним, направиться в сторону от общего прогрессивного пути человечества. Такой народ не может остаться культурным народом, он неминуемо делается нравственным уродом»⁹. Религия, согласно социологу, носит всеохватывающий характер, потому что идея о Боге – самая общая идея, лежащая в основании мироздания, а так как человек представляет собой все мироздание в малом виде, то первоначальная идея о боге у него общая с окружающим его миром. В общественной жизни россиян второй половины XIX века большое внимание уделялось вопросам участия науки в решении социальных проблем, подчеркивалось, что она выступает на стороне прогресса, отстаивая идеалы истины и добра. «Предрассудки современного общества происходят от давно преодолённого суеверия в существование чертей и ведьм, – писал П.Лилиенфельд, – в настоящее время они подогреваются ложными воззрениями, духом партийности и политическими страстями, которые, подобно религиозным в средневековье, принимают форму фанатизма»¹⁰. Задачу социальной науки учёный видел в борьбе с подобными предрассудками, в поисках решений выхода из запутанных и сложных социальных ситуаций. «Когда социальные науки получают такое полное право гражданства, – вторит ему Я. Новиков, – благосостояние увеличится еще в больших размерах, чем увеличилось от подчинения общества указаниям наук естественных. Социальные науки имеют несравненно больше значения, чем естественные»¹¹. Господствующая в ту пору теология, опирающаяся на вековую клерикальную традицию на Руси, осознавала угрожающую опасность от естественных наук и поэтому оказывала упорное сопротивление их возросшему в те годы влиянию. Столь же откровенно против роста авторитета естествознания выступала традиционная метафизика, на борьбу с которой выступили многие ученые, писатели, общественные деятели: И.М. Сеченов, И.М. Мечников, М.А. Антонович, Д.И. Писарев, Н.К. Михайловский и др.

Обращение к идеям О. Конта представителей естественных наук и обществоведов сопровождалось быстрым распространением и ростом популярности позитивизма, ставшего надежным заслоном против традиционных метафизических воззрений. В России идеи позитивизма начинают распространяться уже в 40 – 50-е годы XIX века. С середины 60-х годов и до начала XX века позитивизм оставался одним из влиятельнейших направлений в развитии русской социально-философской мысли, охватившим все отрасли наук. Многие из будущих российских ученых, социологов, философов (К.А.Тимирязев, И.И. Мечников, П.Ф. Лилиенфельд, А.И.Стронин и др.) познакомились с позитивистскими воззрениями, будучи учащимися. Так,

К.А. Тимирязев в статье, посвященной Г.Н. Вырубову, писал, что «студентом был убежденным позитивистом»¹². Можно предположить, что и П. Лиленфельд испытывал на себе влияние позитивизма, обучаясь в лицее, где преподавал тогда французскую словесность Помье, который находился в деятельной переписке с активным пропагандистом позитивистского учения Э. Литтре. Э. Литтре был кумиром многих лицеистов, окончивших, как и П.Лиленфельд, Александровский лицей, бывший Царскосельский. Это и будущий автор биосоциальной теории общества Е. де-Роберти – потомок испанских грандов, Г. Вырубов, который посвятил себя разъяснению и распространению идей О. Конта, освободившего науку от пут теологии и метафизики. Учеба в Александровском лицее приравнивалась в правах к университетам. Согласно уставу 1848 года целью лицея было воспитание юношей для государственной службы. Как правило, те, кто успешно завершал учебу в лицее, получали право на чин 9-го класса, т.е. титулярного советника. В этом качестве П. Лиленфельд начал свою карьеру в Министерстве внутренних дел. В том же году окончил Киевский университет А. Стронин. Окончившие университет тогда имели право на чин 10-го класса (коллежский секретарь). Что же касается Я. Новикова, то, будучи значительно моложе своих единомышленников, он уже жил в атмосфере всеобщего восхищения идеями О. Конта.

В 1860 году выходит в свет первая книга П. Лиленфельда «Основные начала политической экономии», в которой он предпринял попытку теоретически обобщить свои экономические и социальные воззрения в духе позитивизма. «Общество человеческое, – пишет он, – не есть дело случая, насилия или мудрости людской. Оно не получило начала по взаимному, гласному или безмолвному уговору его членов»¹³. Выступая против идеи Ж.-Ж. Руссо об искусственном создании общества путем договора, российский обществовед выдвигает здесь положение о том, что общество не является продуктом произвольного соглашения людей, а есть живая система, которая развивается и функционирует, подчиняясь действию всеобщего закона, и отвратить или уничтожить те последствия, которые должны проистекать в необходимой, естественной между явлениями и событиями связи, лежит вне человеческой власти. По Лиленфельду, человек может лишь «направлять эти силы согласно своим видам и потребностям, но не в состоянии создавать их или изменять, основанную на природе вещей, связь между явлениями»¹⁴.

Будучи основной единицей общества, человек «не может существовать сам по себе независимо от окружающего его мира»¹⁵, он органически связан как с природой, так и с другими людьми. Таким образом, связь человека с природой определяется его потребностями, как физическими, так и духовными. И если «безграничность потребностей, с одной стороны, оставляет человека вечно неудовлетворенным, то в ней заключается, с другой стороны, побудительная причина к постоянной деятельности»¹⁶.

Причем связи эти реальны, потребности людей реальны, следовательно, согласно П. Лилиенфельду, общественная позитивная наука имеет дело не с умозрительными категориями, а с понятиями, основой которых являются реальные отношения и связи. В «Основных началах политической экономии» социолог высказывает мысли, которые будет развивать в своих последующих работах, в частности, о реальности общественного организма, необходимости научного исследования социальных явлений, подобно тому, как исследуются в естествознании явления природные и др.

Неприятие мыслителем идей философии Просвещения связано, на наш взгляд, с противопоставлением механической познавательной модели просветителей XVIII века – модели органической, научно более значимой. Смена познавательной модели вела к смене приемов исследования. Так органиками была использована естественная классификация общественных явлений, которая не ограничилась выбором того или иного признака, а стремилась привлечь во внимание их совокупность, что позволяло рассматривать объект в его органической целостности. Естественная классификация как метод исследования была использована французским ученым конца XVIII века А. Лоран Жусье, позднее Ж.Б. Ламарком. Путь, указанный учеными, т.е. использование наиболее естественной, наиболее согласованной с природой, классификации, привлек внимание обществоведов, в частности О. Конта, учение которого послужило основанием для пересмотра многих социально-философских проблем. Не случайно его называли и Аристотелем, и новатором, и зодчим, и прочими лестными именами. «О. Конт есть зодчий, – пишет А. Стронин, – положивший вечный и неизблемый фундамент обществоведению»¹⁷. Действительно, учение О. Конта послужило развитию философской и социологической мысли в России, ее национальной самостоятельности и теоретико-методологической обоснованности.

Позитивизм 60-х годов XIX века в отечественной литературе принято называть «первым позитивизмом». Именно он, как нам представляется, наиболее интересен. Во-первых, мало исследован по сравнению со «вторым позитивизмом» рубежа XIX – XX веков, во-вторых, представляет собой множество форм выражения. Органическая теория общества одна из них. Поэтому ее представителей П. Лилиенфельда, А. Стронина и Я. Новикова можно по праву называть позитивистами-органиками. Это говорит о том, что основой их социальных систем являются принципы позитивизма, такие как:

- подчинение всех явлений неизменным естественнонаучным законам и сведение их числа к минимуму;
- бессмысленность поисков бесконечных причин;
- использование естественнонаучных методов анализа социальных явлений.

Будучи позитивистами, они были и органиками, что свидетельствует о специфике их учений в сравнении с классическим позитивизмом. Так, Е. де Роберти, более последовательный контрист, писал: «Говорят вообще, по-

зитивизму в наше время повезло. Не посчастливилось только родоначальнику этого умственного направления, Огюсту Конту»¹⁸. Такая оценка была обусловлена уверенностью Де Роберти в правоте положительной философии, отступление от основоположений которой ведет социологов-позитивистов «к отсутствию от всякой определенной философии»¹⁹. Оценивая сочинения П. Лиленфельда и А. Стронина, он резко критиковал их за то, что они, якобы, во-первых, не усвоили позитивистского мировоззрения, во-вторых, находились под влиянием мыслителей, далеких от позитивной философии, в-третьих, были увлечены аналогиями.

С середины 60-х годов практически все журналы начинают помещать материалы, так или иначе касающиеся позитивистской проблематики. Вот лишь несколько таких примеров: Д.И. Писарев. Исторические идеи О. Конта (Русское слово. 1865. № 9); П.Л. Лавров. Герберт Спенсер и его опыты (Женский вестник. 1867. № 6); Н.К. Михайловский. Что такое прогресс? (Отечественные записки. 1869. № 2, 9, 11). Это было время усиленной популяризации воззрений позитивизма, попыток применения выводов положительной философии к назревшим потребностям русского общества. Подобные статьи не только знакомили россиян с западноевропейской научной мыслью, но и прививали вкус к объяснению сложных явлений природной и социальной жизни. Следует заметить, что позитивизм по-разному воспринимался в ученом мире России второй половины XIX века. Для философа-идеалиста Э.Л. Радлова это течение скорее материалистическое, а для материалистов, подобных Н.Г. Чернышевскому, не принимавшему позитивистскую гносеологию с ее неверием в возможности человеческого разума, это мировоззрение идеалистическое. Наиболее благосклонное отношение к позитивизму сложилось у естествоиспытателей. Он воспринимался представителями науки как попытка открыть постоянные законы, действующие в природе и обществе, выработать строгую систему, в которую бы входили не только основные отрасли человеческого знания, но и принципы практической деятельности людей.

Среди русских ученых-естествоиспытателей имеются интересные высказывания о позитивизме и позитивистах. Любопытным и многое объясняющим фактом является описание К. Тимирязевым отношения к позитивизму официальной России 90-х годов, когда, будучи профессором, он попросил в Публичной библиотеке «Курс положительной философии» О. Конта, а ему ответили, что «не выдается». «Когда весь мир, – пишет ученый, – праздновал столетие дня рождения Конта и нашелся целый ряд лекторов, предложивших свои услуги обществу», заправили его устроили так, что чествование не состоялось. Это «не признаем» московских философов, не красноречивее ли оно «не выдаем» петербургского чиновника?» – вопрошает К. Тимирязев²⁰. Конец XIX века по сравнению с 60-ми годами был трудным периодом для развития наук. Но и в это время здравомыслящие ученые утверждали, что «человек со всем, что происходит в его те-

ле и душе, чувствует себя реально существующим, в том смысле, как признает реальным все видимое и осязаемое?»²¹.

В России, где наука, как фактор культуры, не уступала западноевропейским образцам, наиболее успешно развивалось учение о живой природе, опирающееся на дарвинскую теорию, активным защитником и пропагандистом которой стал К. Тимирязев. Его работы «Жизнь растений», «Чарльз Дарвин и его учение» и др., посвященные вопросам биологии, внесли весомый вклад как в отечественную, так в мировую науку. В нашей стране и до Дарвина были натуралисты, которые совершенно самостоятельно пришли к эволюционным воззрениям на живую природу. Эволюционные идеи, задолго до дарвинской теории, высказывал крупнейший ученый-эмбриолог К. Бэр (1792 – 1876), значимость которого среди естествоиспытателей подчеркивал сторонник и пропагандист учения Дарвина Э. Геккель (1834 – 1919). «Я, прежде всего, назову Карла Эрнеста Бера, великого основателя истории развития животных. В докладе 1834 года, озаглавленном «Наиболее общий закон природы во всяком развитии, он превосходно выясняет, что только младенческое мирозерцание может рассматривать органические виды как постоянные и неизменные типы и что они могут быть рассматриваемы, напротив, только как преходящие ряды поколений, развившихся из общей основной формы путем преобразования»²².

В России также имелась единственная в мире додарвинская школа биологов-эволюционистов, наиболее видным представителем которой был известный русский ученый К. Ф. Рулье (1814 – 1858), умерший за год до появления книги Дарвина «Происхождение видов». Таким образом, эволюционные представления существовали еще до появления эволюционной теории Ч. Дарвина. Здесь можно вспомнить Ф. Бэкона, французского естествоиспытателя Ж. Бюффона, предшественника Ч. Дарвина, Ж. Ламарка, которые высказывали представления об эволюции природы, ее единстве и о трудностях ее познания. Именно эти идеи легли в основу лилиенфельдовой картины социального бытия. Вместе с тем до Дарвина никто не обладал представлением о механизмах эволюционного развития. Именно он показал естественноисторические причины эволюции, открыв принцип естественного отбора.

Серьезные перемены к середине прошлого века произошли как в области морфологии, так и в области физиологии. Русский физиолог Н. Е. Введенский писал: «Виталистическое воззрение, тормозившее почти два столетия прогресс научных исследований, было вытолкнуто из физиологии»²³. Этому способствовал и ряд открытий. Впервые была раскрыта А.М. Бутлеровым картина взаимодействия и система отношений атомов в химических явлениях. Осуществленный Ф. Велером в 1824 году синтез мочевины разрушил представление о принципиальном различии между органической и неорганической природой. Разрушалось представление об

организме как замкнутой системе. Было доказано, что организм черпает энергию извне и в нем нет ничего, кроме превращений различных видов энергии.

Представление об организме как подсистеме, включенной в общую энергетику природы, приобрело следующее значение. Во-первых, на его основе детерминистский взгляд на жизнедеятельность получил новое выражение, утверждающее единство организма и среды на уровне энергетического, а не макромеханического взаимодействия, во-вторых, начались поиски способов совместить новый закон с социальной реальностью. Именно на эти идеи опирается П. Лилиенфельд в своих попытках представить картину реального социального бытия, которое постепенно, последовательно развивается на основе единого субстрата (энергии). Наметившаяся в учении П. Лилиенфельда тенденция построения социальной системы на основе естественнонаучных знаний была характерна для А. Стронина и Я. Новикова. Новизна органического подхода к социальным проблемам, как нам представляется, связана, прежде всего, с тем, что анализ рассматриваемых проблем переносится на исследование социальной реальности как органической целостности, включающей в себя людей, социальные группы и институты. Такой подход обуславливал поиски метода анализа социального организма. Поскольку социальная наука только зарождалась, постольку вполне закономерным было обращение к наукам, более развитым на тот период времени, в частности биологии, с тем чтобы использовать и методы уже себя оправдавшие, и более совершенный вокабуляр.

Следует отметить, что П. Лилиенфельд, А. Стронин, Я. Новиков, будучи социологами-позитивистами, в прочтении О. Конта были самобытны. Это выразилось в том, что органическая концепция была использована ими как новая оптимистическая идеология будущего общества. Это нашло отражение в названии работы одного из главных представителей органической теории общества П. Лилиенфельда «Мысли о социальной науке будущего». Согласно органикам, демократия как путь развития будущего российского общества возможна при наличии определенных условий, одним из которых является просвещенное правительство. Причем для органиков в целом свойствен эволюционный взгляд на развитие общества. Но бывают и исключения. Так, А. Стронин допускал наличие революционного толчка, способствующего появлению нового общественного порядка. При этом для всех троих была характерна вера в то, что настанет время, когда откроются большие возможности для деятельности интеллигенции, выдающихся личностей в создании просвещенных правительств, которым удастся, наконец, решить сложнейшие социальные вопросы. Здесь следует отметить, что органики отнюдь не умаляли роли личности в истории, как им это инкриминировали субъективные социологи (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский), для которых личность служила исходным пунктом социологических построений. Органики исходили из того, что существуют объективные связи, законы, зна-

ние которых позволит личности проявить себя, в противном случае, ее роль снижается до минимума.

Основной задачей жизни и деятельности российских социологов-органиков стало полное, всестороннее раскрепощение современного им человека из-под власти многочисленных предрассудков, унаследованных от прошлого. Они принадлежали к тому типу ученых, которые пытались свои теоретические положения в сфере социальной науки использовать на практике, что и обусловило, на наш взгляд, их выход к прикладной социологии, которой как таковой тогда просто не существовало. Более того, стремление, в частности, П. Лилиенфельда обосновать значимость экспериментальной социологии было высмеяно швейцарским философом Людвигом Штейном, усматривавшим в этом очередную блажь русского мечтателя. Необходимость поставить социологию на основу точного опытного знания была характерной особенностью социологов-органиков, стремившихся преодолеть идеалистические представления о социальной науке.

Коль скоро социологи-органики опирались на естественнонаучные воззрения в интерпретации социальной реальности, они не могли не касаться проблемы соотношения биологического и социального. Действительно, органическая концепция основана на структурно-генетической аналогии общества и биологического организма. Отсюда их стремление к поиску сходных признаков между обществом и природой, попытка сведения высших явлений к низшим, основополагающим.

Постулируя основные положения своей социальной концепции, П.Лилиенфельд основывается на контовском понимании состояний человеческого разума, усматривая свою задачу не в выявлении сущности явлений, а в наблюдении, изучении законов. Как говорил О. Конт, позитивная философия «заменяет недоступное определение причин в собственном смысле слова простым исследованием законов, т.е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями»²⁴. Как и для основателя позитивизма, для П. Лилиенфельда закон – это итог простого наблюдения связей между изучаемыми явлениями без проникновения в их сущность.

Основным пафосом позитивистской философии в целом была вера в науку, которая может решить все общественные вопросы посредством научного знания. Все это делало данное учение весьма авторитетным в глазах русской публики. Идеи позитивной философии оказались созвучными интеллектуальным поискам российской интеллигенции пореформенных десятилетий, которая стремилась в новом знании найти опору в борьбе с крепостническими порядками, сословной монополией на культуру, клерикальными настроениями в обществе. Позитивизм постепенно становился философско-теоретической основой идеологии широких кругов населения России, благодаря разъяснению и распространению идей автора «Положительной философии» его сподвижниками и поклонниками. Обществоведы

этого периода, опираясь на позитивистские принципы, пытались не только определить предмет социальной науки, но и моделировать реальность согласно своим мировоззренческим установкам.

Изложенные П. Лилиенфельдом сначала в «Основных началах политической экономии», а затем «Земле и воле» взгляды на природу и сущность общества, характер социальной связи легли в основу его более поздних работ, в частности такого фундаментального труда, как «Мысли о социальной науке будущего». Первый том выходит на русском языке в 1872 году, под криптонимом «П»...«Л». Царская цензура запретила это сочинение, считая, что оно принадлежит перу П.Л. Лаврова. Лилиенфельду, как должностному лицу, пришлось выполнить приказ об изъятии из общественных библиотек собственного произведения.

С 1873 года по 1881 год публикация книги осуществляется на немецком языке. Она составляет 5 томов, первый из которых идентичен русскому изданию 1872 года. Большой объем данной работы и печатание ее вдали от тех мест, где разрабатывались основные социологические концепции, – одна из причин, по мнению известного французского социолога, отстаивавшего на первых порах идеи органицизма, Р. Вормса (1869 – 1926), ее популярности. В этом же он усматривает причину того, что П. Лилиенфельд в своей стране «менее читаем, чем почитаем». Мы думаем, что отчасти французский социолог прав. Действительно, расплывчатость, туманность многих положений текста, представленного на немецком языке, затрудняет понимание основной мысли автора, но все же главным фактором того, что работа читалась незначительным количеством лиц, является социальный. Препятствия, с которыми сталкивались социологи при издании своих научных трудов, вынуждали их печататься за границей. Для русской действительности рассматриваемого периода было характерно наличие жесточайшей цензуры, жертвой которой оказалась подавляющая часть отечественных социологов, многие из которых были далеко не радикальных настроений, как например, П. Лилиенфельд. Курьезная ситуация с его первым томом сделала невозможным печатание всей работы на русском языке, что, в конечном счете, не способствовало увеличению количества читателей среди русской публики.

В «Мыслях» П. Лилиенфельд последовательно рассматривает человеческое общество как реальный организм (1 т.), социальные законы (2 т.), социальную психофизику (3 т.), социальную физиологию (4 т.) и заканчивает свой труд исследованием естественной теологии (5 т.). В этой работе аккумулированы все основные идеи, высказываемые им ранее, а также те, которые только намечаются здесь и будут развиты П. Лилиенфельдом в более поздних работах.

«Социальная патология», написанная им в 90-е годы, в известном смысле, подытоживала развитие его социально-философских взглядов. Если в «Мыслях о социальной науке будущего» акцентировалось внима-

ние в основном на аналогии между эволюцией органических сил природы и историей человеческого общества, то в «Социальной патологии» исследовались аномалии, которым подвергается социальный организм в процессе его жизнедеятельности. Эта часть его учения, как мы думаем, вообще не была предметом сколько-нибудь внимательного изучения, не считая работы Р. Вормса «Общественный организм», в которой он с большим уважением относится к взглядам автора по данному вопросу.

В плане изучения и анализа произведений П. Лилиенфельда большое значение имело то обстоятельство, что наряду с Р. Вормсом и другие исследователи обращали внимание на положительные моменты его научной деятельности. В частности, профессор философии Берлинского университета Л. Штейн отмечал, что западноевропейские специалисты знакомятся с русской социологией из работ Е. Де Роберти, Я. Новикова, М. Ковалевского и П. Лилиенфельда, тем самым подчеркивая их заслугу в расширении границ социальных наук. Стремление обществоведов всех стран соединить свои усилия в расширении острых социальных проблем материализовалось в создании в конце 1892 года инициативной группы по изданию ежемесячника «Международное социологическое обозрение». Этот журнал начал выходить с января 1893 года. На его базе образовалось Социологическое общество. В июле 1893 был основан Международный социологический институт. Среди его первых членов-основателей был и сенатор из Санкт-Петербурга П. Лилиенфельд. В основу деятельности этого института были положены позитивистские принципы. Институт ставил перед собой задачу создания руководящего центра молодой социологической науки. В этом институте заметную роль играли русские историки и социологи. Кроме П. Лилиенфельда и Я. Новикова, М. Ковалевский, Н. Кареев, И. Лучицкий, И. Виноградов, Е. Де Роберти и др. С 1893 года институт начал публикацию своих трудов в ежегоднике «Летописи Международного института» под редакцией Рене Вормса. П. Лилиенфельд неоднократно выступал с докладами на конгрессах института и печатался в его изданиях. Так, на первом Международном конгрессе по социологии, проходившем в начале октября 1894 года, П. Лилиенфельд сделал доклад «Индуктивные и биологические методы в социальных науках». На втором конгрессе, проходившем ровно через год под председательством М. Ковалевского, им был прочитан доклад «Об эволюции политических форм». Эти доклады были опубликованы в первых двух томах «Летописей». Именно во втором своем докладе он, отказываясь в организации власти видеть показатель социального прогресса, развивает мысль о компенсации недостатков частей одной политической системы через другие части, пытаясь приукрасить возможности русского самодержавия. Этот доклад вызвал оживленную полемику.

В 1897 году в третьем томе «Летописей» публикуется обширная статья Лилиенфельда «Графический метод в социологии», в которой автор

пытается через посредство «социальной геометрии» обосновать применение математического метода в социологии. Здесь мы встречаемся не только с задачей применения математики к интерпретации социальных феноменов, но и к моделированию последних.

На июльском третьем конгрессе социологов, труды которого опубликовывались в четвертом томе «Летописей», опять на авансцене П. Лилиенфельд. Центральная проблема этого конгресса – значение органической теории в связи с пятью докладами – Я. Новикова, П. Лилиенфельда, французского социолога Г. Тарда, польского марксиста Келлес-Крауца, немецкого философа Л. Штейна. Органическую концепцию защищали Новиков и Лилиенфельд, им противостоял Тард со своей психологической доктриной. Крауц атаковал органицизм с позиции экономического материализма, Штейн полемизировал с Новиковым и Лилиенфельдом с точки зрения исторического и психологического подхода к анализу социальных явлений. В прениях выступали выдающиеся социологи того времени: Р. Вормс, пытавшийся определить, что полезного и этического в сближении организма и общества; Н. Кареев со своей излюбленной идеей синтезировать различные концепции (органическая теория, по его мнению, разделяет с социал-дарвинизмом, экономическим материализмом и психологизмом особенности всякий исключительной теории); А. Эспинас с вопросом об обществах животных и др. С заключительным словом выступил президент конгресса П. Лилиенфельд. В процессе работы конгресса особенно решительно нападал на органическую теорию Г. Тард, отмечая не только наличие отличительных признаков общества и природных организмов, но и опасность доктрины. В обширном докладе Я. Новикова, посвященном критике противников органической теории, автор опровергает попытки приписывать ей свойство оправдывать деспотизм и на этом основании считать ее опасной доктриной. Многие его аргументы в пользу этой теории тождественны с лилиенфельдовыми. «Поразить гидру метафизики» в учении об обществе и превратить социологию в науку, по мнению Новикова, может только органическая теория, согласно которой фундаментальные закономерности биологического и социального организма одни и те же. Следует отметить, что социология в России, несмотря на ряд оригинальных заявок, все же отличалась от социологии в западных стран в худшую сторону. В отличие от Запада у российской социологии долгое время не было учебных курсов, кафедр в университетах, специальных журналов. Таким образом, Международный институт социологии стал единственной социологической организацией, в которой принимали активное участие российские обществоведы. Но, несмотря на это, русской социально-философской мысли, как, впрочем, науке в целом, был присущ оптимизм и вера в будущее России.

Другим, не менее значимым, представителем русской социально-философской мысли середины XIX века был А.И. Стронин. Его основные труды («История и метод, «Политика как наука», «История общественности») читались и обсуждались такими социологами, как Н.К. Михайловский, Е. В. Де Роберти, Н.И. Кареев и др. В С.-Петербургских ведомостях были напечатаны шесть статей Де Роберти, посвященных А.И. Стронину и П.Ф. Лилиенфельду. Н.И. Кареевым была отмечена третья книга социолога «История общественности». Следует сказать, что к работам социологов-органиков, как мы уже отмечали, относились по-разному. Например, Н.К. Михайловский в «Аналогическом методе в общественной науке» критикует этот метод. Он приписывает органикам мысль о безусловном тождестве природных явлений с социальными. П.Н. Ткачев в статье «Ташкентец в науке», напечатанной в журнале «Дело», отзывался о позиции органиков еще более резко, считая неправомерным отождествление законов развития человеческого организма с общественным. Сильное влияние идей П. Лилиенфельда и А. Стронина испытывал на себе Я.А. Новиков, наследие которого практически не изучено и не востребовано по настоящее время. Известно, что в 1894 году он председательствовал на Первом социологическом конгрессе, который состоялся в Париже. Он работал там долгое время в качестве вице-президента Международного социологического общества.

Я. Новиков малоизвестен у себя на родине за пределами узкого круга специалистов. Он печатал свои произведения в основном на французском языке, на русском были напечатаны следующие книги: «Борьба национальностей и законы народных слияний» (1899), «Протекционизм» (1890), «Социальный дарвинизм» (1906). Ему давали слово в немецких, французских, итальянских журналах. Во Франции и Италии он был весьма авторитетным публицистом, имеющим свою аудиторию. Знали его и в Германии, где были опубликованы на немецком языке такие работы, как «Федеративная Европа» (1901), «Международная политика», (1886), «Мнимые благодеяния войны» и другие. Вся его жизнь была посвящена идее создания международной организации, основанной на разуме и справедливости, которая бы стала основой современных ему государств в их работе с нациями.

Примечания

¹ Лилиенфельд - Тоаль П. Ф. Земля и воля. СПб.: Тип. Безобразова, 1868. С. 1.

² Там же. С. 238 – 239.

³ Там же. С. 224.

⁴ Там же. С. 225.

⁵ Лилиенфельд - Тоаль П.Ф. Мысли о социальной науке будущего. СПб.: Тип. Безобразова, 1872. С. 271.

⁶ Там же. С. 272.

⁷ Там же. С. 274.

⁸ Там же. С. 275.

⁹ Там же. С. 276.

¹⁰ Там же. С. 277.

¹¹ Новиков Я. А. Экономисты и протекционисты. Спб., 1891. С. 2.

¹² Тимирязев К. А. Григорий Николаевич Вырубов. Сборники личных воспоминаний // Наука и демократия: Сб. ст., 1904 – 1919 гг. М., 1963. С. 98.

¹³ Лилиенфельд - Тоаль П. Ф. Основные начала политической экономии П. Лилеева. Кн. 1. Спб.: Тип. Н. Тиблеева и К, 1860. С. 1.

¹⁴ Там же. С. 4.

¹⁵ Там же. С. 5.

¹⁶ Там же. С. 25.

¹⁷ Стронин А.И. Политика как наука. Спб., 1872. С. 7.

¹⁸ Де Роберти Е. В. Наши социологи // Санкт-Петербургские ведомости. 1873; Тимирязев К.А. Наука и демократия: Сб. ст., 1904 – 1919 гг. / Под общ. ред. и послесл. В.Н. Столетова. М.: Соцекгиз, 1963. С. 19.

¹⁹ Там же.

²⁰ Тимирязев К.А. Григорий Николаевич Вырубов. Сборники личных воспоминаний // Наука и демократия: Сб. ст., 1904 – 1919 гг. М., 1963. С. 98.

²¹ Сеченов И.М. Избранные философские произведения / Под ред. со вступ. ст. и примеч. В.М. Каганова. М.: ОГИЗ, 1947. С. 516.

²² Геккель Э. Естественная история миротворения. Общепонятное научное изложение учения о развитии: В 2 ч. Ч. 1: Общее учение о развитии (Трансформация и дарвинизм) Лейпциг – Спб.: Мысль, 1908. С. 83.

²³ Введенский Н.Б. О современных течениях в физиологии // Введенский Н. Б. Избранные произведения. М., 1952. С. 558.

²⁴ Конт О. Дух позитивной философии. Спб.: Изв. Вестника Знания, 1910. С. 171.

А.У. ЧЕМУРЗИЕВ

Российская академия государственной службы
при Президенте РФ, г. Москва

ВЗГЛЯД В.С. СОЛОВЬЁВА НА ЕВРЕЙСКИЙ ВОСТОК И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ИУДАИЗМА С ХРИСТИАНСТВОМ

Анализируются воззрения В.С.Соловьёва на национальные особенности и религию еврейского народа и его роль в развитии общечеловеческой культуры. Особое внимание уделено взглядам философа на проблему взаимоотношений иудаизма и христианства, их возможного сближения, прежде всего, на основе признания иудаистами Иисуса Христа как Спасителя мира. Дается анализ тенденций к такому сближению, начавшихся во времена Соловьёва и продолжающихся в наши дни, а также трудностей и противоречий, препятствующих межконфессиональному диалогу.

The author analyzes V.S. Solovyov's views on national characteristics and the Jewish religion and its role in the development of human culture. The author pays special attention to the philosopher's views on the problem of the relationship between Judaism and Christianity and their eventual convergence, primarily based on recognition of Jesus Christ as the Savior of the world by Jews. The article analyses the trend towards such recognition, which began in the Solovyov's days and continues up to the present days. The difficulties and contradictions that impede the inter-faith dialogue are discussed.

Ключевые слова: *иудейский Восток, еврейство, иудаизм, христианство, национальный эгоизм, еврейский материализм, толерантность, примирение, универсализм, всечеловечество, мессианство, иудео-христианский диалог.*

Key words: *Jewish East, Jewry, Judaism, Christianity, national selfishness, Jewish materialism, tolerance, reconciliation, universalism, pan-humanity, messianism, Judeo-Christian dialogue.*

Важнейшей проблемой историософии В.С. Соловьёва была проблема христианского Востока и христианского Запада. Однако, осмысливая проблему в масштабе своей концепции всечеловечества, он обращается к опыту другого Востока – Востока нехристианского, но так или иначе принадлежащего миру Библейского Откровения, – к опыту иудейского Востока. При этом мыслитель стремится найти пути к его духовному примирению с христианством, имеющим общие с иудаизмом ветхозаветные, авраамические истоки¹.

Интерес В.С. Соловьёва к иудейскому Востоку во многом был связан с обостренным вниманием к еврейскому вопросу в России. В статье «Грехи России» он писал, что суть данной проблемы и острота вопроса заключаются в системе насильственного обрусения евреев, в отсутствии религиозной свободы², что, по мнению автора, указывало на существующую социальную несправедливость в отношении евреев. Философ связывал угрозу антисемитизма не столько с опасениями за судьбу еврейского народа, который он полагал хорошо защищенным уже своей особенной ролью в истории, сколько с развращающим влиянием лжи и бесчеловечности, бездумно или даже преступно распространяемым печатью, что в России «может привести к нравственному одичанию, особенно при ныне уже заметном упадке гуманистических идей и при слабости юридического начала в нашей жизни»³.

Одна из причин важности данного вопроса для В.С. Соловьёва заключалась также в понимании того, что вопрос еврейства имеет большую религиозно-историческую ценность. Этот взгляд, по мнению философа, должен быть актуальным, по крайней мере, для приверженцев двух из основных мировых религий – ислама и христианства, так как «обе эти религии вышли из еврейства и признают Бога Израилева своим истинным Богом»⁴. Соответственно, по отношению к этим двум религиям иудаизм имеет историческую ценность как идейная платформа для монотеизма.

Проблему религиозной преемственности между иудаистским и христианским вероучениями В.С. Соловьёв подробно рассматривает в работе «Еврейство и христианский вопрос». Он пытается найти объяснение «богоизбранности» еврейского народа, а также причину происхождения христианской религии из недр иудаизма: «Почему Христос был иудеем, почему краеугольный камень вселенской церкви взят в доме Израилевом?»⁵.

Сущность вопроса В.С. Соловьёв связывает, прежде всего, с особенностями религиозно-этнического характера еврейского народа. Он отмечает, что «характер этого удивительного народа обнаруживает одинаково и силу Божественного начала в религии Израиля, и силу человеческого самоутверждения в национальной, семейной и личной жизни евреев»⁶. Еврейский народ, жаждущий и ищущий Бога, имеет ту особенность, что он желает как можно скорее видимого проявления Божества здесь и сейчас. В этом извечном прошении материального доказательства существования или проявления Божественного в действительности находится глубокая взаимосвязь *религиозно-духовного и материального*. Из исповедания такой взаимосвязи и возникает христианство, которое «утверждается теснейшим личным соединением Бога и человека в новом завете Иисуса Христа, в котором обе природы пребывают не раздельно, но и не слиянно»⁷.

Что касается материализма, причастность евреев которому подчеркивал В.С. Соловьёв, то философ различал три его рода: практический, научно-философский и религиозный⁸. Первый род материализма философ характеризует преобладанием животных инстинктов, являющихся низшими для человеческого рода. Второй – научно-философский, своеобразный этап развития предыдущего и кардинально от него не отличающийся. Свое развитие он получает в лоне философии, а основная идея заключается в систематическом отрицании религиозно-духовной системы. Евреям же присущ третий род материализма – религиозный. Его отличительной чертой является отсутствие отречения как от самого Божества, так и от признания его деятельного участия и проявления в человеческом духе. Признавая высшую духовную силу, евреи не стремятся отказаться от материальной формы, а требуют от Бога проявления в ней. «Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения и явно полезных и благотворных результатов; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие»⁹. И Соловьёв считал вполне естественным, что именно еврейская нация, которая столь много внимания уделяла для создания не только духовной, но и материальной почвы для рождения Богочеловека, стала самой подходящей для роли богоизбранного народа и рождения Христа.

И здесь возникает вопрос, который В.С. Соловьёв считал очень важным: почему столь одаренная нация, взрастившая в себе истину Божьего Слова, не смогла ее принять. «Почему большая часть Израиля не признала своего Мессию, почему церковь ветхозаветная не растворилась в церкви новозаветной, почему большинство евреев предпочитает быть вовсе без храма, нежели войти в храм христианский?»¹⁰.

Причиной этому, по мнению В.С. Соловьёва, явилась трансформация существенных черт характера еврейского народа. Национальное самосоз-

нание превратилось в национальный эгоизм, нежелание допустить других в обещанное им светлое будущее. Кроме того, еврейский материализм возобладал в другой форме – исключительно в корыстной и в желании получить это светлое будущее сразу, немедленно. Смещение акцентов в отношении этих вопросов и является первой и главной причиной отречения евреев от своего Мессии: «Когда на первом месте стоит беззаветная вера в живого Бога и Его промысел, тогда и еврейское самочувствие и еврейский материализм служат делу Божию... Но как только эти человеческие и натуральные особенности еврейского характера берут перевес над религиозным элементом... национальный характер является с теми искаженными чертами, которыми объясняется всеобщая антипатия к еврейству...»¹¹.

Для того чтобы евреи входили во все более тесное духовное сближение с христианским миром, они должны, по мнению В.С. Соловьёва, совершить две вещи – побороть свои характерные черты – крайний материализм и национальный эгоизм. Ибо человек, зависимый от материального начала и не переборовший эту свою зависимость, не может осуществить абсолютную идею – царства Божия на земле; для достижения этой цели необходим аскетический подвиг. Что же касается национального эгоизма, то он был неприемлем для философа в любом его качестве – хоть в еврейском, хоть в русском, хоть в каком-либо другом. Анализируя книгу Данилевского «Россия и Европа», Соловьёв писал: «Автор стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора, осужденного, но еще не уничтоженного евангельскою проповедью»¹². В работе «Русская идея» Соловьёв заявляет, что для осуществления собственного национального призвания «не нужно действовать против других наций, но с ними и для них», что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности», что «смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»¹³.

Впрочем, уже в самом еврейском духе Соловьёв находит пробуждение стремления освободиться от идеи национальной исключительности, что он отмечает и в «Национальном вопросе в России», и в «Оправдании добра»: «Уже Исаия возвещает мессию как знамя, имеющее собрать вокруг себя все народы». Но этот мессианский универсализм «был достоянием лишь избранных прозорливцев», ибо большинство евреев «оказалось на стороне национально-религиозной исключительности»¹⁴. И сама еврейская религия, «несмотря на свой национальный характер, передала, однако, свои существенные начала чужим мирам христианства и ислама»¹⁵. Но этого крестного пути не сумело понять тогдашнее иудейство: оно искало знаменья, то есть прямого и непосредственного проявления силы Божией. «Иудеи... хотели приобрести извне *условным* формальным путем то, что нужно выстрадать, что добывается сложным и тяжелым процессом, путем внутреннего раздвоения и нравственной борьбы»; «Иудеи должны были бы на время занять такое положение относительно враждебного им мира, ка-

кое заняла гонимая церковь христианская... – тогда они победили бы и соединились бы с христианством в общем торжестве»¹⁶.

Опровергая общепринятый на тот период взгляд, что евреи отреклись от Иисуса по причине неверной трактовки идеи царства Мессии – как царства, являющегося торжеством политического характера, В.С. Соловьёв в подтверждение несостоятельности такого взгляда приводит выдержки из иудейских пророческих писаний, из которых явствует, что характер ожидаемого евреями царства должен был быть скорее *религиозно-политическим* и *духовно-чувственным*. При этом он подчеркивает, что и христианство не требует абсолютной духовности и не исключает чувственного характера религии. Практические основания играют в нем не менее важную роль, чем в иудаизме (молитва, покаяние). И основная цель христианства – царство Божие – есть не только внутренний духовный акт, но и внешний практический. «Окончательная цель для христиан и для иудеев одна и та же – вселенская теократия, осуществление божественного закона в мире человеческом, воплощение небесного в земном»¹⁷.

Как видим, еврейский вопрос для В.С.Соловьёва не сводится лишь к национально-этническому самосознанию народа. Суть его гораздо глубже, в борьбе старого ветхозаветного талмудного иудаизма, слившегося с идеей богоизбранности народа, и исторически более нового, новозаветного христианства, проповедующего надэтничность веры. Обе стороны, и христианство, и иудейство, по мнению В.С. Соловьёва, должны решиться идти по пути, ведущему к объединению всех народов под знаменем единого Бога. И, учитывая особенности национального характера иудеев, философ подчеркивал, что единственным способом, которым можно на них повлиять, является практическое доказательство их неправоты через осуществление общей универсальной теократической идеи христианства. «Доказать евреям, что они ошибаются, можно только *фактически* – осуществляя на деле христианскую идею, последовательно проводя ее в действительную жизнь»¹⁸.

Таким образом, существенная грань понимания этой проблемы В.С.Соловьёвым проходит через призму христианского мировоззрения. Философ неоднократно указывал в своих работах, часто и несвязанных с данной проблематикой, что принципы христианства в светской жизни если и исполняются, то слабо. «От нас самих, а не от евреев, зависит желанное решение еврейского вопроса, – писал философ. – Заставить евреев отказаться от законов Талмуда мы не можем, но применить к самому еврейству евангельские заповеди всегда в нашей власти. Одно из двух: или евреи не враги нам, тогда и еврейского вопроса вовсе не существует, или же они наши враги, и в таком случае мы должны относиться к ним в духе любви и мира – вот единственное христианское разрешение еврейского вопроса»¹⁹. Позиция философа по проблеме отношения христианства к еврейству четко сформулирована в тезисе: «*Еврейский вопрос есть вопрос христиан-*

ский»²⁰. Соловьёв указал на необходимость религиозного решения проблемы евреев, рассеянных в христианском мире. «Иудеи всегда относились к нам по-иудейски; мы же, христиане, напротив, доселе не научились относиться к иудейству по-христиански»²¹, – писал философ.

Взгляды В.С. Соловьёва на взаимоотношения иудаизма и христианства определялись, прежде всего, его общей склонностью к универсализму, в частности, – его восприятием человечества как единого организма, в котором каждая нация – подобно части тела – решает свою задачу, необходимую для функционирования организма в целом. Для Соловьёва единство человеческого рода «есть религиозная истина, оправданная рациональной философией и подтвержденная точной наукой»²². Следовательно, писал он, «мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации»²³. Как нет ненужных и неважных органов, так не должно быть отверженных и презираемых наций. Но при этом у каждой нации могут существовать свои преимущества, в зависимости от исполняемой задачи у них будут свои права и свои обязательства. Равны они все будут перед Божественным законом, как современное общество равно перед государственным законом.

Подобные идеи, связанные с желанием увидеть еврейский народ принявшим Христа и примиренным с христианством, можно встретить в разных работах философа. На существование зачатков данного процесса философ указывал, в частности, в работе «Новозаветный Израиль», в которой показан пример воссоединения евреев и христиан через признание Иисуса Христа. Человек, через которого совершалось это примирение, был лидер кишиневской иудео-христианской общины «Вифлеем» Иосиф Рабинович, с которым В.С. Соловьёв был в дружеских отношениях и состоял в длительной переписке. Философ очень высоко оценил его вклад в дело примирения иудаизма и христианства, которое было, по мнению их обоих, способом исцеления евреев от их затяжной «болезни». Суть этого затяжного недуга заключалась в утрате некогда «избранного народа» своей исторической родины, своей богоизбранности, в том незавидном положении, в котором оказались евреи, рассеянные по разным странам. «Израиль! – сокрушался в своей проповеди И. Рабинович. – ...И кто же *ныне* этот народ, кто обладает этим именем? Разве Израиль твое имя? *Жидом* тебя зовут, ты презрен и ненавистен в глазах всего мира. Это ли тот народ, которого Бог передо всеми другими приобрел Себе в собственность? ...А теперь, что стало с тобою, народ мой? Отчего ты изменился так, что никто не узнает тебя? Верно ты болен. Увы! как долго продолжится твоя болезнь!.. Да, ты еще жив, имя *Израиль* еще витает над тобою. Качаешься туда и сюда среди житейской пучины, стоишь между жизнью и смертью, не можешь жить и не можешь умереть»²⁴.

Слова И. Рабиновича, которые цитирует в своей работе В.С. Соловьёв, указывают на то, что евреи сами осознавали с давних времен существование в теле народа «болезни», но только использовали неверные способы для ее лечения. Единственным же способом излечения, по убеждению Рабиновича, было признание Иисуса Христа: «Знай же, народ мой, что это и есть твоя болезнь, по Нем ты только и страдаешь, – по брате твоём Иисусе. Твоя болезнь только в том, что ты Его не имеешь. Прими же Его, и исцелишься от всех твоих страданий»²⁵.

Залог грядущего соединения двух религий В.С. Соловьёв видел в историческом факте – опыте первохристианской общины. Первые христиане ведь были иудеями – и приняли Христа. Современным евреям, считал Соловьёв, сделать это будет не труднее, если вернуть ситуацию к исходной: не требовать от евреев незамедлительного согласия с теми положениями, к которым и церковь пришла не сразу, и помочь им усвоить те истины, которые трудно воспринимаются еврейским умом (например, догмат о Божественности Христа или учение о Троице). Достаточно для начала общего признания Иисуса Мессией – с этого начинала и первохристианская община. «Именно эта истина Иисуса как Мессии составляла все содержание первоначальной апостольской проповеди, как мы это видели в Книге Деяний Апостолов. Как тогда, так и теперь, именно с этой мессианской истины должен был начать верующий иудей, чтобы на своей религиозно-исторической почве сознательно принять христианство»²⁶.

Примечательно, что вину за разобщение и разделение авраамических религий христианский философ возлагал не на евреев, что было свойственно радикально настроенным христианским церковникам, а на христиан, разобщенных в своих вероисповеданиях. Философ был убежден, что когда объединятся православие и католичество, тогда и евреи («их лучшая часть») способны будут войти в христианскую теократию и принесут ей плоды своей культуры и своего национального характера. Географическая встреча всех трех участников этого процесса уже произошла – на территории Российской империи – в лице польского католичества, русского православия и расселенного по русским и польским землям еврейства. Присутствие большого количества евреев среди христианского мира, между католиками и православными, философ расценивал как особый знак, знамение божественного промысла.

Позицию В.С. Соловьёва по вопросу достижения согласия между иудеями и христианами можно считать отправным моментом для последующего развития диалога между этими религиями, ход которого позволяет говорить о предсказательно-пророческом характере творчества русского философа. И хотя современный иудео-христианский диалог и жизнь В.С.Соловьёва разделены значительным промежутком времени и за этот период произошли значительные сдвиги в отношениях христиан с евреями и их религией, тем не менее, позиция В.С. Соловьёва по еврейскому вопро-

су и сегодня остается и актуальной, и созвучной с современными тенденциями иудео-христианского диалога. Пожалуй, можно сказать, что с работ В.С. Соловьёва началась определенная богословско-философская активность, направленная на более адекватное восприятие христианами иудаизма, а иудаистами – христиан, положившая начало диалогу.

Отталкиваясь от идеи будущего единства, многие современные богословы и философы, подобно В.С. Соловьёву, рассматривают иудаизм и христианство как религии, взаимно дополняющие друг друга, или как равноценные части единой, целостной религии, объединяющей в своей полноте оба Завета. При этом христианские участники диалога проявляют определенную открытость, евреям же, как считал и русский философ, предлагается сделать навстречу лишь один шаг: признать Иисуса Мессией. Однако и сейчас, как и во времена Соловьёва, только какая-то часть иудеев готова сделать этот шаг. Большинство же полагает, что, приняв Христа, они перестанут быть иудеями, и пример первохристианской общины не в силах развеять эти опасения. В предложениях признать мессианство Христа иудаисты улавливают тон христианского превосходства над иудеями, воспринимают их как проявление того же духовного насилия²⁷.

Между тем В.С. Соловьёв, настаивая на серьезном и уважительном отношении к иудаизму, видел признак его жизнеспособности именно в потенциальной возможности прийти к Христу с позиций верующего иудея. В этой перспективе он считал необходимым предоставить каждому участнику движения к единству быть самим собой и двигаться к общей цели свободно, по личному почину, хотя, конечно, органическое единство верований на высшем уровне предполагает определенную взаимосвязь и взаимопомощь. В рамках этой взаимопомощи философ видел обязанность христиан в том, чтобы помочь иудеям увидеть истину, для чего призывал навести порядок в собственном лагере, чтобы облегчить евреям подступы к цели, убрав труднопреодолимые для них препятствия.

Признавая невозможность полностью превратить иудаизм в христианство, сторонники сближения двух религий ожидали от иудеев каких-то встречных шагов, по крайней мере, пересмотреть свое отношение к Иисусу, признать его божественность, мессианство, факт воскресения. Но, увлеченные радикализмом, другие участники диалога «проскакивают» точку равновесия и уходят в крайности, предлагая фактически сближать обе религии путем деформации христианства²⁸. Отношение к иудаизму как к «недоделанному христианству» заменяется отношением к христианству как к «испорченному иудаизму»²⁹. Возможно, именно здесь кроется настоящая причина современного кризиса иудео-христианского диалога.

Как отмечают сами участники диалога, обсуждение проблемы заходит в тупик как из-за неуступчивости фундаменталистов с обеих сторон, так и из-за радикализма предлагаемых моделей реформирования. Христианство в таких моделях должно сменить облик до неузнаваемости, иудеям

же фактически предлагается принять христианство. Диалог же при такой постановке вопросов вряд ли когда-нибудь выйдет за рамки богословских споров и будет принят широкой христианской общественностью. Иудейская охранительная сторона также к подобной близости не стремится: она, наоборот, хотела бы избежать «ложной смеси двух религий»³⁰. Подобная неуступчивость имеет место во взаимоотношениях между Синагогой как с Православной, так и с Католической церковью.

На этом фоне отношение В.С. Соловьёва к сближению наций и религий кажется более простым, поскольку русский философ фактически апеллирует к религиозному сознанию иудаизма межзаветного периода, отвергая двухтысячелетнюю раввинистическую традицию как историческое заблуждение. Вместе с тем тон превосходства у Соловьёва отсутствует, признание им равенства наций и религий основано и на его теории, и на личном мироощущении, собственной жизненной позиции. Ему было присуще христианское «чувство равенства со всеми». Это чувство побуждало философа выказывать уважение и к иудаизму, и к еврейскому национальному характеру, пытаться постичь его положительные стороны, учитывая, что в самобытной национально-этнической культуре евреев и заключается основание для их избранности. Поэтому нынешняя ситуация – уже уход в сторону от тех базисных положений, которые фактически подвел под основание диалога Соловьёв: уважение, равенство, свобода выбора, чувство глубинной общности через высшее призвание. А если единство – то только «неслиянное».

Конечно, многое с соловьёвской эпохи во взаимоотношениях между христианами и евреями изменилось, и многие идеи, предлагаемые русским философом, по той или иной причине оказываются уже устаревшими. Однако безусловно и то, что многое в наследии философа имеет непреходящую ценность и способно послужить твердой основой для дальнейшего развития иудео-христианского диалога. Сама направленность философа на диалог, которая возникла в европейском христианском и иудейском богословии под влиянием обстоятельств, в системе взглядов русского философа обозначилась вполне естественно, как закономерное следствие общего направления его мысли. Задолго до современного диалога В.С. Соловьёв увидел необходимость и возможность заступиться за евреев, предоставить им быть самими собой, свободно выбирать свой путь с надеждой, что «лучшие из них» выберут христианство.

Некоторые современники В.С. Соловьёва упрекали его в том, что он чрезмерно симпатизирует евреям. Однако, несмотря на все то, что философ сделал для понимания еврейского вопроса, нельзя сказать, что он во всем оправдывал евреев. Скорее он стремился к справедливой оценке, исключающей юдофобское понимание еврейской проблемы.

Соловьёв неоднократно обличал не только антисемитизм, но и ту тенденцию предвзятого отношения к евреям, которой придерживались даже люди, далекие от антисемитизма. Он высказывал утверждение, что христиане никогда бы сами не согласились на те условия, которые они ставят евреям. В целом же позиция В.С.Соловьёва сводилась к толерантности, создающей человеческую, нравственную основу для примирения разных народов и культур.

В заключение следует отметить, что еврейское сообщество очень высоко оценило идеи философа, а также тот вклад, который философ внес в решение «еврейского вопроса» не только в своих работах, но и в целом в жизни, особенно во времена гонений еврейского народа. Видные еврейские мыслители и деятели уделяли соловьёвским идеям большое внимание, на что указывала, в частности, Х. Бар-Йосеф, еврейская поэтесса, литературовед, выпустившая сборник произведений В.С. Соловьёва в переводе на иврит. Среди них такие личности, как М.Л. Лиленблум, Иеуда-Лейб Гордон, Ахад А-Ам, Шимон Дубнов, Наум Соколов, Гилель Цейтлин, Х.-Н. Бялик, известные ортодоксальные раввины Шмуэл Александров и Авраам-Ицхак Кук³¹.

Лучшим примером, показывающим оценку и понимание идей философа еврейским миром, является «Аллея праведников мира», расположенная в Иерусалиме около музея-мемориала «Яд Ва-шем» – своеобразного памятника катастроф еврейского народа. Каждое дерево на этой аллее посажено в честь человека, который, не являясь по происхождению евреем, осуществлял благо и отстаивал право еврейской нации. Дань благодарности отдана и русскому религиозному философу В.С. Соловьёву, в честь которого там посажено дерево.

Примечания

¹ По проблемам иудео-христианского диалога см. публикации: Дюпюи В. Евреи, история и конец времен у Владимира Соловьёва // Материалы II Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьёва «Эсхатология Вл. Соловьёва». Москва, 23 – 24 сент. 1992 г. М., 1993. С. 19 – 53; Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. М., 1998. С. 149 – 158; Анисимова И.И. Еврейский вопрос в наследии В.С.Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 220 – 222; Бабинцев В.П. Религиозно-философская концепция «еврейского вопроса» в трудах Вл. Соловьёва // Владимир Соловьёв и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, ИГЭУ, 17 – 19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 222 – 225; Бабинцев В.П. Иудеохристианские корни концепции вселенской теократии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 238 – 250; Белкин, Д. «Еврейский вопрос» как «христианский вопрос»: к интерпретации одной формулы В.С. Соловьёва // Соловьёвский сборник: материалы междунар. конф. «В.С.Соловьёв и его философское наследие». Москва, 28 – 30 августа 2000 г. М., 2001. С. 467 – 474; Федотова Е.Я. В.С. Соловьёв как предтеча иудео-христианского диалога // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьёв и проблема религиозного и культурного единения человечества / Под ред. В. Поруса. М., 2004. С. 237 – 246.

² См.: Соловьёв В.С. Грехи России // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 211.

³ Короленко В.Г. «Декларация» В.С. Соловьёва (Из письма, посланного В.С. Соловьёвым В.Г. Короленко в 1890 г.) // Короленко В.Г. Собр. соч. В 5 т. Т. 3. Л., 1990. С. 4.

- ⁴ Соловьёв В.С. Когда жили еврейские пророки? // Собр. соч. В 10 т. Т. 7. СПб., 1912. С. 185.
- ⁵ Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 212.
- ⁶ Там же. С. 213.
- ⁷ Там же. С. 216.
- ⁸ Там же. С. 218.
- ⁹ Там же. С. 219.
- ¹⁰ Там же. С. 212.
- ¹¹ Там же. С. 222.
- ¹² Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 335.
- ¹³ Соловьёв В.С. Русская идея // Там же. Т. 2. С. 246, 220, 228.
- ¹⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 363.
- ¹⁵ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. С. 382.
- ¹⁶ Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос. С. 227.
- ¹⁷ Там же. С. 226.
- ¹⁸ Там же. С. 230.
- ¹⁹ Соловьёв В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 6. С. 32.
- ²⁰ Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос. С. 230.
- ²¹ Там же. С. 206.
- ²² Соловьёв В.С. Русская идея. С. 220.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Соловьёв В.С. Новозаветный Израиль // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С. 191.
- ²⁵ Там же С. 190.
- ²⁶ Там же. С. 198.
- ²⁷ См.: Табак Ю. Попытка эффективного торможения // НГ-религии. 2000. № 18 (65) от 27 сент.
- ²⁸ Павликовский Дж. Исус и теология Израиля. М., 1999. С.48.
- ²⁹ Лезов С. Попытка понимания. СПб., 1999. С. 9.
- ³⁰ См.: текст заявления межконфессиональной группы еврейских ученых и раввинов с комментариями Ю.Табак (Попытка эффективного торможения) // НГ-религии. 2000. № 18 (65) от 27 сент.
- ³¹ См.: Bar-Yosef H. Sophiology and the Concept of Femininity in Russian Symbolism and in Modern Hebrew Poetry // Journal of Modern Jewish Studies. 2003. 2/1. P. 59–78.

ПУБЛИКАЦИИ

ИЗ НЕИЗДАННОГО И НЕСОБРАННОГО ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА: ПИСЬМО О.К. НОТОВИЧУ, 28(?) ФЕВРАЛЯ 1890 г. – ТИП ВИЗАНТИЙЦА XI ВЕКА

Публикация Н.В. Котрелёва

25 февраля 1890 г. в газете «Новое время» появилось «Письмо в редакцию» Владимира Соловьёва,¹ в котором философ старался отвести от себя обвинения в переходе в католичество (справедливости ради следует сказать, что о перемене исповедания никто, по крайней мере, пуб-

лично не говорил, в чтениях иеромонаха Антония (Храповицкого) речь шла только о «папистических» увлечениях Соловьёва, как они прочитывались в его французской книге «Россия и Вселенская Церковь»². В тот же день это письмо было напечатано и в другом петербургском издании, «Новости и Биржевая газета»³. Среди бумаг издателя и редактора этой газеты, О.К.Нотовича, сохранился автограф соловьёвского письма; при том, что в обеих названных газетах текст письма практически один и тот же, в петербургской рукописи мы видим небезыңтересные первоначальные варианты текста:

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

С удивлением узнавши из газет, что доцент здешней духовной академии, иеромонах Антоний, читает публичные лекции на тему «О превосходстве православного христианства перед папистическим учением Владимира Соловьёва» (или по другой редакции: «О превосходстве учения православной церкви перед папистическими увлечениями Владимира Соловьёва»), считаю необходимым заявить следующее:

1) Я никогда не менял вероисповедания, и о. Антоний [так же мало имеет право] едва ли имеет право отлучать меня от православной церкви [как и я его].

2) Я всегда готов [доказать (при равных условиях публичного спора) полное согласие своих воззрений с православным учением, основанным] оправдать свои убеждения и показать в публичном споре, почему я уверен в полном своем согласии с православным учением, основанным на слове Божьем, на определениях семи вселенских соборов и на свидетельстве святых отцов и учителей церкви.

3) Я отклоняю от себя всякую ответственность за мысли и взгляды, которые приписываются мне на основании произвольных выводов и ссылок на отдельные места из сочинений, [недоступных русской публике] не находящихся в обращении среди русской публики, и по предметам, [изъятых из свободного обсуждения] не подлежащим гласному обсуждению.

Владимир Соловьёв⁴

Очевидно, что вычеркнутые первоначальные чтения и стилистически напористее («о. Антоний [так же мало имеет право] отлучать меня от православной церкви [как и я его]»), и политически острее, а следовательно – более рискованны с точки зрения цензуры («при равных условиях публичного спора», «изъятых из свободного обсуждения»). Логика Соловьёва парадоксальна: публичный спор делает арбитром ту самую публику, в необходимости просвещения которой – причина столкновения, Соловьёв, собственно, требует для себя равной свободы пропаганды, а не

спора. Антоний отвечал жестко и четко, указывая, что правила борьбы за спасение человеческих душ и чистоту церковного учения выше этикета отвлеченных интеллектуальных дискуссий:

«Вл. С. Соловьёв сетует, что я сделал его книгу: "Россия и Вселенская Церковь" ("La Russie et l'Église universelle"), запрещенную русской цензурой, предметом критики на публичных чтениях на тему: "превосходство православия пред папистическим учением Соловьёва". По теме чтения Вл. С. заключает, что я его отлучил от церкви и обвинял в перемене вероисповедания. От всех этих заключений он откажется, когда ознакомится с содержанием моих чтений по "Церковному Вестнику", где они будут отпечатаны. Он тогда увидит, что вовсе не доказывал формального отступления его от соборных постановлений православия, но разбирал два принципа его книги: 1) о подчинении государства церкви и 2) о главенстве и непогрешимости папы, и старался показать их несовместимость с самим духом Божественного Откровения. От этих двух положений своей книги Вл. С., конечно, не откажется, если он честный человек, в чем я, разумеется, не сомневаюсь. Итак, речь шла, исключительно, о богословских принципах, которые, как, вообще, научная и религиозная истина, ничего не теряют, но выигрывают от критики. Предназначая свою французскую книгу для русских, автор может тем же способом писать и антикритику, а мне нет никакого дела до того, разрешает ли светское начальство печатание его книги или нет: раз факт налицо, что чада св. церкви соблазняются лжеучением, то я, как представитель церкви и проповедник, считаю долгом их предостерегать от него с церковной кафедры (ибо говорил хотя в зале, но от лица общества религиозно-нравственного просвещения, находящегося в ведении епархиальной власти).

Прошу и прочие редакции обратить внимание на мой ответ.

Иеромонах Антоний»⁵.

Как ни уравновешена была реплика Антония, она показалась Соловьёву нечестной и задела его больно. Мы судим об этом по его гневному письму к владельцу газеты:

Вл.С. Соловьёв – О.К. Нотовичу
28 (?) февраля 1890 г.

Милостивый Государь
Осип Константинович,

Весьма сожалею, что Вы напечатали в «Новостях» явно не добросовестное заявление иеромонаха Антония, не предупредив меня, и это как раз после того как мы с Вами познакомились и Вы имели полное удобство переговорить со мною об этом деле, столь близко меня касающемся.

Кстати: так как напечатание моей статьи о книге Безобразова не представляется, по-видимому, для Вас особенно желательным, то я готов возвратить полученный за нее вперед гонорар, как только Вы доставите мне обратно рукопись.

Еще раз, очень сожалею, что вынужден писать Вам такое письмо.

С совершенным почтением

Ваш покорный слуга

*Владимир Соловьёв*⁶

Газета должна была, по обычаю времени (да и по скандальной природе журнализма, перечить которой Нотович не имел никаких побуждений), поместить ответ Антония – Соловьёв винит Нотовича не за самый факт его обнародования, а за то, что текст не был предъявлен Соловьёву наперед, для подготовки ответа на ответ или даже обсуждения отказа в публикации, как крайней меры, в принципе допустимой в газетном обиходе. Однако на этот раз инцидент был заглажен. Несомненно, Нотович сумел объясниться с Соловьёвым. Чтение Антония, действительно, вскорости было издано в журнале «Церковный вестник»⁷, а затем вышло отдельною брошюрой⁸; более того, Антоний «с трудом» добился помещения в церковном официозе пространного ответа Соловьёва на свои чтения, предоставив читателям, как он говорил два года спустя, «полную свободу соглашаться с Вашими мнениями, или остаться при прежнем моем – выраженном в самых лекциях»⁹.

Весьма любопытно, что Соловьёв не просил у Нотовича возможности ответить Антонию в тех же «Новостях». Соловьёв был настолько обижен, что готов был просто разорвать отношения с газетой и забрать назад некую уже сданную редактору и оплаченную до выхода в свет, против газетной практики, свою статью. Одним из результатов каких-то объяснений между философом и газетчиком стало то, что эта статья в ближайшие дни увидела свет. Она никогда не фигурировала в числе работ Владимира Соловьёва, поэтому считаю разумным ее полное воспроизведение в специальном издании, посвященном соловьёвскому наследию:

ТИП ВИЗАНТИЙЦА XI ВЕКА.

ВИЗАНТИЙСКИЙ ПИСАТЕЛЬ И ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ
МИХАИЛ ПСЕЛЛ. ИССЛЕДОВАНИЕ П. В. БЕЗОБРАЗОВА. МОСКВА.
1890 г.

В последнее время как среди специалистов, так и в общей литературе заметно у нас стремление оправдать и возвеличить византийскую цивилизацию, к которой, будто бы, западные историки относились с пристрастным недоброжелательством. Эта реакция в пользу Византии, при всей

своей неверности, приносит ту пользу, что возбуждает интерес к одной из самых важных и поучительных частей всемирной истории. Но результаты добросовестного изучения опровергают упомянутую тенденцию. История Византии, кроме фактической связи ее с развитием нашей народности, важна и поучительна, как предостережение и урок, а не как образец для подражания. Несмотря на чистоту своей веры и на большие способности своих граждан, царство Константина должно было погибнуть, потому, что его чистая вера не имела никакого осуществления в жизни общества, а богатые способности византийцев не были направлены ни к какому достойному практическому идеалу. При этом безмерное самомнение мешало им признать, а, следовательно, и исправлять свои общественные недостатки, которые, наконец, перешли в полную порчу и разложение.

Интересная диссертация г. Безобразова, написанная, отчасти, по неизданным источникам, показывает наглядно коренные недостатки византийской культуры, как они проявились в одном из знаменитейших византийцев. В Константинополе Михаила Пселла называли треплаженным, великим философом, ставили на одну доску с Демосфеном и Фукидидом. Вместе с греческими рукописями, перевезенными с Востока в Италию в эпоху Возрождения, перешла на Запад и слава Пселла. Сочинения его печатали в Венеции, Риме, Париже, начиная с 1503 года (Безобразов, Предисловие). Монах и царедворец, философ и финансист, проповедник и взятчик, богослов и ритор, а прежде и более всего – льстец и интриган, Михаил Пселл был всесторонним представителем византийской культуры XI века. Подробная и документальная биография такого деятеля представляет, несомненно, общий и живой интерес.

Любопытно, прежде всего, монашество Пселла. Постригшись, он отправляется на гору Олимп в монастырь Богородицы «Прекрасный Источник», где проводит несколько месяцев, затем покидает его, поселяется навсегда в Константинополе, ведет там светскую жизнь, получает гражданские чины и должности, продолжая, однако, считаться монахом. Характерным памятником кратковременной иноческой жизни Пселла на горе Олимпе остались два пасквиля, которыми он обменялся с монахом Иаковом. Последний посвятил Пселлу такую эпитафию: «О владыка Зевс, отец, хвастающийся своею силой и сильно гремящий! Ты не вынес Олимпа даже в течение короткого времени, ибо там не было твоих богинь, отец Зевс». Обиженный «Зевс» ответил кощунственным канонам Иакову, составленным по правилам церковных песнопений. Акростих этого канона гласит: «пьяницу Иакова по правилам искусства воспеваю я, Константин» (мирское имя Пселла), а самое содержание состоит лишь в том, что 32 раза повторяется в различных оборотах речи и образах одно и то же утверждение: «ты, Иаков, безмерный пьяница» (стр. 50, 51).

Покинув общество «людей необразованных и зверообразных» (так называет Пселл монахов в одном письме), достойный византиец предается

деятельности учительской, а еще более – государственной, т. е. придворным интригам, и экономической, т. е. накоплению богатств посредством взяток и незаконных поборов. Как ученый писатель, Пселл отличается полным отсутствием оригинальности и живого интереса к трактуемым предметам. Его богословские, философские и юридические сочинения – не более как компиляции, а иногда и прямо плагиаты: он списывал малоизвестных писателей нео-платонической школы или даже старинные словари (стр. 144) и выдавал это за свои собственные произведения. Если где Пселл был действительно сам собою, так это в риторических упражнениях, в которых требовалось красноречиво и с видом серьезного убеждения доказывать положения заведомо вздорные или нелепые. Так, до нас дошла написанная Пселлом «похвала блохе», где доказывается превосходство этого насекомого перед человеком, а также «похвала вши». Из этой последней стоит привести несколько отрывков: «Необычный способ происхождения удивительно обычного. Человек рождается от человека, это дело самое обыкновенное в природе, и факт этот нисколько не поражает ума; вошь рождается из ничего, что, в высшей степени, поразительно. Естествоиспытатели думают и говорят, что невозможно происхождение из ничего; вошь же опровергает это мнение, так как она никем не зачинается, а зарождается сама по себе... Всего поразительнее, что в то время, как в нашем теле много разных частей – даже никто не может сказать, сколько их, – все остальные части тела это животное считает как бы недостойными себя и одну голову избирает органом своего зарождения. Оттуда оно переходит и на другие части тела, но вновь возвращается, как бы двигаясь с востока на запад и возвращаясь к точке отправления... Что касается движения души, я вижу, что философы признают двоякий ум; один находится внутри сферы, где Платон помещает даже идею, другой же – вне всякого тела. Чтобы меня не обвинил кто в отсутствии хорошего вкуса, не дерзаю сказать ничего больше, кроме заключения, что животное, находящееся вне головы, лучше ума, внутри ее находящегося» (стр. 148 – 150).

Как ни жалка и бесплодна была умственная деятельность знаменитого византийца, нравственная сторона его жизни была еще хуже. Он не только был лихоимцем, предателем и клеветником, но – главное – *оправдывал* лихоимство, предательство и клевету, как дело вполне естественное и позволительное. Когда судья Фракийской Фемы хотел возбудить преследование против одного нотариуса, взимавшего с народа незаконные поборы в пользу Пселла, этот последний заступает за своего агента в письме, где, не отрицая факта незаконных поборов, замечает только, что тут нет ничего особенного, «ибо не все апостолы и не все пророки, или, говоря твоим языком, не все Миносы и Радаманты, не все неуклонно следуют закону» (стр. 39).

Действуя как придворный и гражданский сановник в одну из смутных эпох византийской истории, переживая междуусобия и смену дина-

стей, Пселл оставался верен себе, как постоянный перебежчик от слабого к сильному, как неизменный предатель павших друзей. Роль его при воцарении Исаака Комнина (свергнувшего Михаила VI) и при вероломном ослеплении низвергнутого Романа Диогена была самой постыдной и возмутительной. Но всего характернее его отношение к патриарху Михаилу Кирулларию. Пселл был его усердным слугою и безмерным льстецом, пока патриарх был в согласии с императором. Но когда Исаак Комнин решился отделаться от Кируллария, неудобного по своим властолюбивым клерикальным притязаниям, Пселл не только покинул своего патрона, но вызвался написать (для произнесения на соборе) обвинительную речь против патриарха, которую наполнил самыми невозможными и грязными клеветами. Впоследствии же, когда память скоропостижно умершего патриарха была почетно восстановлена в Константинополе при новой династии, Пселл написал панегирик Кирулларию, включивши в этот панегирик и принципиальное оправдание предательства. «Собрав всех мудрейших людей и считавшихся первыми учеными, – говорит он, – император пользуется их содействием в своем порыве против патриарха. Если судить по справедливости, никто не станет порицать никого из этих людей, во-первых, нет поступка, который не мог бы быть истолкован в обе стороны, хорошую и худую, и вот это-то двоякое понимание факта дает возможность оратору говорить убедительно и так, и сяк. Во-вторых, если большинство лиц, привлеченных императором, и были самого лучшего мнения о мероприятиях патриарха, все же желание царя, чтобы они судили так, а не иначе, заставило всех их согласиться с его мнением (стр. 89).

Для окончательного объяснения этой последней мысли могут послужить следующие отрывки из писем Пселла к царствующим особам. Вот что писал он императору Константину Мономаху: «Кто уподобится тебе, царь? Какой земной бог сравнится с тобою, моим царем и Богом? Поистине, добродетель твоя покрыла небеса, и хваления твоего несть числа... Поистине, ты подражаешь своему Богу и Царю, ради нас сошедшему с неба, взявшему на себя наши грехи, исцелившему болезни, собственными ранами излечившему наши раны. Ибо разве и ты не нисходишь к нам, как бы с неба, с высоты твоего царства, и не исцеляешь наши неудачи наложением рук, молитвами и умиловительными прошениями к Богу, а также единым словом, как твой Иисус? Нет в этом ничего удивительного, ибо, глядя на пример царствующего над тобою, ты делаешь свою душу Ему подобною. Но Ему служили ангелы, восходя и нисходя, как говорит Священное Евангелие, и принося от Отца решения на Его просьбы; тебе же, твоим молитвам и прошениям вернейший ходатай и предстатель, украсившая женский род и избавивший род человеческий от греха Евы, чистою верою в Бога, неподдельною надеждой, божественною любовью превозшедшая добродетель не только женского рода, но и мужчин.

Кто же это такая? Не даром получившая свое имя Зоя (императрица) и жившая по Богу и нам всем подававшая жизнь. Через нее, о царь, ты оживо-творяешь и воскресаешь нас, почти погребенных, и укрепляешь надежду на лучшее» (стр. 46 и 47). А вот начало письма к императору Константину Дукке (при посылке ему даров): «Как хлебу жизни и по положению своему Богу приношу тебе хлеб, вино – как истинному царю, веселящему сердца, предающиеся печали» и т. д. (стр. 97).

«Михаил Пселл, – так заключает свою диссертацию г. Безобразов, – тип преуспевающего византийца, добившегося высоких чинов лестью, низкопоклонством, достигшего благосостояния выпрашиванием и взяточничеством, тип образованного сановника, меняющего убеждения, жертвующего правдою в угоду царю; это человек без принципов, без идеала, способный хвалить и бранить одно и то же, готовый обелять преступления, чернить добродетель, настоящий прелюбодей слова, печальное порождение печального времени, развратное детище развратного общества» (стр. 194).

Конечно, нет времени, которое не было бы печально, и нет общества, которое бы не было развратно. Сущность зла, погубившего Византию, состояла в принципиальной и узаконенной лжи, на которой был основан общественный и государственный строй этого, по имени, христианского царства, спокойно и самодовольно подменившего христианскую идею принципом языческой римской империи.

X¹⁰.

Статья подписана псевдонимом, вероятно, потому, что автор прорецензированной книги – зять Соловьёва, муж его сестры Марии, родственная рецензия могла вызвать злословие о семейных интересах, литературном нипотизме и т. п. Текст, вводимый здесь в оборот под настоящим именем его автора, несомненно, весьма интересен под знаком соловьёвской трактовки византийского наследия в русской истории, с точки зрения наших представлений об историзме/антиисторизме соловьёвской критики и фактических оснований его историософии и т. д. Однако в предлежащей публикации сознательно ограничимся задачей текстологической, очередным шагом в восстановлении корпуса сочинений Владимира Соловьёва.

В заключение я должен еще раз обратиться к напечатанному выше письму Соловьёва О.К. Нотовичу и подчеркнуть, что оно свидетельствует не просто о незадолго перед тем состоявшемся знакомстве двух литераторов, но более того – о некоем достигнутом взаимопонимании, договоре о сотрудничестве, скрепленном сданной статьей и полученным вперед гонораром. Этот договор открыл важнейшую, под определенным углом зрения, область деятельности Вл.С. Соловьёва, о чем – в продолжении этой публикации.

Примечания

¹ <<Новое время>> // НВ. 1890. 25 февр. (№ 5026). С. 4.

² Подробнее см.: Из архива священника Павла Флоренского: Письма архимандрита Антония Вл. Соловьёву и Н. Я. Гроту / Публикация П. В. Флоренского и Т. А. Шутовой; Подготовка текста Н. В. Котрелева, П. В. Флоренского и Т. А. Шутовой; Примечания Н. В. Котрелева // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьёва и 110-летию А. Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 435–465.

³ Новости и Биржевая газета. СПб., 1890. 25 февр. (№ 55). С. 2.

⁴ Автограф: ИРЛИ. Ф. 207.185. Л. 7 – 8.

⁵ Новости и Биржевая газета. СПб., 1890. 28 февр. (№ 58). С. 2. Раздел «Письма в редакцию».

⁶ ИРЛИ. 207.185. Л. 1 – 2. Датирую письмо днем публикации в газете заявления Антония, предполагая, что реакция Соловьёва была мгновенной; не исключено, разумеется, что письмо могло быть написано днем-двумя позже.

⁷ Антоний (Храповицкий). Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьёвым // Церковный вестник. 1890. № 10. Стб. 172 – 174; № 11. Стб. 192–195; № 12. Стб. 209–210; № 13. Стб. 226–229.

⁸ Антоний (Храповицкий). Превосходство православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьёвым / Соборного иеромонаха Антония. СПб.: Изд. С.-Петербургского Епархиального Братства во имя Пресвятыя Богородицы, 1890 (Синод. тип.). 39 с. Ценз. разреш.: СПб., ДЦК, 30 мая 1890 г. / Архим. Григорий.

⁹ Из архива священника Павла Флоренского... (см. выше, примеч. 2). С. 440.

¹⁰ Новости и Биржевая газета. СПб., 1890. 6 марта (№ 64). С. 2.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

«ВСЕЕДИНСТВО И УНИВЕРСАЛИЗМ»

Международная конференция.

22 – 25 октября 2009 г., монастырь Бозе, Италия

22 – 25 октября 2009, в монастыре Бозе, в Италии состоялась Международная конференция «Всеединство и универсализм». Организаторами конференции выступили Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея и Спасо-Преображенский монастырь Бозе, г. Биэлла, Италия.

Понятие всеединства, являясь преимущественно наследием немецкой романтической философской мысли, представляет собой одну из основополагающих идей русской религиозной философии XIX – XX вв. Участники конференции обсудили значимость представлений о всеединстве для сегодняшнего межхристианского диалога, а также диалога между религиями и культурами.

Ниже мы публикуем статьи участников конференции, подготовленные на основе прочитанных докладов.

АДАЛЬБЕРТО МАЙНАРДИ
Спасо-Преображенский монастырь Бозе,
г. Биэлла, Италия

ALL-UNITY, CATHOLICITY AND ECUMENISM

Данная статья является приветственным словом участникам конференции «Всеединство и универсализм», организованной Библейско-Богословским институтом св. апостола Андрея (Москва) и проводимой в стенах Свято-Преображенского монастыря в Бозе (Италия) с 22 по 25 октября 2009 г. Ссылаясь на послания св. апостола Павла, подчеркивается христианское значение понятия «всеединства» у Соловьёва, чья мысль, расширяя славянофильское понимание «соборности», имеет особую актуальность для настоящего экуменического диалога.

The present article reproduces the greeting address to the participants of the conference «All-Unity and Universalism» (22-25 October, Monastery of Bose, Italy), organised by the Biblical-Theological Institute St Andrew of Moscow. It is argued, with reference to the Letters of Apostle Paul, that Solovyov's idea of All-Unity is deeply rooted in Christian tradition, and considerably widens the conception of «catholicity» (sobornost') of Slavophile thinkers: in this also resides its permanent value for ecumenical dialogue.

Ключевые слова: *всеединство, соборность, экуменизм, эсхатология.*

Key words: *all-unity, catholicity, ecumenism, eschatology.*

Esteemed Professors,

Dear participants,

Dear friends,

it is with great joy that I express a warm welcome to all of you, on behalf of Fr. Enzo Bianchi, Prior of Bose, and of the Monastic Community of Bose.

Fr. Enzo asked me to convey his best wishes for a peaceful and fruitful study in these days, and expressed his gratefulness for the links of friendship and esteem existing between our Monastery and St. Andrew's Biblical Theological Institute, assuring his prayer and the common prayer of the brethren for a successful work. Our community is happy to host this Seminary and will do its best to offer you a space of silence, prayer and friendship.

Our gathering here has not just a scholarly character, but it has also an ecumenical meaning: that of a brotherly meeting of scholars of different countries and of Christians belonging to different Churches, gathered together in order to search a deeper grasp in the mystery of faith in its interaction with culture and history. The heritage of Vladimir Solovyov has here much to say.

This is in particular true for the theme of the present conference, «All-Unity and Universalism»¹, chosen as an ideal prosecution of the topic of last year: «Sobornost, Conciliarity and Communion: from Khomiakov to Zizioulas» (Bose, October 23-26, 2008)². We could also understand our title as implying other meanings, underlying the continuity with the paths we explored in the previous conference, and foreseeing new directions for the future. Here follow just some suggestions for further discussion.

«All-Unity» actually implies *sobornost* (that is «catholicity»), and «universalism» implies «ecumenism» (that is the struggle for unity): in the thought of Solovyov all these concepts are intimately linked. All-Unity for him was not just a Slavic re-painting of Schelling's notion of *All-Einheit*. It was a way to express philosophically a basically Christian idea, an idea clearly stated by St Paul in 1 Corinthians 15:28: «When all things are subjected to him, then the Son himself will also be subjected to him who put *all things* under him, that God may be *everything to every one*» (emphasis mine). One might also quote either 1Cor 12:6 («...there are varieties of working, but it is the same God who inspires them *all in every one*»), or Colossians 3:11: «Here there cannot be Greek and Jew, circumcised and uncircumcised, barbarian, Scythian, slave, free man, but Christ *is all, and in all*».

In the Letter to Ephesians 4:3-6, the link between Christian unity («the unity of the Spirit in the bond of peace») and the all embracing presence of God is even more straightforwardly underlined: «There is *one* body and *one* Spirit, just as you were called to the one hope that belongs to your call, *one* Lord, *one* faith, *one* baptism, *one* God and Father of us *all*, who is *above all* and *through all* and *in all*». Here we have also a hint to a sacramental rethinking of «All-Unity», and – I would suggest – a key to the inner Christian features of Solovyov's philosophy.

The somewhat confessionally narrowed ideal of *sobornost* (catholicity, or «unity in freedom») in Khomyakov, to whom Solovyov reproached abstractness³, reaches in the author of the *Tale of the Antichrist* a more concrete, comprehensive and universal meaning. True *sobornost* is not realized perfectly and definitely just in one historically determined confession, but it is present in its fullness only in the Universal Church, which in turn is an eschatological reality. If we do not remain at the outer ideological covering of Solovyov's vision of «Theocracy», we could see that in the last phase of his thinking All-Unity lays at the very core of the one Church in the eternity of God. Understood as the image of the eterne communion of the Holy Trinity, «All-Unity» loses its somewhat monistic and «totalitarian» character, and opens its inner structure to the diversifying energies of the Holy Spirit.

This mysterious All-Unity reveals itself as something coming at the end of the history and yet already incarnate in the concrete Church life; a forthcoming hope, and yet a growing seed of divine life in the hearts of believers. It is – as perhaps metropolitan John Zizioulas would put it⁴ – the communion in the present and the sacrament of the future Life in the Eucharistic worship of Christian communities.

At the end of his life Solovyov became even more deeply convinced of the fact that Christian unity is already implied by the very fact of the celebration of the Eucharistic mystery at the heart of historical Christian Churches. We look for visible unity just because the still canonically separated Churches, in the depth of their mystical and sacramental life, share the same mystery of Christ; they live by the same Trinitarian breath⁵.

My wish, and the sincere wish of the Monastic Community of Bose, is that your and our work in these days shall be a seed for further reflections, and may bring ripe fruit in the hopeful waiting of the day when the Lord Jesus Christ will return in his glory.

In that day «God will wipe away every tear from men's eyes» (Revelation 7:17) and will be finally *all in all*.

Notes

¹ The title «All-Unity and Universalism» originated from a proposal of Fr. Stefano Caprio.

² See: A. Mainardi, «The Ecumenical Relevance of Conciliarity. Some Introductory Remarks», paper delivered at the International Conference *Sobornost, Conciliarity and Communion: from Khomiakov to Zizioulas* (Bose, October 23-26, 2008). <http://www.standrews.ru/index-ea=1&ln=2&chp=showpage&num=446>.

³ «L'union parfaitement libre et intérieure des hommes avec la Divinité et entre eux, — c'est le but suprême, le port vers lequel nous naviguons ... Mais que pourrait-on entreprendre contre ces soi-disant orthodoxes [i.e. les slavophiles, A. M.], selon lesquels le vrai moyen d'arriver au port c'est de s'imaginer qu'on y est déjà»: V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, in *La Sophia et les autres écrits français*, édités par F. Rouleau, L'Age d'Homme, Lausanne 1978, p. 167.

⁴ See in particular: J. Zizioulas, *L'être ecclesial*, Labor et Fides, Genève 1981.

⁵ It is probably in the light of this conviction, I think, that we should understand the alleged «conversion» of Vladimir Solovyov to Roman Catholicism, as already Father Sergij Bulgakov rightly pointed out: «Не эта ли мысль руководила Вл. Соловьёвым в его действительном или мнимом присоединении к католичеству, самую возможность которого он догматически отрицал? Он хотел опознать и явить действительное единство Церкви в полноте благодатной жизни самим делом, но не был понят, ибо упредил свое время. Католики торжествовали его переход в католичество, православные были смущены его изменой православию». Булгаков С. У кладезя Иаковля (Ин. 4,23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах [1933], reprinted in *Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1997*. М. 1998. С. 133, примеч. 28.

о. СТЕФАНО КАПРИО

Папский Восточный институт, г. Рим, Италия

СВЕТСКИЙ И ХРИСТИАНСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Понятие «всеединство» проходит красной нитью через всю современную историю русской философии, то есть через всю русскую философию как таковую, начиная с первых интуиций славянофильства и вплоть до его богословского использования в русской «софиологии» XX века. Оно является наиболее глубокой русской переработкой европейского культурного наследия, в частности, различных выражений немецкого идеализма, в особенности трудов Шеллинга, а в целом вполне может представлять ту потребность в оригинальном синтезе и включении «по накоплению» в универсальную мысль, которая, возможно, является основополагающей характеристикой всей русской культуры.

The concept of "all-unity" runs all through the modern history of Russian philosophy, in other words, entire Russian philosophy as such, starting with the earliest Slavophil intuitions and up to its theological application in the Russian "sophiology" of the twentieth century. It represents

the deepest Russian elaboration of the European cultural heritage, referring in particular to diverse expressions of German idealism, and specifically the works of Schelling, and as a whole can altogether adduce the demand for the original synthesis and activation "through the accumulation" in the universal system of views, which possibly forms the main characteristic of entire Russian culture.

Ключевые слова: *поиск оригинального синтеза между Востоком и Западом, неполнота русской культуры, истина, устанавливаемая лишь органично с участием всех сторон; реалистический спиритуализм, новый эволюционизм, светский и христианский одновременно, открытие общих корней, мировой масштаб антропологического вопроса.*

Key words: *Research of an original synthesis between East and West. Incompleteness of Russian culture. Truth can be formed only organically with the participation of all parties. Realistic Spiritualism. New evolutionism, secular and Christian at the same time. Finding of the common roots. Today the anthropological question is assuming increasingly planetary dimension.*

Поиск всеединства в европейской и русской культуре

Основной характеристикой русской культуры, как показывают эпохальные дебаты XIX века и что обнаруживается и по сей день, является поиск оригинального синтеза между Востоком и Западом, который раскрыл бы «русскую душу» как новый и высший путь, насущное и всеобъемлющее видение мира, способное дать светский и вместе с тем религиозный идеал не только русскому народу, но и всему человечеству. Именно к этому стремился Николай Гоголь, великий русско-украинский писатель, двухсотлетие со дня рождения которого отмечалось недавно, в том числе и в Италии, стране, которую Гоголь любил и в которой прожил несколько лет. В своем шедевре «Мертвые души», романе, который, может быть, как никакой другой представляет истинное лицо русского общества, он хотел отразить все аспекты жизни своей страны, а через нее судьбы человечества, написав своего рода «Божественную комедию» по-русски. Писатель, конечно, был очарован Данте и итальянской культурой, но, как утверждает Юрий Манн, Гоголь «не хотел быть русской версией Данте, ни русской версией Шекспира или Вальтера Скотта, Гете, Бальзака, он хотел быть просто Гоголем¹. Неудовлетворенный результатом своего труда писатель сжег последнюю часть рукописи, ту, что должна была показать положительные стороны России, ее «Рай»: по его мнению, достижение высшего совершенства было связано с процессом внутреннего религиозного и нравственного самовоспитания. Другими словами, он обрекал себя на бесконечный процесс самосовершенствования, непрестанного творческого поиска. Не случайно после «провала» романа Гоголь сосредоточил свое внимание на литургии, самом сжатом выражении религиозного и культурного чувства народа, с тем чтобы показать превосходство восточной и русской литургической традиции над латинской, которая все же его очаровала, и именно из-за этого «мистического бегства» он не нашел понимания у русских со-

временников, которые видели в нем возможное решение славянофильской/западнической дилеммы.

«Прерванный путь» Гоголя может соответственно быть взят как парадигма незавершенности русской культуры в целом и ее возможной чрезмерной претензии, которая делает ее, в том числе и поэтому, чарующим полем поиска и сопоставления для многих других культурных миров, и в частности для западной культуры, которая сегодня больше чем любая другая терпит поражение перед лицом исторических процессов глобализации. Сравнение Гоголя с Данте и Гете можно провести и в философско-религиозной сфере, по животрепещущему вопросу, поставленному П. Чаадаевым, о связи России с западной традицией, от святого Фомы до Канта и Гегеля. И несмотря на скептицизм самого Чаадаева или разочарование Гоголя, именно мобилизация русской *интеллигенции* смогла уловить эту связь таким образом, который сегодня может оказаться как никогда ценным для судеб самой западной цивилизации: славянофильская попытка показать достоинство, если не превосходство русской души, несмотря на ее вековое молчание, вынудила русских мыслителей освоить философские категории, произведенные романтической реакцией на кантовское просветительство, без тех комплексов и той самоцензуры, которые сам романтизм, в особенности его спиритуалистическое направление развития, отмечали на европейском Западе. Контрапунктом к унынию Гоголя в эти же годы является та депрессия, в которую впадает Фридрих Шеллинг в последний период своей жизни, более спиритуалистический и менее понятый немецким и европейским философским миром; но в то время как с Гегелем идеализм, в конце концов, подчинился догмам рационализма, в России продолжало жить желание найти в нем ключ для полного прохождения пути единения между наукой и верой, между философией и религией, путь *всеединства*. По поводу неспособности христианской культуры избавиться от тисков просветительского рационализма один итальянский богослов, Пьеранджело Секуери, утверждает: «Гуманизм духа, возникший в контрасте с новой цивилизацией просветительского разума, обладал некой религиозной потребностью, которую мы сможем расшифровать... Эта потребность находит свое воплощение у Гегеля, который затем обратится к просветительству и, тем не менее, будет осмеян за это. В любом случае он попытался вписать раз и навсегда христианство в современность исторического процесса. По его мнению, христианство достигло предела, но оно является структурой западного гуманизма и, следовательно, человеческой мысли вообще... После той неудавшейся встречи христианство удовлетворилось своей отделенностью»².

Известно, что Шеллинг, *enfant prodige* Йенского университета, начал с размышления о философии природы в последние годы «Просвещенного века»³. Он с самого начала предлагал тему «одухотворения» природы, то есть иной способ понимания самой природы, избавляя ее от меха-

нистического видения чисто инертного распространения, подчиненного действию чуждых ей сил. Шеллинг предлагал отождествление духа с действием, становлением, с жизнью. Подобное отождествление фактически представляло собой переход к подлинному прогрессу, «от мертвой материи к идеи живой природы»⁴. По своему замыслу натурфилософия пыталась преобразовать традиционное понимание природы, требуя не только принятия результатов новой естественной науки, которые доказывали существование в природе самостоятельных и первоначальных сил, но и изменения философского направления, основанного главным образом на положении о единстве бесконечного и конечного⁵. «Конечность и бесконечность соединяются только в бытие духовной природы. Поскольку на абсолютную синхронию бесконечного и конечного опирается бытие индивидуальной природы»⁶. Как мы увидим, эти положения в последнее время снова обретают актуальность. Среди прочих тем и направлений, исследованием которых занимался Шеллинг в йенские годы, была философия тождества, как философия органичности, структурной и диалектической связи, где ничто не может быть изолировано и иметь значение само по себе, ни идеальное, ни реальное, ни бесконечное, ни конечное, ни Бог, ни Природа. Тождество являлось теоретическим принципом, из которого явствовалась потребность в гармонии и отстаивание истины. Единство красоты и истины, – преобладающие темы *Бруно*, стремившегося в типично романтическом стиле приблизить задачу философа к задаче поэта и наоборот. Подобная позиция означала, что как гармония, так и истина могут образовываться лишь органично с участием всех сторон, а не с односторонним утверждением того, что заставляет жертвовать всем остальным⁷. С исторической же точки зрения философия тождества хотела стать решением классических антиномий материализма и интеллектуализма, реализма и идеализма. Каждая из таких частичных позиций была произведена, по мнению Шеллинга, разделяющим насилием над гармонией и истиной. Таким образом, материализм является ложным, если изымает из материи формы, а истинен тот материализм, который вводит формы в материю, делая ее живой и творческой. Поскольку «во всем форма и материя непременно образуют единое целое»⁸, а также «истинный Бог есть тот, за пределами которого природа не существует, а истинная природа есть та, за пределами которой нет Бога»⁹. Это и есть основа всеединства, *Alleinheit*. Шеллинг исходил из основополагающей идеи о том, что наука – это единство (динамическое) частного и универсального, и выделял во всяком знании две стороны, историческую и формальную. Первой отвечает познание, согласно второй наука отождествляется с искусством. По мнению Шеллинга, деятельность ученого – это творческий акт, который существует в напряжении между прошлым и будущим, между фактической наукой и идеей совершенной научности как идеи единства и совокупности. Но эта идея является особым предметом философии как науки об Абсолюте. Та-

ким образом Шеллинг объясняет свое понимание отношения между наукой и философией и заявляет, что всякая наука есть синтез философского элемента и элемента исторического¹⁰; исходя из этих предпосылок, он начнет двигаться в сторону религиозной философии всеединства, которая породит большие надежды у его русской аудитории. В философии тождества, «манифестом» которой является сочинение «Изложение моей философской системы» 1801 года, Шеллинг намерен «начать непосредственно с абсолютного единства, чтобы вывести из него противопоставление». Основание всей реальности ищется в Абсолюте, понимаемом как недифференцированное тождество или «все-единство» субъекта и объекта, духа и природы, сознательного и бессознательного. Абсолют не является ни одним из этих противоположных терминов, это общий корень, предшествующий их последующему разделению. Распадение противоположностей и последующее разделение все-единства на множественные специфические выражения не относятся к плоскости абсолютных реальности и знания, но только к плану видимости. Понятие Абсолюта как индифферентности (то есть отсутствия дифференцирования) Гегель будет критиковать во «Введении к Феноменологии духа» 1807 года посредством знаменитого образа «ночи, когда все коровы черные». В сочинении «Философия и религия» 1804 года Шеллинг вводит понятие «скачка» или, используя более религиозный термин, «падения». Но это понятие знаменует смещение его мысли из сферы спекулятивного идеализма в сферу философии с религиозной подкладкой, где все больший вес обретают мистические внушения, почерпнутые в особенности из произведений Якоба Бёма, на которого Шеллинга направил Франц Баадер.

Неприятие его философско-религиозной концепции Гегелем и академическим миром заставит Шеллинга замкнуться в молчании, в котором самые страстные русские шеллингианцы усмотрят призыв «вступить в бой» и довершить дело до конца, о чем свидетельствует выступление славянофила Шевырева в журнале «Московитянин» в 1841 году: «Если бы философ был уверен в том, что его новая религиозная философия, точно построенная им, полностью убедит большую часть Германии, он, конечно же, не замедлил бы завершить свой труд. Но он предчувствовал как раз обратное и поэтому не решился на это. Если обращение Шеллинга к христианской религии и его идею подчинить ей немецкую философию мы считали самым значительным психологическим событием нашего века, то, с другой стороны, его упорное молчание является не менее важным и дает нам явное доказательство того, что духовное разложение Германии произошло и что примирение философии с религией на основе подчинения первой не возможно»¹¹.

Отвечая князю Одоевскому в 1842 году, Шеллинг утверждает: «Странная эта ваша Россия, и нельзя точно сказать, к чему она призвана и куда идет, и все же к чему-то важному она призвана».

Действительно Одоевский спрашивал Шеллинга, что он думает о России и о ее будущем, надеясь, что в его системе и этот народ сможет найти свое место. Он даже утверждает, что духовное развитие философа-идеалиста позволяет усмотреть возможность его перехода в православие. Подтверждение подобных русских надежд в отношении немецкого философа парадоксальным образом приходит и с католической стороны: знаменитый «святой доктор» немец Фридрих Гааз, который давно жил в Москве и был вхож в круги славянофилов, в 1843 году написал письмо Шеллингу, с которым он познакомился в университетские времена в Германии. Он призывал его завершить свою работу и обдумать возможное религиозное обращение. Комментируя слова «подражания Христу» Фомы Кемпийского, услышанные на лекции Шеллинга, Гааз увещевает старого учителя: «С тех пор как я услышал это великое слово из Ваших уст, я желаю прочитать его из-под Вашего пера. Но мне говорят, что Вы уже давно ничего не пишете. Но тогда, пишете снова, благородный человек! *Corde enim creditur ad justitiam ore autem confessio fit ad salutem*. Большая часть мира поверит скорее Вам, чем какому-либо другому человеку, если Вы покажете то, чего человек сам не может достичь»¹².

Старый московский доктор продолжает таким образом представлять христианское учение и уговаривать своего старого учителя открыться сверхъестественным предпосылкам Откровения и самой веры: «Но если дела обстоят именно так и если мы принимаем то, что эта доктрина единства и любви, эта сущность католицизма, происходит от Самого Бога, как мы можем продолжать упорствовать между нами в равнодушии, гневе и разобщении, противоречащих этому учению? Признаюсь, что увещевание, обращенное, так сказать, на коленях апостолом Павлом к Коринфянам (1,1,10) и к Филиппийцам (2,1-2), глубоко трогает меня, и я не понимаю, как можно оставаться столь безразличными к нему. О Великий Человек, дорогой любимый учитель, позвольте мне обратиться к Вам слова Павла, как когда-то он обратился к своему Тимофею: *o homo Dei, testificar coram Deo et Jesu Cristo qui indicaturus est vivos et mortuos, ne, adventum ipsius et regnum eius: predica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia ed doctrina*. Куда ведет меня моя любовь, я дивлюсь самому себе! Но Вы признаете со мной, что любовь не отделила меня от Любви. Да даруют нам небеса всегда оставаться связанными узами вечной любви»¹³.

Наследие Шеллинга являлось опорой размышлений славянофилов, и было обязательной ссылкой в критике западников на протяжении всего XIX века, и даже вдохновило «возвращение к идеализму» русской религиозной философии XX века. Иван Киреевский, после первой увлеченности немецким учителем, попытался превзойти его, обратившись к источникам Отцов Церкви, в поиске «цельного знания», то есть цельного единения всех способностей души. Вместе с ним другой отец славянофильства,

Алексей Хомяков, применил принцип всеединства к философии истории и видению Церкви как органичной общины с коллективным сознанием, вдохновленным Святым Духом, «сочетание единства и свободы многих людей на основе общей любви к Богу и разделяемых ими ценностей». Последующие славянофильские мыслители, подчас очень отличающиеся друг от друга по характеру и специфическим интересам, разнообразно развивали одну и ту же идею: Данилевский предлагал единство всего, природы и общества, в «биологическом» поиске русского типа как окончательного, оригинального и «умиротворенного» на вершине десяти исторических типов, после романо-германского; теория, вылившаяся в единение славянских и не славянских православных, под русским культурным господством. Гегельянец Николай Страхов превозносил религиозный смысл немецкой философии в своем произведении «Мир как целое», являющемся тенденциозно пантеистским, но с антропологическим уклоном, идущим от человека к Богу с помощью «мессианской» общины. Страхов выражает веру в развитие оригинального русского общества в сильном контрасте с Западом, но обращенного в славное будущее. Финальное разрешение истории и ее этапов также являлось той перспективой, которую развивал «теократический византизм» Константина Леонтьева, тогда как Василий Розанов искал в «эротическом теизме» примирение между наукой и идеализмом. Триумфом всеединства становится «реалистический спиритуализм» Владимира Соловьёва, «Чтения о Богочеловечестве» которого являются, возможно, самым ярким документом русского пути к понятию христианства, способного преодолеть рационализм и устремиться в имманентную эсхатологию, возрождая саму догматическую традицию. А от Соловьёва берет начало поиск софиологического синтеза Павла Флоренского и Сергея Булгакова, экзистенциализм Николая Бердяева, панентеизм Семёна Франка и интуитивизм Николая Лосского, и мы упомянули лишь некоторых из основных авторов.

Потребность в глобальном единстве и обращение к корням

Что остается от того пути, который привел русскую религиозную философию от Шеллинга на порог постмодернизма и был прерван (или, может быть, возвеличен в силу контраста) продолжительным революционным безумием? Новые культурные вызовы третьего тысячелетия заставляют пересмотреть этот путь как возможный ключ к толкованию для современного человека.

Молодой и оригинальный итальянский богослов Вито Манкузо добился в последние годы большой популярности благодаря серии своих сочинений и выступлений на европейских и итальянских культурных дебатах, предложив новое прочтение католической догматики в свете новой эпистемологической картины, образованной не только необыкновенным

межкультурным и межрелигиозным смешением глобализированного мира, но и великими научными и техническими революциями. По мнению Манкузо, «для Альберта Великого и Фомы Аквинского вовсе не было чем-то странным ссылаться на науку того времени, аристотелевскую физику, и поэтому их богословие было способно на протяжении веков вести людей к Богу. В эпоху модерна научная парадигма изменилась, и богословие должно было быть переосмыслено в соответствии с новым образом мира. Церковь же того времени сковала богословие устаревшим образом мира... Во всей мировой истории нет явления подобного тому, которое отличает на протяжении нескольких веков запад, то есть общества лишённого религии»¹⁴. Для народов прошлого, аргументирует Манкузо, религия действительно была «*religio*», то есть связью, объединяющей народы и делающей их сильными. Таковым на протяжении веков было христианство, и таковым по сей день является ислам, большая часть иудаизма, индуизма, буддизма. Христианство, напротив, уже не способно объединить Запад, более того, оно кажется разделяющим явлением. «Начиная с эпохи модерна Церковь уже больше не имела той философии, которая способна спекулятивно отстаивать теоретические положения, передаваемые событием христианского откровения, и все это потому, что знание, которое издревле было философией, потом разделилось на две части: наука + философия»¹⁵.

Итальянский богослов предлагает снова начать с такого традиционного понятия, как душа, понимаемого как излишек энергии, как свободная энергия по сравнению с массой: под вывеской единства бытия отрицается любая отделенная субстанция, и, следовательно, отрицается идея души, имеющей иное происхождение по сравнению с телом. Манкузо показывает восходящее движение организации жизни, приходя к пониманию как феномена, поднимающегося снизу, «реального существования духовной энергии, центра души, *nous poietikos*, духа, который можно представить как «отделенный», следовательно, «бессмертный»... Не существуют субстанции, наделенные «онтологической несоразмерностью», существование которых нужно было бы доказывать, существует единая субстанция, бытие едино. Бог, ангелы, святые, души наших близких... все есть энергия, в их случае самый высокий уровень энергии, духовной энергии, прекрасно существующей без преобразования в массу»¹⁶. Это в сущности новая «натурфилософия», постмодернистская реализация шеллинговых перспектив. Душа Манкузо очень похожа и на *софию* Флоренского, венец конкретной метафизики, которая через живую личность и ее творческий героизм постигает органическую природу космоса. Манкузо, действительно, ссылается на Флоренского, наряду с протестантом Бонхёфером и католиком Тейяром де Шарденом (первые два – мученики тоталитарных систем, третий преследовался церковной иерархией), как на примеры великих духовных фигур двадцатого века, «которые превратили любовь к Богу и любовь к миру в одно движение, без какого-либо противопоставления, без дуа-

лизма»¹⁷, в поиске нового богословия творения, нового эволюционизма и мирского и христианского одновременно. Историческое откровение является той основой, которая позволяет лучше понять всеобщее откровение, извечно находящееся в распоряжении всех людей всех времен.

Теории Манкузо очень критиковались «официальными» католическими богословами, но, вне всякого сомнения, они попали в цель в установлении главной потребности не только в обновлении христианского богословия, но и самого актуального понимания западной культуры в целом. Действительно, складывается впечатление, что Запад культурно не выдерживает «столкновение цивилизаций», происходящее в XXI веке, о чем громко заявил сам папа Бенедикт XVI в своем знаменитом выступлении в Регенсбурге 12 сентября 2006 года, где он утверждает, что «Запад уже давно рискует впасть во враждебное отношение к основным вопросам своего разума, и, случись это, он бы потерпел от этого только большой ущерб. Мужественно открыться широте разума, не отказываться от его величия – такова программа, с помощью которой занятое размышлением о библейской вере богословие входит в диспут настоящего времени»¹⁸. Папа отстаивает возвращение к корням, которое не является простым возвращением к прошлому, а является тем очищением, которое способно на новые открытия, как он подтверждал неоднократно: «Сегодня на Западе из-за все более очевидного гетерогенеза целей культурный процесс, который начался с целью расширить сферу индивидуальной свободы, идет к ее отрицанию. Соединение релятивизма и лаицизма, доведенное до крайности, привело к представлению человека как чистого продукта природы. Поэтому свобода личности не принимается во внимание и, отделенная от ответственности, сводится к чисто внешней форме, лишенной содержания. Это явление лежит в основе озабоченности и враждебности со стороны других религий, все чаще выливающейся в насилие. Поэтому дело евангелизации не может пониматься как простое приспособление к культурам, оно требует очищения, мужества, которое становится зрелостью и оздоровлением. На основе этих методологических предпосылок прививается утверждение центрального положения мысли и христианского опыта в развитии западной культуры, от ее эллинских истоков до ее самого современного развития»¹⁹.

Размышление о природе человека предстает безотлагательным именно по причине разрушительной угрозы фундаментализмов, которые отрицают само достоинство человека, как утверждал Римский Понтифик на Ассамблее Объединенных Наций: «Всеобщность, неделимость и взаимозависимость прав человека, – все это нужно как гарантия защиты человеческого достоинства. Однако, очевидно, что права, признанные и сформулированные в Декларации, применяются к каждому в силу общего происхождения личности, которая остается вершиной замысла Бога-Творца для мира и истории. Эти права основаны на естественном законе, записанном в сердце человека и присутствующем в различных культурах и цивилизациях»²⁰.

Именно потребность в единстве при разнообразии, во все-единстве жизненном и органичном, ведет к началу обновленного диалога на основе открытия общих корней. Как утверждает кардинал Руини, «это правда, что традиции Европы смешаны и что в ходе веков произошла широкая смесь культур, но душа Европы – это христианство, которое связало, смешало и привело к единению эти разные культуры и традиции, сложив их в картину, которая сделала из Европы «христианский континент». И по сей день христианство является, как признал Хабермас, источником, от которого питается то, что все тот же Хабермас определяет как «нормативное самопонимание модерна», и альтернативы этому нет»²¹. Даже Церковь не может представить себя вне современности; поэтому если христианству не удалось бы воплотиться в западной современности, которая, по крайней мере, отчасти порождена им, это было бы наихудшим знаком для Запада и для самого христианства. Сегодня антропологический вопрос все больше приобретает планетарный масштаб, и, следовательно, на его развитие влияют все великие культурные и духовные традиции человечества; однако он с трудом сможет встать на путь уважения человеческой специфики и достоинства, к которому призывал Папа Ратцингер, если в этом направлении не будет толчка от «мира христианства». Потому что именно в этом мире родилось и окрепло то понятие человеческой личности, согласно которому каждый, кто имеет человеческое лицо, обладает как таковой этим «достоинством» и «судьбой» быть человеком. Как снова утверждает еще один католический кардинал по поводу необходимости общей этики, «нельзя серьезно создавать общественную этику, если отрицается существование действительной для всех истины о добре, потому что само это отрицание ведет человеческое общество к невыносимому страданию. «Для тех, кто бодрствует, существует единый и общий мир, а тот, кто спит, возвращается в собственный мир», – писал Гераклит во времена досократиков. Это то, что отрицал Давид Юм: человек может выйти из собственного мира и сделать шаг за пределы самого себя. Тот, кто пробудился ото сна разума, наслаждается светом, который на всех один»²².

Официальное богословие и церковное учительство, хотя и не достигая столь дерзких космологических гипотез Манкузо, поняли необходимость найти язык, адекватный изменениям современного общества, который был бы одновременно современным и традиционным языком, как евангельский книжник, который, «наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое»²³. Христианский универсализм сегодня снова становится возможностью всеобщего схождения даже для тех, кто не верит или исповедует другую религию, как охватывающая, а не антирелигиозная или сектантская светскость. Эта теория проявляется и в различных выражениях мировой политики, о чем свидетельствует высказывание французского президента Саркози перед Саудовским консультативным советом: «Я не знаю такой стра-

ны, в которой наследие, культура, цивилизация не имели бы религиозных корней... и в каждой цивилизации есть что-то универсальное, то, что связывает ее с другими цивилизациями. Нет такой цивилизации, которая бы не была продуктом смешения. И, может быть, именно в религии универсальный элемент цивилизаций выражается наиболее явно... Речь идет не о том, чтобы навязать единую модель цивилизации. Это означало бы отрицание идентичности. Приниженная идентичность – это радикализованная идентичность. Если глобализация вызывает столько критики, такое напряжение и неприятие, то это, прежде всего, потому, что она очень часто воспринимается как угроза идентичности. Цивилизованная политика – это политика, которая ставит перед собой цель цивилизации глобализации... Разнообразие – это не только западная ценность, это ценность, которая должна быть общей для всех цивилизаций»²⁴. Недавние шаги к новому пониманию между католиками и православными, преодолевая недоверие последнего двадцатилетия, также осуществляются в направлении общего ответа на глобальные вопросы антропологии и этики, о чем свидетельствуют и выступления патриарха Московского Кирилла в первые месяцы после его избрания.

Современное представление о всеобщем единстве человеческого рода, в его смешении культур, религий и социальных систем и в стремительном расширении его технических способностей, требует прохождения пути интеграции разнообразия, сближения на основополагающих принципах реального все-единства. Этот путь должен еще освободиться от препон и осложнений, унаследованных от жестких идеологий современной эпохи, и, следовательно, он требует особой готовности и большого интеллектуального и духовного смирения. Это тот вызов, на который указывал недавно умерший французский философ Жак Деррида, пророк деструктуризации: «Если вопрос надежды связывается с тем, что приходит, как «то, что должно случиться», если он не только всегда предполагается, вызывается спекулятивным вопросом о знании и практическим вопросом «что делать?», но и объединяет последние между собой, то мы также знаем, что Кант подчиняет эти три вопроса четвертому. Какому? Вопросу о человеке («Что такое человек?») и о человеке как о космополитическом существе, как гражданине мира. <...> Стоит подчеркнуть, что сегодня горизонт-регулятор, который словно сам собой де-конструировался, является неопределенным как никогда, таким же неопределенным, как и ответ, пусть даже по предсказанию и допущению, на вопрос «что есть человек?»; не говоря уж о мире, человек, как гражданин, как нечто, что может связывать демократию с Государством и народом или нет. Эта сущность человека не является вопросом абстрактной метафизической спекуляции для профессиональных философов: это вопрос, который сегодня ставится в конкретной и повседневной безотлагательности перед законодателем, ученым, гражданином вообще (идет ли речь о проблемах, касающихся генома, называемого человеческим, о капи-

тале, о капитализации и о владении, государственном или ином, знании, техническом знании, содержащемся в банках данных). Это огромная проблема капитализации и права владения, стоящая нетронутая перед нами, с вопросом о собственности вообще и собственности «собственного тела»: вопросом биотехнологии трансплантации, искусственного оплодотворения, суррогатных матерей, различия полов и права женщины распоряжаться своим телом, искусственного разума, истории понятий, которые определяют права человека, субъекта, гражданина, отношения между человеком и землей, человеком и животными, бесчисленные дебаты, называемые экологическими, и так далее. Можно все это уточнять до бесконечности... В сочинении «Что делать?» Ленин оценивает несоответствие по критерию «реализации», критерию соответствующего осуществления того, что он называет связью между сном и жизнью. *Telos* этого восстанавливающего приведения в соответствие – закрывавший философию и онтологию Маркса, – закрывает будущее того, что приходит. Не позволяет представить то, что всегда предполагает неисчислимое несоответствие, разделение, прерывание, бесконечную трансцендентность. Подобное разделение не является негативным, это сама открытость и *chance* для будущего, то есть для отношения с другим как с тем, что приходит и приходит снова и всегда»²⁵.

Примечания

¹ Mann J. Gogol' bruciò le sue Anime sul rogo: Intervista a // Il Giornale. 28.09.2009.

² Sequeri P. Cristo, come parlò? // Il Foglio. 23.05.09.

³ В 1797 году выходят «Идеи к философии природы», первое сочинение Шеллинга из многочисленной серии систематических исследований, которыми начинается десятилетний период, связанный главным образом с пребыванием в Йене, где он пишет такие сочинения, как «О мировой душе» (1798), «Первый набросок системы натурфилософии» (1799), «Изложение природного процесса» (1800), «Об истинном понятии натурфилософии» (1801), «Об отношении натурфилософии к философии вообще» (1802), «О подлинном отношении натурфилософии к улучшенному учению Фихте» (1806).

⁴ Schelling F.W.J., Werke M. Schröter (a cura di), C. H. Beck, R. Oldenbourg, München, 1927 – 1954. I. P. 291.

⁵ Cp. Semerari G. Introduzione a Schelling, Laterza, Bari, 1971. P. 56.

⁶ Schelling F.W.J. Werke..., I. P. 292.

⁷ Cp. Semerari, G. Introduzione a Schelling... P. 113 – 114.

⁸ Schelling F.W.J. Werke..., III. P. 209.

⁹ Ibid. P. 203.

¹⁰ Cp. Ibid. P. 329.

¹¹ Шевырев С.П. Взгляд русскаго на современное образование Европы // Московитянин. 1841. № 1. 284 – 285.

¹² Haass F.J. Lettera a F.W.J. Schelling del 31 dicembre 1843/12 gennaio 1844, (in archivio), Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, NL Schelling № 317, in K. Haass, Korrespondenz F. J. Haass – F. W. J. Schelling. Unveröffentlichte Dokumente aus dem Berliner Schelling-Nachlaß, in Nachrichtenblatt des Vereins Alter Münstereifeler 59 (1984) Nr. 1. P. 4.

¹³ Ibid.

¹⁴ Mancuso, V. Il contesto odierno e la teologia // Il Foglio. 10.02.08.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Mancuso V. La parola al Darwin cattolico // Il Foglio. 28.09.08.

¹⁸ Benedetto XVI. Fede, ragione e università. Regensburg, 2006.

¹⁹ Benedetto XVI. Discorso all'Assemblea della Chiesa Italiana. Verona, 2007.

²⁰ Benedetto XVI. Discorso all'Assemblea Generale dell'ONU, 18.04.2008.

²¹ Card. Camillo Ruini, Commento al libro di Marcello Pera Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica. Roma, 2008.

²² Card. Carlo Caffarra, La crisi dell'etica, Dibattito pubblico con G. Ferrara. Bologna, 2009.

²³ Мф 13,52

²⁴ Sarkozy N. Discorso a Riad. 17.01. 2008.

²⁵ Derrida J. Pour les temps à venir. Paris, 2005.

Г.Б. ГУТНЕР

Институт философии Российской Академии наук, г. Москва

IDEA OF HUMANITY AND UNITY OF MANKIND

Рассматривается вопрос о единстве человечества. Это рассмотрение представляет собой развитие этических и антропологических взглядов И. Канта. Предпринята также попытка найти религиозные импликации этих взглядов. Сущность единства человечества выражена через идею человечности. Она рассмотрена как основание и неустранимая предпосылка морали. Эта идея представлена как трансцендентальное регулятивное понятие в кантовском смысле.

The article is devoted to the problem of mankind unity. These considerations are the kind of development of Kant's ethical and anthropological views. The attempt to find some religious implications of these views is also made. The essence of the unity is expressed in the concept of the humanity. The humanity is considered as the foundation and irremovable background of moral. This idea is presented as transcendental regulative concept in Kantian sense.

Ключевые слова: *человечность, единство человечества, мораль, разум, универсализм.*

Key words: *humanity, unity of mankind, morality, nous, universalism.*

In this paper some consideration of unity of mankind are presented. These considerations are kind of development of Kant's ethical and anthropological ideas. The attempt to find some religious implications of these ideas is made in the end of the paper.

Remember first three famous questions, which according Kant, express all interests of reason:

1. What can I know?
2. What must I do?
3. What may I hope on?

In «Logic» Kant notes, that first question is concerned to metaphysics, second – to moral, third – to religion. Kant also remarks that all these questions can be reduced to one: «What is human being?»

There can be two ways of interpretation of the remark. On one hand we can consider cognition, moral and religion as three aspect of human essence. On the other hand we can consider humanity as base idea, the foundation of these three kinds of activity. Cognition, moral and religion exist only in relation to man as finite rational free being. Humanity is their irremovable background.

We shall now consider some features of Kantian ethics to find out what the humanity is.

First of all it is implied by universal moral law, to be more exact, by categorical imperative. The latter requires using such maxim of action, which could be the universal law. The maxim I choose can be recommended to every human being. This means that I represent the whole mankind. Morality is reduced to humanity. One must first of all be a human being to be moral.

The latter has simple meaning. Moral action cannot be based on ethnical, cultural, confessional or other particular standards. One need not remember that he/she is, for example, Russian, Orthodox to act morally. The only thing one must remember is that he/she is human being.

Universal moral law implies unity of mankind. Every man as finite rational and free being has an ability to use his own reason and so all people are able to submit general moral principle. Humanity can be understood in three ways. Firstly, I, as moral subject, find it in myself. I can think it as my own essence. Secondly, humanity is that which I must recognize in every other person. Everyone I deal with is first of all human being. Recognition of humanity in other person must be the basis of all relationships. At last thirdly, humanity is a principle of the unity of mankind.

These three aspects of humanity constitute the moral law. We can remember now another form of categorical imperative which demands to respect the whole mankind both in me and in a person of any other human being.

Now we shall define the status of the concept of humanity in our mind. We shall also show religious meaning of the concept.

First we shall consider the unity of mankind. It is not empirical unity. The fact that some maxim could be recommended to all mankind is not statistical. It is not moral norm shared by the majority. Moral law cannot be derived from customs which most of people really practices. We can empirically observe various traditions, customs and habits. We can observe various types of behaviour correlated with various natural motivations (desires, fears, emotions). These observable factors cause separations and conflicts. So there is no real (empirical, observable) unity of mankind.

I could not pretend to represent the mankind in my moral action if I proceeded from the empirical condition of mankind. The moral action implies

not empirical but intelligible human essence. United mankind is only idea, intelligible concept.

This concept is not based on knowledge. We cannot know what the whole mankind is. Knowledge is derived from experience, from generalization of observations. But we can observe only manifold of human behaviours. Our generalisations help us to disclose variety of psychical or social causations of these behaviours. However the whole mankind is not such empirical generalisation. We can come to the concept of «human being in general» proceeding from general biological features of all human race. This way we can obtain knowledge about the unity of mankind as biological species. However this knowledge does not concern the moral unity of mankind.

We can express the fact using Kantian terms: unity of mankind has no constitutive meaning. Its meaning is only regulative. This idea gives us some orientation for understanding of moral action, but it does not constitute any knowledge. From scientific point of view it is absolutely useless. It is a hypothesis of reason or, in other words, an assumption which is made to give basis our morality. The latter is possible only in perspective of the united mankind.

The perspective implies such constitution of mankind which has only moral basis. How can we think this perspective? It would be serious mistake consider it as a project of some future order of human world. Any project implies instruments of its implementation. In other words any project is based upon knowledge. The concept of project implies correspondence of aims and tools. This correspondence can be constituted only through knowing of causal relations between the instruments and expected result of the project. However causal relation is a form of understanding of empirical data. Hence any project is, in its turn, a form of presentation of empirical knowledge. So no social project can concern mankind as a whole. It can be only a local one and concern some bounded sphere of life (economy of a region, political institutes of a country etc.). The project of total constitution of mankind is not only mistaken, but dangerous. Such ideas appeared in nineteenth century and had some development in twentieth. They proceeded from conviction that modern condition of social science and social practice accumulates sufficient knowledge for total reform (or revolution) of human life. The intention of this reform was to change not only social, political and economical order in the world, but new morality and new spirituality of human beings. However the knowledge in question was nothing, but an illusion. And it could not be anything else – we have just pointed the reason. I believe the illusion has the same nature that the illusion of theoretical reason, which Kant considered in «Critique of Pure Reason». This is only presupposition and needs an additional consideration. Here I must mark that detailed analysis of such illusions is rather actual because of the catastrophic results they have in twentieth century. We ought to be aware of the fact that any attempt of total transformation of the world order will not have a success. In will not reach an expected result but will cause unexpected losses.

Besides, it is important that the unity of mankind does not concern only future. This idea implies the genuine humanity in human actions. In other words it is based on the universal human essence which is the same for past, present and future. In other words it has timeless meaning.

How can we think the unity of mankind? Above we determine the status of the concept as an assumption which gives moral action its meaning. Action is moral, if the rule it is submitted to is worthy of using for any human being. However the idea of united mankind has once more dimension. It is not a mere assumption but also a hope. When I act morally I consider myself as a representative of united mankind. I do as if such unity would really exist. Moreover – I hope that it exists.

The hope can be considered as a very special type of assumption. As distinct from scientific assumption (hypothesis) it cannot be tested by means of observations. There are no procedures for its verification or falsification. There is no even theoretical possibility of its justification by means of logical inference. Nevertheless we have definite conviction in the unity of mankind as far as our action is really moral. This conviction has a religious dimension.

The latter first of all concerns moral constitution of mankind. We cannot consider it in any historical perspective. It cannot exist neither in past nor in future. We can expect it only in eschatological perspective. In other words we can hope on its implementation beyond history. The fact that such world order is not the result of any social project implies that human efforts are insufficient for its implementation. So the unity of mankind is a result of God's action.

It is important, however, that we can think the unity only «as if» («als ob») – using original Kant's expression). Considering it as an idea, we do not use the term in a Platonic sense. We do not mean some eternal reality, where genuine humanity dwells as invariable pattern of all temporal human beings. We dare not either to assert, that such idea is really present in God's Reason. Its intelligibility refers only to human reason. It is the thing human being assumes and human being hopes on.

Let us now discuss briefly two other aspects of humanity. If I respect humanity in me and in other person, I cannot consider it as an empirical concept either. Empirical research of other person reveals various human features. If I am attentive and qualified researcher, I explain any his/her action. I shall find proper social, psychic or biological causations for any word and jest. Psychology and social sciences give the possibility to unmask any pretension to freedom and rationality. When other person ascribes him/herself these characteristics, I always can see in the ascription «false consciousness» (using Marx's term). Marx and Nietzsche gave brilliant examples of such unmasking still in nineteenth century. Economical interests or resentment can be found under all rational arguments.

Such motivations work as latent though powerful causations of human actions. Further development of social and psychological knowledge discloses wide range of such latent causations. The knowledge is very useful for control and manipulation the person. But it gives nothing for moral attitude to him/her. When I consider other person in the frame of the knowledge, I have no chance to regard him/her as free and rational being. The humanity I must respect in other person can never be understood as a concept describing observable facts. It is an assumption as well as an idea of the unity of mankind.

Humanity in me is not an empirical concept either. I cannot know myself as a free rational being. The argumentation is similar to the case of other person. I can always deceive myself and hide from myself my genuine motivations. I can use sophisticated reasoning not for justification of moral action but for excuse my latent (maybe unconscious) desires. The more I know myself the less I can trust my own reason. Psychoanalysis brings it out quite clearly. However Christian ascetic experience asserts the same. We must not rely on our reason because sinful passions easily make it their instrument. So my knowledge of myself presents me as irrational being which depends on passions, fears, instincts etc.

How then can I justify my morality? Here the same step of thought is relevant. I can assume humanity in me as well as I assume it in other person. This assumption does not depend on any knowledge. I cannot know myself as human being (i.e. free rational being, the bearer of humanity), but I may hope that I nevertheless am.

The hope concerns both me and other person. As well as the unity of mankind it has a religious dimension.

Примечания

¹ Кант И. Критика практического разума // Кант Иммануил. Критика практического разума. СПб., 1995.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант Иммануил. Критика практического разума. СПб., 1995.

³ Рикёр П. Религия, атеизм, вера // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 176 – 201.

⁴ Соловьёв Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005.

Г.Я. МИНЕНКОВ

Европейский гуманитарный университет,
г. Вильнюс, Литва

ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЁВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЙ ОБ УНИВЕРСАЛИЗМЕ

В ситуации ухода в прошлое современной интерпретации мира с ее жесткими рационалистическими схемами особое место в современной философии и социальной теории занимают поиски «нового универсализма». Речь идет о таком универсализме, который включал бы различие и одновременно создавал бы основания для взаимопонимания без тоталитарного соблазна. Показывается, что поучительным для современной философии мог бы стать опыт философии всеединства как во многом исторически первый опыт формирования универсализма, в перспективе не подавляющего партикулярности.

During the decline of the modern interpretation of the world with its rigid rationalistic schemes a search for «new universalism» takes a special place in the contemporary philosophy and social theory. It refers to the universalism, which would include difference and create a basis for mutual understanding without the totalitarian temptation. At the same time the paper shows that the philosophy of all-unity as a historically first experience to form universalism, which would not oppress particularity, could be instructive for contemporary philosophy.

Ключевые слова: *модернити, всеединство, универсализм, партикулярность, идентичность, антагонизм, агонизм, глобализация, постсекулярное общество, Богочеловечество.*

Key words: *modernity, all-unity, universalism, particularity, identity, antagonism, agonism, globalization, post-secular society, divine-humanity.*

Смысл последующих рассуждений можно выразить такими словами Вл. Соловьёва: «Христианство явилось в мир не только как откровение истинного Божества, но и как откровение истинной человеческой личности и вместе с тем и тем самым истинного человеческого общества. Эти два понятия соотносительны между собою. Христианство, признавши безусловное и бесконечное значение за душой человеческой, как способной к совершенному сочетанию с Божеством, тем самым определило и характер истинного общества, как такого, в котором каждый его член есть цель для всех и никогда не должен служить только средством или орудием общего блага»¹. Правомерно утверждать, что этими словами русского мыслителя как раз и поставлена проблема соотношения универсального и партикулярного в социальной жизни, или поиска «невидимого» за «видимым», наблюдаемым.

Как подчёркивает современный французский социальный теоретик М. Маффесоли, «не подлежит сомнению, что невидимое есть то ядро, исходя из которого организуются человеческие дела, тот скрытый центральный пункт, который мы должны научиться расшифровывать в брожении взрывных феноменов или в пошлости повседневной жизни»². Человеческие

веческая культура знает множество самых различных версий поиска «невидимого», или трансцендентного, т.е. того, что задаёт общую направленность действиям людей на определённом историческом этапе. Различия между этими версиями заключаются в понимании характера воздействия универсального (трансцендентного, трансцендентального) на повседневные действия людей. С одной стороны, мы имеем религиозные интерпретации универсализма, которые передают судьбу человека и человечества в руки сугубо трансцендентных сил, конструируя те или иные эсхатологические перспективы. С другой – секулярные концепции, классическим выражением которых является рационализм Просвещения (от демократических до тоталитарных его версий), своего рода «светская эсхатология». При всей внешней противоположности этих подходов в обоих случаях фактически отсекается активность партикулярного (точнее, ей предписывается единственное «правильное» направление) и соответственно свобода выбора. Партикулярное оказывается ложным, ущербным, морально недостоинным, как это заложено ещё платонизмом.

Опыт истории XX в. особенно наглядно показал всю опасность универсализма, выводимого за пределы партикулярности. В то же время, организуя свою жизнь, люди не могут обходиться без некоторых универсалий. Вопрос только в том, как они интерпретируют «невидимое» и соответственно определяют свои действия. «Постсекулярная эпоха» требует новых прочтений универсального, которое не подавляло бы партикулярное. По словам Й. Ратцингера, «чрезвычайно насущной стала рефлексия над тем, как встречающиеся культуры могут найти этические основы, направить своё сосуществование на верный путь и взять на себя совместную правовую ответственность за укрощение и упорядочение власти»³. Иными словами, ключевое значение приобретают этическое, политическое и правовое измерения универсального, т.е. нормативно и дискурсивно обоснованный выбор универсалий в контексте взаимодействия различий.

Сегодня в центр дискуссий об универсализме вышло понятие культуры. Согласно немецкому социальному философу М. Фухсу, концепт культуры, усвоенный многими социальными акторами, а также социальными и культурными аналитиками, оказывается главным камнем преткновения для «межкультурного» диалога. Конечно, следует учитывать растущее значение культурного измерения в гуманитарных науках и социальных дискуссиях и столкновениях. Однако, подчёркивает исследователь, концепт культуры должен быть переформулирован в контексте теории взаимодействия с тем, чтобы искомый нами универсализм уважал различие. Универсализм должен обосновать себя *внутри* различия, он не может быть навязан какой-либо одной стороной⁴.

В контексте подобного пересмотра смысла универсализма особенно интересным представляется опыт развития в русской философии концеп-

ции всеединства. Представляется, что здесь выявляется перспектива отказа от интеллектуального конформизма и поиска таких моделей интерпретации и способов жизни, которые открывали бы пространство различию. На наш взгляд, концепция всеединства может рассматриваться как когнитивный вызов современным поискам универсалий. Нельзя не процитировать в связи с этим Ю. Хабермаса: «Опорной точкой для философского дискурса о разуме и откровении является постоянно встречающийся умозрительный образ: разум, рефлексирующий над своими глубинными основами, находит свои корни в ином и вынужден признать роковую силу этого иного, если не желает потерять разумную ориентацию в тупике гибридного овладения самим собой»⁵. Для русской мысли данная идея была очевидной с самого начала. Проблема, однако, в том, что понимать под иным.

Следует напомнить, что, изначально выступая против притязаний на универсальность западного рационализма и индивидуализма, русская мысль определила проблему универсальности как проблему отношения между культурами, иными словами, отношения не между индивидами, а между мирами и мировоззрениями, каждое из которых представляется уникальным. Фактически русская философия начинает пересмотр классического западного универсализма, что стало столь актуальным в последней трети XX в. Но одновременно она в форме концепции всеединства столкнулась с парадоксом, опять же предельно очевидным сегодня: претендуя на индивидуальность и своеобразие, культура одновременно может претендовать и на универсальность, т.е. определённая культура (допустим, западная) объявляется ложной, исчерпавшей себя, а её место должна занять собственная культура (скажем, русская), поскольку она правильная, духовная, всемирная и т.д. Осознание и поиск путей разрешения данного противоречия фактически стали основой эволюции русской мысли. И в этом мы можем видеть аналогию с современными дискуссиями об универсализме, как и поучительный опыт для их разрешения. Действительно, как только культура начинает отрываться от своих носителей, она превращается в совокупность эссенциалистских притязаний, которым «необходимо» следовать. Очевидна политическая и моральная сторона проблемы универсализма. Мы начинаем говорить не с другой культурой, а *за другую культуру*. Необходимы преодоление подобного подхода и утверждение многосторонней перспективы.

Можно согласиться с тем, что в процессе организации социальной жизни человечество (или Запад) пережило три эпохи универсализма, это: религия (особенно начиная с открытия «нового света»), наука (Просвещение), консюмеризм (со середины XX в.). Нужно иметь в виду, что все три версии были европоцентристскими, полагая, тем не менее, себя универсальными моделями развития человечества как такового. Все три модели сегодня себя исчерпали как универсальные организующие принципы со-

циального и культурного взаимодействия, это не означает, что они просто ушли из социального мира. Постпросветительская и постсекулярная ситуация нарастания глобализации, космополитизации и реальной встречи в повседневности культурных различий нуждается в иных версиях универсализма, которые бы учитывали и одновременно отвечали потребностям сегодняшнего дня. Однако этот универсализм должен быть морально и технологически обоснованным, поскольку дальнейшее следование тенденциям развития коньюмеристского общества невероятно социально, нереалистично технически и к тому же неприемлемо экологически. Ключевым моментом становится поиск альтернативной модели развития, которая должна быть технически устойчивой, социально более справедливой, культурно более разнообразной и политически более партисипативной⁶.

Модернити с самого своего начала характеризовалась отсутствием «трансцендентального гаранта», который становился бы основой полностью единого общества. Теологическое начало в этой ситуации обнаруживает себя только как некоторый символический центр. Но люди ощущают себя потерянными без такого гаранта. Его отсутствие оказывалось «пустым местом власти», и политика принимала форму борьбы за занятие этого места с тем, чтобы утверждать определённое правление, демократическое или авторитарное⁷. Описывая эти особенности западного общества, русские мыслители и предлагали в качестве выхода из ситуации потерянности человека концепцию всеединства, которая, по их мнению, могла бы заполнить упомянутое «пустое место», определив характер «правильного» политического действия.

Что же всё-таки сегодня мы можем понимать под универсализмом? Для нас наиболее приемлемой является интерпретация универсализма ведущим современным социальным теоретиком Э. Лакло⁸. Лакло выделяет несколько исторических форм, или моделей, осмысления отношений между универсальным и партикулярным: 1) античную модель, в которой универсальное отождествляется с истиной, идеей, в то время как партикулярное есть ложное, требующее элиминации; 2) христианскую модель, согласно которой универсальное тождественно точке зрения Бога, недоступной человеческому разуму и постижимой только в акте спасения; 3) рационалистическую модель Просвещения – универсальное есть истина, постигаемая Разумом, а носителем универсального оказывается партикулярный субъект, а именно европейская культура. Результатом третьей модели стал тоталитарный соблазн и катастрофы XX в. В итоге, согласимся с Лакло, мы вынуждены сделать вывод о непреодолимости пропасти между универсальным и партикулярным, в чём нас особенно убеждают социальные и политические практики 1990-х гг., связанные с расширением партикуляризма, в то время как точка зрения универсальности всё более отвергалась как старомодная тоталитарная мечта. Однако, справедливо полагает

Лакло, чистый партикуляризм тоже не является выходом и обречён на провал, ибо он приводит нас к неразрешимому парадоксу.

Это позволяет, по мысли Лакло, выделить четвёртую модель отношений между универсализмом и партикуляризмом, при которой универсальное трактуется как символ отсутствия полноты, как часть моей партикулярной идентичности, утверждающая идентичность другого. Это тот горизонт, без которого невозможно взаимодействие партикулярностей. Иными словами, парадокс неразрешим, но такая ситуация является предпосылкой самой демократии. Разрешение парадокса стало бы возможным в случае нахождения такого партикулярного тела, которое можно было бы провозгласить универсальным. Опыт истории показал всю опасность подобного выхода. Если демократия *возможна*, то только потому, что у универсального нет никакого необходимого тела и никакого необходимого содержания; напротив, различные группы соревнуются за темпоральность, которая наделила бы их партикуляризм функцией универсальной репрезентации. Общество создаёт целый словарь пустых означающих, темпоральные означаемые которых являются результатом политического состязания.

Иными словами, акцент нужно делать на политическом измерении универсализма (и партикуляризма), ибо универсализм есть не просто совокупность некоторых идей, но морально и ситуативно опосредованный дискурс, побуждающий к конкретному действию. Абсолютный, «научно» обоснованный универсализм в конечном счёте ведёт к тоталитарным практикам, какими бы гуманными целями он не прикрывался. И проблема не в том, чтобы отказаться от универсализма, но в том, как предупредить его тоталитарный соблазн. Именно эта проблема была наиболее мучительной и сложной для последователей философии всеединства, как это хорошо видно, например, в творчестве Н. Бердяева и С. Франка.

Парадокс заключается в том, что невозможность моего обособленного бытия одновременно оказывается единственной возможностью, в рамках которой может быть сформирована моя идентичность и достигнута свобода. В терминах всеединства это означает, что признание мной многообразия иного есть способ моего вхождения в целостность на основе нашей общей духовной основы с другими. Моё своеобразие возможно только в том контексте, в котором я себя обнаруживаю. Такие контексты предельно многообразны; основная проблема – их осмысление и встреча, в чём и скрыта логика идентичности. Насилие, замечает Лакло, *внутренне* присуще первичной идентификации, поскольку различие всегда уже несёт в себе конфликт. Я не просто отличаюсь от других, я фактически отрицаюсь этими другими, ибо их наличие является внутренней угрозой моему существованию. Этот антагонизм *отрицает* мою идентичность в буквальном смысле этого слова⁹. Будучи неизбежно зависимым от контингентной совокупности внешних обстоятельств и отрицающего меня Другого, моё

бытие оказывается «радикально контингентным», оно маркировано неустранимой «негативностью».

Это означает, если следовать постколониальному теоретику Х. Бхабха, что ситуация антагонизма есть отсутствие идентичности, ситуация неидентичности. Те или иные идентичности претендуют на господствующие позиции, что побуждает их к установлению гегемонии. Соответственно должны быть стратегии, предупреждающие исключительность гегемонии одной идентичности. По нашему мнению, всеединство может быть истолковано в социальном смысле именно как попытка утвердить негегемонистский универсализм, который может найти нравственно и социально приемлемые пути разрешения упомянутого выше антагонизма без его абсолютного исключения. Можно сказать, что практики социального антагонизма здесь переводятся в практики индивидуальной борьбы с самим собой (подвижничество, по С. Булгакову¹⁰), спасения, прежде всего, себя как личности, что становится основой бесконечного спасения мира – задача, решаемая каждый раз по-новому каждой личностью. Таким образом, проблема может быть понята через выявление способов связи между социальными действиями и дискурсами и анализ характера социальной рефлексивности. Тем не менее, принимая логику рассуждений Лакло, всё же нельзя не подчеркнуть, что универсальное не только должно быть отсутствующей структурой, но и обладать некоторым положительным содержанием. Мы, конечно, можем заполнять пустой горизонт различными универсальностями, но мы должны искать то, что позволяет их определённым образом согласовывать на уровне личностей, объединяющихся в те или иные группы. Это сложнейшая проблема для современного секулярного общества. Ибо здесь сразу фиксируется и другая сторона антиномии: как не превратить торжество отдельных партикулярностей, претендующих на универсальность, в тоталитарный кошмар.

Иными словами, вряд ли сегодня можно спасти холизм. Однако можно сохранить универсализм, признающий партикулярности. Это зависит от нашей интерпретации культуры. А именно, как подчеркивает Фухс, «культура должна быть реконструирована в качестве поля практик и дискурсов, с которыми соотносят себя социальные акторы и которые они развивают и изменяют посредством своих интерпретаций. Дискурсы и схемы практики являются как предпосылками, так и результатами социального взаимодействия»¹¹. Власть определений, конечно, всегда сохраняется, но столь же постоянно она должна преодолеваться. Это и будет означать преодоление рабства в понимании Бердяева во имя универсальности свободы, но достигаемой каждой личностью по-своему в контексте интерпретации универсалий. Социальность оказывается продуктом подобного взаимодействия. Тенденция к культурной гомогенизации лишь одна из практик интерпретации, которой могут противостоять иные. Всеединство оказывается миром партикулярных дискурсов, ищущих взаимопонимания на некоторой общей духов-

ной основе. Очевидно в таком случае, что познание духа как подлинной реальности оказывается, следуя Бердяеву, *самопознанием* человека, познанием им *собственной* универсальности по предназначению. Иначе говоря, конструируемый здесь и сейчас совместно с другими смысл становится тем универсальным горизонтом, исходя из которого и оценивается роль каждой партикулярности в многообразии связей бытия.

Это означает акцентирование внимания на сообщении, а не на рефлексивном свойстве: люди не могут быть сведены к роли образцовых представителей или «носителей» культуры, определяемых символическими системами. Т.е. они не находятся в рабстве у культуры, они её интерпретируют, обращаясь к другим. Тем самым утверждается поливокальность (М. Бахтин) как индивидов, так и культур: всеединство есть целостность, но каждый выражается в нём своим голосом, слыша других. Подлинное всеединство означает развитую рефлексивность индивидов, т.е. понимание контекстов и дискурсов. Коллективные идентичности в таком случае оказываются вторичными результатами попыток синтеза и переговоров. И это – единственный путь установления контактов с другими и научения чему-то у них. Идентичность становится проектом. Особенно наглядно такой подход мы можем увидеть в социальной философии Бердяева¹². Если и есть нечто универсальное в этом мире, то это, согласно Бердяеву, сама индивидуальность личности как воплощённого всеединства. Личность существует только потому, что существуют сверхличные ценности, т.е. «существование личности предполагает существование Бога, ценность личности предполагает верховную ценность Бога»¹³. Отсюда столь важное для Бердяева противопоставление этике закона этики искупления и этики творчества. Только в последнем случае, согласно Бердяеву, решается проблема присутствия универсального в партикулярном: оно не вне личности, но внутри неё как конкретность и полнота её экзистенциальной встречи с Богом, где Бог не некая внешняя объективация универсальной идеи, но личность, к которой я трансцендирую.

Сегодня очень много говорится о глобализации. Процессы глобализации вызывают самые различные оценки и выражаются в серии теоретических конструктов, а отношение к ним – в многообразных, зачастую антагонистических, политических и идеологических дискурсах и практиках. В самом широком смысле слова глобализация означает становление единого всемирного общества – процесс, совпадающий с эпохой модерна и получивший особое ускорение на этапе поздней модернити. Во введении к дискуссии, посвященной соотношению универсального и глобального, известный шведский социолог Г. Тёрборн отмечает, что всеобщий интерес к глобализации в 1990-е гг. концентрировался прежде всего на переосмыслении универсального. Если классическая социология и антропология особое внимание уделяли социальным универсалиям – будь то социальные группы и отношения, рациональный капитализм, бюрократия и т.д., – то

внимание к глобализации означает пространственную контекстуализацию социального, в чем выражаются три ключевых отличия от классического универсализма, а именно акценты на вариативности, связанности и интеркоммуникации¹⁴. Иными словами, речь идёт о том, что классический универсализм ориентировался на одномерность социальной эволюции, современные же подходы, не отрицая всеобщности социальной динамики, фиксируют её многонаправленность, многомерность, отказ от единого временного измерения. Полагаем, что концепция всеединства может быть интерпретирована именно в этом ключе.

Следует в этой связи напомнить, что в центре философского поиска Соловьёва всегда находилась идея человечества, а её интерпретация достаточно чётко выявляет эволюцию его взглядов и направления влияния на последующую русскую мысль. Будучи сыном XIX в., Соловьёв на протяжении почти всей своей жизни придерживался идеи общественного прогресса, пытаясь соединить её с религиозными основаниями социальной жизни и пониманием миссии России. Только в конце жизни в контексте пророческого видения судеб человечества в XX в. акценты Соловьёва начинают меняться. При этом мыслитель в основном опирался на органический подход к обществу. Исходной его идеей была идея человека и человечества как органического живого целого, хотя постепенно эта идея у Соловьёва и смягчалась подчёркиванием значения многообразия в единстве, места свободного выбора и свободного достижения всеединства. Правда, в полной мере идеи христианского персонализма Соловьёвым не были осмыслены.

Концепт всеединства тем самым оказывается у Соловьёва и его последователей социальной конструкцией, а также теорией всемирно-исторического процесса, ключевой характеристикой которого является тенденция к социальной целостности и интеграции человечества на христианских основаниях. Именно поэтому философия Соловьёва строится как философия жизни, а конкретнее, как философия животворящего духа, воплощающая идею совершенной жизни, открывающая путь осуществления идеально сущего как реально должного. Индивидуальность обретает идентичность в целом и вместе с целым (национальным целым как религиозным целым), оставаясь при этом особой индивидуальностью. И это – особый мужественный волевой выбор, который и есть подлинное самоутверждение личности как индивидуальности, а не растворение в целом. Смысл процесса становления человечества, полагает русский мыслитель, в том, что всякий элемент или форма бытия преходящи и ограничены, в то время как универсальность человека (человечества) основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности. Но и подлинный смысл глобализации не в том, что все становятся одинаковыми, а в том, что утверждается всеобщность и одновременно уникальность каждого в совместном порядке. Это и нравственная, и социально-политическая цель, вся

сложность и вся необходимость которой наиболее чётко и драматично, даже трагично, прозвучала в *Трёх разговорах* Соловьёва

В своих последних произведениях Соловьёв как раз и акцентирует внимание не на однозначной всеобщности всеединства, но на том, что в социальном пространстве возможна вариативность, это и придаёт особое значение вопросам взаимосвязей, охватывающих всю планету. Это означает, что, анализируя глобальные вариации и связи, мы должны исходить из взаимной коммуникации разнообразных частей мира и их различных перспектив. Главным для Соловьёва было то, что человечество есть духовный организм, духовный замысел, который воплощается в отдельном человеке и одновременно может быть реализован только человеком в единстве с Богом. Можно сказать, что идея Богочеловечества как раз и снимает крайности органицизма, ибо такое духовное единство и целостность могут быть осуществлены только в духовном многообразии. Это как раз и позволяет связать идеи Соловьёва с нынешними поисками духовных измерений глобализации и перспектив её подлинно гуманной реализации. Богочеловеческая связь, подчёркивает Соловьёв, должна выражаться не только в том, что даётся людям, но и в том, что делается ими самими¹⁵.

Это не означает, что мы совсем отказываемся от универсалий. Они признаются, но рассматриваются как горизонт, каждый раз наполняемый новым содержанием в контексте постоянного переосмысления перспектив человечества. Тем самым отрицается предопределённость эволюции. Эсхатология становится, если следовать Бердяеву, конструктивной. Не некто или нечто заканчивает этот мир, это мы сами завершаем его, одновременно открывая его вновь и вновь. Иными словами, универсальное есть результат не принятия некоей общезначимой истины, которую только нужно усвоить, но встречи партикулярных личностей, каждая из которых именно как личность есть явление личности Бога. Вместе они и могут изыскать тот горизонт универсального, который объединит их в служении, но объединит изнутри, а не извне, наделяя универсальное совместно принятой полнотой. Это сложнейшая работа для личности, но только здесь очевидна перспектива разрешения антиномии, о которой у нас шла речь при изложении концепции Лакло.

Следуя религиозной перспективе, мы сохраняем идею конца времён. Однако сегодня мы рассматриваем это в пространственной перспективе: в разных местах этот «конец» приходит по-разному, определяясь действиями конкретных людей (Бердяев). Глобализация ориентирована в направлении пространственного расширения. В определённом смысле, отмечает Тёрборн, «глобализация может быть понята как *полёт модернисти в пространстве*»¹⁶. Опять же заметим, что интерпретация этого «полёта» была начата Соловьёвым и продолжена Бердяевым, Франком и др. Речь идёт о том, как духовная всеобщность продвигается по миру через внутреннее преобразование личностей, а не через навязывание всем единого рецепта

социального спасения в духе «светской эсхатологии», подобно коммунизму и иным аналогичным идеологическим конструкциям. Современное мышление, как и современный жизненный опыт, сопротивляются «бесмертным и неизменным основаниям». Социальное воображение требует более гибких регулятивов. Подлинная культура есть ответственное и свободное раскрытие символики универсального как проявлений человеческого духа, или личности. Именно поэтому ложный универсализм столь ненавидит подлинную культуру.

Маффесоли полагает, что в подобной ситуации мы нуждаемся в утверждении своеобразной гетерологии, знания как многообразия, ибо только в этом случае возможно признание богатства жизни¹⁷. «Не только внешние отношения индивидов характеризуются различием, мы сами находимся в сердцевине различия, несём его внутри себя. Мы кооперируемся через различия и практики приемлемого для других их перевода, мы не инкапсулированы в нашей идентичности... Различие устремлено к медиации (по крайней мере, оно открывает такую возможность) – и одновременно всегда существует опасность его переоценки посредством жёстких демаркаций»¹⁸.

Следует учитывать, что универсальное чаще всего имеет моральное значение, фиксируя совокупность якобы безусловных норм. И здесь опять проблема. «Правильная мораль» сегодня больше не в состоянии выдерживать «жестоких атак» (Маффесоли, Бауман) партикулярных этик, и одновременно нам нужны универсальные моральные нормы. Фактически испытание свободой, о котором постоянно пишет Бердяев, и есть поиск тех универсалий, которые воплотили бы личностное начало, но при этом не стали бы рабством для других партикулярностей. И главное препятствие, с которым сталкивается человек на этом пути, есть объективация, которую и можно рассматривать как торжество партикулярностей, притворяющихся универсальными. Свобода, показывает Бердяев, есть долг, бремя, обязанность для человека, и в этом её трагизм, она источник страданий, ибо человек боится свободы, любит быть рабом и выбирает рабство, рабство у ложных универсальностей. Словом «рабство» Бердяев называет все те объективированные и якобы универсальные формы, за которыми человек скрывается от долга быть свободным.

Иными словами, отправным для наших рассуждений должен быть тот пункт, который позволял бы нам понять, что глубокое влияние на социальные практики оказывает прежде всего партикулярность конкретных ценностей и образов жизни. Это предельно важно учитывать, даже ценой разрушения наших комфортных и в определённом смысле усыпляющих теорий. И не следует при этом забывать, что глобализация во многом означает рост интереса к локальности, что как раз и отрицалось классическим универсализмом. Проблема, таким образом, не в единообразии, яко-

бы порождаемом глобализацией, но в способах гармонизации многообразия на основе общих универсалий.

Выше уже отмечалась тесная связь «нового универсализма» с проблемой идентичности. Идентичность должна пониматься как социальный проект, что особенно важно учитывать в связи с характерной для социальных практик последних десятилетий децентрацией смыслов и значений. Правомерно утверждать, что именно русская философия начала в XIX в. децентрацию западного универсалистского дискурса, подчёркивая значение индивидуального, укоренённого в некоторой духовной целостности. Не случайно в русской философии были столь популярны идеи Ницше, одного из ключевых «мэтров подозрения» западной культуры. Нельзя не вспомнить в этой связи и идеи М. Фуко, в частности его концепт эпистемы, который означает нахождение в «правильном месте», из которого смутно переживаемое в опыте становится рационально понятным. Установление подобного «правильного места» определяло основную интенцию классического рационализма, причем обычно оно обнаруживалось в очень конкретном географическом пространстве и историческом времени. Соловьёв и другие русские мыслители попытались искать иное место, которое было бы «уютным» для индивида, не превращаясь, говоря языком Фуко, в поноптикон, что в дальнейшем было особенно чётко подчёркнуто Бердяевым и Франком. Вопрос не в том, как жить правильно, причём единственно возможным способом. Вопрос в том, как жить правильно вместе, сохраняя различия между нами. Это центральная проблема нынешнего времени. Мы нуждаемся в замене морали единообразия этикой многообразия. Полагаю, что именно эта мысль вдохновляла русских мыслителей, начиная со славянофилов, в их критике западного рационализма и универсализма. Иными словами, нельзя сводить социальное воображаемое только к одной форме жизни. Квантитативные отношения социальной калькуляции должны быть заменены отношениями качественными, или «заботой о бытии» (М. Хайдеггер), что и может стать основой универсализма, признающего различие.

Это означает, согласно Маффесоли, развитие наших отношений с другими людьми в ключе согласия, чем объясняется, *de facto*, преимущество толерантности по отношению к различным моралям, образам жизни, способам поведения или особенностям одежды, которые часто маркируются знаком «этничности». Речь, иными словами, идёт об отказе от «онтологической ригидности», ибо всегда нужно видеть процесс «автогенезиса»: личность или группа в любой момент времени находятся в состоянии становления. И безразличие по отношению к кодам ригидной морали будет означать, что детство, несовершеннолетие человечества всё ещё является частью жизни той или иной группы¹⁹. Конечно, нельзя забывать при этом о том, что утверждаются и новые коды. Большие нарративы пали, мир есть встреча, агон множества малых нарративов. Западный «всемогу-

щий Отец» вышел из игры. Русская философия зафиксировала это чётко и однозначно. Но должны быть отвергнуты и попытки сконструировать нового «всемогущего Отца», теперь уже «восточного», или российского, включая нынешние опереточные попытки подобного конструирования. При всех своих колебаниях наиболее продвинутой русской мысль выступала против такого конструирования, что очень хорошо видно, например, у Г. Федотова. Люди, становясь «взрослыми», вынуждены привыкать жить без «Отца», превращая свое сообщество в общество братьев и сестер (Маффесоли), в определённом смысле возвращаясь к исходным христианским интенциям, увы, в дальнейшем задушенным моделью земной иерархии. Устойчивая фиксированная идентичность отсутствует, мы всегда находимся в процессе её конструирования, выбирая те или иные универсалии без «отцовской гарантии». Разнообразие множественных вкусов всё более замещает единство централизованной силы²⁰.

Заметим, что Маффесоли фактически рассуждает на языке всеединства (в его трактовке Бердяевым): необходимо видеть внутреннее единство того, прежде всего души и тела, что столь целеустремлённо разделялось классическим рационализмом. Нужно, полагает он, возвращаться к *органическому мышлению*, установке, которая принимает многообразие образов мира. Проблема в том, чтобы давать вещам «правильные имена». В итоге мы отказываемся от логики разделения и вновь начинаем воспринимать реальность как целое – идея, вдохновлявшая авторов концепции всеединства с её «органической логикой». Мир вновь «заколдовывается» в духе «магического реализма». Мистическое познание, здесь нельзя не вспомнить концепцию мистики Бердяева, вновь выходит на передний план, обнаруживая, кстати, и мистические корни классического рационализма и универсализма. Подобные практики воображения становятся вызовом контрактной трактовке социальной жизни. Правда, здесь мы должны видеть и новую опасность утверждения власти группового сознания над сознанием индивидуальным, что наглядно показали практики раннего мультикультурализма. Опыт «я мыслю» не должен быть утерян, просто мысль может быть различной, но всегда индивидуальной. Пострациональный мир не есть нерациональный мир. Меняется сама рациональность: из единственной и правильной она превращается во множество равноправных рациональностей, что требует поиска универсалий, способных выйти за пределы их антагонизма. Конструируется новая социальность, где возможное всеединство формируется снизу, из «корней травы». Конкретная локальность, а не абстрактно воображаемая точка в будущем становится конструктором восприятия мира, причём такое конструирование внешне может выглядеть аномическим. В действительности же мы имеем процесс становления новых норм – норм многообразия. «Истинная солидарность не есть благо большинства, а благо всех и каждого без исключения»²¹.

Важной в этой связи является идея Хабермаса о двойном обучении (complementary learning processes) в постсекулярном обществе, смысл которого в том, чтобы понять «культурную и социальную секуляризацию как двоякий образовательный процесс, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из этих воззрений»²². Когда мы начинаем говорить об универсальности, мы пытаемся найти предельные основания повседневного человеческого действия с тем, чтобы обозначить смысл. Это означает освобождение от рабства у земных форм, которые вовсе не нуждаются в божественной санкции. И это означает обнаружение человеческого в человеке, что не обосновывается никаким рациональным дискурсом, но требует веры и доверия. Хабермас при этом, конечно, прав, утверждая, что объединяющей основой правового государства являются не некие дополитические сакральные предпосылки, а сам демократический процесс как совместная коммуникативная практика. Необходимость поиска универсальных объединяющих начал обнаруживается именно сегодня в ситуации фрагментации общества.

Новое всеединство как раз и может быть понято как поиск путей утверждения общественной солидарности, т.е. координации действий, касающихся ценностей и норм, ориентированных на взаимопонимание. В этом, согласно Хабермасу, смысл формирования сознания в постсекулярном обществе. И тут нельзя не вспомнить Соловьёва: «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире. Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нём к правильному согласному отношению их между собою»²³. Именно отсюда вытекает вывод Соловьёва, что такое воссоединение должно быть свободным, когда все силы и начала имеют равное право на существование и развитие, утверждая между собой полную солидарность. Иначе говоря, нужно не бездумно противостоять глобализации, а искать пути утверждения в едином пространстве солидарности и взаимопризнания разных элементов на основе общих фундаментальных ценностей, адекватных постсекулярному миру.

Согласно Хабермасу, характеристика современных обществ как постсекулярных выражает три момента: 1) динамика современного общества не свидетельствует о том, что религия исчезает и что модернизация обязательно связана с секуляризацией; 2) церкви и религиозные организации всё более принимают роль «сообществ интерпретации» в рамках публичной арены секулярных обществ; 3) рост иммиграции в Европу из стран

традиционной культуры выводит межкультурное взаимодействие за пределы традиционных конфессиональных отношений. Данная ситуация побуждает Хабермаса ставить нормативный вопрос: Как следует нам видеть себя в качестве членов постсекулярного общества и что мы должны ожидать друг от друга в целях сохранения в национальных государствах гражданского характера социальных отношений, несмотря на рост плюрализма культур и религиозных взглядов?²⁴

Отвечая склонным к просветительскому фундаментализму критикам идеи постсекулярного общества²⁵, Хабермас выявляет три нормативных основания в пользу разговора о либеральной публике: «Во-первых, люди, которые не желают разделять свои убеждения и словари на мирские и священные элементы, должны быть способны признать возможность формирования политической воли также и на религиозном языке; во-вторых, солидарность между гражданами требует, чтобы неверующие члены одного и того же демократического политического устройства разговаривали с религиозными гражданами как с равными, а не как с представителями охраняемых видов; в-третьих, демократическое государство не должно изначально ограничивать полифоническую комплексность разнообразных голосов, поскольку оно не может заранее знать, не лишит ли это общество редких ресурсов, необходимых для поиска смыслов и идентичностей»²⁶. Иными словами, речь идёт о том, что на языке современной социальной теории называется борьбой за признание.

В этом контексте мы можем понять значение идеи Й. Ратцингера об «опыте полифонической корреляции», об интеркультурности как измерении, необходимом для дискуссии об основных вопросах человеческого бытия в современном мире²⁷. Каждый голос должен быть услышан. Нет никаких экспертов универсального. Есть агон голосов, которые в интеркультурной коммуникации могут (или не могут) достичь всеединого как единства многообразного, единства в различии. Поиск универсальных концептов и составляет смысл постсекулярной эпохи. Не об этом ли идёт речь в *Трёх разговорах* Соловьёва? «Всечеловеческое дело потому и есть всечеловеческое, – подчёркивает Соловьёв, – что оно может всё совместить и ничего не исключает, кроме злобы и греха. От нас только требуется, чтобы мы своей маленькой части не ставили на место великого целого, чтобы мы не обособлялись в своём частном деле, а старались бы связать его с делом всечеловеческим, чтобы это великое дело мы никогда не теряли из виду, ставили бы его выше и прежде всего, а всё остальное уж – потом. Не в нашей власти решить, когда и как совершится великое дело всечеловеческого единения. Но поставить его себе как высшую задачу и служить ему во всех делах своих – это в нашей власти. В нашей власти сказать: вот чего мы хотим, вот наша высшая цель и наше знамя – и на другое мы не согласны»²⁸.

Представляется, что учение Соловьёва о человечестве как Богочеловечестве достаточно чётко намечало перспективу решения этой проблемы, пер-

спективу вполне реальную и осуществимую, если отказаться от идей мессианизма и собственной исключительной правоты. Соловьёв не сразу пришёл к такому пониманию, наиболее чётко оно зазвучала в его последних произведениях. «Настоящая же задача не в том, чтобы *перенять*, а в том, чтобы *понять* чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение *по существу*; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «по-божьи» отнестись к противнику»²⁹. И в связи с этим ещё одна предельно актуальная мысль Соловьёва: «Не в нашей власти, чтобы другие хорошо относились к нам, но в нашей власти быть достойными такого отношения. И думать нам должно не о том, что скажут нам другие, а о том, что мы скажем миру»³⁰. Это и есть поиск своего места в мире, даже если предпринимается попытка полностью противопоставить себя миру: этот мир в любом случае нужно знать. Подлинный путь, по Бердяеву, следующий: «Поистине, объединение должно происходить в мире по другому принципу, по другому критерию. Духовная жизнь должна вновь занять подобающее ей иерархически преобладающее место. Люди должны соединяться прежде всего по духовным, а не по политическим признакам и принципам. И тогда только в мире произойдёт духовное возрождение. Власть внешней общественности над человеческою душой должен быть положен предел»³¹.

Примечания

¹ Соловьёв В. С. Из философии истории // Соловьёв В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.

² Maffesoli M. From Universal to Particular // Diogenes. 2007. Vol. 54 (3). P. 81.

³ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 79.

⁴ См. Fuchs M. The Universality of Culture: Reflection, Interaction and the Logic of Identity. Thesis Eleven. 2000. No 60. P. 12.

⁵ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Указ. соч. С. 62.

⁶ См.: Albagli C. Controversies around a Universal Model. Diogenes. 2008. Vol. 55 (3).

⁷ См.: Lefort C. The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism. Cambridge: Polity Press, 1986. P. 304.

⁸ Laclau E. Universalism, Particularism and the Question of Identity // Rajchman J. (ed.). The Identity in Question. New York: Routledge, 1995.

⁹ См.: Laclau E. New Reflections on the Revolution in Our Time. London: Verso, 1990. P. 18.

¹⁰ См. подроб.: Миненков Г.Я. Героизм и подвижничество как модели личностной и социальной идентификации // Русское богословие в европейском контексте. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. М., 2006.

¹¹ Fuchs. Op. cit. P. 16.

¹² См. подроб.: Миненков Г.Я. Динамика универсализма и партикуляризма в интерпретации Н.А. Бердяева // Н.А. Бердяев и единство европейского духа. М., 2007.

¹³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 63.

¹⁴ См.: Therborn G. Introduction: From the Universal to the Global // International Sociology. 2000. Vol. 15 (2). P. 149.

¹⁵ См.: Соловьёв. Из философии истории. С. 340.

¹⁶ Therborn. Op. cit. P. 150.

¹⁷ Maffesoli. Op. cit. P. 82.

¹⁸ Fuchs. Op. cit. P. 17.

¹⁹ См. Maffesoli. Op. cit. P. 84.

²⁰ Ibid. P. 85.

²¹ Соловьёв. Из философии истории. С. 342.

²² Хабермас Ю., Ратцингер Й. Цит. соч. С. 43.

²³ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 14.

²⁴ Habermas J.A «Post-secular» Society – What Does That Mean? 2008 (<http://www.resetdoc.org/EN/Habermas-Istanbul.php>)

²⁵ См., например: D'Arcais, P.F. Eleven Thesis Against Habermas. 2009 (<http://www.the-utopian.org/2009/02/000062.html>)

²⁶ Habermas, J. Again Religion and the Public Sphere: A Response to Paolo Flores d'Arcais. 2009 (www.the-utopian.org/2009/02/000063.html)

²⁷ Хабермас Ю., Ратцингер Й. Цит. соч. С. 99.

²⁸ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 307.

²⁹ Там же. С. 316.

³⁰ Там же. С. 318.

³¹ Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 4. Paris, 1990. С. 596.

О.М. ЗАПРОМЁТОВА

Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея,
г. Москва

ДУХОВНЫЙ ОПЫТ / ПЕРЕЖИВАНИЕ КАК ПУТЬ К ВСЕЕДИНСТВУ. ВЫЗОВ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

Сделана попытка показать роль духовного переживания в религиозной философии на примере русской религиозной мысли (В. Соловьёв, Л. Карсавин и др.) и в ее контексте, а также выявить связь между русской религиозной философией и богословской мыслью двадцатого века (Мольтман, Аксенов-Меерсон), указывая на происхождение идеи всеединства и встречу В. Соловьёва с Софией.

The article attempts to reveal the role of religious experience in religious philosophy (as a way of doing theology) as conceived in Russian religious thought (V. Solovyov, L. Karsavin and others) and within its context, and to uncover the link between Russian religious philosophy and 20th century theology (Moltmann, Aksenov-Meerson), while pointing to the roots of the all-unity idea and the mystery as reflected in Solovyov's encounter with the Sophia.

Ключевые слова: *всеединство, русская религиозная философия, религиозный/духовный опыт.*

Key words: *all-unity, Russian religious philosophy, religious / spiritual experience.*

Современное общество переживает кризис самоидентичности, который, по мнению российских аналитиков, является результатом социальных и культурных изменений и формирования новых стереотипов. Смену парадигмы, начало которой можно отнести к периоду первой мировой

войны, в области богословия можно определить как поворот от *ортодоксии* (которая на Западе подразумевает правильное понимание доктринальных утверждений, а на Востоке – правильное богочитание) к *ортотипии*. Последняя же подчеркивает важность «опытного» подхода, выражаемого в религиозных переживаниях, в отличие от рационального подхода к богословию. Процесс глобализации, участниками которого мы все являемся, как и обусловленный им «мультикультурализм», предоставляет нам все большую свободу для интерпретаций и в религиозной сфере.

В настоящем исследовании автор пытается: 1) ответить на вопрос – ожидать ли нам ответа на молитвы, вознесенные Иисусом и апостолом Павлом (за учеников, за Церковь), о единстве, а также указать на последнего, как на «радикального еврея», по определению современного специалиста по раввинистическому иудаизму¹, и как на одного из первых богословов в истории Церкви, стремившегося к универсализму; 2) показать роль духовного опыта в религиозной философии в контексте русской религиозно-философской мысли (В. Соловьёв, Л. Карсавин и др.); 3) проследить связь между русской религиозной философией и богословской мыслью XX века (Ю. Мольтман, М. Меерсон), указывая на ее корни в идее *всеединства* и в тайне, отраженной во встрече Соловьёва с Божеством. В связи со специализацией в сфере истории культуры и богословии ответы на вызов XX века автор предлагает искать в сфере развития духовного опыта (религиозного переживания, опытного богословия) как пути к *всеединству*.

Одни из самых ранних волнующих нас призывов к человеческому единству (*всеединству*) могут быть найдены в молитве Иисуса о Его учениках (Ин 17) и в Посланиях Павла (Еф 4:3, 13 и др.), в которых очевидно его понимание проблем современной ему культуры. Эти проблемы актуальны и сегодня. Иисус молится за будущую Церковь, соучастницу жизни и славы Отца и Сына силою Святого Духа:

Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня. < ... > Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня. (Ин 17:20–23).

Христианам дано наслаждаться единством в двух измерениях: «вертикальным» единством с Троицей и «горизонтальным» – друг с другом, причем второе коренится в первом. «Жизнь человека ... лишь тогда становится жизнью, счастливой в самом своем существовании, когда она утверждает другую жизнь и утверждается сама», – писал Юрген Мотльман в предисловии к своей книге «Дух жизни. Универсальное утверждение.», английскому изданию своей «целостной пневматологии» («*Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie*»)². Важнейшая идея *всеединства*

заключается в утверждении жизни – жизни других созданий, других людей (других христиан, других христианских общин – границы можно еще расширить) и, не в последнюю очередь, нашей собственной жизни.

Не стоит забывать, что еврейский мир поздней античности представлял собой всего лишь субкультуру в обширном мире Средиземноморья³. Еврейская культура была одной из многих культур Римской империи, и она разрывалась между узким этноцентризмом и универсальным монотеизмом. Многие еврейские мыслители эпохи поздней античности пытались разрешить это противоречие, как Филон Александрийский, с одной стороны, и мудрецы эпохи Мишны и Талмуда – с другой. Возможно, осознание этой проблемы – не личное, но богословское подготовило будущего апостола Павла к пережитому им впоследствии религиозному опыту. Даниил Боярин, современный американский специалист в области раввинистической литературы, назвавший Павла «радикальным евреем», считает, что все служение апостола было мотивировано эллинистическим стремлением к Единому. Глубокая озабоченность Павла вопросом единства (*всеединства*) человечества была вызвана его стремлением к идеалу человеческого существования, в котором стираются все различия и в котором отсутствует всякая иерархия⁴. Именно эта тяга к универсализму – к Единому – обусловила и сделала возможным выход Савла, утвержденного в фарисейской традиции, за ее рамки к новому Богооткровению во Христе, а также к одухотворенному и аллегоризированному толкованию Торы, Священного Писания и Закона Израиля. Его представления об универсальном человечестве были основаны на дуализме плоти и духа (плоть относится к частному, дух – к универсальному). Антропологическому дуализму Павла соответствовала его герменевтика, язык толкования, касающийся материальных проявлений (*видимое*) и описывающий духовные проявления (*невидимое*). В Законе Христа, новой Торе, есть место как для частных (партикуляризма), так и для единства (универсализма).

* * *

Владимир Соловьёв (1853 – 1900), по мнению западных исследователей, один из величайших русских философов⁵, посвятил свою жизнь и творчество скорее *переформулировке* основных христианских представлений, чем введению новых. Согласно его собственному утверждению, сделанному им во Введении к «Истории и будущности теократии», основной задачей этого труда было оправдать веру отцов, подняв ее на новый уровень сознания, и показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков национальной гордыни, совпадает с вечной и универсальной истиной⁶. Отец русской софиологии верил, что «оправдание» христианства в глазах его образованных читателей может стать результатом его творчества. Он не боялся утверждать, что христианство приведет человечество к свободе и спасению. Фи-

лософия для Соловьёва была средством к спасению – идея, ставшая весьма чуждой для современной ему европейской мысли. Как и апостол Павел, он жил в мире, где не было *ни иудея, ни эллина*. Следуя примеру Филона Александрийского и апостола Павла, Соловьёв считал себя гражданином мира, «примирителем всех идей». Подобно Павлу, он считал свою жизнь служением, как видно из его предсмертных слов: *тяжка работа Господа*⁷. Удивительным образом Соловьёву удалось сочетать активное участие в интеллектуальной жизни XIX в. с погруженностью в труды ранних Отцов Церкви и многочисленные мистические источники.

Философия *всеединства* неоднократно обсуждалась в научной литературе как пример синкретического опыта, следующего образцу античного синкретизма⁸. Особое внимание было уделено и ее мистической стороне, как и попыткам осмысления философом своего духовного опыта. Образные видения играли значительную роль в умственном и духовном развитии Соловьёва, давая ему непосредственное переживание или предчувствие универсальной гармонии, ожидающей сотворенный мир⁹. Встреча Соловьёва с *божеством*, описанная им в его стихотворении «Три свидания» (1898), хорошо известна:

*Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества*¹⁰.

Видение совершенной духовной реализации человечества в третьем и заключительном мистическом видении дало Соловьёву ощущение торжества гармонии и примирения прошлого, настоящего и будущего. Термин *всеединство* был использован философом с целью показать, что само учение Церкви о тайне Троицы выражает представление о все постигающей, все наполняющей природе Божией¹¹. Мистическое богословие, направлявшее мысли Соловьёва к великой тайне Божественного проявления, учило его, каким образом человек, по благодати, может быть способен к общению со своим Творцом. Это всеохватывающее умозрительное начинание ставило своей целью интеграцию богословия, антропологии и космологии.

Соловьёвскую идею *всеединства* можно проследить в русской религиозной мысли начиная с трудов С. Булгакова (1871 – 1944), Н. Бердяева (1874 – 1948), Л. Карсавина (1882 – 1952) и других, вплоть до наших современников (о. Михаила Аксенова-Меерсона, род. в 1944). Булгаков развивал идеи Соловьёва, описывая учение о Троице как перихоретическую кенотическую любовь¹². Карсавин обогатил антропологический подход заимствованиями из мистической и любовно-лирической традиций Средневековья. Бердяев в своем «новом религиозном сознании» предвосхитил теологию распятого Бога и теологию мистического переживания с ее характерным пневматологическим языком, которая была позднее разработана Ю. Мольтманом (род. в 1926 г.). Опытное (мистическое) богословие стремится скорее к категории мудрости, имеющей источник в опытном познании Бога, чем к мудрости, основанной на вероучении. Мис-

тицизм и ученичество неотделимы друг от друга и жизненно важны для Церкви, называющей себя Христовой. Наши чувства часто значительно более восприимчивы к любому переживанию радости или скорби, чем мы это осознаем. Именно поэтому не следует ограничивать переживания Бога традиционными религиозными формами выражения этих переживаний.

В любви находят выражение самые сильные и наиболее интимные взаимоотношения между людьми. Согласно христианскому пониманию *Бог есть любовь* (1 Ин 4:16). Троичный Бог может быть познан в переживании человеческой любви. Как нам соотнести переживания Бога с опытом человеческой любви? Охваченный любовью говорит: «Я так счастлив, что готов обнять весь мир!». Когда любовь Божия изливается на человека Духом Святым, человек становится средством передачи божественной благодати. В конечном итоге, именно жизнь человека свидетельствует об обращении сердца к Богу. Встреча со Христом пробуждает в сердце верующего желание познать Бога, любить Его и искать общения с Ним более всего. Христианство дает удивительную свободу каждому, ищущему Истину, которая требует веры, идущей не только от разума, но и от сердца. Все представление Соловьёва о христианстве было движимо пониманием, что если спасение действительно, оно преобразует природу человека и ведет к окончательному искуплению, а посему должно реализовываться на практике в организации человеческого общества. Тем самым, хотя много было написано и об утопических мотивах философии *всеединства*¹³, именно Соловьёв предвосхитил утверждения персоналистского богословия XX в.

Поиск более основательного и конструктивного диалога между последователями Восточной и Западной традиций христианства является одной из насущнейших задач человечества. Это было наглядно показано православным богословом митрополитом Иоанном (Зизиуласом), утверждающим, что по мере восприятия Православием западной культуры, проблема церковных организаций приобретет экуменические масштабы. В этом контексте он призывает к разработке «онтологии общения, чтобы оно стало условием бытия Церкви», что означает поворот к пневматологии на богословском уровне¹⁴.

В светском обществе повсеместно растет интерес к «восторженному христианству»¹⁵, движению, в богословской основе которого лежат религиозные переживания. В идее Соловьёва о *всеединстве*, как и в универсализме апостола Павла, есть место и партикуляризму (примером может служить интерес Соловьёва и его уважение к Талмуду и другой еврейской религиозной литературе и еврейской духовности). К сожалению, не все христианство разделяет эту точку зрения. Так, современный православный богослов, специалист по духовному опыту и мистическому богословию восточных Отцов Церкви архиепископ Иларион (Алфеев), отмечая особую

роль мистического переживания в апологии христианской жизни, подчеркивает, что мистический опыт общин, находящихся вне официальной Церкви, не подлежит обсуждению. Примеры типа монтанизма он называет «еретическим» мистицизмом, утверждая, что основным критерием отличия «истинного» мистицизма от «еретического» служит соответствие или несоответствие его традиции Церкви (церковному Преданию)¹⁶. Признанный «богословом XX века» лютеранин Мольтман указывает, что сила единства заключается в *любви*, а сила многообразия – в *свободе*¹⁷. Православный богослов Аксенов-Меерсон в заключение своей монографии «*Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности*» (2007) пишет об объединении греческой (восточной) и августиновской (западной) традиций. Предложенное им направление развития богословия, троичная парадигма любви, укорененное в традиции русской религиозной философии, по его мнению, может быть ответом на нужды вселенского христианства¹⁸. Современные богословы пятидесятнического движения отмечают, что это движение, открытое для других на заре своего возникновения и лишь впоследствии выбравшее путь эксклюзивизма, в настоящее время возвращается к своим истокам. Т. Ричи подчеркивает важность экуменизма и инклюзивизма для пятидесятнического наследия, как ответа на религиозное многообразие и плюрализм мнений, столь характерные для нашего времени¹⁹.

Нельзя завершить это исследование, не упомянув о развитии духовности в современном российском обществе. Феномен духовности является сложным проявлением человеческого духа, меняющимся от поколения к поколению, от нации к нации, от человека к человеку, составляя саму суть человеческого бытия – стремление к Абсолюту²⁰. Как свободное существо, каждый человек ищет восстановления состояния совершенства, предшествовавшего грехопадению человечества. Это процесс неизбежно является процессом реализации собственных целей и преодоления конечности земного бытия. Избежать тупика возможно лишь путем создания новой духовности, позволяющей интегрировать личность человека во все множество исторического опыта не только одной нации, но и всего человечества, не исключая множества вариантов и плюрализма при оценке прошлого, настоящего и будущего. Как апостол Павел, так и В. Соловьёв нашли свой путь к *всеединству* через религиозный (духовный) опыт. В последние десятилетия духовность как научная дисциплина все больше отделяется от традиционно-богословской направленности и, наряду с библеистикой, историей церкви и герменевтикой, становится свободной от абстрактного (догматического или систематического) богословия²¹.

В завершение приведем слова песни Шарлотты Хоглунг: «*лишь Любовь – ответ в этом мире, полном ненависти!*» Будем же всегда напоминать себе, что Христос был обвинен религиозными лидерами и распят как один из тех, кто был опасен для традиционно устоявшегося общества.

Апостол Павел, русский религиозный философ В. Соловьёв и многие другие не побоялись выйти за рамки современных им религиозных традиций. Будучи отвергнуты большинством в своем собственном обществе, они были послушны своему призванию – призванию, которое, несмотря на риск быть непонятыми, они осознавали посредством религиозного опыта, а не благодаря логическому анализу религиозных догматов. Многие, последовавшие за Соловьёвым, чьи труды достойны отдельного исследования, осмелились ответить на вызов двадцатого века. Этот вызов обращен сегодня и к нам.

Примечания

- ¹ Boyarin Daniel. A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity. Los Angeles: Berkeley (1994).
² Moltman J. The Spirit of Life. A Universal Affirmation. Minneapolis: Fortress Press (1994). P. xii.
³ Schwartz S. Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E. Princeton: Princeton University Press (2001). P. 3.
⁴ Boyarin., op.cit. P. 44 – 45.
⁵ Munzer Egbert. Solovyov. Prophet of Russian-Western Unity. London: Hollis & Carter, 1956. P.1.
⁶ Соловьёв В.С. История и будущность теократии. Загреб, 1887. С. III. Quoted according to Sutton, Jonathan. The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment. London, Macmillan Press, 1988. P. 30.
⁷ Цит. по: Rashkovsky Evgeny B. Three Justifications: Some Pivotal Themes in the Last Decade of Solovyov's Christian Philosophy // Eastern Christian Studies 2. Selected Papers of the International Vladimir Solovyov Conference held at the University of Nijmegen, the Netherlands, in September 1998. Leuven: Peeters, 2000. P. 29 – 38.
⁸ Особое внимание было уделено ее гностическим и мистическим корням. Дианин-Хавард А. Владимир Соловьёв: вера, разум и сердце // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьёв и проблема религиозного и культурного единения человечества / Под ред. В. Поруса. М., 2004; Кравченко В. Владимир Соловьёв и София. М., 2006 и др.
⁹ Три видения в 1862, 1875 и 1876 гг.
¹⁰ Соловьёв В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 131. А также и стихотворение 1882 года (там же, с. 71):

*Под чуждой властью знойной вьюги,
 Виденья прежние забыв,
 Я вновь таинственной подруги
 Услышал гаснущий призыв.*

*И с криком ужаса и боли,
 Железом схваченный орел –
 Затрепетал мой дух в неволе
 И сеть порвал, и ввысь ушел.*

*И на заоблачной вершине
 Пред морем пламенных чудес
 Во всесияющей святыне
 Он загорелся и исчез.*

¹¹ Munzer, op.cit. P. 66.

¹² В греческой патристике *перихорезис* означал круговую динамическую взаимосвязь, объединяющую Лица Троицы в их взаимодействии. *Кенозис* – «само-истощание» Лиц Троицы

пред Друг Другом. Аксенов-Меерсон (Протоиерей Михаил). Созерцанием Троицы Святой ... Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев: Дух и Литера, 2007. С. 51, 279.

¹³ Суковатая В.А. Утопические мотивы в философии всеединства Владимира Соловьёва // Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьёв и проблема религиозного и культурного единения человечества / Под ред. В. Поруса. М., 2004. С. 126 – 141.

¹⁴ По мнению Зизиулоса, достижение церковного единства зависит от полноценного синтеза христологии и пневматологии в рамках экклезиологии. Митрополит Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение. Очерки о личности и церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 2006. С. 141.

¹⁵ Автор использует этот термин, включая в него пятидесятническое, харизматическое и «неопятидесятническое» движение, хотя некоторые исследователи настаивают на различении этих понятий. См.: Stanley M. Burgess & Eduard M. van der Maas (eds.), *The New International Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003): xix-xxii.

¹⁶ Иеромонах Иларион (Алфеев), Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М.: Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории. 1998. С. 444.

¹⁷ Moltman. P. 194.

¹⁸ Аксенов-Меерсон (Протоиерей Михаил). Там же. С. 296.

¹⁹ Richie T. The Unity of the Spirit': are Pentecostals inherently ecumenists and inclusivists? *JERTS* 26.1, 2006. С. 21 – 35.

²⁰ Ежов О.Н. Духовность как принцип и механизм освоения времени // *Духовность: традиции и проблемы*. Уфа, 1991. С. 13 – 19.

²¹ Ваайман К. Духовность. Т. 1. М.: ББИ, 2009. С. 308 – 309.

Д. РУБИН

Государственный университет – Высшая школа экономики,
г. Москва

ALL-UNITY, CHRISTIANITY AND JUDAISM

Исследуется философская сторона отношений С.Н. Булгакова, Л.П. Карсавина и А.З. Штейнберга к евреям и иудаизму. Первые два мыслителя оправдывали еврейство через идею обновленного соборного иудео-христианства. Штейнберг же рассматривал еврейство и христианскую Россию как участников единой мессианской миссии – «воплотить Слово в дело». Противопоставляя эти взгляды, раскрываем их значение для нашего понимания категории инаковости в рамках философии всеединства.

The author researches the philosophical attitudes of S.N. Bulgakov, L.P. Karsavin, and A.Z. Steinberg to Jews and Judaism. The first two thinkers found a place for Jewry in their Christian philosophies of all-unity by positing a revived, collective Judeo-Christianity. Steinberg's all-unity saw Jewry and Christian Russia as engaged in the same Messianic mission to «incarnate the Word in the deed». However, inconsistencies remained in all these systems and the author examines what this means for the treatment of Otherness in the framework of all-unity.

Ключевые слова: еврейство, всеединство, иудеология, личность, священный материализм, Логос, софиология, еврейско-христианские отношения.

Key-words: Jewry, all-unity, Judeology, personhood, sacred materialism, Logos, sophiology, Jewish-Christian relations.

1. Introduction

Christianity's relationship to Judaism has always been problematic. In this paper, I would like to focus on a very specific aspect of the Jewish-Christian relationship: the writings of Russian philosophers of all-unity about Judaism. Even this is a large topic, so I will discuss only aspects of Sergei Bulgakov, Lev Karsavin, and Aaron Steinberg, a far less well-known Russian philosopher of all-unity, who was an observant Jew. I will also make passing reference to Pavel Florensky.

What interests me is the following situation: on the one hand, Russian Christian thinkers believed Jews should convert to Christ and were unsympathetic to Judaism, viewing it as a superseded Old Testament. On the other hand, their philosophy of multiplicity-in-unity meant that some of them allowed that Jewry should form a particularistic national church within the Christian ecumene, i.e. that Jews should convert but not assimilate. Pre-Holocaust, that was a fairly original view.

But the plot thickens. Since Soloviev, these thinkers had used Kabbalistic concepts like Ein Sof, Adam Kadmon and Chochmah-Sofia to express their all-unity¹. It is my contention that when these philosophers turn their Judaically inflected thought to ponder Jewry, it is only with great difficulty that they can achieve the result, necessary from a Christian viewpoint, of making Judaism inferior to Christianity. And their proposal of an integrated Judeo-Christianity seems so utopian that it raises the question of whether perhaps an all-unity in which Jews remain Judaic would not be more in keeping with the presuppositions of their thought-system. Below, I will explore what I mean in detail by exploring and developing Bulgakov and Karsavin in light of this thesis.

Before doing that, a word about Florensky: as should be well-known by now (cf. Hagemeyer, Burmistrov, Katsis), Florensky viewed Jews as a poisonous race that was degrading to Christendom. Politically, he opposed the abolition of the Pale of Settlement and wrote articles with Rozanov spreading the blood libel against Mendel Beilis². However, Florensky's Judeology is a) full of painful contradictions from a Christian point of view, and b) full of a self-confessed envy of Jewish concrete religiosity. Not surprisingly then, his own monistic sophiological theory of religion and culture rather resembles the paradigm of integral religiosity that Soloviev detected in the all-encompassing details of Talmudic Judaism³. In other words, even Florensky seems to show that excluding Jewry from humanity using the generous philosophy of all-unity is doomed to failure. In fact, though I have mentioned him briefly, Florensky's Christian philosophical anti-Semitism should hover like a dark warning shadow in the background of the analyses of Bulgakov and Karsavin that now follow.

2. Bulgakov: the sacred blood of the Jews

During the Russian Civil War, Bulgakov experienced a serious phase of anti-Semitism triggered by the Bolshevik revolution, which he was convinced was driven by atheistic Jews⁴. In Paris in 1941 – 1942, however, while some of that anti-Semitism survived, Bulgakov wrote a series of essays in which he applied his sophiological theology in a far more beneficent way to the Jewish question, conceived in its broadest sense⁵. I will outline some of the main elements of this Judeology, before addressing some critical questions to it.

One of Bulgakov's concerns was to distance Christianity from Nazi racism and anti-Semitism, and to work out a Christian approach to Jewry and Judaism. For Bulgakov, the notions of blood and nation were essential Biblical concepts – purloined and distorted by Nazism – without which the nature of Jewry could not be understood. Blood, explains Bulgakov, is not a physical substance which predetermines personality; instead «the blood is the life (Leviticus)» and the locus where the divine «breath of life (Genesis)» coheres with the «dust of the earth (Genesis)». A nation is founded on blood-unity – but blood itself is always open to new elements for it is a material-spiritual bi-unity, and partakes in the openness of the spirit. Through their nation and blood, then, an individual can experience human universality. Thus, Bulgakov attempted to reappropriate the concept of a sacred nation for Christianity, while firmly rejecting any hints of racist supremacy.

Of course, the Nazis believed that Jewish blood and nation were poisonous and through intermarriage were leading to the degeneration of the Aryan race. Following his Biblical philosophy, Bulgakov shows how Jewish blood and nation are indeed special, but in a positive sense. For Christ's blood was received from Mary, a full Jewess. Luke traces Jesus' genealogy back through David and Abraham to Adam, calling the latter «a son of God». He thus retrospectively makes Adam, and even God, a Jew! In a wonderful phrase, Bulgakov writes that the nations of the world if they unite with Christ also partake in Jewishness, «the co-Jewishness of all humanity in Him.»

Moreover, Bulgakov's «sacred materialism» means that he intends this in the most literal sense, for, as he writes, «a certain biological absoluteness exists in the chosen people, the ancestors of the Savior and his relatives by blood, in the race of the Mother of God. This is the blood and soul of the whole humanity in its multiple unity». That is, the Jewish race has a direct blood-line to the first man created by God, and a blood-unity with God that has been diluted in the other nations. The latter can only regain that blood-closeness with God by uniting themselves to the blood of Christ.

There are other interesting nuances in Bulgakov's bold theory of sacred Jewish blood to do with the connection of Jewish blood, the Eucharistic blood and the blood that poured from Christ's side on the Cross. One can also add in passing that Bulgakov's «sacred materialism» also seriously disrupts the Augus-

tinian dichotomy between carnal and spiritual Israel, i.e. Jewry versus the Church. Again, Bulgakov's ideas on nation show similarities to some Jewish mystical thought, such as the XVI century Maharal of Prague⁶.

But, leaving this aside, we will now consider what Bulgakov had to say about Jewry after Christ. Bulgakov is insistent that through their blood, Jews continue to be chosen after Christ. He points out that the two heralds of the Second Coming mentioned in Revelations 11.13 will be Jews. Thus the Jewish blood-line must survive until that time and those who persecute Jews risk killing the ancestors of those witnesses and hence subverting world redemption.

Nonetheless, despite this continued blood-chosenness Jewry has been allotted a tragic fate due to its rejection of Christ. Here, Bulgakov divides Jewry into two parts: the 'sacred remnant' who accepted Christ (of which Bulgakov knew several examples among his Russian-Jewish acquaintances) and the rest of Jewry who rejected Him. Due to the blood-unity of the nation, the righteous believers suffer the same fate as the unbelieving majority, and in a theology reminiscent of Edith Stein, Jewish believers in Christ are an innocent atonement for the guilty majority, as all of Jewry perishes together. (Bulgakov's writings were also a reaction to the first stages of the Holocaust).

For me, it is at this point that we hit a serious snag. Bulgakov is convinced that non-Christian Jews, in whose veins runs the sacred blood of the world's Messiah, have no real religion; instead they are prone to the temptations of materialism and false utopianism which led them to seek the destruction of sacred Russia. And yet, in terms of Bulgakov's own sophiology, this seems odd: how could this Messianic blood have taken such a wrong turn? If blood is the bearer of spirit, how can Jewish blood now be unspiritual? Finally, if Jewish blood in fact contains no spirit, how now does Bulgakov's «Jewish blood» differ from the Nazis' conception: it is a material substance that forces Jews to engage in the destructive work of the anti-Christ. In fact, unwittingly, Bulgakov's analysis converges on that magical, determinist Judeology of his friend, Pavel Florensky, whose own analysis was strikingly close to Nazi racism. This is unfortunate, as I suspect that Bulgakov had intended to reject Florensky's racism in his new analysis of Jewry, just as in other matters, he had distanced himself from many of Florensky's neo-pagan tendencies.

The solution to these inconsistencies is, I believe, clear. Bulgakov has forgotten – or does not know – that Jewish blood is preserved by its own special spirit: the ethos of Talmudic Judaism. Consider the fact that changes to the *halakhah* concerning who is a Jew alters the very composition of Jewish blood, and you will understand that Judaic religious ethnicity is not a blind racial entity, but follows its own laws of spiritual self-definition. Thus we must add a third, and in fact central, category to the division of Jewry: religious Jewry.

Bulgakov, of course, is aware of this category, but utterly neglects it. The problem becomes acuter still when on the basis of his theory of Jewish sacred blood, he proposes that the Christian ecumene can only become whole once a

Jewish Christianity is restored to its heart. However, he is deafeningly silent as to what this Judeo-Christianity might look like. It could not be what we now call Messianic Judaism, that is a 'Torah Christianity' as Bulgakov is quite clear that the Law does not save. And surely he could not have meant to identify it with the scattering of Christians of Jewish blood whose Christianity differed not a whit from that of non-Jews.

After much thought, I have come to the belief that Bulgakov's work, perhaps against his will, in fact contains a covert «dual covenant» proposal. In other words, one must add more pluralism to that *multiplicity-in-unity* embraced by Bulgakov, accepting – as Levinas might say⁷ – that the other really is Other, and making space accordingly. For if one takes seriously Bulgakov's idea of blood, one must see in Jewish blood a sacred spirit, that of the Torah. At first glance, of course, the idea that Bulgakov would countenance the legitimacy of Judaism seems entirely wrong. But there is another work which throws this assumption into question: *Judas the Apostle-Traitor*⁸.

In that work, Bulgakov argued that the hated Bolsheviks were like Saul before he became Paul: adherents of a wrong-headed ideology who were nonetheless protected by God's grace due to the genuineness of their convictions and their desire, mistakenly implemented, to help humanity. Extraordinarily, there is hardly any mention of Jewry in the essay on Judas – but the parallel is too striking to be missed. If we transfer his forgiving thoughts about the Bolsheviks – beloved by Bulgakov, I should point out, because of their «co-Russianness» – to religious Jewry, can we not slightly adapt Bulgakov and see in the latter a spiritual entity with a task in the divine economy?

Bulgakov applied two telling phrases to the Judas-Bolsheviks: «And will they not be justified on Christ's judgment day who did not know Christ but yet served Him?». And: «In Judas more essential and unshatterable must be reckoned not his treachery, but his apostleship. He disowned the first by repenting, and the second is inseparable from him even after his fall. Apostleship also cannot be taken away from the Russian people...»

By changing «Russian» to «Jewish», we would have in Bulgakov a Judeology which sees in contemporary Jewry more than a mere means to an end, namely to produce the two heralds of the Second Coming, but which during this process is itself excluded from present salvation. Instead, true all-unity would demand that Jewry be perceived as a people filled with a different Spirit, following a different Law, but also partaking in the salvation of all-humanity. This is a threatening proposition for Orthodox Christianity, and would need further pondering, but it is certainly one possible reading of Bulgakov's thought. Of course, its main innovation is to see not just *Jewry* as sacred, but Talmudic Judaism – a step I believe is necessary if his Judeology as it stands is not to degenerate into Florenskian racism.

3. Karsavin and Steinberg

I now turn to Karsavin. Karsavin actually came to a conscious recognition of the drawbacks of his 'all-unity' approach to Jewry, but never overtly offered a solution.

In 1927, he wrote an article called «Russia and the Jews»⁹, to which his friend Aaron Steinberg responded with «A reply to Lev Karsavin»¹⁰. Both pieces appeared in *Versti*, the journal of the Eurasian movement to which Karsavin and Steinberg were both close.

In his article, Karsavin articulated a far more systematic description of Jewry than Bulgakov, dividing Jews into core, assimilating and assimilated. For Karsavin, core (national-religious) Jewry should be supported by Christians: it was assimilating Jews that were dangerous, as belonging to no culture, they spread anti-national cosmopolitanism and undermined Christianity with liberal ideologies. Therefore, if Christian society strengthens core Jewry, it will be spared Jewish radicalism, and religious Jewry seeing true Christian love, will finally abandon its doubts over the Messiahship of Jesus and convert *en masse*, forming a Judeo-Christian religio-political entity in the body of the universal church. In essence, this really just gives theoretical expression to the views of many mystically-minded Russian Christian intellectuals of the time, including Bulgakov.

What is interesting, however, is that Karsavin later seems to have experienced some of the contradictions I claim are inherent in Bulgakov's Judeology – but for different reasons. For having been friends with Steinberg for several years, Karsavin moved to Kaunas, a Lithuanian city with a large traditional Jewish population. Several Jewish encounters convinced him that Jews have the same depth of personality (Rus. *lichnost'*) that Christians have, though they do not know Christ – a thought he confided to Steinberg and which is recounted by the latter in his memoirs¹¹. I believe that in terms of his own philosophy, this is tantamount to claiming that Jews can be saved through Judaism, without Christ – the very position I extrapolated from Bulgakov. Let me explain.

Firstly, Karsavin's philosophy needs to be sketched. He believed that the human personality achieves wholeness by imitating the inner Trinitarian life of God. God-the-Father eternally dies to Himself in expressing Himself through the Son-Logos; He eternally restores Himself to Himself through reunification through His Holy Spirit. In human psychology, the subject gives rise to objective aspects of the self; however, these aspects dissipate and are lost, and only through self-consciousness does a person realize the unity of his objective and subjective selves.

Seeing as every man is in a deep sense a universal man (Adam Kadmon – Karsavin uses the Kabbalistic term in some works), the chase for self-conscious appropriation of all one's «moments» would be infinite and impossible. Therefore, a person must die to the small slice of humanity that is individuality, so letting the universal man, or Christ, who is within, shine forth. God wants noth-

ing less than that the individual become the universal man, and for the universal man to become God. This step from human to divine is possible due to God's further self-emptying in the Incarnation: thus Christ dwells silently in human souls, so allowing the individual to freely choose their own negation: when that is achieved, not only does man know his real Self, but – merging with Christ – he is deified, as Karsavin depicts salvation, in terms drawn from the Eastern Christian tradition.

This thumbnail sketch of Karsavin's philosophy¹² shows what it means for a human being to become a «person» – it is in effect Christian deification, or theosis. We therefore have a right to be astonished at Karsavin's admission to Steinberg that the deep Jewish decency and humanity he had witnessed in the faces of ordinary Kaunas and Berlin Jews had convinced him that Jews had *lichnost*. And as Karsavinians, we would be forced to ask ourselves: how could a pious Jew, who has no knowledge of the death and rebirth of God and self, have achieved a state of spiritual rebirth in which he or she recognizes in the Other the same divinity as resides in themselves? For that is what I take Karsavin to be implying.

In fact, Steinberg's own philosophy of all-unity, cast entirely in Judaic terms with Christ replaced by the Logos, offers just such an account of how Jews could be divinized.

Steinberg, rather like Vladimir Ern, was a philosopher of the Logos. He called his philosophy concrete, or prophetic, idealism, and believed that each unique person is the concrete incarnation of a transcendental idea of the Logos¹³. By serving the Logos, a person transmutes reality into idea and thus «divinizes» the world. Thrown into reality, a human being must learn to choose Being voluntarily: this involves a move from consciousness, which is merely biological life, to self-consciousness. The latter is achieved when a person, tempted by suicide at the chaos of existence, rejects death and chooses life. This rejection is, as in Karsavin, a diminishment of narrow individualism and the self of biological necessity. Instead, the self now expands unendingly away towards true Selfhood, thus becoming filled with a higher Personhood, and becoming supra-personal. Biological life thus transcends itself and becomes Life with a meaning, Life infused with and serving the Logos.

Steinberg mixes Judaic and Hellenic categories in his philosophy. Some Biblical themes are obvious: man's pivotal encounter with nothingness is a recognition of his createdness *ex nihilo*; the choice of genuine Life is framed in terms drawn from the famous passage in Deuteronomy. Man's transmutation of reality into idea is referred to as the transformation of the Tree of Life into the Tree of Knowledge. The very name that Steinberg gave his thought-system was «*prophetic idealism*»: unlike abstract Kantian idealism, it was meant to be imbued with a Judaic awareness of the role of history, of the concrete moment, and could snatch meaning for the present out of the seeming disasters of history,

rather than offering vapid scientific generalizations and treating man as a rational machine.

Steinberg was true to the universalist assumptions of all-unity: he believed both Jew and gentile could be prophetic idealists if they channeled their creativity through the Logos. In fact, for Steinberg it was the Russian writer (and, of course, anti-Semite) Dostoevsky who was the best exemplar of prophetic idealism. Steinberg saw him as an «ideologue», one of those heroes who connect all cultures because while immersed in their own culture they are out of time and space and connected with universal ideals beyond any division into periods or regions. (This recalls Bulgakov's, as well as Karsavin's, idea that the individual lives his universal humanity through his nation). Indeed Russia's world-historic mission, preached by Dostoevsky, to «incarnate the word in the deed», thus creating the kernel of a world spiritual utopia that would cure the degenerate West, was also an explosion of Judaic Messianism.

In other words, Steinberg's universalism was such that he believed the world's Messianic destiny in the twentieth century lay in the hands of a non-Jewish nation. Does this Judaic all-unity, with its recognition of the Other, not pose a serious challenge to Christian all-unity which could not find a place for imperial Russia's five million Jews *as Jews* in all-humanity?

Of course, Steinberg's system is not without its own problems. But I will end this paper by reflecting on Karsavin's philosophic relationship to Steinberg. In his key work *Poem on Death*, Karsavin sketched his philosophy in semi-autobiographical terms. There is a section in *Poem* called «Israel», which represents both a stage of development in his own life, as well as that of humanity. Briefly, we can discern three levels in Karsavin's Israel: firstly, there is the Israel who sees God as a potter and man as a heteronomous lump of clay. Secondly, there is the Israel who relates to the God of creation, seeing in God not a distant potter-god but a young girl or a lover, who has withdrawn himself to make room for his beloved. Karsavin actually uses the Kabbalistic term *tzimtzum*, or divine contraction, to describe this image.

Finally, however, when Karsavin ponders on the meaning of Sinai he develops a patristic insight which compares Sinai to Golgotha. For Karsavin, the wrathful God of Sinai is also the suffering God of Golgotha: the giving of the Law is also a divine self-crucifixion – God yearns to reveal Himself fully to his people as eternally dying Love, but fears that such knowledge will terrify them and compromise their freedom; the Law is a torturous compromise.

Let's draw out the meaning of this. It is interesting that Karsavin's second level of Israel corresponds to Steinberg's picture of man confronting the nothingness of his createdness. This critical religiosity is an abandonment of so-called Old Testament totemism and ritualism, and betokens a recognition by Karsavin of the depths of Judaism, as well as of his Jewish friend's All-unity. Still, Karsavin clearly indicates that even 'higher Judaism' falls short: the Jews at Sinai, and their heirs in Lithuania, faced in the flames of Sinai the Crucified

love of Christ, but this aspect was not revealed openly to their consciousness. Indeed, we can formulate the difference between Karsavin and Steinberg thus: while the latter sees nothingness and turning away chooses Life, the former must enter into that nothingness to undergo total death, followed by resurrection.

It is therefore possible to differentiate Judaic and Christian philosophies of Russian all-unity – but is it possible to choose between them on purely philosophic grounds? Further, the Karsavinian contradiction still remains: we still do not know how a Jew who has not entered Nothingness can be reborn as a resurrected Person, though Karsavin intimated that they could.

4. Conclusion

In concluding, we can throw out some final rough-and-ready answers to these questions based on our readings of Bulgakov, Karsavin and Steinberg.

Could it be that Jews are deified by the crucifying fire of Sinai *unconsciously*? Karsavin was rather Gnostic: he believed un-cognized being was non-being. Strictly, he would have to reject such unconscious salvation, even though in life and in other parts of his work he seems to accept such a notion. For instance, a key recurring image in *Poem* is that of a Jewish *conversa* who, as I have discussed elsewhere¹⁴, seems to act as a Christ-like figure in redeeming the inquisitor who condemns her to death for heresy. I do not have time to explore here how this can be read as an allegory of the different paths of salvation for Jew and gentile.

Another speculation: Bulgakov saw Jewry as being connected by sacred blood to the unfallen Adam. Karsavin saw individual ontological death as necessary to uncover the Christic Adam Kadmon in the individual's soul. Can we deepen Steinberg's rather problematic Rosenzweigian dual covenantism by suggesting that Jewry is already bound by genealogy to Adam Kadmon? Then Jews do not need to enter nothingness to uncover the Adam Kadmon within; rather if they adhere to the flames of Sinai, they partake of that Primal Man whom God created in the space of his *kenosis-tzimtzum*. Creation for Jews is Incarnation; the *halakhah* binds their blood to that first Adam, God's blood-child, full of His undiluted Spirit, and they can partake of that Spirit if only they remain close to God's Logos, the Torah. Indeed, the fact that when a gentile converts to Judaism they change their genealogy and are referred to as *ben* or *bat Avraham* seems to suggest a similar consciousness in Judaism itself¹⁵.

To round off: I do not pretend that these ideas do not raise as many questions as they answer. Bulgakov invited his readers to ponder the dogmatic meaning of the blood-chosenness of Israel, and again, this paper is far from being a dogmatic excursus. Nor are my readings the only possible interpretations of these essays in all-unity. Still, I believe they have a certain logic and can perhaps serve as a preliminary ground for further engagement, even if only to encourage refutation.

References

- ¹ Burmistrov K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-Century Russian Philosophy. Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // East European Jewish Affairs. Vol. 37. No. 2. August 2007. P. 157 – 187; Kornblatt J. Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // Slavic Review. 1991. 50/3. P. 487 – 496; Kornblatt J. Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia, and the Jews // Russian Review. 1997. 56/2. P. 157 – 77.
- ² Florensky P. O terafimakh // Obonyatenl'noe i osyaznatel'noe otnoshenie yevreev k krovi, edited by A.N. Nikol'yukin. Moscow: Respublika, 1998; Florensky P. Predislovie k sborniku «Izrail v proshlom, nastoyashchem, i budushchem» // Florensky P. Sobraniye socheniye v 4 tomax. T. 2. Moscow: Mysl, 1996. P. 705 – 708.; Florensky P. Judei i sudba khristian. (Pismo k V.V.Rozanovu) // Obonyatenl'noe i osyaznatel'noe otnoshenie yevreev k krovi, edited by A.N. Nikol'yukin. Moscow: Respublika, 1998; Florensky P. ««Ekhad». Trinadtsat' ran Yushchinskogo» // Obonyatenl'noe i osyaznatel'noe otnoshenie yevreev k krovi, edited by A.N. Nikol'yukin. Moscow: Respublika, 1998.
- ³ Soloviev V. Talmud i noveishaya polemicheskaya literature o nyom v Avstrii i Germanii. Moscow, 1884. Also at: www.vehi.net/soloviev/talmud.html
- ⁴ Bulgakov S.N. Avtobiograficheskiye zametki. Paris, YMCA-Press, 1991; Budinitsky O.V., Rossiskie yevrei mezhdru krasnymi i byelami (1917 – 1920). Moscow: Rosspen, 2006; Rubin D. Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian encounters in Russian religious thought. Boston: Academic Studies Press, 2010.
- ⁵ Bulgakov S.N. Rasizm i khristianstvo // Tajna izrailja. 'Yevreiskii vopros v russkoi religioznoi mysli kontsa XIX-pervoi polovinoi XX vv. (St Petersburg, Sophia: 1993). P. 352 – 406; Bulgakov S.N. Sudba Izrailya kak krest Bogomateri // Tajna izrailja. 'Yevreiskii vopros v russkoi religioznoi mysli kontsa XIX-pervoi polovinoi XX vv. (St Petersburg, Sophia: 1993). P. 348 – 452.
- ⁶ Sherwin B. Mystical theology and social dissent. The life and works of Judah Loew of Prague. Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 1982.
- ⁷ Levinas E. Nine Talmudic Readings. Bloomington: Indiana University Press, 1994; Levinas E. The Levinas Reader. Oxford, Blackwell Publishers, 1989.
- ⁸ Bulgakov S.N. Iuda Iskariot Apostol Predatel (dogmaticheskaya) // Put. 1931. No. 27. S. 3 – 42; Bulgakov S.N. Iuda Iskariot Apostol Predatel (istoricheskaya). Put. 1931. No. 26. S. 3 – 60.
- ⁹ Karsavin L.P. Rossiya i yevrei // Versty. 1928. No. 3. S. 65 – 86.
- ¹⁰ Steinberg A. Otvet L.P. Karsavinu // Versty. 1928. No.3. Paris. S. 87 – 93.
- ¹¹ Steinberg A. Lev Platonovich Karsavin // Steinberg A. Druzya moikh rannikh let (1911-1928), ch.8. Paris: Syntaxis, 1991.
- ¹² Karsavin L.P. Poema o smerti // Karsavin L.P. Put' pravoslavija. Moscow.2003; Karsavin L.P. Noctes Petropolitanae // Karsavin L.P. Put' pravoslavija. Moscow, 2003; Karsavin L.P. O lichnosti // Karsavin L.P. Put' pravoslavija. Moscow.2003.
- ¹³ Belousov V. A.Z. Shteinberg // Volphila. T. 2. S. 581 – 648. Moscow: Tri Kvadrata, 2005; Belousov V. A.Z. Shteinberg o smysli istorii // Volphila, ili, Krizis kultury v zerkale obshchestvennogo samosoznaiya. Moscow: Mir, 2007. S. 307 – 335; Steinberg A. Dostoevsky kak filosof. Paper presented at Volphila Session 'Pamyati F.M. Dostoevskogo', 16th Oct. 1921 // Belousov V. Volphila. T. 1. S. 637 – 679. Moscow: Tri Kvadrata, 2005.
- ¹⁴ Levinas E. Nine Talmudic Readings. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- ¹⁵ Sherwin B. Mystical theology and social dissent. The life and works of Judah Loew of Prague. Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 1982. Ch. 8 – 9.

Т. ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II,
г. Краков, Польша**ALL-UNITY ACCORDING TO V. SOLOVIEV AND S. FRANK.
A COMPARATIVE ANALYSIS**

Проводится сравнительный анализ концепций всеединства, разработанных двумя наиболее известными русскими философами: Владимиром Соловьёвым (1853 – 1900) и Семёном Франком (1877 – 1958). Термин «всеединство» имеет древнюю философскую традицию, которая представлена в статье. В то же время это оригинальная идея русской мысли Серебряного века.

In this article the comparative analysis of the concept of all-unity of the two most famous Russian philosophers – Vladimir Soloviev (1853 – 1900) and Semyon Frank (1877 – 1958) is carried out. The concept of all-unity has an old philosophical tradition which is presented in the article. At the same time, it is an original idea of the Russian thought of the Silver Age (the end of the 19th and the first half of the 20th centuries).

Ключевые слова: всеединство, абсолют, Бог, религия, панентеизм, ученое незнание.
Key words: all-unity, Absolute, God, religion, panentheism, learned ignorance.

1. Soloviev's concept: the Bipolar Absolute

Both Soloviev and Frank taught about existence of some structure called all-unity which embraces all beings and guarantees their organic connection. Soloviev claimed that he is the author of the Russian term *vseedinstvo* («all-unity»). Nevertheless, in the history of the philosophy the analogical expressions we can find i.e. in the thought of Nicholas of Cusa who defined God as *unus et omnia* and *omnia uniter*¹ or Schelling who used the term *Allheit und Einheit*.

We can get the roots of the concept of all-unity in the Greek philosophy, in the pre-Socratic views, and even deeper – in the old religious thought of China and India. Soloviev intentionally referred to the philosophical and religious tradition. In his first work entitled *The mythological process in the ancient paganism* (1873) he noticed that the ancient gods were understood as an expression of all-unity (*το παν*)². In the later papers the Russian thinker used in this context the Heraclites' term *έν και παν* («one and all») ³. No doubt, Soloviev is not only an excellent metaphysician, but also a brilliant historian of philosophy.

Soloviev distinguishes all-unity (*vseedinstvo*) and all-one (*vseedinoe*) – properly the second and the first Absolute. The first Absolute is the Absolute *in se* which is «liberated» (according to the Latin word *absolutum*) from all beings and which is their fundament (*υποκειμενον*). It is so called the «positive potency». In Soloviev's opinion, the first Absolute is a *super-being*: *Superens* or *υπερόψισις* ⁴. He identifies Absolute with God and in his «non-academic» works *La Sophia* and *The Philosophical Foundations of Integral Knowledge* denotes it by the Kabalistic notion *en-sof* («non-something») ⁵. Since the first

Absolute is not «being», Soloviev called it «nothing». In the tractate *La Sophia* he introduced the term «non-being», which «had been used even by the orthodox theologians», also in *Lectures on Godmanhood* – the ancient notion $\mu\eta\ \omicron\nu$ ⁶, but in *A Critique of Abstract Principles* he denied these definitions and replaced them by the term «nothing». This word does not express any «content» of Absolute, but indicates its transcendental character. Hence we can find the elements of negative theology in Soloviev's works. For example, Plato, Plotinus, Proclus, Pseudo-Dionysius the Areopagite and Nicholas of Cusa⁷ treated Absolute as $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$ and $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu\sigma\iota\omicron\varsigma$, as a reality superior to essence ($\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\nu\ \omicron\nu\tau\omicron\varsigma$).

At the same time, the transcendent God needs the world in order to express His nature. The first Absolute as a positive potency of being supposes the existence of the empirical world. Soloviev writes that «God does not satisfy the eternal contemplation of an ideal essences, (...) but by act His will He stops on the each of them (...) and establishes it as an independent being»⁸. «The absolute substance necessarily and eternally divides itself in two poles: one as the principle of absolute unity, affirmed as such, the principle of liberty towards to any form, any manifestation and any being, and the other one as the principle or the productive form of the multiple being and of the phenomenal forms»⁹.

In this way Soloviev describes the second Absolute which is the principle of all things. It is denoted – in contradistinction to «nothing» – by the term «all», because besides divine element it contains a material one (Plato's *materia prima*). As a result, God is «nothing» and «all» – «nothing», for the reason that He is not «something particular», and «all», because He cannot be deprived of anything¹⁰. This definition wasn't new and, on the contrary, it was well-known in the mystical tradition.

Soloviev describes the first Absolute as the Spirit, whereas the second Absolute as Logos: it is the eternal foundation of the ideas that emerge in time in the shape of the empirical beings as Soul of world (*anima mundi*) or $\acute{\kappa}\acute{\omicron}\varsigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$. Referring to Plato's dialogue *Timaeus*, Soloviev calls it «the second God».

As we remember, all-unity (*materia prima*) is a «negative potency» or *potentia proxima essendi*. This means that all-unity has tendency towards the actualization the ideas. Consequently, the second Absolute is in the permanent development, in the process of becoming (according to Soloviev this process the theory of evolution partially explains)¹¹. «The idea of reality as a creative life, as manifesting its the essence creatively, reminds us of the German idealism, of Fichte, Hegel and Schelling»¹² and the various theories of emanation. As a result, «there is no essential difference between God and the world. In other words, the «essence» of God and world is the same. (...) God himself endows each being with the power of self-consciousness – apart from which the whole of manifold reality could not become external to God. (...) The world is *consubstantial* with God»¹³.

The next scheme illustrates the metaphysical concept of Soloviev:

The first Absolute	The second Absolute
All-one	All-unity
Positive potency	Negative potency / <i>potentia proxima essendi</i>
«Nothing» (« <i>En Sof</i> »)	«All»
God	<i>Materia prima</i>

Soloviev claimed that the bipolar concept of the Absolute allows him to explain the changing of the world without falling into pantheism which identifies the first Absolute with the second one (God with the world)¹⁴. Nevertheless, in Frank’s opinion Soloviev’s philosophy of all-unity is clearly of pantheistic character¹⁵, although most correctly it could be described as panentheism.

This position has significant epistemological consequences. Namely, Soloviev accepts possibility of direct, intuitive cognition of things, because they are rooted in the second Absolute. At the same time he declares that we could not express the first Absolute (God) adequately, for the reason that He «cannot be a subject of any definition»¹⁶. According to Soloviev, the Absolute is both transcendent and immanent. This ambivalence is conditioned ontologically. No doubt, Soloviev’s metaphysics is not dualistic *sensu stricto*. Rather the thinker intended to construct a synthetic system and to connect «the ideal element with the material one, the principle of unity with the radical plurality of essences»¹⁷.

Frank also paid attention to the transcendent and immanent character of the Absolute, but justified his position in the another way. I will present Frank’s concept in the next paragraph.

2. Frank’s position: Absolute as the Unknowable

In his *The Philosophical Foundations of Integral Knowledge* Soloviev maintained that the bipolar concept of the Absolute is only «the fruit of a discursive character of our thinking»¹⁸. Hence we can consider his position «rather as the heuristic trick which allows to know the nature of the Absolute»¹⁹. However in other works of Soloviev we can read that the distinction between the first and of the second Absolute has a cosmological basis as well: the Russian philosopher, like Schelling, states that the empirical world had fallen away from God. The Universe (*unum versum* – «the opposite unity»²⁰) is a disorder of all-union’s elements. On the one hand, Soloviev tried to accord the unchangeable of God (the first Absolute) with the development of nature (which is established in the second Absolute). On the other hand, he did not harmonize the static aspect of the Absolute with the dynamic one. It is one of the weakest point of Soloviev’s concept of all-unity.

Frank radically transformed Soloviev’s doctrine, believing that the Absolute has totally simple (non-composite) nature. In *An object of knowledge* we

can find the next theses: «The absolute being is not a being-for-other, but being-for-itself. It is the being-for-itself which is prior to the difference in subject and object. It is total unity (...), life which experiences itself. Consequently it is immanent for itself and for us, because we directly participate in it»²¹.

Where Soloviev makes a distinction: the first Absolute and the second Absolute, that allows to show the difference between divine and natural element, and preciously characterizes them, Frank claims that ««true unity» (...) is *absolute unity* or *all-unity*»²² (or else «all-one»). The particular qualities of the empirical beings are not something ontologically different from the Absolute (substantially or – as Soloviev seems to say – «topologically», as a result of falling away from the primordial unity), but they are only the product of their cognitive identification. A concrete object exists just «for us», but as such it participates in the absolute unity, so it is not subject to any specification.

Nevertheless Frank as well as Soloviev pays attention to two aspects of the Absolute. Firstly, the Absolute itself is a total unity, entirety (in Soloviev's thought the first Absolute, or all-one expresses this feature). Secondly, the Absolute in its relation to the world is a plurality and a foundation of the particular attributes, so it could be compare with the second Absolute of Soloviev. As a result, the Absolute is «free» from any things and at the same time embraces all of them.

Yet a comparative analysis points to an important difference between Soloviev's and Frank's positions. Namely, contrary to Soloviev's opinion, Frank's Absolute is a perfect unity. The author of *An object of knowledge* does not make any ontological (even conventional) distinguishes in the Absolute, but he only demonstrates the variation of its cognition. Both all-unity *ad extra*, considering in its relation to the world, and all-unity *ad intra* – in its relation to the divine sphere – are not two separate polarities, but just the *modi* of the same absolute reality.

According to Frank, all-unity as such is not subject to the principle of identity which strictly defines an object as «this» and «not that». It is the reason that Frank describes all-unity as «a metalogical unity». The Absolute is the base of all predicates, but as such it is a «transdefinite» being (in this context Frank adds that the same thought was expressed in The Upanishads which the transcendent reality represented as *neti-neti* – «neither this or that»)²³. As Frank wrote, «The sphere of «the unity» in essence is *above* the sphere of categories of identity and difference. Its relation to the domain of knowledge, which is expressed by the system of the definitions, does not subject to these categories, but it should be understood in another fundamental way»²⁴.

The sphere of the Absolute is beyond the logical principle of identity and no definition or opposition (A and non-A) expresses it. Since Frank characterizes the Absolute as *coincidentia oppositorum* (the coincidence of opposites). The Russian thinker refers to the old philosophical tradition: The Upanishads, Heraclites, Plato, Neo-Platonism, the medieval mystic, the German idealism and especially Nicholas of Cusa²⁵. Let us quote *De docta ignorantia*: «I give the

name «Maximum» to that for which there cannot be anything greater. But fullness (*abundantia*) befits what is one. Thus, oneness – which is also being – coincides with Maximality. But if such oneness is altogether free from all relation and contraction (*respectu*), obviously nothing is opposed to it, since it is Absolute Maximality. Thus, the Maximum is Absolute One which is all things. And all things are in the Maximum (for it is the Maximum); and since nothing is opposed to it, the Minimum likewise concedes with it, and hence the Maximum is also in all things»²⁶.

The next name which Nicholas of Cusa applies to the Absolute (under the influence of Pseudo-Dionysius the Areopagite and Eriugena) is *non-aliud* – «not-other». In his commentary, the Russian philosopher explains that this notion means that the Absolute is prior to the distinction between *idem* and *aliud* – «this» and «other». In this way Frank, following Cusanus, tries to overcome the dualistic tendency which, for instance, we can find in Soloviev's thought. Frank admits that the Absolute is a totally simple being or – in Nicholas of Cusa's term – the precious Equality (*aequalitas praecisa*). Although Soloviev made an effort to show the unity and indivisibility of the Absolute, nevertheless his attempt concerned mainly the «first Absolute». A non-different *non-aliud* corresponds with Soloviev's Absolute *in se*, but not with the «Absolute-for-us» which is express in the form of the empirical beings. No doubt, «the Father of the Russian doctrine of all-unity» (Soloviev) was close to Cusanus' concept according to which «all is in God» (*omnia in deo*)²⁷, but judged his view as «a very daring»²⁸. Since Soloviev – as we have mentioned – tried to overcome the radical pantheism characteristic to Nicholas of Cusa, and distinguished all-one from all-unity.

At first Frank did not agree with Soloviev's solution. In *An Object of knowledge* he motivated his concept of the absolute being in the epistemological perspective, basing mainly on the analysis of cognition. In this work, he did not reflect on the origin and the nature of the world. Yet in the latest papers Frank also considered the problem of existence of evil in the world, putting a hypothesis that it is a result the enigmatic «cracks» in the all-unity²⁹ (as Nikolai Berdyaev noticed, «this is first of all a «crack» in the philosophy of All-Unity itself»³⁰). In his philosophical notebook, which Frank wrote during the Second World War, we can find some remarks that resemble to bipolar concept of Soloviev: «The first principle as Absolute is beyond of category of «the one» and «the second», «itself» and «its product». The difference between «the first» and «the second» is involved for the first time in the act of creative embodiment. The first principle by its embodiment makes a distinguish into Creator and creation (...). This distinguish and origin of diversity from unity is, first of all, the self-manifestation of the One in the plurality of «the world of ideas». (...) Besides of the diversity, «dramatization» also becomes: the created activity spreads from the One to the plurality, on the «monads». On the one hand, this activity creates the harmonic entirety, the organism. On the other hand, each

element becomes free (creative), what involves the possibility and necessity of collision between them»³¹.

The investigations led by Frank in the later period of his activity (like Soloviev) gradually proceeded in the direction of theodicy and theology. Frank leaves the radical monism and makes a difference between Creator and creation, although a bit weaker than Soloviev did. The concept of God as an Artist creating the world, and the idea of the strict connection between Creator and creation is deeply rooted in the German mystic tradition: in the thought of Angelus Silesius, J. Boehme, F. Baader, Schelling and – in the Frank's cause – in the poetry of Goethe, Rilke and the Russian lyricist, F. Tiutchev.

One of the most important names of the Absolute is «the Unknowable» (*Nepostizhimoe*). In this context Frank distinguishes «the Unknowable-for-us» (which is incomprehensible in the process of cognition for the sake of limit character of the notions), from «the Unknowable itself» that we'll never know. This distinction leads to several significant consequences. On the one hand, each act of cognition allows to penetrate the sphere of the Absolute – «The Unknowable». As Frank said, the absolute being «is not far for us (...). The reality as such – what is the most known, what surrounds us from all sides: the reality in which we live, move and exist – corresponds to the Unknowable. All what is understandable and comprehensible, all what we can express conceptually – is also rooted in the Unknowable and has sense only with the connection with it»³².

On the other hand, the only way to cognition of the Unknowable is the awareness of the impossibility of its cognition – learned ignorance, *docta ignorantia*. Although Frank tries – opposite to Soloviev – to escape the metaphysical dualism, nevertheless he confesses some kind of epistemological dichotomy. Frank – strongly accenting the connection of the empiric, changeable beings with the Absolute – calls his and Soloviev's concept by the term «ideal-realism»³³. According to this, the ideal element is in the foundation of the empirical reality.

3. *Intuition as a way of cognition of the Absolute*

According to Frank, the Absolute as such (or the first Absolute in Soloviev's concept) is unknowable. Nevertheless, it is the very Absolute that enables the cognition of things. How it is possible? Soloviev and Frank (and other Russian philosophers of the Silver Age) claimed that both the subject and the object of cognition are rooted in the all-unity. There is an immanent, ontological relationship between the subject and the object. Several times Frank and Soloviev illustrated their position using the metaphor of a tree (borrowed from Plotinus' *Enneads*): «The branches of the tree cross and combine in different ways. The branches and leaves touch one another by their external side. It is symbolizes the external knowledge [i.e., the empirical one – T.O.]. But the same branches and

leaves are connected by their common trunk and roots which deliver vital juices to them. This is the mystical knowledge or faith»³⁴.

According to the Russian thinkers, we can perceive object of knowledge in the act of «faith», «mystical intuition» (Soloviev), «intuition of all-unity» or «intuition of an integral being as such» (Frank) which is an immediate experience of the absolute reality. It means, that «To know – in the all spheres of cognition – means (...) to join empirical data of experience with all-unity, i.e. to perceive the traces of system of all-unity in the sense-data. (...) «To know» something means to find its place in the eternal, all-embracing unity of being»³⁵.

As Georges Florovsky wrote, «faith» («intuition») in the Russian philosophy «has an obvious existential priority; it gives the true assurance of existence (...). Soloviev used the concept of «faith» in a very wide sense, in which it denotes almost the same basic «insight» into existence as the «intuition» of Bergson»³⁶.

Kant considered only two causes of the «meeting» of the subject and object of cognition: «There are only two possible ways in which synthetical representation and its objects can coincide with and relate necessarily to each other, and, as it were, meet together. Either the object alone makes the representation possible, or the representation alone makes the object possible»³⁷.

Soloviev and Frank proposed the third solution. In their opinion, the intimate relationship between subject and object in the Absolute is the cognition of the process of knowledge. Hence other Russian philosophers – Fr. Pavel Florensky and Nikolai Losski – called this concept «the philosophy of homoousians» (*ὁμοουσιότης*).

4. Concept of universals in the light of all-unity

According to Soloviev and Frank all-unity is a hierarchic organism. The ideas of genus contain the ideas of species. For example, the idea of «animal» includes the name of the species («man», «dog»), proper nouns («John», «Max») etc. Therefore the content of a singular thing is proportional to the content of their genus (and species). If the thing has a bigger extension, the intension of its idea is bigger as well. We should add that in the debate on universals Soloviev and Frank (as most of Russian philosophers) shared the position of concrete universals elaborated by Hegel and especially by the British neo-Hegelian idealists – B. Bosanquet and F. H. Bradley. According to this concept, the common in the different things (*unus versus alia*) is their foundation, the concrete (from *con-crescere* – «grow together») entirety. In Hegel's opinion, «The concrete and true, and all that is true is concrete, is the universality (...). But absolute universality is not to be thought of either as the universality of reflection, which is a kind of consensus or generality, or, as the abstract universality and self-identity, which is fashioned by the understanding, and keeps aloof from the individual. It is rather the concrete, self-contained, and self-referring universality, which is the sub-

stance, intrinsic genus, or immanent idea of self-consciousness. It is a conception of free will as the universal, transcending its object, passing through and beyond its own specific character, and then becoming identical with itself»³⁸.

Also, Bradley claimed that «Absolute is, so far, an individual and a system»³⁹. In Soloviev's and Frank's case, «concrete entirety» is all-unity containing all beings.

On the other hand, adhering traditional scholastic theory of universals, Soloviev wrote that the root of the endless polemics between nominalism and realism is the identification of ideas and notions although they belong to the different types of universals. Namely, the ideas anticipate the empirical beings, so they are *universalia ante res* («before things», according to realism). At the same time, the ideas are expressed by the general notions. Because the general notions do not exist independently, they are *universalia post res* («after things», in the term of nominalism)⁴⁰. Obviously, all-unity contains both all the ideas the notions proper to them as well. Hence, from the realistic point of view all-unity is the supreme idea (Plato's idea of Good), whereas from the nominalistic position it is the foundation of being and notions. Frank agreed that universals considered as ideas are «before things» (*ante res*), and realized that in time they are «in things» (*in rebus*)⁴¹. As a result, Russian thinkers tried to bring together realism and nominalism.

5. Difficulties of the concept of all-unity

The concept of all-embracing universe proposed by the Russian philosophers and other idealists has some troubles. Let us remember Russell's critics of the Hegelian philosophy: «The view of Hegel, and of many other philosophers, is that the character of any portion of the universe is so profoundly affected by its relations to the other parts and to the whole, that no true statement can be made about any part except to assign its place in the whole. Since its place in the whole depends upon all the other parts, a true statement about its place in the whole will at the same time assign the place of every other part in the whole. Thus there can be only one true statement; there is no truth except the whole truth»⁴².

Russell opposed the tenets of the Russian philosophers by stating that in order to know the individual thing (i.e. its quality) there is no need to know its relation to the whole. Also James combated the holistic concept of cognition: «I left off by asserting my own belief that a pluralistic and incompletely integrated universe, describable only by the free use of the word 'some', is a legitimate hypothesis»⁴³.

Moreover, the rooting of the empirical world in the Absolute leads to disappearance of the border between the natural and the supernatural order. The ontological consequence of this situation is panentheism. In the epistemological aspect it means the identification of the cognition of the world with the cognition of God. This opinion was also shared Soloviev's contemporaries. For ex-

ample, Aleksander Vviedensky criticized him for the «mystification of cognition»⁴⁴. The same statement concerns Frank who frequently repeated the famous Hegelian thought that «the Absolute, or God the only object of philosophy»⁴⁵.

In the conclusion, defending Soloviev's and Frank's position, we should say that Russian philosophers consciously referred to Platonic (and neo-Platonic) tradition trying to express their religious belief in that way. In addition, the concept of all-unity neither excludes the cognition of the particular elements nor exhausts the cognition of the Absolute transcended by the possibilities of reason.

References

- ¹ *De docta ignorantia*, I, XXIV in: Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, Lipsiae 1932, vol. I, p. 48.
- ² Soloviev V. S., *Mifologicheskij protsess v drevnem yazychestve* in: *Polnoe sobranie sochinenij i pisem v dvadtsati tomakh [PSS]*, Moscow 2000-2001, vol. 1, p. 34.
- ³ Soloviev V. S., *La Sophia* in: PSS, vol. 2, p. 90/91; *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* in: PSS, vol. 2, p. 253; *Kritika otvlechennykh nachal* in: PSS, vol. III, p. 277. In the conclusion of *The Crisis of Western philosophy* Soloviev quoted the famous Heraclit's statement: *δυνάμεις όλα και ουχ όλα, συμπερόμενον διαφερόμενον, συναδον διαδον, και εκ πάντων έν και εξ ένος πάντα* (*Krizis zapadnoj filosofiji (protiv pozivistiv)*) in: PSS, vol. 1, p. 138). Cf. *Istoricheskije dela filosofiji* in: *Sobranie sochinenij Vladimira Sergejevicha Solovieva [SS]*, Brussels 1966-1970, vol. II, p. 403: ««All is one» is the first word the [Indian] philosophy». Cf. Plotinus, *Enneads*, V, 8, 4; Proclus, *Elements of Theology*, 1. See Khoruzhij S., *Idea vseedinstva ot Geraklita do Bakhtina* in: idem, *Posle pereryva. Puti russkoj filosofiji*, Saint Petersburg 1994, p. 32–66. Soloviev V. S., *La Sophia* in: PSS, vol. 2, p. 90/91; *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* in: PSS, vol. 2, p. 253; *Kritika otvlechennykh nachal* in: PSS, vol. III, p. 277. In the conclusion of *The Crisis of Western philosophy* Soloviev quoted the famous Heraclit's statement: *δυνάμεις όλα και ουχ όλα, συμπερόμενον διαφερόμενον, συναδον διαδον, και εκ πάντων έν και εξ ένος πάντα* (*Krizis zapadnoj filosofiji (protiv pozivistiv)*) in: PSS, vol. 1, p. 138). Cf. *Istoricheskije dela filosofiji* in: *Sobranie sochinenij Vladimira Sergejevicha Solovieva [SS]*, Brussels 1966–1970, vol. II, p. 403: ««All is one» is the first word the [Indian] philosophy». Cf. Plotinus, *Enneads*, V, 8, 4; Proclus, *Elements of Theology*, 1. See S. Khoruzhij, *Idea vseedinstva ot Geraklita do Bakhtina* in: idem, *Posle pereryva. Puti russkoj filosofiji*, Saint Petersburg 1994, p. 32–66.
- ⁴ Soloviev V. S., *La Sophia*, p. 88/89.
- ⁵ Ibidem, p. 92/93; *Filosofskie nachala...*, p. 263. See Burmistrov K., *Vladimir Soloviev i Kabbala. K postanovke problemy* in: Kolerov M. A. (ed.) *Issledovanija po istoriji russkoj mysli. Yezhegodnik za 1998 god*, Saint Petersburg 1998, p. 7–104.
- ⁶ Soloviev V. S., *La Sophia*, p. 88/89; *Chtenija o Bogochelovechestve* in: SS, vol. III, p. 135.
- ⁷ See i.e. Plato, *The Republic*, 509b: the Good is «beyond being»; Plotinus, *Enneads*, I, VII, 1: «The Good must, then, be the Good not by any Act, not even by virtue of its Intellection, but by its very rest within Itself» and V, V, 6: «the First cannot be thought of as having definition and limit»; Nicholas of Cusa, *On learned ignorance*, I, VI: ««being» (or any other name) is not a precise name for the Maximum».
- ⁸ Soloviev V. S., *Chtenija o Bogochelovechestve*, p. 137–138.
- ⁹ Soloviev V. S., *La Sophia*, p. 92–94 (trans. by M. De Courten, *Sophia and the Longing for Unity*, «The Journal of Eastern Christian Studies» 3–4 (2007), p. 248.
- ¹⁰ Soloviev V. S., *Filosofskie nachala...*, p. 262; *Kritika otvlechennykh nachal*, p. 277.

- ¹¹ Soloviev V. S., *Opravdaniye dobra* in: *SS*, vol. VIII, p. 218–219. This motive of Soloviev's philosophy anticipates Teilhard de Chardin's thought. See Truhlar K. V., *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, Freiburg-München 1966.
- ¹² F. Ch. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame 1986, p. 222.
- ¹³ Zenkovsky V., *A History of Russian Philosophy*, vol. II, trans. by G. L. Kline, London 1953, p. 500–501.
- ¹⁴ Soloviev V. S., *Kritika otvlechennykh nachal*, p. 285–286.
- ¹⁵ Frank S., *Russkoje mirovozzreniye*, trans. by G. Franko in: idem, *Duchovnye osnovy obshchestva*, Moscow 1992, p. 497. Cf. L. J. Shein (eds.), *Reading in Philosophical Thought*, The Hague 1968, p. 26; J. Novotný, *Vladimir Sergejevič Solovyov (1853–1900)* in: P. Ambros (eds.), *Vladimir Solovjov and United Europe: International Conference at 100th Anniversary of V. Solovjov Death (1853–1900)*, Olomouc 2000, p. 45: «The metaphysics, a global unity is formed in form of a neopanthemism in the monistic line of Spinoza-Schelling».
- ¹⁶ Soloviev V. S., *Kritika otvlechennykh nachal*, p. 279.
- ¹⁷ Cf. Soloviev V. S., *Metafizika* in: *SS*, vol. X, p. 243.
- ¹⁸ Soloviev V. S., *Filosofskie nachala...*, p. 268.
- ¹⁹ Utkina N. F., *Tema Vseedinstva v filosofiji Vl. Solovieva*, «Voprosy filosofiji» 6 (1989), p. 63.
- ²⁰ Soloviev V. S., <*Chernovik o Schellinge*> in: *PSS*, vol. 2, p. 180. Zob. *Rossija i Vselenskaja Tserkov'*, trans. by Rachinskij G. A. in: *SS*, vol. XI, p. 293: «what is non-divine [the nature – T.O.] is transposed or reverse [*transposé ou renversé*] Divinity»; Proclus, *Elements of Theology*, prop. 31: «All that proceeds from any principle reverts in respect of its being upon that from which it proceeds»; prop. 33: «Thus all things proceed in a circuit, from their causes to their causes again»; prop. 34: «Everything whose nature it is to revert reverts upon that from which it derived the procession of its own substance».
- ²¹ Frank S. L., *Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya* in: idem, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka*, Saint Petersburg 1995, p. 157.
- ²² *Ibidem*, p. 219.
- ²³ Frank S. L., *Nepostizhimoe* in: idem, *Sochinenija*, Minsk – Moscow 2000, p. 459. Cf. *Brihadaranyaka Upanishad*, III, 9, 26; IV, 2, 4.
- ²⁴ Frank S. L., *Predmet znaniya*, p. 196. See P. Modesto, *Un filosofo russo contemporaneo. Semjon Ljudvigovič Frank*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», vol. 50 (1958), p. 523–524.
- ²⁵ Frank S. L., *Predmet znaniya*, p. 204.
- ²⁶ Nicholas of Cusa, *On learned ignorance*, I, II.
- ²⁷ Cf. Gajdenko P. P., *Nikolaj Kuzanskij i princip sovpadenija protivopolozhnostej*, «Voprosy filosofiji» 7 (2002), p. 132.
- ²⁸ Soloviev V. S., *Nikolaj Kuzanskij* in: *SS*, vol. X, p. 439.
- ²⁹ Frank S. L., *Niepostizhimoe*, X, 3. See I. Krekshin, *Metafizika zla (Prolegomeny k teoditsei v filosofiji posdnego S. L. Franka)*, «Voprosy filosofiji» 12 (2001), p. 128–139.
- ³⁰ Berdyaev N., *The book of S. L. Frank «The Unfathomable» («Nepostizhimoe»)*, trans. by Fr. S. Janos, <http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1939_446.html>.
- ³¹ Frank S. L., *Mysli v strashnye dni (1943.02.04)* in: idem, *Nepročitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya*, Moscow 2001, p. 351.
- ³² *Ibidem*, p. 391.
- ³³ Frank S. L., *Niepostizhimoe*, p. 381.
- ³⁴ Soloviev V. S., *Kritika otvlechennykh nachal*, p. 296; S. L. Frank, *Predmet znaniya*, p. 193; *Dusha cheloveka* in: idem, *Predmet znaniya. Dusha cheloveka*, p. 601. Cf. Plotinus, *Enneads*, III, 8, 10.
- ³⁵ Frank S. L., *Dusha cheloveka*, p. 560–561.
- ³⁶ G. Florovsky, *Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev*, in: E. J. Simmons (ed.), *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Cambridge 1955, p. 286.

- ³⁷ Kant I., *Critic of Pure Reason*, trans. by J. M. D. Meiklejohn, New York 1990, p. 72–73.
- ³⁸ Hegel G. W. F., *Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox, New York 1967, § 7, 24.
- ³⁹ Bradley F. H., *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, London 1897, p. 144. See H. B. Acton, *The theory of concrete universals*, «Mind», vol. 45 (1936), p. 417–431; «Mind», vol. 46 (1937), p. 1–13.
- ⁴⁰ Soloviev V. S., *Filosofskie nachala...*, p. 238; *Chtenija o Bogochelovechestve*, p. 67.
- ⁴¹ Frank S. L., *Realnost' i chelovek*, in: idem, *S nami Bog. Realnost' i chelovek*, Moskva 2003, p. 147.
- ⁴² Russell B., *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York 1945, p. 743.
- ⁴³ James W., *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, EBook #11984, <www.gutenberg.net>.
- ⁴⁴ Vviedensky A., *O misticizme i kriticizme v teorii poznanya Solovieva*, in: D. K. Burlaka (ed.), *Vladimir Soloviev: pro et contra*, p. 195–200.
- ⁴⁵ Cf. Frank S. L., *Absolutnoe*, trans. by A. G. Vlaskin, A. A. Yermichev, in: idem, *Russkoye mirovozzreniye*, Sankt-Peterburg 1996, p. 58; *Filosofia i religia*, in: P. V. Alekseev (ed.), *Na pereleme. Filosofskie diskussii 20-ch godov*, Moskva 1990, p. 321.

В.В. ВАНЧУГОВ

Российский университет дружбы народов, г. Москва

ВСЕЕДИНСТВО В ЭТНОСОФИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ: ОБРАЗЫ ЕВРОПЕЙСКИХ НАРОДОВ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

На основе российского историко-философского материала предпринята попытка выявить этнософический материал, составить на его основе этнософические портреты, образы наций: «француз»; «немец»; «англичанин»; «европеец»; «русский» и др. В ходе обзора реконструируются портреты (образы) различных народов (наций), которые формировались в интеллектуальной среде XIX–XX вв. и повлияли не только на философское общество, но и на массовое сознание.

Based on historical and philosophical data the author attempts to identify ethnosophical material produced by the Russia's thinkers and draws ethnosophical portraits on its basis, philosophical images of nations: ethnosophical portraits: «French», «German», «Englishman»; «European»; «American», «Russian». There are reconstructed portrait / images of different peoples / nations that have formed in the minds of Russia's intellectuals and at the same time was also influential on the mass consciousness.

Ключевые слова: этнософия, этнософический портрет, философский образ наций, философское страноведение, стереотип.

Key words: ethnosophy ethnosophical portrait, philosophical image of nations, the philosophical geography, stereotype.

Философия для цивилизации не только необходимый элемент, но и форма, в которой она находит свое существенное выражение. Как системообразующий фактор философия распространяется не только вширь (географически), но и «вглубь» цивилизации. Это движение «вглубь» проявляется в том, что время от времени среди интеллектуалов того или ино-

го народа с особой остротой ставится такая задача, как постижение «коллективного духа», «души народа». И в этом случае народ рассматривается не в своей конкретности (что является задачей этнографии и этнологии), а в своей умопостигаемой сущности. Философами постигается высшая идея нации, то есть в философских терминах воспроизводится то, что нация «сама думает о себе»... Или то, что «высший разум», «Бог», или кто иной размышляет о ней в вечности. И все это становится достоянием общественного сознания благодаря спекулятивным способностям тех мыслителей, которым кажется, что они конгениальны абсолютному разуму, Всевышнему и т.д.

Рассуждения в этом роде становятся традицией, хотя далеко не всегда получают академический статус. Чтобы более четко отделить подобного рода рассуждения от других, терминологически выделить этот вид «философствования», назовем его *этнософией*.

Под этнософией в нашем случае следует понимать «философию народа», основу которой составляют размышления о «сущности народа». Цель подобных рассуждений — определение преимуществ и недостатков народа (нации) в интеллектуальной сфере, составление коллективного психологического портрета, выявление роли народа во всемирной истории. При этом мы не будем вдаваться здесь в дискуссию относительно того, насколько научны эти суждения. Нам достаточно того, что такого рода суждения многочисленны, постоянны, и потому необходимо выделение их в особую группу.

Изобилуя метафорами, рассуждения этого круга мыслителей направлены, тем не менее, на открытие «формулы» народа. А всякая формула в этой сфере есть способ оформления индивидом коллективных представлений сообщества о самом себе и о других (сообществах). Народы взаимодействуют друг с другом в различных сферах, занимаясь торговлей, путешествуя, вступая в дискуссии, политические и религиозные, отдыхая, обучаясь и даже воюя. Одним словом, между ними происходит постоянный «культурный обмен». Для России образцами для культурного подражания выступали различные представители европейского сообщества.

Изучая философию французскую, немецкую или английскую, наши мыслители одновременно хотели постигнуть не только различные направления и школы, но и дух народа, их сформировавший. Философия, «импортированная» из той или иной страны, часто интересовала воспринимавшую сторону не только как «путь к истине», но и «тропинку» к сердцу и уму народа. На этом пути нас поджидают различные сюрпризы.

Наблюдения, например, над «мыслящим немцем» позволяли россиянам говорить о «туманности немецких трактатов», «воспарениях немецкого разума в заоблачные высоты», «плаваньях по океану абстракции»... Собрав всевозможные сравнения, обнаруживаем в итоге, что чаще всего для этого использовались слова «влага», «вода». Но это уже не просто во-

да, не физическая субстанция, а «метафизическая» вода, то есть «вода» как элемент философского «космоса», одно из «первоначал». Зато француз тем же наблюдателям виделся как «огонь», как представитель страны не только пылких любовников, но и «пламенных речей», «искрометных афоризмов», сверкающим «подобно молнии» остроумии. Образ огня чаще всего провоцировался просветительской философией и пожаром революции. Англичанин, окруженный со всех сторон водой, тем не менее, оказывался ближе в системе первоначал к «земле», чему обязан в немалой степени своим предпочтением эксперимента...

В итоге выявляются как минимум три «элемента», если использовать древнюю натурфилософскую терминологию: «вода», «огонь», «земля». Ментальные особенности наций (умозрение, остроумное суждение, эксперимент) представляются элементами философского «космоса». Таким образом, уже в этой сфере оценочных суждений создается своего рода «натурфилософский» раздел этнософии. И хотя к последнему нельзя относиться серьезно, то есть не стоит искать в этой сфере «первоэлементов» тех же закономерностей, что и в периодической таблице Менделеева, тем не менее, нельзя отрицать и определенную ценность такого рода характеристик, в составлении которых — сознательно или непроизвольно — участвовали, как правило, лучшие умы народа.

Хотя этнософия в своем облачении часто выступает как пара(квази)философия, но иногда ее выводы в определенных ситуациях могут получать более высокий статус, чем иные из распространенных рациональных схем. Здесь мы наблюдаем как чистые формы работы сознания, так и образное проявление бессознательного в ситуации столкновения с иным мыслящим существом (народом, этносом). Несмотря на странность некоторых суждений одного народа о другом, в совокупности они все же являются ценным источником, эмпирической базой для такой формы знания, которую можно определить как — если не нравится термин «этнософия» — *философское страноведение, философское регионоведение*.

Существует множество источников, составляющих эмпирическую базу, феноменологическую основу этнософии. Простейший пример этнософии можно найти у нашего поэта А.И. Полежаева, в его стихотворении, точнее памфлете, «Четыре нации» (или «Четыре народа»). Используя расхожие (на тот момент — начало XIX в.) образы, он дает краткую характеристику англичанам, немцам, французам и русским, позволяющую точно не только обрисовать «лицо нации», но и выразить ее «душу», «идею».

Составление «коллективных портретов» становится традицией. Пройдет, например, сто лет, и в 1920 г. вы найдете яркое проявление этой традиции в научно-фантастической повести К.Э. Циолковского «Вне Земли», где описан полет на Луну. Нас здесь интересует, прежде всего, экипаж корабля – очередной коллективный портрет народов мира, запечатленные «духов» народов. Этот экипаж, снаряженный в космический полет,

состоял из очень характерных типажей, с говорящими фамилиями и национальными чертами поведения: Ньютон (Англия), Франклин (Америка), Гельмгольц (Германия), Галилей (Италия), Лаплас (Франция), Иванов (Россия). При этом Ньютон – наиболее философ и глубокий мыслитель-флегматик; Франклин — с оттенком практичности и религиозности; Гельмгольц сделал множество открытий по физике, но был иногда до того рассеян, что забывал, где у него правая рука, и был скорее холерик; Галилей – восторженный астроном и страстный любитель искусств, хотя в душе и презирал почему-то эту свою страсть к изящному; Лаплас — по преимуществу математик, и Иванов – «большой фантазер, хотя и с огромными познаниями; он больше всех был мыслителем и чаще других возбуждал... странные вопросы...»¹.

В 1839—1840 гг. в Казани архимандрит Гавриил опубликовал 6-томную «Историю философии», последняя часть которой была посвящена «Русской философии». Народы, проявившие себя в философии, описываются нашим историком философии следующим образом:

- Грек есть блестящее воплощение публичности.
- Римлянин — это эгоизм, изображенный в лицах.
- Скандинав задумчив, угрюм.
- Итальянец облакает религиозность в роскошные формы, ищет чувственных наслаждений, благоговеет к туфлям Папы.
- Испанец – фанатик в религии, рыцарь в народности, ленив от американского золота.
- Португалец отмечен меланхолией.
- Германец – идеалист, чувствителен, неутомим в изысканиях и часто односторонен в построении умственных теорий.
- Француз любезен, нравом весел, переимчив, склонен к удовольствиям и поверхностной изящности.
- Россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен. По отношению же к философии отличительный характер его мышления есть рационализм, сочетаемый с опытом².

В контексте специфики исследуемого материала мы употребляем выражение «этнософические портреты»... В этнографии используется такое понятие, как *этнонимы* – названия, которые люди дают этническим общностям. Этноним (например, «русский», «немец», «француз», «англичанин») уже является простейшим проявлением этнического самосознания, подтверждением сложения этнической общности. Имея дело с этносом, мы не довольствуемся его именем, но стремимся постичь суть всего им обозначаемого. При этом формированием этнонимов занимается не только сам этнос, но и те, кто соприкасается с ним. Помимо самообозначений, существуют и имена (а также и прозвища, клички, то, что принято

называть «нисходящими этнонимами»), данные соседями. Национальное самосознание русского, немца, англичанина и француза формировалось не изолированно, а в соотношении себя с другими. Всякое «мы» обретает ясность в соотношении с «они», и наоборот. Поскольку из всего многообразия соотношений мы выбрали преимущественно философскую сферу, то вместо привычных этнонимов получили «этнософические портреты».

Алфавитный перечень национальностей и языков, приложенный к пакету документов Всероссийской переписи населения 2002 г. насчитывает полторы тысячи единиц³. В нашей этнософии используется лишь несколько этнонимов. Их чуть более десятка, поскольку они представляют только те народы, которые стали объектом философской рефлексии. А причиной последнего чаще всего было лишь тесное культурное сотрудничество вообще и философское в частности. Поэтому в российской этнософии задействованы прежде всего такие этнонимы, как «француз», «англичанин», «немец», «грек», «итальянец», «американец», «китаец», «индиец»...

Оперируя готовыми этнонимами — уже данными именами народов, — этнософия видится попыткой со стороны интеллектуального сообщества передать сущность народа, выделить философскую составляющую его характера... Задача эта, безусловно, трудная. Настолько, что не гарантирует успеха, не приводит к той степени признания результатов, как это бывает у представителей опытных, прикладных наук. Так что нисколько не удивительно, если совокупность суждений философов прошлого относительно того или иного народа покажется кому-то скорее подобием мифа, чем формулой, которой стоит доверять при непосредственном взаимодействии с одной из частей человечества.

Итак, настало время воспроизвести некоторые из этнософических портретов.

Этнософический портрет № 1: «француз». Россию и Францию связывают давние отношения. В отношениях с французами россияне испытывали приливы как восторга, так и ненависти. С одной стороны, Франция — источник нового «света», оплот Просвещения, крупнейший поставщик учителей дворянскому сословию для домашнего образования; с другой стороны — агрессор (например, Отечественная война 1812 г.). Разочарование во французской просветительской миссии в первой половине девятнадцатого века чередуется с увлечением германским любомудрием. В 1823 г. в Москве организуется «Общество любомудров», одна из задач которого — «положить пределы нашему пристрастию к французским теоретикам». Русские философы делают выбор в пользу немецкого любомудрия, отказываясь от «французских болтунов».

Изучив к 1831 г. современное направление просвещения, философ Надеждин составил портрет французского мыслителя, выделив его «предрасположенности». Французские мыслители «останавливаются преимущественно на событиях, которые любят охотнее представлять в живых кар-

тинах, чем заковывать в сухие понятия. Отсюда практическая светлость, приближающаяся нередко к поэтической живописности». На следующий год в рецензии «Всеобщее начертание теории изящных искусств Бахмана» (1832) Н.И. Надеждин отозвался о Франции как «стране ветреного легкомыслия». Не изменил своего мнения он и через несколько лет. Так в рецензии «Нового курса философии» Жерюзе, переведенного с французского и изданного в С.-Петербурге в 1836 г., российский философ среди прочего выразил и такую мысль, что уж если и переводить философские сочинения на наш язык, так не с французского. А все потому, что «до сих пор Франция своим легкомыслием больше вредила философии, чем приносила пользы»⁴.

Побывав в 1843 г. на промышленной выставке в Москве, А.С. Хомяков сообщил также, что французам «недоступна отвлеченная истина»⁵. Ранее аналогичную мысль в письме Иванову (1837 г.) выразил и В.Г. Белинский, считающий, что «новейшие французы хватились за немцев, но не поняли их, потому что француз никогда не может возвыситься до всеобщности и, на зло самому себе, всегда останется французом, а в области мышления должны исчезать все национальные различия, должен оставаться один человек». Зато из письма философа Каткова узнаем, что, изучая новые работы (преимущественно по истории философии), он отдает предпочтение французским авторам. А все потому, что у них можно обнаружить много дельного и основательного, в отличие от немцев. Мышление француза отличается «широта» и «свежесть», в нем больше положительности; у французов «развивается также и смысл для уразумения высших вопросов»⁶.

Единомышленник Хомякова — И.В. Киреевский — в своем «Обзоре современного состояния литературы» (1845) дал более развернутую характеристику французского ума. Обзор французской словесности он начинает с замечания, что направленность «французского ума» противоположна «уму немецкому». В Германии «каждый вопрос жизни обращается в вопрос науки», у французов — «каждая мысль науки и литературы обращается в вопрос жизни». Во Франции естественные науки основываются на «одной эмпирии» и чуждаются «спекулятивного интереса, заботясь преимущественно о применении к делу, о пользах и выгодах существования». Во Франции философское развитие является не потребностью, а «роскошью мышления» и в центре внимания — «соглашение религии и общества». По внешним формам выражения образ мыслей французов больше похож на образ мыслей англичан, что возможно из-за одинаковости принятых ими философских систем, однако внутренний характер мышления этих двух народов так же различен, как оба они отличны от немецкого характера мышления. Француз не вырабатывает свое убеждение из отвлеченных выводов своего разума, он «берет его, не задумавшись, из сердечного сочувствия к тому или другому мнению»⁷.

А.И. Герцен, переживший во Франции как восторженную реакцию на начало революции в феврале 1848 г., так и последующее горькое разочарование, описывая в работе «С того берега» прошедшие годы, коснулся и особенностей французского менталитета. Прежде всего – «смещение понятий», которое нигде не достигает таких размеров, как во Франции. Французы «вообще лишены философского воспитания; они с большой проницательностью овладевают выводами, но овладевают ими односторонне, их выводы остаются разобщенными, без единства, их связывающего, даже без приведения их к одному уровню. Отсюда противоречия на каждом шагу. Отсюда необходимость, говоря с ними, возвращаться к давным-давно известным началам...»⁸. И потому неудивительно Искандеру, что как только этой путанице понятий попытались придать стройность (например, стараниями Кузена), то получили всего лишь эклектизм, а не систему.

Хотя мы стараемся приводить мнения преимущественно философов, все же не можем не обратиться к личности нашего писателя Ивана Тургенева, тем более что в его высказывании затрагивается философская сфера. Тургенев, слушавший курс философии в Берлинском университете, проживший не один год во Франции, отзывался о французах следующим образом: «... французы никогда во всей их истории не отличались глубиной и силой психологических процессов. Они в этом отношении стояли всегда ниже англичан и немцев. Форма у них всегда преобладала над содержанием, слово над душевной работой, потребность скорее и красивее высказаться не давала им времени глубоко и всесторонне думать. Этим, быть может, объясняется процветание у французов ораторского искусства и стиля и отсутствия философии, психологии и драмы»⁹.

Этнософический портрет № 2: «немец». Россию и Германию также связывают давние отношения. И при давнем «сожительстве» происходило пристальное всматривание, сравнение. Что касается философской сферы, то наиболее благоприятный период наступил в первой трети XIX в., когда начинается увлечение немецкой спекулятивной философией. Символом наступления этого этапа можно считать и московское «Общество любителей» (1823—1825), пропагандирующего — вместо французского — немецкий стиль мышления.

Один из участников этого «Общества» — А.И. Кошелев, вспоминая детские годы, дойдя до описания своего учителя, отметил лишь: «Шлецер... немец, следовательно, человек мало живой и большой теоретик»¹⁰. Следует обратить внимание на это разделение ипостасей, весьма характерное для «определений» немца в русской культуре вообще, в философском сообществе в частности: «человек мало живой» и «большой теоретик». «Бытовой» немец предстает часто убогим, а то и каким-то недочеловеком, и ценят его разве что за теоретические качества. Так вспоминая о Белинском, Тургенев обратился к тому периоду, когда критик вернулся из Берлина, где занимался гегелевской философией. Белинский ловил

каждое слово собеседника, так как тот был в состоянии передать ему самые свежие, последние «выводы», которые отражали собою способность «мыслить отвлеченно, чисто, на немецкий манер»¹¹. Способность мыслить «отвлеченно», возведенная в абсолюте, часто приводит к превращению в нечто иное. В итоге появляется типаж «ученого» немца... Но в этой учености не черты увлеченности, чудаковатости, а чего-то чрезвычайного, граничащего с идиотизмом. В рассказе Тургенева «Гамлет Щигровского уезда» (1849) мы найдем две ипостаси одной и той же личности: «кафедральный немец», и тот же немец в быту. «Начал я ходить к профессору. Надобно вам сказать, что этот профессор был не то что глуп, а словно ушиблен: с кафедры говорил довольно связно, а дома картавил и очки все на лбу держал»¹². Эта метаморфоза запечатлена и в трактате по философии истории Хомякова, где подмечается, что «немец нашего времени из человека перерождается в ученого».

Философ, литературный критик и журналист Н.И. Надеждин в своем обзоре направлений просвещения в Европе особое внимание уделил Германии. А все потому, что из числа просвещеннейших стран Германия сосредоточилась преимущественно на синтезе в области философского творчества. Немецкие мыслители любят жить в высших слоях умозрения. У них такая «страсть к системам», что заканчивается часто «трансцендентальным насилием действительности». В отклике на другую работу, определив Францию как проявление «сангвинистического характера» Европы, а Англию – «меланхолического», о Германии Надеждин отозвался как об «области систематической мечтательности»¹³.

Чуть позже Надеждин поместил свое описание «шумных движений европейской деятельности». Что же является источником «шума»? Французский эмпиризм столкнулся с немецким трансцендентализмом. Надеждин красочно описывает участников схватки: французский ум «с каким-то неизъяснимым искушением бросался под тяжелые колеса материальной действительности», а его соперник — «германское умозрение», «оторвавшись совершенно от действительности, подобно аэростату, уносило в заоблачный мир идей и там, потеряв все из виду кроме самого себя, признавало природу... оптическим призраком преломляющегося сознания»¹⁴.

В Германии «вечно плавают по безбрежному океану абстракции», — отмечал П.Я. Чаадаев. И в этом «океане» немец «чувствует себя более дома... чем на суше; поэтому невоздержанность мысли доходит там до крайности. Это очень понятно. Что задержит полет чистой мысли, бестелесной, ни к чему не примененной?»¹⁵.

Спекулятивный характер немецкого духа, склонность к высшим обобщениям обернулись самым неожиданным качеством в столь приземленной сфере, как политика. В.С. Соловьёв увидел положительное влияние немецкого идеализма на... геополитическое поведение. Германский идеализм и склонность к высшим обобщениям делают немцев «мягче». Так что «если

немцы поглотили вендов, пруссов и собираются поглотить поляков, то не потому, что это им выгодно, а потому, что это их «призвание» как высшей расы: германизируя низшие народности, возводить их к истинной культуре»¹⁶.

Если и в мирное время создаются портреты, в которых бывает заметна легкая агрессия в адрес прототипа, то что говорить о периодах военного столкновения! Вот что открылось российскому наблюдателю в период первой мировой войны (1914). В книге «Смысл творчества» Н.А. Бердяев объявил, что «германская раса — варварская, не имеющая кровной преемственной культурной связи с античным миром», что Лютер и Кант по сути своей — «великие варвары», и прославленный критицизм германской мысли — «продукт варварства, не желающего знать кровной, органической, сверхличной преемственности всякой культуры и всякой мысли»¹⁷.

Этнософический портрет № 3: «англичанин». Друг А.И. Герцена — Н.П. Огарев, — отметив, что француз Декарт, немец Лейбниц и англичанин Ньютон вследствие общей им тенденции мысли к дифференциальному исчислению дошли до схожих гипотез в метафизике, обращает внимание и на «различие национального гения во всех трех предположениях». Если француз ухватился за нечто абстрактно-бунтующее, хаотическое; немец — за абстрактно-идеальное, которое в действительном мире уже не нашло приложимой математической формулы, то англичанин «схватился за предположение материально-положительное»¹⁸.

В «Письмах об изучении природы», разбираясь с развитием реализма и сравнив в этой сфере мысли англичан и французов, А.И. Герцен отметил, что, в то время как у французов «всякий местный, частный вопрос становится общечеловеческим», англичане «всякий общий вопрос делают местным, национальным». В мышлении «островитян» можно заметить проявление ограниченности, а именно: хотя мысль британца «определенна, положительна, тверда», но тем самым видны ее пределы. Кроме того, англичанин всегда «прерывает нить своей мысли на том месте, где она отклоняется от существующего порядка»¹⁹.

В статье «Англия» очарованный этой страной славянофил А.С. Хомяков сожалеет только о том, что здесь слабо развит «философский анализ». Тем не менее эта «слабость» ему предпочтительней «слепого суеверия немца». Слабость англичан в философском анализе Хомяков предпочитает также и «детскому суеверию француза». Другой российский философ — Соловьёв, также посетивший Англию, но уже для проведения философских изысканий, высказался о духе ее обитателей негативно. В качестве «позитива» в составлении образа им были использованы немцы. Идеализм немцев и склонность к высшим обобщениям делают невозможным то, что присуще англичанам — «грубое эмпирическое людоедство» их политики. Английская эксплуатация исходит лишь из материальной выгоды, англичанин «является перед своими жертвами как пират, а не как немец — выступающий как педагог. Эмпирик — англичанин имеет дело с фактами; мыслитель —

немец – с идеей, а потому немец лишь «грабит и давит народы», в то время как англичанин «уничтожает в них саму народность»²⁰.

Итак, вашему вниманию была представлена небольшая — из трех «этнософических портретов» — галерея, три философических образа наций: образы «немца», «француза», «англичанина», продуцируемые в нашем обществе при активном участии философствующих мыслителей. Эти и другие портреты – «китайца», «индуса» и пр. — плод коллективного творчества философически настроенной части нашего общества.

Человеку присуще в своих суждениях оперировать общностями. Представитель науки использует это с осторожностью, соблюдая определенные процедуры, простой человек, обыватель, часто склонен к поспешным обобщениям. В науке не поощряется необоснованное обобщение. Всякое утверждение, претендующее на обобщение, выражающее истину, должно основываться на фактах, его подтверждающих. Так утверждение, что «все лебеди белые», должно быть основано на белых лебедях, которых всегда можно увидеть, чтобы убедиться в истинности суждения. И не важно — какие они при этом — прекрасные или гадкие. И как только появляется серый или черный лебедь, прежнее утверждение — «все лебеди белые» — теряет прежний статус достоверного знания.

Пока речь идет о птицах, все легко и просто. Но как только дело доходит до людей, возникают проблемы. Людей трудно сосчитать, сгруппировать, определить. Несмотря на перепись населения в России 2002 г., мы лишь очень приблизительно знаем, сколько нас, а уж на вопрос: кто такой «русский»? вы найдете еще более приблизительные ответы. Но так уж устроен социум, что ему хочется не просто знать точное число, но и выразить сущность сообщества – своего и чужого.

В любом обществе мы найдем совокупность суждений как о нем самом, так и о других народах. Обыденное сознание и художественная литература богаты суждениями типа «Все они такие!», «Все немцы такие!», «Немцы они именно такие!», «Немцы в основном такие!», «Ну, это типичный немец!», «Немцы всегда были такими!». В любой культуре вы найдете множество и *этно-фетишизмов*, и *этно-софизмов*. И Россия — не исключение. И в этот процесс осмысления включены были философы, создававшие не просто собирательный образ, а образ, персонифицирующий определенный смысл.

Наши «этнософические портреты» составлены на основе историко-философского материала. Кто-то может подумать, что это раньше такие философы были. Ничего подобного! Не только раньше, да и не только у нас! В качестве примера позволим привести один эпизод... Как-то раз известный и ныне здравствующий российский философ во время своего пребывания во Франции в девяностых годах прошлого века стал свидетелем следующего эпизода: «Профессор Ведрин... читала в Сорбоне курс лекций по философии Сартра. После одной из лекций она долго беседовала с докторантом из

Германии, писавшем о Сартре диссертацию. Разговор о «Трансцендентности Эго» был долгим, раздраженным и оставил собеседников явно недовольными друг другом. Когда докторант вышел <...>, мадам Ведрин не могла успокоиться и четверть часа бранила докторанта. «Эти немцы, — говорила она, — они ищут не то, что нужно, не там, где нужно, и не у тех, у кого стоит искать <...>. Не было у него немецкой системы! Ни тогда, ни потом! Нужно мыслить ясно, а не устраивать немецкую бурю в стакане воды <...>. Словом, немецкому педантизму и системосозидательству досталось, я <...> вышел в коридор и столкнулся с докторантом, проклинавшим и Ведрин, и Сартра, и «этих французов» — с их поверхностностью, бессистемностью, анархией, литературщиной и прочими гальскими грехами»²¹.

Потребность в обобщении имеет не только логическое объяснение, но и *психологическое*. В основе обобщений этнософического плана нет перебора *всех* индивидов. Но несмотря на неполноту перебора фактов, философски настроенные мыслители, составляющие образы наций, все же не испытывают чувства вины. Да, их обобщения не полны, но это не значит, что они не верны! Они неполны лишь потому, что опирались в своих выводах не на всех индивидов, а на тех, кто наиболее полно выражает «идею этого народа». В их выборе — упор на типичное, и для философа это «типичное» несколько иное, чем для обывателя.

После того как образы возникают, они надолго переживают своих создателей. Потребность в обобщенном представлении столь велика, что человек довольствуется порой самыми архаичными из них. На чем же основана эта потребность? Объяснение видится в следующем... Сталкиваясь с «иным», другим, нам необходимо иметь представление о всех возможных вариациях его поведения. А они вытекают из его «программы». А «программа» эта — система национальных кодов, культурных стереотипов и предпочтений. И система эта имеет ограниченное число модификаций.

Но если человек перед вами — «человек», то и число модификаций его бесконечно! А это уже пугает. Потому как этот «человек вообще» — непредсказуем. Так что «человек вообще» — некое чудовище. А «немец», «француз», «англичанин» — человек четко очерченный, с ограниченным набором черт характера и состояний сознания. С ним можно столкнуться, договориться. Имеет знание, и как его не обидеть, и как победить, — если что не так, не по-нашему. Так что национальный стереотип отвечает за комфортность ощущений и уверенность в поведении.

Но нам приходится иметь дело и с таким субъектом, как «европеец», а не просто «немец», «француз» и т.д. В России с давних времен имелись поводы поговорить и о «европейце», и о «европеизме». Пример последнего — статья «Византизм и славянство», написанная в 1873 г. Ее автор — К.Н. Леонтьев — высказал догадку о грядущем слиянии Европы в единое нечто. Он предположил, что «романо-германские государства могут слиться со временем в одну рабочую федеративную республику»...

Теперь это – не проект, как во времена Леонтьева, а реальный европейский союз, Единая Европа, Евросоюз. Каким же будет ее обитатель — новый европеец?

Образ представителя европейского сообщества у Леонтьева выражается двумя словами — «европейский буржуа». В понимании Леонтьева это «нечто среднее», «средний тип»... И что же (про)являет собою тип европейца в понимании Леонтьева? Ничего хорошего в этом типе – увеличивающимся в количестве – Леонтьев не видел! Сегодня несколько иная ситуация, отличная от той, в которой находился Леонтьев, да и другие российские мыслители, составлявшие образы Европы и европейца. В наше время мы соседствуем уже с объединенной Европой. Мы имеем дело не с прогнозом, а с реальностью. Но и эта новая реальность требует анализа. Когда-то ведь и Советский Союз был новой реальностью, и многие верили в его незыблемость. И жил там «советский человек», веривший в свою вечность посредством коммунистической идеи.

На территории объединенной Европы исчезли из повседневного обращения национальные валюты. Они теперь — достояние нумизматов. Вместо прежних национальных валют – общее средство платежа «евро». Окажется ли Единая Европа «плавильным котлом» для наций, как евро для валют? Курс евро пока крепок, дизайн проработан. Но образ нового европейца не имеет четких контуров и явного смысла. Каковы его перспективы? И среди обывателей, и внутри научного сообщества сегодня можно найти много смутных ощущений, дурных предчувствий, абстрактных схем. Кто и как сформирует образ «европейца» — и в самой Европе, и за ее пределами? Хотелось бы этого или нет членам Евросоюза, но и Россия примет в этом участие. И не потому, что ей до всего есть дело. Просто потому, что нам нужна не только *определенность* в представлении «иного», всего того, что рядом и по соседству, а и *уверенность*. Но это чувство — уверенности — приходит лишь тогда, когда мы сами создаем «портрет», а не довольствуемся предложенным нам со стороны образом. Ведь тот «образ» со стороны может оказаться всего лишь симулякром — изображением без оригинала, репрезентацией чего-то, что на самом деле не существует.

Но всякий раз, создавая чей-либо «портрет», мы одновременно проявляем отчасти и самих себя. Так что, знакомясь с образами наций в русском сознании, вы лучше узнаете и образ *наших* мыслей. Узнаете и ту «физиономию», за которой укрывается (принимая облик то «маски», то «лика», то «лица», в зависимости от ситуации) дух и душа россиянина. И чаще всего о нем можно сказать, что он желает жить одним большим и дружным «семейством», в миролюбивом соседстве с другими народами. А если это у него иногда не получается, будем считать, что он что-то не так понял. Ну а это дело легко поправимое. Был бы диалог.

Примечания

- ¹ Циолковский К. Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 66.
- ² Подробнее см.: Гавриил, арх. Русская философия / Предисловие, подготовка текста, примечания В.В.Вагучгов. М.: Из-во Российского университета дружбы народов, 2005 (Публикуется по изданию: История философии архимандрита Гавриила. Часть VI. Прибавление второе. Русская философия. Казань, Университетская типография, 1840).
- ³ Алфавитный перечень национальностей и языков для кодирования ответов на вопросы 7 и 9 форм К и Д и вопроса 6 формы в переписных листах Всероссийской переписи населения 2002 года насчитывает полторы тысячи.
- ⁴ Надеждин Н. И. Сочинения. В 2 т. (Т. I: Эстетика. Т. II: Философия). СПб., 2000, С. 594. «А лучше всего бы уму русскому, свежему и крепкому, — замечает Надеждин, — обогащая учением, создать собственной силой истинное понятие философии, почерпнуть мудрость из самого себя, а не из чужих слухов» (С. 594).
- ⁵ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 61.
- ⁶ Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. М., 1948. Т. 1. С. 528—529.
- ⁷ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 168 – 169.
- ⁸ Герцен А. И. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1986, С. 109—110.
- ⁹ И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. В 2 т. М., 1983. Т.2. С. 159.
- ¹⁰ Русское общество 40 – 50-х гг. XIX в. М., 1991.
- ¹¹ В.Г. Белинский в воспоминаниях современников. М., 1977. С. 488.
- ¹² Тургенев И.С. Собрание сочинений. В 6 т. М.: Правда, 1968. Т. I. С. 267.
- ¹³ Надеждин Н. И. Сочинения. В 2 т. (Т. I: Эстетика. Т. II: Философия). СПб., 2000. С. 735.
- ¹⁴ Телескоп. 1833. № 12. С. 557.
- ¹⁵ Чаадаев П. Я. Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений. М., 1991. Т. 1. С. 450.
- ¹⁶ Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Владимир Соловьёв. Спор о справедливости. М.; Харьков, 1999. С.201.
- ¹⁷ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусств. М., 1994. Т. 1. С. 303.
- ¹⁸ Огарев Н.П. Избранные социально-политические и философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 84.
- ¹⁹ Герцен А. И. Сочинения. В 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 393.
- ²⁰ Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988. С. 248 – 249. В.С. Соловьёв, анализируя в 1877 г. в примечании к «Философским началам цельного знания» английский, французский, немецкий и русский языки с точки зрения передачи ими таких значимых философских понятий, как действительность и реальность, пришел к выводу, что «англичане вследствие грубого реализма, присущего их уму и выразившегося в их языке, могли разрабатывать только поверхность философских задач, глубочайшие же вопросы умозрения для них как бы совсем не существуют».
- ²¹ Руткевич А.М. Как становятся историками философии во Франции // Историко-философский ежегодник`87. М., 1987. С. 287 – 288.

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

СОЛОВЬЁВСКИЙ СЕМИНАР КАК ПРОСТРАНСТВО МЕЖКУЛЬТУРНОГО И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Анализируется научная программа и основные направления деятельности Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва. Раскрывается значение наследия В.С. Соловьёва и деятельности Соловьёвского семинара для развития межкультурного и межхристианского диалога. Характе-

ризуются состояние исследований наследия философа в современной России, издательская деятельность Соловьёвского семинара, тематика публикаций журнала «Соловьёвские исследования» за период с 2001 по 2009 гг.

The scientific program and the main directions of activity of Solovyov's seminar (Russian Scientific-Educational Research Centre of V.S. Solovyov's heritage) are analyzed. The significance of V.S. Solovyov's heritage and activity of Solovyov's seminar for development of intercultural and interfaith dialog are shown. The modern Russian research of Solovyov's heritage, themes of articles of «Solovyov's researches» from 2001 to 2009 is characterized.

Ключевые слова: Соловьёвский семинар, наследие В.С. Соловьёва, межкультурный и межхристианский диалог, современное российское соловьёвоведение, журнал «Соловьёвские исследования».

Key words: *Solovyov's seminar, V.S. Solovyov's heritage, intercultural and interfaith dialog, the modern Russian research of Solovyov's heritage, «Solovyov's researches».*

Тема конференции обращает нас к переосмыслению фундаментального понятия русской религиозной философии – понятия *всеединства* и поиску оснований и форм межкультурного и межрелигиозного диалога.

Для выдающегося теоретика всеединства – В.С. Соловьёва, всеединство, идеальным образом представленное во Всеедином-Сущем, должно быть реализовано в перспективе исторического бытия человечества. Важнейшим средством достижения этого состояния является межхристианский, межкультурный диалог, деятельное участие христиан в созидании *христианской культуры*.

Возможность такого диалога укоренена в метафизической природе человека, наделенного способностью осознать и в идеальной форме выразить его необходимость. Богочеловеческое основание диалога мыслится Соловьёвым как актуальное, как прочный фундамент сотрудничества в деле продвижения человечества к идеалам всеединства.

Это подчеркивает значение соловьёвского наследия для развития межхристианского диалога, который был для русского мыслителя не только предметом теоретизирования, но и пространством практической деятельности. Философия Соловьёва является важнейшим фактором взаимопонимания и диалога христианских культур, а отношение к его наследию – показателем готовности к этому диалогу.

Каково же оно в современной России? Показательны цифры. За период с 1917 по 1989 гг., т.е. за 72 года, в СССР были изданы 162 исследования творчества Соловьёва¹.

Современное российское соловьёвоведение (с 1990 по 2008 гг.) представлено 2414 публикациями. Из них – 40 монографий, 10 докторских и 66 кандидатских диссертаций, 1564 статьи, 363 тезиса, 33 тематических сборника статей, 18 библиографических публикаций, 18 рецензий, 4 учебных пособия, 187 публикаций сочинений и рукописей Соловьёва, 111 разделов в различных книгах².

На диаграмме 1 показано процентное соотношение количества опубликованных монографий, статей и защищенных диссертаций.

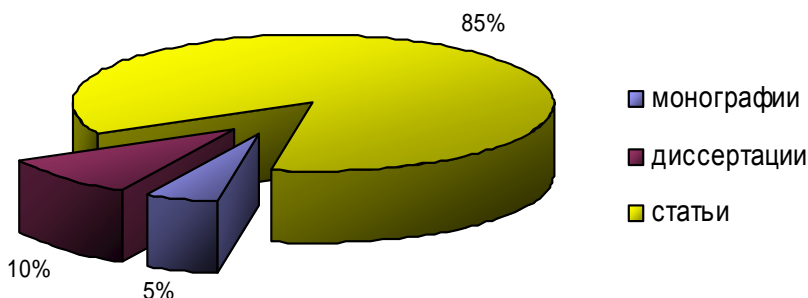


Диаграмма 1. Соотношение опубликованных монографий, статей и защищенных диссертаций

Наряду с монографиями и статьями в общем массиве публикаций, посвященных исследованию наследия В.С. Соловьёва, присутствуют значительное количество тезисов докладов, опубликованных по итогам конференций, публикаций архивных материалов, рецензий, учебных пособий, библиографические публикации и разделы в книгах – монографиях.

На диаграмме 2 представлена структура публикаций в их процентном выражении.

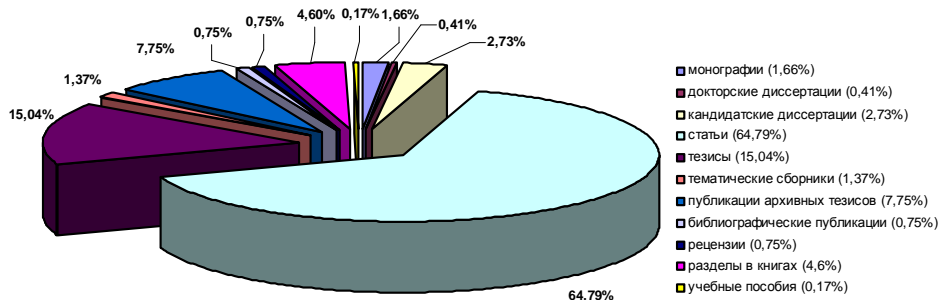


Диаграмма 2. Структура публикаций

Анализ структуры публикаций позволяет отметить следующие характерные для российского постсоветского соловьёведения черты: преобладание статей, что, на наш взгляд, характеризует устойчивый научный интерес к исследованию наследия В.С. Соловьёва и его выражение в адекватных формах; избыточное количество тезисов; недостаточное количество монографических

исследований, публикаций тематических сборников, учебных пособий; низкий уровень обсуждений опубликованных монографий, сборников и других публикаций, вносящих существенный вклад в исследование наследия В.С. Соловьёва. Количество рецензий – 0,75% от общего массива публикаций – свидетельствует об утрате культуры дискуссий, существовавшей в русской философии. Соотношение общего количества публикаций и рецензий представлено на диаграмме 3.

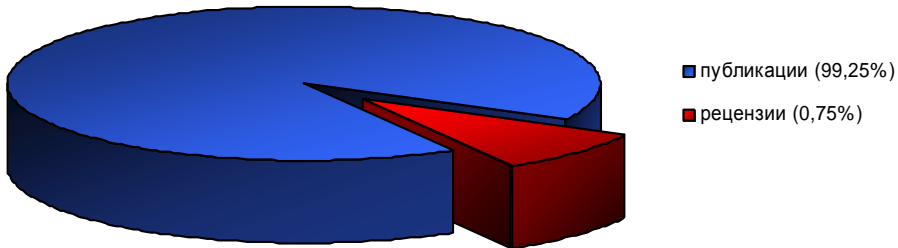


Диаграмма 3. Соотношение общего количества публикаций и рецензий

В период с 1990 по 2008 гг. выросло количество защит докторских и кандидатских диссертаций, посвященных исследованию наследия В.С. Соловьёва. Защищено около 80 диссертаций, что, безусловно, свидетельствует о формировании в России высокопрофессиональной группы исследователей. Вместе с тем следует отметить значительное преобладание кандидатских (66 диссертаций) исследований и явно низкий уровень докторских исследований (10 диссертаций). Динамика и количество защит диссертаций по творчеству В.С. Соловьёва представлены на диаграмме 4.

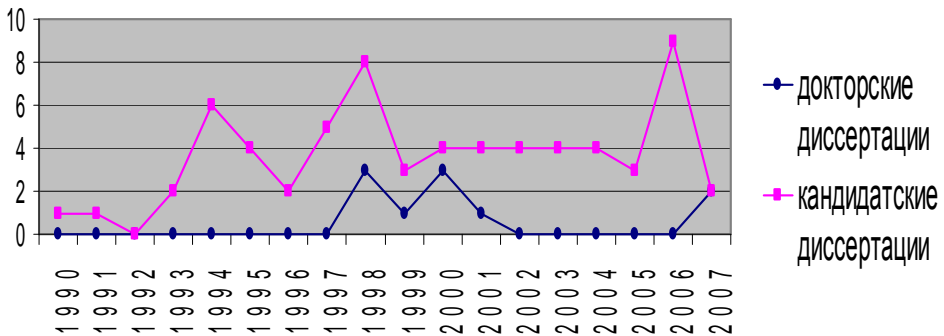


Диаграмма 4. Динамика защит диссертаций по творчеству В.С. Соловьёва (1990–2008 гг.)

Важной характеристикой состояния современного российского соловьёведения является тенденция к росту публикаций. В 2000 – 2001 гг. происходит резкий скачок, выводящий его на новый уровень как по количественным,

так и по качественным параметрам: по сравнению с 90-ми годами в общем массиве публикаций значительно вырастает количество статей, монографий и тематических сборников. Эти изменения связаны как с возрастанием интереса к наследию В.С. Соловьёва в связи со 100-летней годовщиной его смерти, так и с началом работы Соловьёвского семинара (1999 г.) и издания периодического сборника научных трудов «Соловьёвские исследования» (2001 г.).

Динамика публикаций исследований наследия В.С. Соловьёва за период с 1990 по 2008 гг. представлены на диаграмме 5.

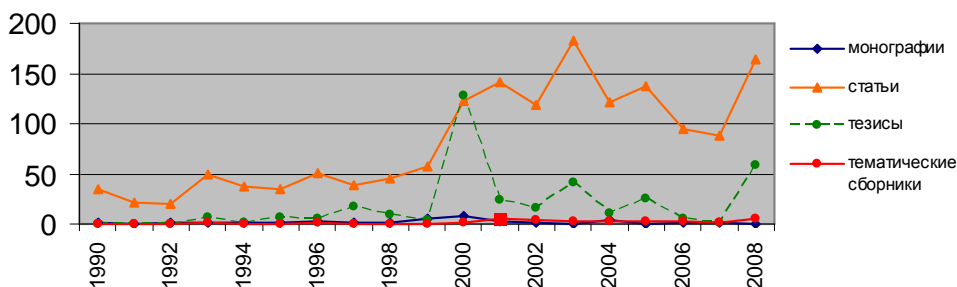


Диаграмма 5. Динамика публикаций

Приведенные данные свидетельствуют о коренном изменении отношения научного сообщества к наследию Соловьёва. Динамика публикаций (1998 г. – 74 публикации; 2008 г. – 231 публикация) позволяет сделать вывод о возрастающем интересе к Соловьёву.

Существенный вклад в развитие соловьёвских исследований вносит деятельность Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва. Центр образован в 1999 г. на кафедре философии Ивановского государственного энергетического университета и за 11 лет своей деятельности превратился в крупнейший духовный очаг современной России³.

Но не удивителен ли этот факт современной российской культуры – образование научного центра по изучению наследия выдающегося философа, деятельностью своей связанного с Москвой и Петербургом, в Иванове, в техническом университете?

Ответ на этот вопрос совершенно очевиден и прост: Соловьёв живет там, где живут свободные, открытые Истине, Добру и Красоте умы и сердца. Он оказался удивительно современным мыслителем. Его призыв к преодолению розни и ненависти, царящей в мире, вера в человека как победителя зла, убежденность в том, что нравственность *может* и должна стать основой жизни человеческого общества, что христианство – не только некая данность, но, прежде всего, великое задание, – все это потрясающе актуально. Мысль Соловьёва, обращенная к нам, живущим не просто в

кризисном социуме, но в социуме прогрессирующей апатии, была услышана. Она – о Вере, Надежде и Любви, о достоинстве человека, при любых обстоятельствах сохраняющего свой нравственный облик – чувство стыда, жалость к ближнему, благоговение перед Божеством.

Осознание современности Соловьёва и своевременности его наследия стало побудительным мотивом образования Соловьёвского семинара. Он стал центром, объединившим вокруг своей научной программы историков философии, специалистов других областей социально-гуманитарного знания – филологов, историков, культурологов, политологов, правоведов.

Основные задачи научного центра – исследование наследия В.С. Соловьёва, разработка и издание научных и учебных материалов, способствующих повышению качества образования в вузах России, проведение научных и культурно-образовательных мероприятий, развитие научных связей с зарубежными исследовательскими центрами, формирование соловьёвской библиотеки.

В рамках Соловьёвского семинара реализуются проекты издания периодического сборника научных трудов «Соловьёвские исследования», подготовки коллективных монографий, словаря-справочника «Соловьёведение в России XIX – XX вв.», «Материалов к библиографии работ о В.С. Соловьёве»; поддержания сайта Соловьёвского семинара (<http://solovyov-seminar.ispu.ru>), начата работа по подготовке к изданию «Соловьёвской энциклопедии».

В многообразных формах деятельности, «подпитывающей» «соловьёвское пространство» современной культуры, решаются фундаментальные проблемы – сохранения и развития профессиональной философской культуры, наследования традиций соборного мышления, бережного формирования «сферы разговора» как способа бытия философии.

За 11 лет существования Соловьёвского семинара проведены 33 конференции общероссийского и международного уровня (ежегодно – три конференции!), опубликованы 22 выпуска периодического сборника научных трудов «Соловьёвские исследования», в которых нашли отражение результаты исследований важнейших проблем философского и литературно-критического наследия В.С. Соловьёва – метафизики, теории познания, социальной философии и историософии, нравственной философии, этики и эстетики.

Сегодня Соловьёвский семинар – мощный научный коллектив. Среди его участников, а это более 160 человек из 57 университетов России и двенадцати зарубежных стран, – 59 докторов наук, профессоров, 60 кандидатов наук, доцентов, 18 докторантов, 17 аспирантов, 10 студентов. Такой коллектив способен успешно решать серьезные научные задачи, быть лабораторией идей, растить молодое поколение исследователей.

Результаты научной деятельности Соловьёвского семинара отражены не только в «Соловьёвских исследованиях» – авторитетнейшем периодическом

издании, но также в монографиях, докторских и кандидатских диссертациях, учебниках и учебно-методических разработках участников семинара.

О месте и значении Соловьёвского семинара в современном российском соловьёведении красноречиво говорят цифры: за период с 1999 по 2008 гг. участниками семинара опубликованы 15 монографий (37,5% от общего числа публикаций за этот период), 406 статей (26 %), 22 тематических сборника статей (63,7%), защищено 6 докторских (60%) и 25 кандидатских (39%) диссертаций. В 2007 г. опубликованы «Материалы к библиографии В.С. Соловьёва: 1990 – 2006 гг.». Библиография охватывает, прежде всего, русскоязычные публикации произведений В.С. Соловьёва и исследовательскую литературу, посвященную его жизни и творчеству, изданные в СССР и России в период с 1990 по 2006 гг. Она отражает состояние российского соловьёведения, претерпевшего существенную эволюцию за два последних десятилетия. Издание является первым опытом относительно полной библиографии В.С. Соловьёва за постсоветский период.

Вклад Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва и издаваемого им журнала «Соловьёвские исследования» в российское соловьёведение показан на диаграмме 6.

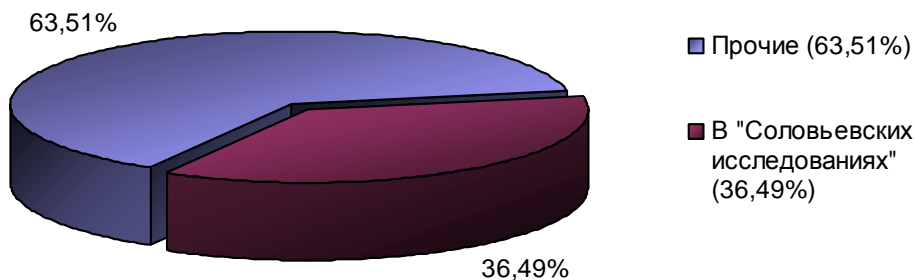


Диаграмма 6. Доля сборника «Соловьёвские исследования» в постсоветской библиографии В.С.Соловьёва

За период с 2001 по 2008 гг. выпущено в свет 20 выпусков сборника «Соловьёвские исследования» (опубликованы 439 статей и 59 тезисов), что составляет 36,5 % от общего количества публикаций в России за указанный период.

Своими успехами семинар во многом обязан поддержке крупнейших научных центров России – МГУ им. М.В. Ломоносова, Института философии РАН, Российского государственного гуманитарного университета, Санкт-Петербургского государственного университета, Московского педагогического государственного университета, известных российских и зарубежных ученых. Они вносят существенный вклад в реали-

зацию научных проектов семинара и учебно-воспитательную работу со студентами ИГЭУ.

Исключительно большое значение в развитии семинара и соловьёвских исследований имела и имеет поддержка со стороны Российского гуманитарного научного фонда, которую мы получали на протяжении практически всех лет существования семинара. Неоценимую информационную поддержку Соловьёвскому семинару оказывают такие авторитетные издания, как журналы «Новый мир», «Вопросы философии», «Вестник Российского гуманитарного научного фонда», «Вестник Российского философского общества».

Деятельность научного центра не ограничивается проведением заседаний семинара и изданием «Соловьёвских исследований», она носит системный характер, охватывая все сферы университетской жизни – исследовательскую, образовательную, воспитательную. Регулярно проводятся презентации и выставки новейших изданий, организуются встречи крупнейших российских и зарубежных ученых со студентами университета. Циклы лекций для участников Соловьёвского семинара, аспирантов и студентов г. Иванова прочитаны авторитетными специалистами – Н.В. Мотрошиловой, А.П. Козыревым, П. де Лобье, М.Г. Шпет, Т.Г. Щедриной, Е.Б. Рашковским, Н.В. Котрелёвым, В.В. Бычковым, М.Н. Грозовым.

Первостепенное значение мы придаем формированию соловьёвской библиотеки. Действительно, для научного центра библиотека является фундаментом всей его деятельности. Сегодня мы с гордостью можем сказать, что располагаем одним из лучших собраний как сочинений В.С. Соловьёва, так и отечественной исследовательской литературы, посвященной его творчеству. Благодаря Соловьёвскому семинару и областная научная библиотека, и библиотека ИГЭУ имеют самое полное на сегодняшний день русскоязычное Брюссельское издание сочинений философа. Университетская библиотека регулярно пополняется новейшими изданиями – монографиями, сборниками статей, учебниками, передаваемыми в дар Соловьёвскому семинару его участниками.

Есть и практическая, образовательная сторона деятельности семинара. Участие преподавателей в его работе – выступления с докладами, публикации результатов научных исследований в соловьёвских сборниках – это и повышение квалификации, и совершенствование учебных курсов по философским и социально-гуманитарным дисциплинам. За прошедший период более сорока участников семинара – преподавателей вузов России – получили свидетельства о повышении квалификации в области истории философии.

Деятельность Соловьёвского семинара самым непосредственным образом влияет на качество учебного процесса: формируется благоприятная среда для утверждения высокой интеллектуальной и духовной культуры, в преподавание философских и социально-гуманитарных дисциплин, в

научно-исследовательскую работу студентов включаются богатейшие пласты русской и мировой культуры.

За последние годы значительно вырос уровень студенческой научно-исследовательской работы по Соловьёвской тематике. Стали традиционными студенческие научные конференции «В.С. Соловьёв: личность и творчество». Студентам читается спецкурс «В.С. Соловьёв и философская мысль XIX – XX вв.».

В 2006 г. был образован студенческий оргкомитет Соловьёвского семинара, оказывающий существенную помощь не только в решении организационных вопросов подготовки и проведения заседаний семинара и студенческих конференций, но и ведущий фото - и кинолетопись основных событий жизни научного центра.

Заметным событием стала реализация культурных проектов Соловьёвского семинара – деятельность студенческого театра поэзии (музыкально-поэтический спектакль, посвященный жизни В.С. Соловьёва «Неподвижно лишь солнце любви»), музыкальные вечера «Поэтическое наследие В.С. Соловьёва в русской музыкальной культуре».

Соловьёвский центр – это и база для прохождения учебной практики студентами специальности «Связи с общественностью», изучающими проблемы научных коммуникаций. Творческий коллектив студии студенческого телевидения ИГЭУ создал восемь документальных фильмов, посвященных работе Соловьёвского семинара, в том числе нашим замечательным современникам – М.Г. Шпет, Н.В. Мотрошиловой, Е.Б. Рашковскому. Совместно с областной телерадиокомпанией студия обеспечивает регулярный выход в эфир новостных сюжетов, посвященных работе семинара. Семинар предоставляет уникальную возможность общения с крупнейшими российскими и зарубежными учеными, участия в обсуждении актуальных проблем философии, науки, образования, духовной ситуации в обществе.

Соловьёвский семинар успешно осуществляет свою деятельность как центр исследований наследия В.С. Соловьёва, как образовательный и культурный центр. Он обладает огромной притягательной силой, активно формирует пространство духовной культуры и коммуникации, оказывает существенное воздействие на осмысление проблем современности, на процессы формирования культуры диалога и сотрудничества.

Примечания

¹ По подсчетам французского исследователя Жана Рюппа, приведенным в его работе «Message ecclésiastiel de Soloviev (Présage et illustration de Vatican II)». (Р. – Вр., 1975), в СССР с 1917 по 1973 г. было опубликовано 50 статей, посвященных творчеству Вл. Соловьёва.

² См.: Материалы к библиографии В.С. Соловьёва / Сост. М.В. Максимов, Л.М. Максимова // Соловьёвские исследования: Период. сб. науч. тр. / Отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2007. Вып. 15. С. 6 – 234.

³ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 132 – 133.

В.В. КРАВЧЕНКО

Московская академия образования, г. Москва

**О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ
РАССМОТРЕНИЯ ВСЕЕДИНСТВА В РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Предлагается виртуалистическая модель рассмотрения концепций всеединства в русской философии в рамках современного психолого-философского направления виртуалистики. Анализируется нравственно-мистический виртуальный мир В.С. Соловьёва, а также виртуалистические подходы к концепциям Н. Лосского, С. Франка.

The article describes a virtualistic model of the All-Unity concepts in Russian philosophy, in the frame of a modern psychologic-philosophical trend of the virtualistics. The morally-mystical virtual world of V. Solovyov and virtualistic approaches to N. Losskiy and S. Frank's concepts are in the center of consideration.

Ключевые слова: виртуалистика, виртуал, виртуальный мир, всеединство, софиология.

Key words: virtualistics, a virtual, virtual world, All-Unity, sophiology.

Всеединство, как одна из центральных философских категорий, идей или как один из принципов, рассматривалось в русской философской мысли XIX – XX вв. многообразно и многоаспектно. Однако к концу XX в. на фоне сциентистски-ориентированного и атеистического философствования всеединство эксплицитно воспринимается как «объективный», «внешний» феномен, часто ассоциируясь с понятиями «Вселенная», «космос», «холистическое единство», «целостность», «универсальный принцип» и т.д.

В русской философской и религиозно-мистической мысли были намечены (и до сих пор по достоинству не оценены) не только онтологические, гносеологические и теологические, но и философско-психологические аспекты всеединства.

В наибольшей степени этот подход был обозначен в философии В.С. Соловьёва, который, правда, не успел развернуть намеченное им рассмотрение всеединства, связанное с Софией, как особого рода бытием.

В софиологии Соловьёва, как потом и у П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и других, софийный спиритуализм (начиная с учения о мировой душе) будут слишком тесно ассоциировать с оккультно-мистической проблематикой (что, конечно, тоже имело место), не усматривая специфически-психологического аспекта.

Однако непредвзятое рассмотрение исследований В.С. Соловьёва, связанных с анализом возможностей человеческой души, показывает особое психологическое направление, которое лишь в силу сложившихся культурно-исторических реалий было связано с оккультно-мистическими направлениями, в частности со спиритизмом. Так случилось, что именно в

этих направлениях выдающимися учеными проводились революционные психологические эксперименты по изучению способностей и особенностей человеческой души.

Перейдя от юношеских увлечений «психургией» к позднейшей софиологии (в частности, рассматривая Софию как единство всех человеческих душ), В.С. Соловьёв трактовал всеединство в том числе и как особое взаимодействие душ (об этом см. подробнее в монографии¹). Во взаимодействии душ главную роль играют центральные психологические категории – воля, эмоции, чувства, особенно – любовь. В этом плане чрезвычайно важное значение имела его знаменитая статья «Смысл любви». Вслед за В.С. Соловьёвым и П.А. Флоренский рассматривал ряд ступеней любви, определяющих иерархичность всеединства.

Понятно, что собственно психологические (имеются в виду традиционные научно-теоретические и экспериментальные) аспекты концепций всеединства в русской религиозно-философской мысли сегодня изучать бессмысленно, поскольку сложившаяся психология, как наука, слишком далеко отстоит от центральных проблем русских философов.

С нашей точки зрения, наиболее целесообразным является рассмотрение некоторых концепций всеединства в рамках относительно нового, складывающегося с 80-х гг. XX в., психолого-философского направления виртуалистики. Именно в нем онтологические, гносеологические и психологические аспекты всеединства оказываются неразрывно связанными.

Виртуалистика рассматривает разнообразные процессы человеческой деятельности, в которых индивидом достигаются и непосредственно переживаются особые состояния активности, называемые виртуалами, в сравнении с обычным состоянием человека, именуемым консуеталом. Среди множества виртуалов – компьютерных, технических, производственных, художественных и т.д. – мы выделим творческие – философские, мистические и религиозные, характеризующиеся освоением новых представлений о мире и человеке в нем, что отражается затем в оригинальных теоретических понятиях.

Религиозно-мистический или мистико-философский виртуал формируется целенаправленной и настойчивой творческой деятельностью, в процессе которой человек переживает особые психологические, деятельностные, эмоциональные, физиологические и прочие состояния, приводящие к моменту, именуемому озарением, вдохновением и т.д. Именно в этот момент и происходит «схватывание» некоего интегрального и результирующего понимания-чувства-переживания, которое затем на уровне обычного состояния и рассудочного мышления формулируется как новое понятие, в данном случае – всеединство.

Рассматривая психологические виртуальные реальности (ВР), Н.А. Носов выделил их специфические свойства: порожденность, актуальность, автономность и интерактивность².

Коротко говоря, психологическая ВР продуцируется психофизической и духовной активностью человека и порождается некоей внешней реальностью (консуеталом). Психологическая ВР существует «здесь и сейчас», пока активна порождающая реальность во взаимодействии с эмоционально вовлеченным в деятельность человеком. ВР имеет собственное пространство, время и законы существования. Психологическая ВР может взаимодействовать с любыми другими виртуальными реальностями, в том числе с порождающей.

Т. Носова и Н. Носов также выделили 8 свойств виртуала: непривыкаемость, спонтанность, фрагментарность, объективированность, измененность статуса телесности, измененность статуса сознания, измененность статуса личности, измененность статуса воли³.

С философской точки зрения важно, что ВР открывает человеку новые методы и формы его собственной творческой деятельности, вскрывая в мгновенном озарении ранее неочевидные, но вполне реальные связи и взаимоотношения в окружающем мире.

Когда речь идет о выдающемся философе, а тем более философе-мистике, каким являлся В.С. Соловьёв, необходимо учитывать, что он в своем непрерывном творчестве и в целом ряде мистических опытов переживал множество виртуалов. Эти виртуалы выстраивались в некую, так сказать, «траекторию жизнетворчества», которую можно рассматривать извне как «творческую эволюцию» (см. биографию В.С. Соловьёва, написанную его племянником, Сергеем Михайловичем Соловьёвым⁴) или как «жизненную мистерию» (см. монографию⁵), а в русле виртуалистики – как постепенно складывающийся особый виртуальный мир.

В отличие от ВР виртуальный мир обладает «объективным» характером, обретая черты консуетального мира, хотя всегда остается в зависимости от мироощущений и главное – жизнетворчества гения. Виртуальный мир обретает собственную «телесность», которая со стороны внешнего наблюдателя определяется как ценность. У В.С. Соловьёва особую телесность и одновременно уникальную ценность обретают его лекции, беседы с друзьями, письма, стихи и, конечно, философские труды. Понятно, что вне рассмотрения пережитых им виртуальных реальностей и без учета особенностей его виртуального мира в консуетале его духовные открытия, выраженные в новой терминологии, не могут быть по-настоящему поняты и адекватно оценены посторонним наблюдателем и читателем.

Виртуальный мир В.С. Соловьёва обладает особыми характеристиками. Основой жизнетворчества, а значит, и его виртуального мира является нравственность. Поэтому все взаимоотношения Соловьёва с «вещами» его виртуального мира и с окружающими его людьми в консуетале подчинены жесткой иерархии «должного нравственного отношения» – *жалость* ко всему одушевленному и неодушевленному в мире, *совесть* (стыд) во взаимоотношениях с людьми и *благоговение* перед Богом⁶.

Виртуальный мир В.С. Соловьёва оказался настолько ярким и цельным (так сказать, в интеллектуально-энергетическом и духовном плане), что он продолжает существовать до сих пор через «вещи», виртуально созданные или открытые в озарениях В.С. Соловьёва. Потому он обладает значительным влиянием на обычный мир и сегодня. Мощь духовных образов и емкость вводимых им философских и религиозно-мистических понятий – София, всеединство, Вселенская Церковь, Богочеловечество – невероятным образом воздействовали на слушателей его лекций и читателей его произведений, продолжая оказывать существенное влияние на его читателей и исследователей и сегодня. Всеединство, как один из ярких результатов целого ряда виртуалов В.С. Соловьёва, становится одним из основополагающих образов-откровений-«явлений» его виртуального мира.

Всеединство, с точки зрения виртуалистики, – это не «понятие» в обычном смысле слова, а результат освоения виртуальной реальности. Эта ВР дает целостное чувствование-осознание неразрывного единства и жизненной взаимопроницаемости всего того, что человек знает и о чем он может только догадываться. Потому то, что человек в ВР осознает как всеединство, ему трудно выразить в консуетале, и он вынужден использовать множество слов и понятий для того, чтобы хоть как-то приблизительно сформулировать то, что он пережил как «озарение».

Нравственный виртуальный мир В.С. Соловьёва дает нам основное направление осмысления всеединства. Он предполагает мистическое *устремление к Абсолюту* (Богу), незыблемость связи небесного и земного, в частности, особого отношения к «неживой» природе. По В.С. Соловьёву, «должное отношение» к ней – это «оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного»⁷. Иными словами, всеединство предполагает человеческое деятельное участие в просветлении косного вещества, в преодолении искусственных границ между живым и неживым. Именно подобная тенденция, так явно просматриваемая во всеединстве В.С. Соловьёва, давала пищу его критикам обвинять философа в пантеизме. С точки зрения виртуалистики, совершенно понятно, что в виртуале мистического озарения для философа весь мир – живой, дышащий, развивающийся в одном направлении к единству. Кстати, именно в таком аспекте желательно, очевидно, трактовать и введенное им в философский словарь понятие мирового процесса, и, конечно, образ перевоплощающейся Софии в великих цивилизациях прошлого, и осмысление Софии как совокупности всех человеческих душ, прошлых, нынешних и будущих...

Глубокое *чувство любви* ко всему существующему в нравственно-мистическом виртуальном мире В.С. Соловьёва не приводило его к признанию только добра или его однозначности. Русский философ видит многообразие и силу зла, он вынужден оправдывать добро и тонко улавливать взаимосвязь добра со злом. Именно в рамках нравственно-мистического мира В.С. Соловьёва по-особому остро ощущаешь его неприятие эгоизма

– в личных отношениях, в международных связях, во взаимоотношениях человечества и природы. Смысл любви, по В.С. Соловьёву, можно и нужно трактовать только в аспекте всеединства, в переосмыслении извечной борьбы и связи добра со злом.

Именно в виртуалистике существует возможность в Софии Соловьёва преодолеть разрыв между божественным и природным в ней, потому что возникает необходимость вспомнить о том, что София – живая, чувствующая, переживающая, испытывающая боль и ревность, страсть и отчаяние. В.С. Соловьёв знал это, потому что в своем виртуальном мире не только боготворил ее, как богиню, но и любил, как прекраснейшую из женщин.

Особая линия любви в виртуальном мире В.С. Соловьёва – это его трудно постижимое в обычном смысле чувство к озеру Сайма⁸. Нравственно-мистический виртуальный мир В.С. Соловьёва – это и мир *совести*, подчиненный чувству долга, преданности идеалам и деятельного делания добра.

Стыд, жалость и благоговение – это основные характеристики существования виртуального мира Соловьёва и сегодня, а его конкретные координаты – аскетизм, альтруизм и религиозность (мистицизм)⁹. Этот мир развивается дальше в виртуалах всех последователей русского философа. Он открыт, распахнут для новых озарений, и только в его пределах можно по-настоящему постичь главные откровения философа-мистика.

Таким образом, всеединство – это озарение (просветление, инсайт и т.д.) в виртуальном мире В.С. Соловьёва. Восприятие и освоения всеединства им самим – это результат определенного рода мистического опыта (или их серии), который возник во вполне сформированной нравственной виртуальной реальности мистика-философа. Потому понятно, что всеединство В.С. Соловьёва не тождественно всеединству позднего П.А. Флоренского, «непостижимому» С.Л. Франка или концепции «мир как органическое целое» Н.О. Лосского.

Необходимо подчеркнуть, что и сегодня сугубо интеллектуальные усилия по проникновению в сущность «всеединства», как правило, бесплодны вне формирования определенной ВР, причем она должна быть по возможности мистической или, по крайней мере, религиозно-философской. Вне признания, формирования и освоения подобных ВР рассмотрение всеединства В.С. Соловьёва бессодержательно.

В отличие от карсавинской «симфонической социальной личности» психологический субъект в виртуалистике предстает живым и реально действующим человеком, от воли, чувств и переживаний которого зависит характер, способ или даже уровень осознания всеединства и образа действий, стиля жизни в соответствии с этим.

В рамках психолого-философской парадигмы виртуалистики всеединство можно трактовать в качестве особого рода переживания деятель-

ного субъекта, который непосредственно постигает собственное состояние целостности со своими необходимыми дополнениями (мужское – женское, низменное – возвышенное, духовное – материальное, статичное – динамичное и т.д.), которые рационально выстраиваются в определенную иерархию. Это состояние целостности на интеллектуальном уровне постигается как совершенство, а в аспекте конкретной деятельности рассматривается как открытая динамическая подсистема. В своем функционировании она синхронизирована со всеми подобными подсистемами, восходя на все более высокие уровни иерархизированной организации всего представляемого бытия.

Таким образом, с точки зрения виртуалистики, всеединство не теоретическое построение, не рациональная абстракция, а непосредственно переживаемая данность, которая терминологически ассоциируется с известными понятиями «просветление», «инсайт», «расширенное сознание», «мистический опыт», но в результате предполагает особый модус существования, мышления и деятельности конкретного человека.

Виртуалистическое понимание всеединства позволяет снять преграду между интеллектуальным и непосредственно переживаемым, между абстрактно-теоретическим и конкретно-деятельным, в конце концов, между «воображаемым» и «реальным». В данном ключе «непостижимое» Франка открывается не рациональному знанию, а живому чувству, и хотя оно не становится вербальным, но в самой деятельности оно становится функциональным и не требующим долгих объяснений, как «ноу-хау» в эффективном творчестве мастера.

С точки зрения виртуалистики, совершенно очевидно, что С.Л. Франк создавал собственный виртуальный мир на основе иных, нежели у В.С. Соловьёва, принципов. Потому С.Л. Франк в виртуальных реальностях своих откровений, также носивших философско-мистической, хотя, скорее всего, и более интеллектуальный, характер, осваивал иные стороны всеединства.

В наибольшей степени, как представляется, виртуалистическое рассмотрение всеединства близко к концепции Н.О. Лосского «мир как органическое целое».

Совершенно показательны и очевидны основные идеи Н.О. Лосского, ведущие к созданию собственного виртуального мира, органическому соединению психобиологического, философско-теоретического и деятельно-практического подходов. Н.О. Лосский исследует виды интуиции – чувственной, интеллектуальной и мистической, определяет собственные «условия абсолютного добра», предполагающие отрыв действующей личности от обыденного существования в области «абсолютной нравственной ответственности», возвышенной любви, борьбы со злом и сатанинской природой... Иначе говоря, Н.О. Лосский выстраивает свое переживание-

осознание всеединства в качестве ядра собственной философско-практической деятельности.

В виртуалистической модели Н.О. Лосского нужно подчеркнуть именно не идеал-реалистский, а интуитивистски-персоналистский и органический характер «субстанциональных деятелей», и в целом – деятельно-практический (а не абстрактно-рациональный) и социально направленный характер виртуального мира русского философа. В его позиции просматривается настойчивое стремление прямо воздействовать на консуетальную реальность, непосредственно виртуализировать ее. В отличие от В.С. Соловьёва, который своим собственным примером и самопожертвованием надеялся соединить собственный виртуальный мир с консуетальным, Н.О. Лосский, как представляется, был убежден в возможности существенного преобразования консуетала, применяя свои открытия в виртуальном мире.

Символистское рассмотрение всеединства в рамках концепций позднего П.А. Флоренского и раннего А.Ф. Лосева не так «органично» сочетается с виртуалистикой, скорее всего, потому, что исходный смысл чувственно-материального единства всего сущего лежит далеко за пределами человеческого переживания, и к этому смыслу он может только энергично причаститься. Метафизика имени отодвигает мир от живого человеческого чувства, хотя и может его существенно стимулировать. Символизм Лосева в его осмыслении виртуалистикой прямо возвращает нас к концепции всеединства и софиологии В.С. Соловьёва.

Таким образом, с психолого-философской, виртуалистической точки зрения всеединство может быть рассмотрено не в качестве «термина», интеллектуального «понятия», абстрактной «дефиниции» или отвлеченного «символа». Всеединство предстает целостным образом-откровением – переживанием – стимулом, постигаемым в озарении и являющимся импульсом для духовно-практической деятельности. Формируясь в пределах нравственно-мистических или нравственно-религиозных виртуальных реальностей и миров, всеединство проецируется в сферу реальных межличностных и социальных отношений, а также в область практического освоения природы человеческим обществом. Отливаясь в бесконечном многообразии терминов и понятий, всеединство остается одной из центральных задач человеческого мышления и разносторонней деятельности.

Примечания

¹ Кравченко В.В. Владимир Соловьёв и София. Монография. М.: Аграф, 2006. С. 272 – 275.

² Носов Н.А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000. С.33.

³ Там же. С. 57 – 59.

⁴ Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997.

⁵ Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма. М., 1998. С. 66 – 94.

⁶ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С. 185.

⁷ Там же. С. 427.

⁸ См. статью: Кравченко В.В. Последняя любовь философа. Соловьёв в Финляндии // Философские науки. 1998. № 1. С.77 – 91. Symbol of Harmony: Vladimir Solovyov and Lake Saimaa./ From Nature to Psyche. Proceedings from the ISI Summer congresses at Imatra in 2001–2002. Ed. by Eero Tarasti. Acta Semiotica Fennica XX. – International Semiotics Institute at Imatra. Semiotic Society of Finland, 2004. P. 59–63. А также монографию «Владимир Соловьёв и София». С. 368 – 371.

⁹ О вхождении в этот мир подробнее см. статью: Кравченко В.В. О виртуальном мире В.С. Соловьёва // Соловьёвский сборник. Материалы Международной конференции «В.С. Соловьёв и его философское наследие», Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Феноменология и Герменевтика, 2001. С. 510 – 514.

НАШИ АВТОРЫ

- Амелина**
Елена Михайловна
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва,
E-mail: mdes@voxnet.ru
- Рашковский**
Евгений Борисович
д-р ист. наук, профессор, ст. науч. сотр. Института международной экономики и международных отношений РАН, г. Москва,
E-mail: rashkov@rambler.ru
- Кузьмина**
Галина Павловна
д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры философии Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева, г. Чебоксары,
E-mail: cusminagr@mail.ru
- Чемурзиев**
Адам Уматгиреевич
аспирант кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва,
E-mail: adam84@inbox.ru
- Котрелёв**
Николай Всеволодович
ст. науч. сотр. Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва,
E-mail: kotrelev-n-v@yandex.ru
- Адальберто Майнард**
канд. филос. наук, монах Спасо-Преображенского монастыря Бозе, г. Биэлла, Италия,
E-mail: monasterodibose@mail.ru
- о. Стефано Марко Каприо**
доцент Папского Восточного института, г. Рим, Италия,
E-mail: stefanomcaprio@hotmail.com
- Гутнер**
Григорий Борисович
д-р филос. наук, ст. науч. сотр. Центра методологии и этики науки Института философии Российской Академии наук, г. Москва,
E-mail: goutner@yandex.ru
- Миненков**
Григорий Яковлевич
канд. филос. наук, доцент, декан бакалаврской школы, профессор академического департамента философии Европейского гуманитарного университета, г. Вильнюс, Литва,
E-mail: ryhor.miniankou@ehu.lt

Запромётова

Ольга Михайловна

канд. биол. наук, магистр богословия, преп. кафедры библеистики Библейско-Богословского институт св. апостола Андрея, г. Москва,
E-mail: ozaprometova@gmail.com

Рубин Д.

д-р филол. наук, PhD (London University), преп. Государственного университета–Высшей школы экономики, Международного института экономики и финансов, г. Москва,
E-mail: dom_rubin@yahoo.co.uk

с. Тереза Оболевич

доктор философии, преп. философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша,
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl

Ванчугов

Василий Викторович

д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, г. Москва,
E-mail: vanchugov@gmail.com

Максимов

Михаил Викторович

д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, руководитель Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва, г. Иваново,
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

Кравченко

Виктория Владимировна

д-р филос. наук, профессор кафедры философии Московской академии образования Натальи Нестеровой, г. Москва,
E-mail: victokr@yandex.ru

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в каталоге Агентства «Роспечать» (раздел «Журналы России»). Индекс для подписчиков – 37240.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Для публикации в журнале «Соловьёвские исследования» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии, соответствующие тематике журнала.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ МАТЕРИАЛОВ

1. Текст подается на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте taximov@philosophy.ispu.ru Шрифт Times New Roman, кегль – 11, формат страницы – А4. Поля: верхнее – 1,5 см, нижнее, правое и левое – 2 см, размер бумаги: ширина – 16,5 см, высота – 23,5 см. Сноски – в конце статьи, выполняются вручную (*без применения автоматической расстановки сносок*), заголовок – «Примечания», шрифт – Times New Roman, кегль – 9. Кавычки по всему тексту *только угловые*. Автоматический перенос слов включён. Межстрочный интервал по всему тексту – одинарный. Отступ абзаца – 1 см.

2. Файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора.

3. Структура текста статьи должна быть следующей:

- ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) должны быть напечатаны в правом верхнем углу прописными (заглавными) полужирными буквами без указания степени и звания, кегль – 11, интервал – 1,0;
- через 1,0 интервал строчными буквами указывается полное название организации и город, кегль – 9;
- через 1,0 интервал печатается название статьи посередине строки прописными (заглавными) буквами, полужирный шрифт, кегль – 11, интервал 1,0 перенос запрещен;
- через 1,0 интервал печатается аннотация (не более 6 строк) на русском языке, кегль – 9, курсив;
- через 1,0 интервал печатается аннотация на английском языке, кегль – 9, курсив;
- через 1,0 интервал печатаются ключевые слова на русском и английском языках, кегль – 9, курсив;
- через 1,0 интервал печатается текст статьи, кегль – 11, интервал – 1,0;
- через 1,0 интервал печатаются примечания, кегль – 9.

4. Отдельным файлом представляется авторская справка по следующей форме:

- ФИО полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) – места работы;
- почтовый индекс и адрес организации – места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Вып. 1 (25) 2010

Редактор Н.С. Работаева
Компьютерная верстка и макетирование
А.В. Лебедева, И.Н. Бессонова
Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 25.02.2010. Формат 70x100^{1/16}.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,22. Уч.-изд. л. 14,3.
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39