

Становление онтогносеологического идеала «цельного знания» в русской метафизике

Сергей А. Нижников

*Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы,
Москва, Россия, nizhnikov_sa@rudn.ru*

Ян Чжэн (Китай)

*Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы,
Москва, Россия, 1042205268@rudn.ru*

Аннотация. В статье аргументируется положение, в соответствии с которым всякий идеал является комплексом представлений и суждений, выражающих желаемый нормативный образ, позволяющий более или менее четко определить конкретные характеристики должного состояния той или иной сферы жизнедеятельности человека. Реализация идеалов происходит посредством формирования комплементарных им ценностных ориентаций, обуславливающих последующие целенаправленные действия личностей по преобразованию окружающей природной и общественной среды в соответствии с заданными этими идеалами параметрами. Авторами предлагается рассмотрение характерного для русской метафизической мысли концепта «цельного знания» в качестве онтогносеологического идеала, реализация которого направлена на конструирование методологических подходов и конкретных методик. Анализируется процесс становления имевшего предпосылки в христианской богословско-философской мысли идеала «цельного знания» в русской метафизике. Утверждается, что его достаточно полная концептуализация была осуществлена В.С. Соловьевым, сделавшим акцент на понятийной и нормативной разработке идеала «цельного знания». Однако в дальнейшем различие в онтологических и историософских воззрениях некоторых его последователей обусловило формирование другого, исходящего из христианских эсхатологических предпосылок подхода к осмыслению этого идеала, который понимался уже не столько как должная норма человеческого познания, сколько как его недостижимая, но необходимая цель.

Ключевые слова: русская метафизика, гносеология, онтогносеология, идеал, трансцендентное, имманентное, «цельное знание», В.С. Соловьев, восточное христианство, разум и вера

Для цитирования: Нижников С.А., Ян Чжэн. Становление онтогносеологического идеала «цельного знания» в русской метафизике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 4. Ч. 2. С. 194–212. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-194-212

The formation of the ontognoseological ideal of “whole knowledge” in Russian metaphysics

Sergei A. Nizhnikov

*Peoples' Friendship University of Russia
named after P. Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia,
nizhnikov-sa@rudn.ru*

Yang Zheng

*Peoples' Friendship University of Russia
named after P. Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia,
1042205268@rudn.ru*

Abstract. The article argues the position, according to which every ideal is a complex of ideas and judgments expressing the desired normative image. It allows defining more or less clearly the specific characteristics of the proper state for a particular sphere of human life. The realization of ideals occurs through the formation of value orientations complementary to them, which determine the subsequent purposeful actions of individuals to transform the natural and social environment in accordance with the parameters set by these ideals. The authors propose to consider the concept of “whole knowledge”, which is characteristic of Russian metaphysical thought, as an ontognoseological ideal. Its implementation is aimed at designing methodological approaches and specific techniques. The process of formation of the “whole knowledge” ideal in Russian metaphysics, which had prerequisites in Christian theological and philosophical thought, is analyzed. It is argued that its fairly complete conceptualization was carried out by V.S. Solovyov. The philosopher emphasized the conceptual and normative development of the ideal of “whole knowledge”. However, later the difference in the ontological and historiosophical views of some of his followers led to the formation of another approach to understanding the ideal based on Christian eschatological premises. They understood it not so much as the due norm of human knowledge, but as its unattainable, but necessary goal.

Keywords: Russian metaphysics, epistemology, ontognoseology, ideal, transcendental, immanent, “whole knowledge”, V.S. Solovyov, Eastern Christianity, Reason and Faith

For citation: Nizhnikov, S.A. and Yang Zheng (2023), "The formation of the ontognoseological ideal of 'whole knowledge' in Russian metaphysics", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, part 2, pp. 194–212, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-194-212

Введение

В.В. Зеньковский подчеркивал «малый интерес» русской философии к теории познания, что может быть воспринято как некий ее недостаток¹. Вместе с тем мнение, в соответствии с которым теория познания должна быть обязательной и непременно основной частью философской системы (гносеологизм), мыслитель считал недоразумением в «новейшей истории философии». Нельзя отрицать того, признавал он, что вся современная философия преимущественно строится на приоритете гносеологии, однако при этом нельзя и придавать теории познания решающего значения для философской системы. Русские философы склонны к онтологизму, к признанию того, что «познание не является определяющим и первичным началом в человеке», многие из них «вообще *отодвигают теорию познания на второстепенное место*»²; однако из этого неправомерно делать вывод о незрелости русской философии, поскольку действительная слабость интереса к гносеологии не может быть признаком философской незрелости.

Эти рассуждения знаменитого историка философии можно интерпретировать так, что для русской философии, во всяком случае для отечественной метафизики как ее самого значительного направления, тема познания была служебной по отношению к онтологической проблематике, выводилась из нее и основывающейся на ней антропологии. Но нужно иметь в виду, что в данном месте многие слова В.В. Зеньковского являются прямым следствием проводимого им полемического дискурса, направленного на преодоление устоявшейся в то время и считавшейся неопровержимой методологической позиции гносеологизма, ведущей свою родословную от Ф. Бэкона и Р. Декарта, поэтому историк философии допускает здесь определенные преувеличения. Конечно, он сам никогда бы не согласился с тезисом о несамостоятельном и сугубо служебном характере гносеологии в аспекте онтологически ориентированной русской философии.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 17.

² Там же. С. 17–18.

Заметим, что констатация В.В. Зеньковским «действительно слабого интереса» к гносеологии в русской философии, скорее всего, была ошибочной: далеко не у всех отечественных мыслителей гносеология являлась чем-то второстепенным, напротив, большинство из них очень внимательно относились к ней. С.Л. Франк, например, которого В.В. Зеньковский «без колебания» назвал «самым выдающимся русским философом вообще – не только среди близких ему по идеям»³, был уверен в том, что русская философия так же, как и немецкая, строится на теории познания, но «на свой манер», следовательно: «...гносеология имеет для нее не менее основополагающее значение»⁴. Теория познания в России, по его мнению, – не «полицейская наука», она органически вырастает из метафизики. Отличительным же свойством русского онтологизма он считает его направленность на ««познание через переживание», стремление к целостности, к последней высшей ценности» [Нижников 2016, с. 13–14].

Вообще и онтологизм, и гносеологизм являются методологическими крайностями, и нормальные отношения между онтологией и гносеологией – это отношения взаимной обусловленности, поэтому ставить вопрос о приоритетности здесь неуместно; как обязательные составные части всякой философской системы, онтология и гносеология взаимно определяют друг друга. В наши дни философы все чаще используют понятие «онтогносеология», что, по мнению В.И. Метлова, стало следствием реакции научной общественности на осознанную ею неудовлетворительность «как абстрактно онтологических построений, так и конструкций односторонне гносеологических» [Метлов 2018, с. 49]. Однако заметим, что применение данного понятия в современной философии вполне соответствует традиционному духу отечественного философствования, в частности – сформированному в нем идеалу «цельного знания», т. е. знания, невозможного, с одной стороны, без умозрительного погружения в бытие, такое, каковым оно объективно задано субъекту, с другой – без специфической познавательной настроенности последнего, без устремленности его к «переводу» бытия из заданности в данность.

О необходимости нахождения путей, способствующих достижению такого знания, в котором бы, с одной стороны, учитывалась целостность мира, «полнота реальности»⁵, с другой – использовались

³ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 450.

⁴ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 476–477.

⁵ Хомяков А.С. По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 93.

все познавательные средства, доступные человеку, говорили уже ранние славянофилы, основываясь при этом на восточно-христианском опыте познавательной деятельности. Особенно ярко данная идея артикулируется в программной статье И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», в которой он поставил нелегкую задачу подчинения «раздвоенной образованности» Запада «цельному сознанию верующего разума»⁶, для чего нужно: «...самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня... возвысить до сочувственного согласия с верою». По убеждению философа, условием для такого возвышения разума должно стать стремление человека к собиранию своих отдельных сил – отвлеченной логической способности, восторженного чувства, внушений эстетического переживания, господствующей любви сердца – в «неделимую цельность»; необходимо, чтобы он «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»⁷.

Роль идеала в познавательной деятельности

Ранними славянофилами полноценная теория познания, в которой рефлексировались бы все основные моменты этого процесса, выработана не была, ведь перед ними стояла иная, более масштабная задача – обратить внимание интеллектуальной общественности на тот огромный не замечаемый или же плохо замечаемый ею пласт православной культуры, во многом продолжающий определять принципы и направленность жизнедеятельности русского народа. Однако ими был в основных чертах определен гносеологический идеал, к реализации которого следует стремиться, осуществляя познавательную деятельность, и это было уже немало.

Под идеалом обычно принято понимать некий комплекс выражающих желаемый нормативный образ представлений и суждений, позволяющий более или менее четко определить конкретные характеристики должного состояния той или иной сферы жизнедеятельности человека. Идеалы могут быть личными и общественными, а также экономическими, политическими, нравственными, научными и пр.; соответственно, вполне возможно вести речь и о

⁶ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 272.

⁷ Там же. С. 260.

гносеологических идеалах. Реализация идеала предполагает формирование в личностях комплементарных этому идеалу ценностных ориентаций, обуславливающих последующие целенаправленные действия по преобразованию окружающей среды – природной и общественной – в соответствии с заданными идеалом параметрами. В случае с гносеологическими идеалами их постепенная реализация направлена на конструирование методологических подходов и конкретных методик, фундирующих ту или иную научную парадигму. Заметим, что непосредственно на научное мировоззрение гносеологические идеалы на первый взгляд не действуют, однако даже поверхностное рассмотрение истории науки позволяет сделать вывод о существенном влиянии гносеологических подходов, опирающихся на соответствующие им идеалы, на формирование научных картин мира, и это еще раз свидетельствует о прочной связи, даже о взаимообусловленности гносеологических и онтологических представлений в целостном мировоззрении.

Правомерно утверждать, что только благодаря наличию идеалов во всех сферах личной и общественной жизнедеятельности осуществляются процессы перехода заданности (первоначально могущей быть очень недостоверной, опирающейся исключительно на веру, но постепенно, посредством рационализации и институционализации, обретающей вполне осязаемые, субъективно-объективные формы) в данность, причем важно отметить, что данность и заданность в результате могут сильно различаться. Как известно, области сущего и должного (реальности и идеалов) весьма плохо коррелируют между собой, что объясняется тем, что нормирующие долженствование идеалы в момент своего возникновения в сознании человека всецело трансцендентны, хотя бы в силу своей направленности в будущее, которого еще нет; оно только будет, и, что важно, то, каким оно будет, прямо зависит от конкретных идеалов, которые в этом аспекте уже не мыслятся как только трансцендентные. Сущее же, казалось бы, всецело входит в сферу имманентного чувств и разуму человека, является тем, что нам дано фактически. Однако, как представляется, дистинкция нашего бытия на трансцендентное и имманентное не так проста и однозначна, трансцендентность и имманентность могут пониматься мыслителями по-разному, соответственно, отношения между этими категориями интерпретируются в диапазоне от жесткого противопоставления трансцендентного имманентному до их слияния в единую целостность. Тем не менее различие между ними есть, хотя бы чисто логическое, и мы вправе говорить о трансцендентности идеалов и имманентности реальности, в жизни человека и общества формируемой при непосредственном влиянии необходимых

для целеполагания и ценностного определения идеалов. Переход от трансцендентного к имманентному, логически мыслимый в двух направлениях (трансцендирования реального и имманентизации идеального), невозможен при сохранении представления об их существенном различии, отсюда и возникает базовый историко-философский концепт о несовпадении идеального и реального, из которого совсем не следует выводить утверждение о «нереальности» идеалов, ведь только благодаря их наличию (действительному наличию) в социальной реальности возможна осмысленная жизнедеятельность человека.

Гносеологический идеал «цельного знания», пусть еще и достаточно неопределенно, но уже был сформирован в трудах А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Это был еще очень абстрактный, почти не концептуализированный идеал, требования, выдвигаемые им познающему субъекту, были невыполнимыми в их дословном прочтении, необходима была выработка конкретной методики для осуществления когнитивного процесса. Действительно, идеал «цельного знания» предполагает одновременное использование субъектом всех своих познавательных способностей – чувств для получения информации об окружающем мире; разума (рассудка) для упорядочивания этой информации, ее анализа и систематизации; веры для осуществления «волевой» направленности процесса познания и интуиции, понимаемой как дополнительный, помимо чувств, канал получения «откровенной» информации. И это, конечно, правильно: объединение всех средств познания субъекта напрямую диктуется представлением о целостности постигаемого им мироздания, в котором можно выделять части, однако эти части не могут существовать самостоятельно, так же как не может быть целого без составляющих его частей. Но возникает вопрос: возможно ли полное согласование в человеке его познавательных способностей – чувств, разума, веры, интуиции, тем более что однозначные определения этих понятий в истории философии так и не были выработаны (и это не является следствием какой-то недоработки, а свидетельствует о широчайших объемах этих понятий, не позволяющих вывести единую, устраивающую всех дефиницию)? Ответ на поставленный вопрос очевиден: следует лишь стремиться к достижению такого идеального согласования, в реальности могущего быть лишь частичным.

Идеал «цельного знания» не был придуман ранними славянофилами, он был ими «найден... в святоотеческой традиции Православной Церкви» [Рахова 2022, с. 78], открыт заново для русской интеллектуальной общественности, обогащенной западнофилософскими категориально-понятийным аппаратом и методологией. В своих существенных чертах идеал «цельного знания» опирался

на богатейший богословско-философский опыт восточнохристианской традиции, вследствие чего понимание важнейших для него категорий (вера, откровение, разум, чувства) также экстраполировалось из этого опыта. Прежде всего, выдвигалось требование отказаться от общепринятого философского штампа, в соответствии с которым необходимо разделять веру и разум как чуть ли не противоположные друг другу способности человека. С точки зрения, например, И.В. Киреевского, допустимо говорить только о «разумной вере» и, соответственно, о «верующем разуме», причем философ ясно связывал последний с «божественным откровением», в границах которого он должен пребывать, что вовсе не является декларацией его несвободы, напротив: «Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к божественной истине»⁸. В истории развития христианских богословия и философии сотворчество разума и веры получило название гносиса, который, по справедливому замечанию А.В. Семушкина,

...не вписывается в категориальную систему традиционной гносеологии, ибо не несет в себе обязательности обоснования знания. В отличие от рационально доказуемого знания («эпистемы») гносис означает умозрительное ведение, вобравшее в себя энергийный импульс веры, и одновременно веру, одержимую спекулятивно-познавательным влечением [Семушкин 2009, с. 574].

Философская мысль на Западе, также имевшая христианские основания, была необычайно близка к формулированию собственного видения идеала целостного познания, – тогда, к примеру, когда Р. Декарт формулировал свой концепт «собранного субъекта», который, по справедливому замечанию М.К. Мамардашвили, представляет собой некую идеальную абстракцию, основанную на утверждении о возможности познающего человека «стоять и длиться» над двумя пропастями: «Над пропастью материального, изменяющегося и порочного мира... и вот этого высшего, идеального мира...» [Мамардашвили 1993, с. 200]. «Собранный субъект» как бы уходит «в зазор, подвес» [Мамардашвили 1993, с. 39] и глядит оттуда на мир⁹. Для этого ему нужно «собрать» свое сознание,

⁸ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 259.

⁹ «Только в этом зазоре мир открывается нам как феномен, т. е. то, что доступно именно теоретическому взгляду, поскольку сам этот взгляд есть θεωρεῖν, или вы-глядывание мира сквозь прорехи нашего “мировоззрения”» [Лошаков 2020, с. 59].

необходимо специальное усилие человека, вхождение его в особый «режим»: «Мы, реальные люди, иногда в этот режим попадаем – и тогда, по Декарту, мыслим. И когда мыслим – существуем. А выпадаем из этого режима – не существуем» [Мамардашвили 1993, с. 141]. Однако эвристический потенциал декартовского идеала «собранного субъекта» в западноевропейской философии не был актуализирован, сменившись другим гносеологическим идеалом – идеалом «трансцендентального субъекта», уже не формирующего свои понятия, исходя из предметного содержания окружающего его мира, а «наоборот, предметы, т. е., что одно и то же, *опыт*, служащий единственным источником познания предметов (как данных)»¹⁰ соотносящий с этими понятиями, в чем, собственно, и состоял смысл «коперниканского переворота» в гносеологии, совершенного И. Кантом.

Концептуализация идеала «цельного знания» в гносеологии В.С. Соловьева

Перед отечественной философской мыслью снова встала та же самая задача обоснования методологии и методики целостного познания, вновь определился гносеологический идеал «цельного знания», на этот раз имеющий восточнохристианские источники. В аспекте современности, обзревая историко-философскую ретроспективу дальнейшего развития философских взглядов на этот идеал, легко сделать вывод о том, что и в российских условиях он реализован не был, во всяком случае, говорить сегодня о его высокой востребованности не приходится. Однако нам представляется, что, во-первых, в отечественной мысли этот идеал был реализован гораздо более полно, чем на Западе, хотя и, согласимся, частично (а ведь никакой идеал полностью реализоваться и не может), а во-вторых, философские процессы плохо схематизируемы, и если верно то, что в западноевропейской философской мысли с определенного времени явно стал преобладать гносеологизм, гипертрофирующий место и роль человеческого разума в познавательных процессах, то верно и то, что в этой же мысли, но менее заметно продолжали развиваться иные концепции, в том числе и апеллирующие к целостному постижению мироздания. В таком смысле русские философы преемственно вступили в «мейнстрим» общеевропейского философствования, существенно обогатив его восточнохристианским богословско-философским содержанием.

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 21.

И то, что гносеологический идеал «цельного знания» в наши дни интересует преимущественно историков философии, еще не говорит о том, что он в будущем не сделается ядром актуальной философской проблематики.

Интерес В.С. Соловьева, по праву считающегося родоначальником русской метафизики, к гносеологической проблематике вообще и к концептуализации идеала «цельного знания» в частности проявился очень рано, большая программная работа, нацеленная на дальнейшее развитие основных положений его философской системы, «Философские начала цельного знания», была написана им в 1877 г. В.С. Соловьев начинает свои рассуждения с утверждения тезиса, согласно которому все основные формы общечеловеческой жизни непременно «должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека»¹¹; таких начал он находит три: деятельная воля, мышление и чувство, причем в каждом из них выделяется две стороны, личная и общественная. Эти «формы бытия» имеют различные предметные содержания соответственно: объективное благо, объективная истина и объективная красота. Начало деятельной воли становится источником формирования в обществе семьи (земства), государства и церкви как «духовного или священного общества» (с. 148) (сфера практической деятельности); начало мышления – положительной науки, отвлеченной философии и теологии, сообщающей «настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки» (с. 150) (сфера знания); чувственное начало – «технического художества», «изящного художества» и мистики (сфера творчества), причем мистика строго отличается мыслителем от мистицизма: «...первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии» (с. 152) (по аналогии, В.С. Соловьев приводит в пример различие эмпирии и эмпиризма). Первенствующее значение среди трех вышеозначенных сфер философ придает сфере творчества, приходя к выводу о том, что она «имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма», поскольку в относящейся к сфере творчества мистике «эта жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною» (с. 154).

¹¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 146. Далее ссылки на это издание даны в тексте в круглых скобках.

Обозначив масштабные задачи конкретизации указанных сфер, поставленные для реализации в будущем авторской идеи о построении философской системы, В.С. Соловьев переходит к выработке собственно гносеологической ее части, обращаясь к сфере знания и отмечая, что гармоническое сочетание теологии, философии и науки следует рассматривать как «*свободную теософию* или *цельное знание*» (с. 175). Полагая, что развитие современных ему науки и философии не приводит к положительным результатам, он утверждает, что следует или вообще отказаться от познания, став на точку зрения скептицизма, или все же признать: истину нужно искать не во внешней реальности и не в «идеальном бытии нашего разума», а в трансцендентном им «истинно-сущем», имеющем «собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание» (с. 191).

«Свободная теософия», как видим, отождествляется В.С. Соловьевым с «цельным знанием», она должна привести к гармоническому сочетанию результатов теологических, философских и научных исследований, однако при этом остается не совсем понятным, каким же образом возможно гармонически согласовать эти результаты? Видимо, мы должны признать, что В.С. Соловьев при концептуализации идеала «цельного знания» исходит не столько из конкретно-исторического состояния этих познавательных областей, во многом расходящихся между собой и по предмету, и по методу, сколько из того, какими эти области должны быть, т. е. он задает им нормативные параметры. Поэтому идеал «цельного знания» у философа носит ярко выраженный нормативный характер, как это, собственно, и характерно для всякого идеала. Однако для того чтобы идеал был «жизненным» и постепенно реализовывался, пусть и частично, необходимо хотя бы приблизительное соответствие его норм действительной ситуации, и В.С. Соловьев отводит в своем произведении немало места доказательству того, что в истории развития теологии, философии и науки происходит постепенное движение к их гармонизации. Здесь, на наш взгляд, проявляется слабость аргументации великого мыслителя, ведь состояние наук в его время, тем более в последующее, никак не свидетельствовало о подобной гармонизации, вследствие чего выводы философа были и остаются открытыми для критики.

В.С. Соловьев в качестве предмета «цельного знания», или «свободной теософии», утверждает «истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности

субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало» (с. 195). Материалом для «свободной теософии», по мысли философа, должны стать «данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего, или психического, и, наконец, внешнего, или физического»; основной ее формой – «умственное созерцание», или «интуиция идей», а «деятельным источником» («производящей причиной») – вдохновение как «действие высших, идеальных существ на человеческий дух» (с. 208).

Из данного предмету «цельного знания» определения В.С. Соловьев выводит «разделение всей философской системы цельного знания на три органические части», исходя из того, что в предмете уже даны два элемента – абсолютное первоначало и вторичная действительность, происходящая от этого начала, и отношения между указанными элементами могут мыслиться тройко: «Во-первых, в непосредственном единстве, во-вторых, в противоположении и, в-третьих, в актуальном различенном единстве или синтезе» (с. 195). Соответственно, исследованиями этих отношений должны заниматься такие философские науки, как органическая логика, органическая метафизика и органическая этика.

По нашему мнению, В.С. Соловьев в своих гносеологических построениях уделял гораздо больше внимания понятийной и нормативной разработке идеала «цельного знания», чем рассмотрению вопроса о его соответствии эмпирическому содержанию познавательных процессов, что придавало этому идеалу несколько дисциплинарный характер и в итоге сделало возможным его отождествление со «свободной теософией». Следует также отметить устойчивую связь представлений В.С. Соловьева о нормативном идеале «цельного знания» с его онтологическими построениями, презентуемыми им в «Чтениях о Богочеловечестве», опубликованных через год после анализируемой нами работы. Действительно, если трансформации тварного мира рассматривать эволюционно, как это имеет место в «Чтениях...», а исторический процесс полагать преемственным продолжением природного развития в направлении заданной цели (становление «Богочеловечества»), то логически необходим вывод и об эволюции сознания человечества, приводящей к формированию системы целостного познания мира. Как верно отмечает Н.Н. Павлюченков: «Достижение “цельного знания” неизбежно в мире, который является живым единством материальной природы, человечества и Бога» [Павлюченков 2016, с. 142]. Идеал «цельного знания» («свободной теософии»), таким образом, дополняемый идеалом «Богочеловечества», является не только гносеологическим, но и онтогносеологическим идеалом.

Иначе, в ранней философской системе В.С. Соловьева идеалы «Богочеловечества» и «свободной теософии» комплементарны, взаимодополняемы. В подтверждение этого мыслитель пишет о том, что в других сферах «нормального человеческого бытия», выделенных им наряду со сферой знания, тоже существуют специфические идеальные цели, а именно: для сферы практической деятельности – свободная теократия, для сферы творчества – свободная теургия; однако эти две последние цели «не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица», их достижение детерминировано «особенными условиями», в то время как

...в одной сфере – свободной теософии или цельного знания – отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления... Поэтому и я, пришедши к такому сознанию, предпринял, в меру своих сил и способностей, систематическое изложение тех идей, которые, по моему убеждению, должны лечь в основу цельного знания (с. 177–178).

Идеал Богочеловечества конкретизируется здесь в идеалах свободной теократии и свободной теургии как нормативных, должных формах, необходимых для его реализации; причем в качестве социальных идеалов (а поскольку история общества есть продолжение природного развития, то и онтологических идеалов) они осуществляются под влиянием множества объективных (видимо, и субъективных тоже) факторов, и только достижение гносеологического идеала «свободной теософии» – преимущественно результат усилий познающего субъекта. Более того, можно предположить, что автор именно в сфере знания видит ту подвластную деятельности человека область, через развитие которой он имеет возможность как влиять на становление двух других сфер, в качестве субъективного фактора, так и способствовать грандиозному процессу трансформации человечества в Богочеловечество. Этот тезис подтверждают размышления самого В.С. Соловьева о цели «истинной философии» (или «свободной теософии»), которую он определяет следующим образом:

...содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно-сущим (с. 199).

*Норма и/или цель:
подходы к осмыслению идеала*

Масштабный проект В.С. Соловьева по формированию многоаспектной философской системы, одним из мотивов которого, скорее всего, стала задача, поставленная в программной статье И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», хотя и не был реализован в полной мере¹², однако многие его идеи, в том числе и гносеологические, оказали значительное влияние на концепции последователей философа, русских метафизиков. Талантливые построения В.С. Соловьева хвалили и критиковали, его идеи развивали, догматизировали и пересматривали, но во всех случаях поднятые им вопросы и проблемы являлись исходным базисом для творчества многих и многих отечественных мыслителей конца XIX – начала XX в.

Среди русских метафизиков были не только продолжатели «метафизики всеединства», к числу которых, по оценке В.В. Зеньковского, принадлежали такие крупные мыслители, как С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и, «с известными оговорками», Н.А. Бердяев¹³, но и те, кто не соглашался с основными онтологическими предпосылками В.С. Соловьева – к примеру, сам В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, В.И. Несмелов. Свою онтологию В.С. Соловьев строил на общехристианском принципе тварности мира, иногда чрезмерно акцентируя при этом роль человеческой свободы в развитии этого мира как единого, целостного организма; вину же за греховное состояние тварного мира он почти незаметным образом снимает с человека, мысля греховность в качестве следствия из необходимого противоречия между Божеством и сотворенным Им миром, противоречия, приведшего к отпадению Софии, «мировой души», от безусловно-

¹² Л.М. Лопатин думал по этому поводу несколько иначе, когда утверждал: «Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. Это случилось в России в первый раз... Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому как Пушкин был первый русский народный поэт» (*Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи*. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 153–154). Здесь мы хотим подчеркнуть то, что собственный грандиозный замысел в целостном виде, как он был изначально задуман, мыслитель реализовать не смог, тем более что случившиеся с ним в поздний период творчества перемены, частично отразившиеся в «Трех разговорах...», наверное бы внесли изменения в общее его философское мировоззрение.

¹³ *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 435.

сущего Логоса, преодоление которого и составляет метафизический смысл природного и общественного развития. Его оппоненты также, исходя из общехристианских воззрений, признавали тварность мира, однако не принимали эволюционных принципов исторического развития, считая грехопадение человека начальным его моментом, а завершение истории мыслили соответствующим картинам, описанным в Апокалипсисе от Иоанна. Грех понимался ими не как необходимое следствие из противоречия между Богом и сотворенным Им миром, а как итог свободного самоопределения человека, через которого в природе распространилось зло, овладевшее ранее частью ангельского мира:

...первые люди... сами обратились к помощи мира, чтобы он своими силами осуществил бы за них их предвечное предназначение. ... люди подчинили закон свободы закону механической причинности и поставили свое духовное совершенство в причинную зависимость от употребления каких-то плодов¹⁴.

Соответственно, эти русские метафизики совсем по-иному рассматривали эсхатологическую перспективу истории человечества, ее цель виделась ими не в достижении последним состояния Богочеловечества, а в коренном преобразовании тварного мира, в устранении из него начал греховности.

Различие в онтологических и историософских представлениях предполагало сопутствующие изменения и в гносеологических построениях, в первую очередь – в понимании идеала «цельного знания». Под знак вопроса была поставлена сама возможность достижения этого идеала в мире, где одинаково прирастают и зерна, и плевелы, причем с видимым преимуществом последних. Но ведь переход идеала из трансцендентной сферы в имманентную и невозможен (идеи, как известно еще из античной философии, – только недостижимые пределы для становящихся вещей), если допустить возможность такого перехода, то мы здесь станем на точку зрения социального утопизма, основанного, согласно Г.В. Флоровскому, на вере в то, что мыслимое нами «совершенство» эмпирически достижимо¹⁵. Действительная значимость идеала в общественной

¹⁴ *Несмелов В.И.* Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Центральная типография, 1906). Т. 2. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 252.

¹⁵ *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 203.

и личной жизни обуславливается тем, что человек стремится к его реализации, всегда частичной; поэтому те русские метафизики, которые критиковали эволюционный подход к историческому развитию, основное внимание обращали не на уточнение нормативных определений идеала «цельного знания», а на выявление способов, применение которых дает возможность приблизиться к такому знанию. Соответственно, они акцентировали свое внимание не на нормирующей функции идеала «цельного знания», а на целеопределяющей, хотя, конечно, обе эти функции являются необходимыми для всякого идеала: определение должной нормы есть уже целепостановка, и наоборот, цель может быть осознана лишь в качестве должной нормы, хотя бы в самых общих ее чертах.

Заключение

Исходя из всего вышеизложенного мы можем сделать вывод о том, что русская метафизика по своей основной философско-мировоззренческой направленности являлась, конечно, не гносеологием, но и не онтологизмом в точном значении этого слова, она была не чем иным, как онтогносеологием, скрепляющим в единое целое онтологические и гносеологические представления мыслителей. Действительно, формирование онтогносеологического идеала «цельного знания» не происходило здесь в результате кабинетной рефлексии о когнитивных возможностях человека, оно предопределялось общими представлениями о целостности мира, знание о котором достигается только объединением всех средств и способов, доступных познающему субъекту. Эти представления, веками осмысливавшиеся в восточнохристианском богословии, были изложены славянофилами на «философском языке» (став доступными как для отечественной образованной публики, так и для западноевропейской), чем, в частности, положили начало развитию идеала «цельного знания» в русской метафизической мысли. Проведенная В.С. Соловьевым концептуализация этого идеала стала, с одной стороны, фундаментом для построения гносеологических концепций его последователей, с другой – предметом конструктивной критики. В результате наряду с предложенным великим русским философом подходом, в соответствии с которым надлежит, прежде всего, определить нормативное содержание идеала «цельного знания», проявился и другой подход, исходящий из христианских эсхатологических предпосылок и рассматривающий этот идеал как недостижимую, но необходимую цель развития человеческого познания.

Благодарности

Статья выполнена в рамках научного проекта РНФ № 22-28-00162, «Концепция “осевого времени” в контексте интеркультурного диалога».

Acknowledgements

The research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 22-28-00162 “The ‘axial age’ conception in the intercultural dialogue”.

Источники

- Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. Т. 1. 544 с.; Т. 2. 544 с.
- Кант И. Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 672 с.
- Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 238–272.
- Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 496 с.
- Несмелов В.И. Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Центральная типография, 1906). Т. 2. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 440 с.
- Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 139–288.
- Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 197–228.
- Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.
- Хомяков А.С. По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 57–106.

Литература

- Лошаков 2020 – Лошаков Р.А. Между эго и миром: Владимир Соловьев – Декарт – Гуссерль // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 1. С. 42–60.
- Мамардашвили 1993 – Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: ИГ «Прогресс»: «Культура», 1993. 352 с.

- Метлов 2018 – *Метлов В.И.* Онтогносеология как явление современной философии // Мировоззренческая парадигма в философии: основоположения онтогносеологии: Колл. монография. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского гос. архитектурно-строит. ун-та, 2018. С. 47–57.
- Нижников 2016 – *Нижников С.А., Гребешев И.В.* Генезис и развитие метафизической мысли в России: Монография. М.: Руниверс, 2016. 504 с.
- Павлюченков 2016 – *Павлюченков Н.Н.* Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский) // Соловьевские исследования. 2016. № 2 (50). С. 135–150.
- Рахова 2022 – *Рахова Е.Э.* Об истоках идеи цельного знания в философской концепции И.В. Киреевского // Ростовский научный вестник. 2022. № 7. С. 78–81.
- Семущкин 2009 – *Семущкин А.В.* Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: РУДН, 2009. 629 с.

References

- Loshakov, R.A. (2020), “Between ego and world. Vladimir Solov’ev – Descartes – Husserl”, *RSUH/ROGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 1, pp. 42–60.
- Mamardashvili, M.K. (1993), *Kartezijskie razmyshleniya* [Cartesian reflections], Progress, Kul’tura, Moscow, Russia.
- Metlov, V.I. (2018), “Ontognoseology as a Phenomenon of Modern Philosophy”, *Mirovozzrencheskaya paradigma v filosofii: osnovopolozheniya ontognoseologii, kollektivnaya monografiya* [Worldview paradigm in philosophy. Foundations of ontognoseology, coll. monograph], Izd-vo Nizhegorodskogo gos. arkhitekturno-stroitel’nogo un-ta, Nizhny Novgorod, Russia, pp. 47–57.
- Nizhnikov, S.A. and Grebeshev, I.V. (2016), *Genezis i razvitie metafizicheskoi mysli v Rossii* [Genesis and development of metaphysical thought in Russia], Runivers, Moscow, Russia.
- Pavlyuchenkov, N.N. (2016), “The development of the idea of ‘whole knowledge’ in Russian philosophy (I.V. Kireevsky, V.S. Solovyov, P.A. Florensky)”, *Solovyov Studies*, no. 2 (50), pp. 135–150.
- Rakhova, E.E. (2022), “About the origins of the idea of the integral knowledge in the philosophical concept of I.V. Kireevsky”, *Rostovskii nauchnyi vestnik*, no. 7, pp. 78–81.
- Semushkin, A.V. (2009), *Izbrannye sochineniya* [Selected writings], vol. 2, RUDN, Moscow, Russia.

Информация об авторах

Сергей А. Нижников, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва, Россия; 117198, Россия, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2; nizhnikov_sa@rudn.ru

Ян Чжэн (Китай), аспирант, Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва, Россия; 117198, Россия, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2; 1042205268@rudn.ru

Information about the authors

Sergei A. Nizhnikov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Peoples' Friendship University of Russia named after P. Lumumba (RUDN University), professor, Moscow, Russia; bld. 10/2, Miklukho-Maklaya Street, Moscow, Russia, 117198; nizhnikov-sa@rudn.ru

Yang Zheng, postgraduate student, Peoples' Friendship University of Russia named after P. Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia; Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia; bld. 10/2, Miklukho-Maklaya Street, Moscow, Russia, 117198; 1042205268@rudn.ru