

С. Н. Ковальчук

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЛАТВИИ: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

Русская, вернее российская, философская мысль в Латвии имеет недолгую историю. Появившись в Латвии в период радикальных преобразований в России, увы, была мало востребована в последующие десятилетия XX столетия. Почему не пишу «традиция»? Ведь в переводе с латинского традиция означает наследие, предание, передающееся от поколения к поколению. «А то, что называется русской философией в Латвии 20–30-х гг. XX столетия, скорее, можно определить как бесприютное, неприкаянное, неукоренное знание, востребованное только в узком кругу. Поэтому корректнее рассуждать о том, что философы по университетскому диплому и призванию, оказавшиеся по воле судеб в Латвии, работали в каком-либо традиционном для русской, российской, философии направлении. Когда нет России, нет и традиции»¹. С сожалением приходится констатировать: ни профессор Петербургского Психоневрологического института Каллистрат Фалалеевич Жаков (1866–1926), ни петербуржец с прибалтийскими корнями приват-доцент Александр Викторович Вейдеман (1879–1940?), ни приват-доцент Московского императорского университета Марк Данилович Вайнтроб (1895–1942?) традиций русской философской школы в Латвии, увы, не укоренили.

Русский язык, традиции российской науки, русская культура – вот что объединяло их. Соединила их и жизнь в Латвии. Больше повезло в Литве Л. Карсавину, В. Сеземану: они попали в академическую среду и были востребованы. Ни Жаков, ни Вейдеман, ни Вайнтроб не попали в преподавательский состав Латвийского университета и других высших заведений независимой Латвии. Жаков и Вейдеман – выпускники Петербургского университета, ученики профессора А. И. Введенского.

¹ Ковальчук С. Традиции русской философии в 20–30-х годах в Латвии // Даугава. 2002. № 1/2. С. 194–197.

В основе антикантианской философской позиции Жакова лежало понятие о пределе, малой величине, дифференциале, откуда и тезис об изначальной познаваемости мира¹. Философия лимитизма была предназначена для открытия новых философских, мировоззренческих горизонтов, заключавших в себе новые перспективы для теории познания, осмысления истории философии, социологии, экономики, этики и религии. В основе его идей – стремление преобразовать философию в соответствии с современным естественно-научным знанием: биологией, физикой, астрономией... Но в особенности – с философски осмысленной математикой, от которой, полагал Жаков, зависит естествознание в целом, поскольку математические функции и гармонии оказываются конечным способом бытия вещей. Понятно, что Жаков внутренне противился всякого рода отвлеченным, абстрактным метафизическим системам, ибо лелеял надежду на основе естествознания создать метафизику как всеединую, «вселенскую совершенную гипотезу», при этом не желал осознавать, что и его вариант универсальной метафизики время неминуемо состарило бы.

Постичь суть мировой гармонии, но уже с неокантианских позиций, стремился и Вейдеман. Еще в Петербурге Вейдеман начал предпринимать попытки осмыслить проблемы бытия как всеединого систематического знания. Основной постулат его философских построений основывался на тождестве мышления и бытия. Позже он обратился к религиозным сюжетам, придя к выводу о необходимости переосмысления основ христианства и освобождения его (т. е. христианства) от влияния платонизма. Более того, Вейдеман предполагал направить усилия для умозрительного творческого акта – пантеистического синтеза культур – слияния античного язычества с теизмом христианства. В этом лукавом поиске, блуждая между неокантианством и столь популярной в дореволюционной России и русском зарубежье философией Всеединства Вейдеман ищет оправдание зла, т. е. небытия. Последняя его монография,

¹ Неприятие философии И. Канта с годами у Жакова еще более усугубилось. Будучи студентом Петербургского университета, он ощущал давление со стороны профессора А. И. Введенского. Тот был последовательным кантианцем и требовал от студентов поклонения великому немецкому мыслителю. О сложной ситуации на факультете тех лет писал в воспоминаниях Н. О. Лосский. Кстати, Жаков присутствовал на защите магистерской диссертации Лосского в качестве оппонента от общественности. См.: *Лосский Н.О. Воспоминания // Вопросы философии. 1991. №№ 10–12.* – Сведения об активном участии Жакова в жизни факультета в начале 900-х годов, его участии в философских диспутах можно найти в книге: *Вейдеман А.В. Оправдание зла.* – Рига, 1939. С. 201.

вышедшая из печати в 1939 г. в Риге, так и называлась «Оправдание зла».

Прежде всего, внимательнее рассмотрим философские построения выпускников Санкт-Петербургского университета студентов профессора А. И. Введенского.

*Философские поиски К. Ф. Жакова*¹. До 1917 г. Жаковым было опубликовано в различных изданиях и издательствах России свыше 60 отдельных работ по философии, математике, этнографии, сравнительному языкознанию. Среди литературных жанров ему особо был близок жанр былин, преданий, сказок. Он писал их под впечатлением многочисленных путешествий.

В конце мая 1917 г. началась латвийская страница жизни профессора Жакова. Он приехал в Лифляндию, оставив на берегах Невы жену, сына, дочь, – юная латышская студентка Алида Приеде увлекла его. Она подарила ему детей, но истинного счастья так и не испытала. Неурядицы и неустроенность семейного быта увели Жакова в Псков, затем в Юрьев (Тарту). Желание поселиться в Риге пришло летом 1920 г., когда он вознамерился претендовать на профессорскую должность в Латвийском университете. К сожалению, лекция, посвященная критике философии И. Канта и одновременно доказательству преимуществ философии лимитизма, не произвела должного впечатления на руководство университета. Более впечатляющими были успехи в приобретении сторонников вне стен университета. В начале 20-х гг. в Риге сформировались даже два общества – Латвийское общество лимитизма (позже оно стало именоваться Обществом лимитивной философии Латвии) и Академия лимитивной философии. К началу 1922 г. Жаков окончательно поселился в Риге, перебиваясь не столь уж денежными публичными лекциями и публикациями в латышской периодической печати. Так он жил до 20 января 1926 г., до своей кончины.

Философские построения Жакова достаточно настороженно принимала научная общественность Петербурга, ведь он претендовал на независимость, свободу от академических традиций. Философская публика не вступала с ним в диспуты. Да и сколь плодотворен диалог с человеком, чуть ли не возмнившим, что вся логика развития историко-философского процес-

¹ См.: Ковальчук С.Н. Взыскуя Истину... (Из истории русской религиозной и общественно-политической мысли в Латвии: Ю. Ф. Самарин, Е. В. Чешихин, К. Ф. Жаков, А. В. Вейдеман. (Середина XIX в. – середина XX в.) – Рига, 1998. С. 100–114; *Абызов Ю.И.* Русское печатное слово в Латвии 1917–1944. Био-библиографический справочник. Т. 2. Стэнфорд, 1990. С. 72–74.

са неумолимо подчинена одной цели – подтвердить философию бесконечно малой величины, философию лимитизма Жакова. Предположение о близости Жакова с московской философско-математической школы, существовавшей на рубеже XIX и XX столетий, не подтвердилось. Во главе этой школы стоял отец А. Белого, профессор математики Н. В. Бугаев, развивавший идеи одного из создателей дифференциального исчисления Г. В. Лейбница. Неолейбницеанство, размышления о монадах были чужды Жакову. На рубеже столетий известную популярность в России имело и неокантианство. Возможно, Жаков увлекся идеями главы неокантианской Марбургской школы Г. Когена, который математическое познание вообще, а тем более метод исчисления бесконечно малых величин, возвел на уровень идеала в бесконечном процессе познания и становления бытия.

Как же обосновывал профессор Психоневрологического института свою философию лимитизма? В работе 1915 г. «Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии»: Жаков писал «Лимитизм открывает все новые горизонты», поскольку лимитизм методологическая философия. Предназначение философии бесконечно малой величины многогранно. Прежде всего – это теория познания, элементы которого суть «бессознательное психическое, сознательно психическое (ощущения и представления, ассоциации их и осложнения), логическое (законы логики, методы наблюдения и гипотеза)».

Основы мироздания возможно познать посредством этих элементов. Ведь мир, таково убеждение Жакова, принципиально познаваем. В познании нет мистического начала, а есть только бессознательное, к которому относятся пространство, время, привычки. «Мистическое... объясняется при помощи гипотезы генезиса психических явлений». Тем самым подчеркивалась духовная связь с академиком Бехтеревым, ибо никакого психоанализа З. Фрейда и его интерпретации бессознательного Жаков не принимал. И еще в объяснении психических явлений ему скорее видилась близость с учением Локка о сознании как чистой доске – «*tabula rasa*», чем с кантовскими размышлениями о до-опытном, априорном знании. Жаков убежденно писал, что знания надо рассматривать как своего рода «социальную прививку разных идей при помощи языка и других средств», а не как нечто привнесенное в нас нашими предками¹.

¹ Жаков К.Ф. Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии. – Петроград, 1915. С. 69.

«Во-вторых, лимитизм – есть метод изучения истории философии. Он открывает тесную связь между науками и философией, современной им. Философская система, с точки зрения лимитизма, есть только логический перевод научного содержания данного времени». Посему философия каждой эпохи представлялась ему как величина переменная. Главное для Жакова в историко-философском процессе – смена принципов, основных категорий. Так, материя положена в основу философских построений, у Протагора – психическое, у Сократа и Платона – логическое, «скептики после Аристотеля» обратили взоры на гипотетическое. Подобным образом разбирая философские системы, он подошел к идеям современных ему мыслителей, приходя к радикальному заключению – «лимитизм познал, что все категории в смысле реальности равноценны, это – грани мира. Эти категории не раздельны и не слиянны. Не раздельны потому, что покоятся в одном первопотенциале, не слиянны потому, что одна категория не переводима на другую, а законы их только гомологичны. Следовательно, лимитизм предвидит возможность изложения истории идей с точки зрения биологии (физиологии), потому что рефлексы нервной системы гомологичны законам психической и логической жизни».¹ Порой сбиваясь, Жаков называет грани мира факторами или категориями бытия. Это, может быть, и не суть важно. Принципиально иное – рассмотрение граней мира в единстве, поскольку раздельный их анализ способен породить «безнадежный принцип относительности в физике», сформулированный А. Эйнштейном. Кстати, если обратиться к посмертно изданному сборнику произведений Каллистрата Фалалеевича, то в 20-е гг. он уточнит количество граней мира, приведя их в соответствие с семью основными науками².

В-третьих, по Жакову, лимитизм еще и мировоззрение. «Подобно тому, как познание идей идет к пределу своему, то и мир идет к пределам своим по закону сложного ритма, ибо познание и действительность гомологичны. Например, земля, разбившись из туманной материи, выразит все свои потенциалы – психическое, логическое, эстетическое и моральное до последних их пределов. И в этом ее назначение. Но жизнь земли не первая и не последняя жизнь. Она упадет на солнце, и

¹ Там же, С. 69.

² В сборнике статей Жакова «Лимитизм. Единство наук, философий и религий», выпущенном в Риге в 1929 г., можно найти указание, что в мире имеется семь граней: пространство, время, материя, душевное, разумное, прекрасное, доброе. Грани мира соответствуют семи основным наукам: геометрии, хронологии, физике, психологии, логике, эстетике, этике.

солнце будет планетой и разовьет все потенциалы свои до последних пределов и т. д. Вся Вселенная стремится к нравственному порядку»¹. Таково объяснение мировоззренческой функции философии лимитизма, которая, кстати, претендовала на то, чтобы быть указанием человеку целей его деятельности. «Нравственное – самое важное, за ним разум и прекрасное, и уже ниже их – психическое и материальное. Следовательно, указывается цель и направление воспитанию человечества». Отсюда же, по разумению Жакова, «вытекает, что космополитизм (а нравственное и разум космополитичны) выше национализма (индивидуально и племенно психического). Лимитизм ведет нас к нравственному союзу всех народов. С его точки зрения, должны быть пересмотрены социологические и экономические проблемы»².

Да, автором лимитивной философии декларировалось очень многое, но, к сожалению, ни им самим, ни его последователями так и не была осуществлена хотя бы часть из задуманного – так и не переосмыслены были ни социологические, ни экономические проблемы человечества, так и не выработана «истинная методология всех наук без смешения категорий». В рамках лимитивной философии предполагалось создание некой мета-математики, пра-математики, способной объединить все математики, все грани бытия и даже все религии. Возможности математического знания представлялись Жакову беспредельными, неограниченными: математика от осмысления граней внешнего бытия, его количественных соотношений – пространства, времени, материи, должна проявить свое высокое предназначение, обратившись к «просчету» качественных граней бытия. Последнее означало проникновение математики в психологию, логику, эстетику, этику. На исходе XX столетия математические методы прочно вошли и в психологию и в логику, без них немислимо стало развитие этих наук. Ну а как познать, выразить в математических формулах, знаках человеческую душу – эту целостность, данную каждому от Всевышнего? Как составить формулу прекрасного в эстетике? Какими знаками выразить понятие доброго в этике? Жаков чаял создать «алгебру эстетики», «алгебру этики». Удалось ли ему задуманное? Скорее всего, нет. В Латвийском государственном историческом архиве хранятся только его литературно-философские произведения.

¹ Жаков К.Ф. Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии. – С. 70.

² Там же. С. 70.

Вспомним еще одну – последнюю – универсальную черту лимитивной философии. Философия лимитизма предназначалась для прочного обоснования нового видения религии, т. н. «иррелигиозной религии», способной «заменить религию прошлого», прояснить эволюционные процессы Вселенной.

Уже в ранней работе 1906 г. «Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали» Жаков писал: «Человечество без религии не обойдется. Но необходим иной язык религии, иные формы церкви»¹. Этой фразой, быть может, проговаривались и неудачный опыт послушничества в монастыре, и, наверное, мечтания о некоем нравственном ограничительном идеале, способном усмирить произвол дикого зверя внутри человека, и его безверие, неспособность обратиться в живую и подлинную веру.

Вера понималась Жаковым весьма своеобразно – она была гипотезой, которую «воля стремится счесть за абсолютную истину». И отголосок пристрастия к математике: вера определялась философом еще как дифференциал, стремящийся стать абсолютом. Совершенно отринув традиции православия (хотя Жаков по православному обряду был крещен при рождении), христианства вообще, он стал развивать идеи пантеизма, утверждая, что «Бог в природе и в человеке». Храм, в котором он молился, был нерукотворен – это вся Вселенная. Звездное небо заменяло ему иконы. Богом стал Потенциал мира. Взаимоотношения Бога и мира виделись ему динамичными, насыщенными, неисчерпаемыми².

Вот как писал об этом Жаков: «Явления каждой категории бывают в реальном и потенциальном состоянии (движение и теплота, сознательное и бессознательное или подсознательное). Этот закон лимитизм возводит в порядок всего мира. И весь мир возник из первопотенциала и в него погружается. Перед нами мировой цикл. Что было до мира? Первопотенциал. Что было до первопотенциала? Мир. Никогда весь мир не превращался в первопотенциальное, и, в свою очередь, первопотенциальное – никогда до конца не исчерпывалось. Чтобы понять переход из потенциального в реальное, или из первопотенциального в реальное, надо мыслить по типу бесконечно малых. Как из бесконечно малых импульсов возникает скорость, так из тенденций первопотенциала реализуется мир. Порядок тен-

¹ Жаков К.Ф. Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали. – СПб., 1906. С. 82.

² Известно, что рижские лекции Жакова посещали члены латвийского Общества имени Н. Рериха, усматривая между ними духовное родство.

денции первопотенциала – пралогичен, и весь мировой ход в направлении нравственного порядка – благ»¹.

В рижских лекциях, заметках Жаков несколько усложнил понимание того, что есть Бог. Первопотенциальное, равно как и Первовозможное, Первопричина станут Богом для человека, но познать Первореальность Бога, Бога Самого в Себе, недоступно человеческому разумению. В ранних работах философ горделиво, даже высокомерно, утверждал принципиальную познаваемость мира, всего сущего на земле. На закате жизни написал противоположное: познание Бога Самого в Себе неподвластно рациональности. Поклонение Вселенной и Богу как Первопотенциалу представлялось Жакову силой, способной соединить несоединимое – Россию и Китай, Европу и Азию, слить воедино все религии мира, создать некую высшую форму религии – религию Богочеловечества. Философ неоднократно восклицал: «Какая красота! Мое религиозное чувство, которое безмерно, согласуется с порядком динамики великого Космоса!»² Космос объединит всех, ибо Вселенная возникает по универсальным законам высшей математики, законам интегрального исчисления, «проведенным по всем граням бытия».

Поэтому иногда хочется уподобить философские построения Жакова его очередной чудесной сказке, наполненной математическими формулами, знаками с особым, только ему ведомым, смыслом. Ведь и сам он себя ощущал «маленьким героем большой сказки мира».

Порой же, напротив, кажется, что его философия бесконечно малой величины, возвестившая о принципиальной возможности синтеза всех наук, философий, религий, была вовсе не сказкой, а, скорее, протестом. Протестом сына маленького северного народа, зырянина Каллистрата Жакова, против привычных установлений европейской мудрости и учености, коим его вынуждали следовать, установлений, к коим он жаждал прикоснуться и коих одновременно опасался.

¹ Жаков К.Ф. Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии. – С. 70. – (В рижском сборнике работ Жакова на стр. 87-88 только что приведенное размышление выражено теоремой: «Из Первовозможного рождается Первопотенциал; из Первопотенциала возникают потенциалы; из потенциалов реальности. Реальности вновь возвращаются в потенциалы; потенциалы в Первопотенциал, а Первопотенциал воссоединяется с Первовозможным. Это цикл мировой». Здесь же мы и найдем выражение приведенной теоремы в символах: $\varpi \rightarrow \varpi \rightarrow \Sigma \rightarrow \downarrow \rightarrow \Sigma \rightarrow \varpi \rightarrow \varpi$, где ϖ – символ, обозначающий понятие «Первовозможный», ϖ – символ, обозначающий понятие «Первопотенциал», Σ – символ, обозначающий понятие «потенциальное», \downarrow – символ, обозначающий понятие «реальное», знак \rightarrow обозначает переход от Первовозможного к Первопотенциалу, от Первопотенциала к потенциальностям и т. д.)

² Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. Ч. 2. – СПб., 1912. С. 122.

Да, цивилизация наступала на зырян в конце XIX и начале XX столетия, неумолимо подминала духовное своеобычие культуры и тем паче малочисленных национальных групп. Жаков с печалью всматривался в отнюдь не радужную перспективу зырян – неспособность маленького северного народа сохранить в полноте неповторимые оттенки национального мироощущения и мировосприятия. Плата за научно-технический прогресс и приобщение к многовековому опыту цивилизации представлялась философу непомерно высокой, поскольку утрачивался особый национальный уклад жизни, национальная культура.

И, признаюсь, мне всегда трудно писать о нем из-за боязни обеднить характеристику столь неординарной личности. Жаков, как каждый из нас, желал быть понятым, но от этого, увы, не становился более доступным для понимания. Трагизмом и противоречивостью полна жизнь этого несомненно одаренного человека. Ощущение трагичности, наверно, было фатальным. Фатальным в том смысле, что оно стало своеобразным психологическим принципом: жизнь переживалась, как трагедия, жизнь строилась и творилась как трагедия. А, может быть, по Божьему провидению ему и надлежало жить именно так. «Трагедия жизни, – писал он, – самая верная, неотлучная возлюбленная моя. Я философ, а философия ныне не в моде. Вот первая трагедия. Я хочу помочь зырянам, но не имею никаких средств на это. Вот вторая. Я люблю астрономию. Но ею заниматься я не могу. Такова третья трагедия. Я писатель, но сказочник, и никому не нужен я. Еще трагедия есть – трагедия жизни. Я придавлен этими трагедиями»¹.

Жаков выпадал из обыденных установлений жизни, с большим трудом вмещаясь в какие бы то ни было усредненные нормы. Колоритность его личности и экстравагантность идей профессора Жакова привлекали к нему студентов в Петербурге, поклонников в Риге. Согласитесь, только такая страстная и безудержная натура может так выражать себя: «Я математическая точка во Вселенной, но сердце бьется мое так сильно, как будто жар солнца в нем заключен»².

Трагизм жизни ученого был и в глубоком внутреннем одиночестве, ставшем его уделом. «Я не боюсь быть одиноким в мире, значит, я приобрел право быть самим собой. Я не только одинок в делах житейских, я одинок и в философии, которой я служу и живу»³. Имея жену и детей, он был духовно одинок.

¹ Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. Ч. 3. – С. 152–153.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 58.

«Я одинок, но не сумасшедший, и вырабатываю философию одинокого»¹. Он жил ради им созданных литературных произведений, ради философии лимитизма, которую никто не желал принимать и понимать за исключением круга поклонников и студентов. И было это одновременно психологической позой, мировоззренческой позицией и отстаиванием принципов духовной свободы. Жаков намеревался обрести только ему присущий философский стиль, способный соединить точность математики с образностью языка поэзии, а также претендующий на всеохватность и оригинальность в осмыслении философских проблем.

Неуемный, мятущийся Каллистрат Фалалеевич Жаков в автобиографическом романе «Сквозь строй жизни» писал о себе: «Единственное, чего хочу я, убедить людей своим жизнеописанием, что человек достоин снисхождения, любви и пощады. Всего этого просит человек у другого человека. Не убивайте никого, пусть каждый живет по путям своим. Также стремлюсь я к тому, чтобы дух жизни не оставил шар земной, чтобы невинная плоть перестала страдать»².

Так в январе 1926 г. завершилась латвийская страница жизни создателя лимитивной философии. Впрочем, еще несколько лет о Жакове помнили, а в 1929 г. Общество лимитивной философии Латвии на средства Латвийского фонда культуры опубликовало сборник небольших работ философа. Но оживить, тем более развить и продолжить философские идеи, не смог никто – ни в ком из последователей Жакова не было уже такой степени личного обаяния, недюжинного темперамента, никому не доставало такого объема и глубины знаний, силы художественного воображения.

*Всеединство – Пантеизм – Панентеизм (в контексте истории философии и в трудах А. В. Вейдемана)*³. В основе философско-рационалистических исканий Вейдемана лежала интуиция всеединства, окрашенная влиянием прежде всего неокантианства, а затем уже эллинского разума. Менее всего коснулись Вейдемана христианские идеи о «едином человеке», о «всецелостном Христе» – о кафолическом, соборном единстве церкви. Хотя, впрочем, в последних монографиях он пытался размышлять о соборности православия. Но дерзнуть соединить идеи соборности и всеединства в общем философском контек-

¹ Там же. Ч. 3. – С. 48.

² Там же. Ч. 1. – С. 135.

³ См.: Ковальчук С.Н. Взыскуп Истину... (Из истории русской религиозной и общественно-политической мысли в Латвии: Ю. Ф. Самарин, Е. В. Чешихин, К. Ф. Жаков, А. В. Вейдеман. Середина XIX в. – середина XX в.). С. 115–229.

сте, как сделал С. Л. Франк, Вейдеман так и не решился. Впрочем, его и не постиг «типичный путь русского философа... из-под суровой руки Когена в лоно Плотина»¹. Он остался верен духу неокантианских идей Германа Когена от первой до последней своей книги, хотя порой весьма критично отзываясь о фундаментальных положениях его философии².

Как Жаков, так и Вейдеман действительно искал свой неповторимый путь в философии. Он утверждал тождество мышления и бытия, одновременно стремился оформить идею или символ единства, целостности всего сущего, единства различного. Философ стремился сформулировать идеи о системности как единстве разнообразия всех отраслей знания и телеологическом основании единства. Вейдеман действительно доказывал действенность панентеизма, его способность адекватно выразить единство различного знания³. Но при этом он резко критиковал пантеизм по формуле *hen kai pan* ('*εν και παν*), отвергающий разнообразие, превращающий все в неразличимую сплошность. (Правда, позже он принял эту классическую формулу всеединого, но с существенной смысловой поправкой, заменив буквальный перевод этой формулы – единое и целое на единство различного). И еще одна немаловажная деталь в интерпретации всеединого, именно она дала повод говорить о попытке философа выстроить концепцию философии науки. Всеединое представлялось Вейдеману как онтологизированное бытие науки или, выражаясь иначе, научно-познаваемое бытие.

¹ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея: Сочинения. – М., 1993. С. 199. – Такой путь прошел С. Л. Франк, преодолевший воздействие неокантианской гносеологии через углубление в философию Платона и Н. Кузанского.

² В Риге увидели свет труды А. В. Вейдемана: Мышление и бытие. – Рига, 1927; Мир как понятие. – Рига, 1931; Трагика как сущность искусства, религии и истории. – Рига, 1937; Оправдание зла. – Рига, 1939.

³ Термин «панентеизм» не очень прививается в работах современных православных авторов. Достаточно заглянуть в статьи и книги кандидата философских наук, диакона Андрея Кураева, к примеру, в его статью Пантеизм и монотеизм: Вопросы философии, 1996, № 6, и в монографическое исследование Христианская философия и пантеизм, изданное в 1997 г. Напротив, в западно-европейской, американской религиозной философии панентеизм используется широко и разнообразно. Не имея возможности дать обзор англо-американской философской литературы, вспомним хотя бы труды патриарха американской философии Ч. Хартсхорна, теологизировавшего организмическую теорию бытия А. Н. Уайтхеда, монографии Дж. Кобба – лидера г. н. процесс-теологии, или теологии процесса. Все они приложили немало творческих усилий в интерпретации уникальной взаимосвязанности, взаимораздельности, наконец, взаимозависимости целостного организма Вселенной при самом тщательном изучении философских, теологических и даже научных возможностей панентеизма. См.: Ковальчук С.Н. Протестантский модернизм в США. Анализ «процесс-теологии». Рига, 1991.

Не претендуя на обстоятельную всеохватность и глубину, проследим вкратце историю «приключений» идеи всеединства на необъятном пространстве европейской философии. Историко-философский экскурс необходим для выявления различия понимания всеединого Вейдеманом и Карсавиным, Франком – философами, формировавшими свои системы приблизительно в одно и то же время за пределами исторической родины.

Мысль о целостности мироздания, совершенного единства многообразного вышла из глубин древнегреческой философии. На протяжении более двух с половиной тысяч лет она породила самые разнообразные философские и религиозные модели, интерпретации, имевшие целью выразить, сформулировать взаимопроникновение, совершенную связанность, взаимозависимость и одновременно взаимораздельность всего сущего на земле. Всеединство (единство, целое) – это онтологическая категория, отражающая некий специфический способ строения бытия. Категория всеединства выражает и внутреннюю форму, и внутренний механизм единства многообразного, но созвучного и полифонического мироздания. Почему созвучного? На всеединство, единое, целое нельзя указать? На осознавая странность существования всеединства, мы только в его свете опознаем часть. Единое, целое присутствует в философских исканиях. Другой вопрос, насколько важно сомнение в распознавании нецельности, которую самообольщенный ум может принять за целое? Может быть, оно дает о себе знать посредством сомнения, которое, по определению В. В. Библихина, «всегда правое разоблачение лживого целого в свете того целого, которым живет понимание». Возможно, всеединое, целое есть цель. А что есть цель, и разве она по определению существует?

И еще одна трудность, особенность темы всеединства заключена в языке, в терминах, в дефинициях, в дискурсивных выражениях, указывающих на интуитивно символический характер единства всего сущего. Но как зафиксировать символ, сколь долго он способен сохраняться в структурах языка? Несовершенство языка при всем его внешнем совершенстве порождает подчас немислимые трудности. Вспомните Хомякова, он писал именно об этом, об одинаковой материальной оболочке, в которую облачается и опытное Богопознание, мистический опыт, и интеллектуальные процедуры, да и банальное умствование. Плотность, сжатость языка вынуждает «втискивать» в словесные формы плоды содержательно противоположного опыта (интеллектуального и мистического). А это неминуемо порождает далекую от плодотворности многознач-

ность, если не двусмысленность. В философии окончательные формулировки всеединства способны породить только новые переосмысления, трактовки, версии, неминуемо подтверждающая притягательность, жизненность этой темы. Как удивительно точно выразился М. Хайдеггер, «единство единствующего единого, ‘*ἐν* мыслится каждым мыслителем по-своему»¹.

Как бы то ни было, всеединство – одна из вечных тем европейской философии. И если философия – любовь к мудрости – рождается от удивления, то первыми изумились так называемые досократики – Ксенофан, Гераклит, Парменид, Анаксагор, Платон попытавшиеся сформулировать идею о единстве, родстве, связанности, взаимопроникнутости всего всем и одновременной взаимораздельности всего сущего. О бытии едином, вечном, неделимом, непроницаемом, неподвижном, равном самому себе, размышлял и Парменид, на духовную связь с которым не раз ссылался и Вейдеман. Мысль Платона в его диалогах упорно билась вокруг двоякой задачи о соотношении Единого, т. е. Идеи мира и Многого, т. е. самого реального мира. Единое – это высшее благо, красота и истина, из него протекают две ипостаси, Ум и Душа – первые ступени эманации бытия. И наконец, высшее понятие платоновской философии – Первоединое, мыслимое как охватывающее все, ни от чего не отличающееся. Одновременно Первоединое выше всякого бытия, сущности и познания, ибо являет собою абсолютный смысл, в коем нет конкретного смысла. Первоединое – абсолютный свет, при котором невозможно видеть, как и в абсолютной тьме. Так через цепь платоновских рассуждений торился путь философии неоплатоников Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла. Так всеединое обрело статус самостоятельной философской темы с попыткой описания собственного внутреннего механизма всеединства и указанием, где оно осуществимо, установлением отношения всеединого к бытию и реальности.

Философская история всеединства познала и плодотворный этап внутри христианской мысли (философской и богословской). Осмысление единства в христианской литературе в первые века новой эры было нетождественно эллинской философской рецепции всеединства. Принципиально то, что христианское видение единства рождено в Евангелиях, в подвижническом труде апостола Павла на ниве церковного строительства. И посему центральное положение о церкви как мистиче-

¹ *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. С. 67.

ском земно-Божественном Теле Христовом несовместимо с эллинским космосом-логосом¹. Церковь являет собой образец единства для христиан, когда она понимается как всеединство человека и сообщества людей, исцеленных от грехов и зла, ставших на путь созидания самих себя в любви, «дабы утешились сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Посл. к Кол. 2 – 2-3.) Учение о Соборности Хомякова питается именно этими благодатными источниками, при неотделимости этого учения от общего контекста философской истории идеи всеединства.

При всей нетождественности античного (языческого) и христианского понимания всеединства, разнице источников, светская философия неустанно отмечала свое влияние на ортодоксально-церковную догматику, особенно подчеркивая замысловатое сплетение образцов мудрости древних греков с христианским видением единства.

Только с известной долей осторожности можно, пожалуй, утверждать, что христианизированная версия неоплатонического всеединства зачалась в трудах св. Дионисия Ареопагита. Эта версия заняла достойное и влиятельное место в рамках христианского истолкования философии Платона и неоплатоников. Четыре трактата и десять писем его стали известны в 532 г. на Константинопольском соборе. Да, между Плотиним и св. Дионисием Ареопагитом обнаруживается порой поразительное сходство, и об этом писал неоднократно В. Н. Лосский. Но все, что можно сказать о «платонизме» отцов церкви, и, в особенности, о зависимости автора «Ареопагитик» от неоплатоников – «ограничивается внешним сходством, не доходящим до глубин его учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе». Дионисий, скорее, облачался в одежды светского философа-неоплатоника, осознавая и понимая свою задачу, – захватить собственную территорию неоплатонизма, воспользовавшись философской «техникой».²

¹ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М., 1991. С. 124.

² Там же. С. 84. – Более того, на стр. 27 Лосский высказал еще очень важную для наших общих рассуждений мысль об истории идеи всеединства: «Для философа-платоника, даже когда он говорит об экстатическом соединении как о единственном пути богодостижения, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым, Единым (‘έν) природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на немощи нашего рассудка, скованного множественностью. Это экстатическое соединение... является скорее сведением к простоте, нежели, как у Дионисия, выходом из сферы тварного. Ибо вне Откровения для нас нет различения тварного и

Так, в противоположность В. Н. Лосскому, в рамках исследования философских концепций всеединства С. С. Хоружий утверждает, что св. Дионисий Ареопагит является автором христианизированной версии неоплатонического всеединства, но, что самое неожиданное, основополагающим тезисом онтологии св. Дионисия объявляется утверждение о сущностном (ens) пребывании мира в Боге при одновременном утверждении нетождественности, неслиянности Бога и мира. (Так св. Дионисию приписывается панентеизм.) Упоминается, конечно же, его апофатическое богочисление – о едином Изводителе Лиц, едином Источнике Божества, единоначалии Отца. Но апофатизм, в трактовке Хоружего, грозит обернуться интеллектуальной процедурой, неким умствованием. Пожалуй, здесь и лежит водораздел – принципиальная нетождественность Бога Откровения и Бога философов: Бог Откровения абсолютно непознаваем, о Боге философов (пусть даже религиозных) можно говорить как о дающем повод пытливому уму для Его – Единого или Всеединого – познания.

Апофатизм как религиозная установка в вопросе Божественной непознаваемости был характерен не только для Псевдо-Дионисия в качестве наиболее адекватного постижения сущности Бога – неизреченного, таинственного «божественного мрака», недостижимого «по причине избытка сверхсущностного светолития», незримого «по причине чрезмерной ясности». Еще до обнародования текстов Дионисия апофатическую основу всякого истинного богословия защищали св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Григорий Богослов, Климент Александрийский, Филон Александрийский, св. Иоанн Дамаскин. В XIV столетии творил великий византийский богослов св. Григорий Палама, углубивший и развивший идеи св. Дионисия Ареопагита. К сожалению, до недавнего времени о св. Гр. Паламе слишком мало знала светская философия¹. Если же следовать философской истории идеи всеединства, то можно утверждать, что в XV столетии в религиозно-философские идеи св. Дионисия было привнесено нечто новое, существенное и впечатляющее. Совершил сей духовный подвиг кардинал католической церкви Николай Кузанский. Руководствуясь апофатическим богословием он развивал религиозно-философские идеи всеединства. Кузанец, как и многие философы эпохи Ре-

нетварного, нет сотворения ex nihilo, нет бездны, лежащей между Творцом и творением, которую надо нам преодолевать».

¹ По сути, только в 50-е гг. XX в. «открытие» и оценка трудов св. Григория Паламы было осуществлено усилиями известных православных богословов о. И. Мейендорфа и проф. В. Н. Лосского.

нессанса, отойдя от традиционного для христианства теизма, ходил по зыбкой грани натуралистического и мистического пантеизма. Богатство его идей, нетрадиционность мышления, большие научные познания кардинала-философа поражали не только современников. Влияние его сказалось через столетия в исканиях С. Л. Франка и Л. П. Карсавина, в том, как они формулировали вопрос о всеединстве¹.

В эпоху Возрождения в Италии наблюдалось бурное развитие философской мысли, в первую очередь сказавшееся в плодотворном усвоении идей Платона, неоплатоников и, напротив, неприятии теистических ортодоксальных установлений католической церкви, отторжении аристотелизма Фомы Аквинского. Поразителен разброс в осмыслении сущности мирового, вселенского всеединства – от мистического пантеизма Марсилио Фичино до натуралистического пантеизма Франческо Патрици, соединившего в одно неразличимое целое – Всеединое (Unomnia) – Бог и мир².

¹ Нельзя не отметить такой факт, что в XIX и в XX вв. взгляды Николая из Кузы были предметом принципиальной критики со стороны официальных католических теологов, критиковавших его за подмену христианства пантеизмом, открытого образа истины – философскими спекуляциями. См.: *Jaspers K. Nicolaus Cuzanus. – München, 1964.*

² С. С. Хоружий в монографическом исследовании «После перерыва. Пути русской философии», изданном в Петербурге в 1994 г., на стр. 40–41 утверждал: «Одним из главных следствий победы платонической линии в христианской метафизике всеединства явилась тесная связь последней с пантеистическими тенденциями». Вообще «всеединство и пантеизм» – полная противоречивых оценок, запутанная историко-философская тема, о которой писали и В. В. Зеньковский в капитальном труде «История русской философии» и Хоружий. Для отличия онтологической позиции, в рамках которой мир мыслится нетождественным Богу, но сущностно пребывающим в Нем, Хоружий предложил именовать ее панентеизмом. Тем самым более привычное понятие «мистический пантеизм» заменилось термином «панентеизм», четче отделившим мистический пантеизм от натуралистического. Согласимся с Хоружим, что позиция панентеизма в известной мере есть промежуточная, компромиссная между традиционно-церковным теизмом и натуралистическим пантеизмом. При помощи последнего отношения Бога и мира способны предстать как сплошная, неструктурированная онтологическая реальность, описываемая принципом, который полон символического смысла «все во всем» – *hen kai pan, 'ev kai pan, Unomnia, Alleiheit*. Для панентеизма, напротив, характерно выделение трех онтологических горизонтов Бог – мир в Боге (всеединство) – мир. В пределах глубоко продуманного, архитектурно-строительного труда Хоружего понятен и его вывод: «Собственно панентеистическая метафизика всеединства, сохраняющая определенную дистанцию между Богом и миром, – весьма плодотворное философское русло, вместившее в себя целый ряд крупных учений, от Плотина до Соловьева и Франка». Не могу не выразить одолевające меня сомнения. Панентеизмом, по мнению Хоружего, «обольстились» Соловьев, Франк, Карсавин, Плотин, Дионисий Ареопагит. Как-то Карсавин в работе «Восток, Запад и русская идея» по совершенно иному поводу написал такие слова: «Православие глубоко космично и потому сильнее и полнее, чем Запад, переживает в себе прозрения эллинизма, сопряженные с жизнью мира». И разве это переживание можно адекватно передать термином «панентеизм»? К тому же, он лукав и спорен. В нем больше философской рефлексии, чем религиозной веры и благочестия, а порой одна только философская рефлексия,

Завершая обзор историко-философских «приключений» идеи всеединства, нельзя не вспомнить имя Лейбница, повлиявшего на осмысление всеединства Н. О. Лосского. Классики немецкой философии Шеллинг, Гегель также внесли свою лепту. Так, Гегель растворил в панлогической философской системе принцип всеединства, который стал не самостоятельным онтологическим принципом, а всего лишь моментом в сложном процессе диалектического самодвижения понятия. Шеллинг, напротив, от первой работы «Я как принцип философии и Безусловное в человеческом знании», где Абсолютное Я есть Всеединое, до последующего зрелого этапа – построения теории символа, оставался верен Всеединому, трактовавшемуся им в духе символического принципа “все во всем”. Именно Шеллинг, а не Гегель, притягивал российских Любомудров. К его поклонникам относился славянофил И. В. Киреевский, его идеи в определенной мере питали и символизм в философии всеединства П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Особенно сильна духовная связь Шеллинга и В. С. Соловьева. Для последнего Всеединое, воплотившееся в образе Софии Премудрости Божией, стало путевой звездой в философии.

Описав очертания вершины айсберга (философии всеединства), пожалуй, прервем наш беглый экскурс. Его задача заключалась лишь в введении читателя в круг сложных проблем: философского осмысления того, что есть всеединое (единое, целое), а также связи западно-европейской и русской философии. Но историко-философский экскурс был и прологом, необходимым для выявления разницы понимания всеединого Карсавиным, Франком и Вейдеманом – философами, создававшими свои системы приблизительно в одно и то же время за пределами исторической родины.

Выверенным и основательным философским руслом начала века было неокантианство, «ядро ядра» коего составляла гносеология, вдохновлявшая Вейдемана на протяжении всего его философского пути. Именно поэтому Вейдеман последовательно и настойчиво отвергал эмпиризм с его описательной теорией опыта, как отвергал он в гносеологии теории психологизма, анализ языка, прагматизм: «эмпиризм абсолютно не понимает, что означает собою рационалистическая дедукция», отдает предпочтение анализу, а не синтезу. Только в последо-

как у Вейдемана. Этот термин в начале XIX столетия ввел в философский оборот К. Краузе, который, будучи последователем философии Канта, видел возможность разумного компромисса между критической философией великого кенигсбергского мыслителя, церковными догматами и натуралистическим пантеизмом в духе Дж. Бруно или М. Фичино.

вательном рационализме синтетичность способна стать аналитичностью, что удовлетворяет потребность разума в логичности. Ибо «мир развивается ab nihilo диалектически, синтетически и телеологически по принципу все дальнейшего и дальнейшего своего самообоснования. Абсолют и есть логическое основание всего сущего»¹.

Идея всеединого была воспринята Вейдеманом исходя из потребностей построения и обоснования целостной, целесообразной, строго продуманной системы знания. Уточним, всеединой системы знания. (Углубление только в одну из научных сфер он категорически отвергал.) Логика мыслилась как прочное основание для создания каркаса всеединой системы знания. Согласно трактовке Вейдемана, логика не грозила обернуться панлогикой, как в системе Гегеля, поскольку не упраздняла все остальные науки, не превращалась в нечто подобное всеединому, а, напротив, состояла с другими науками во внутренней, систематической связи. Также и логический метод, метод дедукции, отнюдь не отрицал условной самостоятельности иных методов науки, а всего лишь обосновывал их. Вейдеман, наделяя универсальным характером логический метод, подчеркивал, что логика не способна захватить области частных наук, уничтожить их относительную автономность. И если можно говорить о «всецелом всеедином» панлогизме в системе Вейдемана, то только в том смысле, что все подлежало рационализации – иррациональное мистицизма, воля в этике, чувства в эстетике. Горячо и настойчиво он устранял из своей философской системы все неуловимое, невыводимое, необъяснимое как недействительное и несущественное, тем самым нарушая границы невыразимого, границы молчания.² Вспомним, для Гегеля все действительное представлялось разумным, для Вейдемана только рационально осмысленное, рационально объяснимое объявлялось действительным. (Диссонансом Гегелю и Вейдеману звучит фраза Карсавина – «все действительное неразумно».)

Философу представлялось, что логика и логический метод (дедукция), обосновывая и оправдывая все частные науки и методы, одновременно сами глубоко преобразуются в силу их

¹ Вейдеман А.В. *Оправдание зла*. – Рига, 1939. С. 208–209.

² В осмыслении всеединого Вейдеман практически не ссылается на русских философов, единственный раз упомянув в монографии «Оправдание зла» В. С. Соловьева. Последний в работе «Философские начала цельного знания», в противоположность Вейдеману, полагал, что «мистическое знание необходимо для философии, так как помимо него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду». См.: Соловьев В.С. *Собрание сочинений*. Т. 1. – Брюссель, 1966. С. 305.

систематической связи с этими последними. И только через эту связь логика и логический метод приобретают истинно-логический характер, в противном случае была бы неизбежна их формализация. И лишь только в этом смысле дедукция видилась Вейдеману методом науки вообще, из узкоформального метода становясь трансцендентальным. В свою очередь, это означало творческую способность дедукции создавать и обосновывать все другие методы наук – традукцию и индукцию, поскольку в силу своего систематического характера дедукция лишена способности растворять их в себе. Ведь метод, по Вейдеману, есть метод системы. «Как таковой имеет метод логический приоритет перед системой. И поэтому начинаем мы построение системы философии с логики. Через метод обосновывает система самое себя, и поэтому метод, как метод системы, всегда должен быть включен в самую систему». Вейдеман настаивал, что метод должен быть систематическим, система – методологической, не система должна включаться в метод, а, напротив, метод – в систему, поскольку «метод не трансцендентная, а имманентная системе основа ее. Ибо свобода без закона не есть свобода, – это есть только еще пустая возможность. Система же всегда трансцендентна методу и потому метод ориентируется всегда на систему, и, если система есть всегда таковая метода, то и обратно, метод есть всегда только метод системы»¹. Таким образом, систематизм пытается объять все науки в единое, но одновременно расчлененное целое. Причем целое, противостоящее как оторванности наук друг от друга, в силу различия их методов, так и неразличимому, однородному хаосу слияния наук.

Свое особое отношение к проблеме всеединого Вейдеман, переводивший это понятие с древнегреческого как единое и целое, высказывал не единожды, в самых разнообразных вариациях. Традиционному унитарному монизму (по Вейдеману пантеизму), сливавшему Бога и мир, мышление и бытие в одно единое неструктурированное целое, философ противопоставлял монизм систематический. В нем единое и целое есть не что иное как единство различного, единство полярностей и, наконец, коррелятивность полярностей. Вейдеман утверждал, что подобная интерпретация опирается на «великие системы тождества» – системы Фихте, Шеллинга, Гегеля. И если в философской системе Вейдемана утверждалось тождество мышления и бытия, то это понимание было далеко от «статичности»,

¹ Вейдеман А.В. Мышление и бытие (Логика достаточного основания). – Рига, 1927. С. 64.

зафиксированной классической формулой $A=A$, а мыслилось, напротив, динамически, диалектически – за тождеством полярностей следовало противоречие и исключение (не путать с формальным логическим актом исключением третьего). «Статичность» тождества мышления и бытия, выраженная в знаменитом речении Парменида. В истории философской мысли оно считается образцом высшего принципа мышления – «одно и то же – внимать (мыслить) и быть». Вейдеман переосмысливал это изречение как единство, предполагающее и тождество, и различие, и связь. От формулы Парменида оставалась лишь одна внешняя оболочка, в ее содержание вкладывалось далекое от мыслей элейца содержание, опосредованное в философии И. Канта, марбургской неокантианской школе. (В XX в., пожалуй, только М. Хайдеггер, не обремененный в такой степени как Кант, Коген, Наторп, Вейдеман проблемами гносеологии, был способен размышлять о смысле парменидова речения¹).

О главенстве, преимуществе мышления пред бытием, при одновременном утверждении их тождества, Вейдеман писал и в первой и в последней своей книге. Вот небольшой фрагмент, цепь его размышлений. Итак, мышление первее бытия, но оно неразрывно связано с бытием, оно есть начало бытия, подобно тому как намерение есть начало воли. Но в конце концов мышление обладает способностью объять все бытие. Мышление есть логическое, систематическое и телеологическое начало. Своего рода логический организм, а не логический механизм. И как предполагается в организме – целое первее всех своих частей и является основанием этих последних. Мышление есть Абсолют, творящий всякое бытие, творящий Самого Себя еще до Своего Самоосуществления – Самоосуществления в смысле логики и систематики. И неожиданно для неподготовленного читателя добавляет: только так может быть понято христианское учение о Первом Лице Святой Троицы – учение о Боге-Отце.

Как видно из вейдеманова рассуждения, он старался наделять мышление множеством особо убедительных характеристик, черт. Отметим здесь коротко только основную характеристику – свободу. Философ осмысливал свободу мышления как закономерность и, если еще точнее, как систематичность, способную определить собой процесс познания во всех ее стадиях. Таким образом, в систему единого и разнообразного знания привносился динамизм, и не столько в историческом, сколько в логическом аспекте. Динамический характер знания

¹ Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – С. 69–79.

обеспечивал не только его внутреннее принципиальное единство, но и неограниченную свободу в бесконечности развития и расширения. Система, как представлялось ее автору, обретала в итоге силу руководящего, точнее, телеологического принципа, направлявшего развитие знания. Принцип воплощался в каждой стадии развития знания, одновременно возвышаясь над каждой из этих стадий.

Итак, всеединое систематическое знание у Вейдемана не есть сплошное, неструктурированное целое. Во вторую монографию «Мир как понятие», выпущенной в Риге в 1931 г., под воздействием критики и с целью усовершенствовать систему всеединого знания философ привнес еще больший динамизм. Изложение этой системы обнаружило желание автора еще более доступно объяснить тождество мышления и бытия. Для некоторого смягчения своей крайне рационалистической позиции Вейдеман пошел даже на чисто внешние «уступки», уподобив Разум (мышление) Абсолюту (Богу), стараясь объяснить взаимоотношения мышления и бытия «посредством принципов, положенных в основу христианской догматики».

Оговорим это утверждение об «уступках». Бог, Троиединство, или единство Лиц Пресвятой Троицы стали интересовать Вейдемана отнюдь не ради Богопознания, веросознания. Неискоренимые секуляризм и рационализм неминуемо резко разделяли веру и знание, а идея Абсолюта, Абсолютного существа выдвигалась философом исключительно в связи с запросами его мысли. Так, идеи о Боге, Абсолюте вплетались в строгую цепь философских исканий Вейдемана. Христианское Троиединство – Бога-Отца, Сына и Св. Духа – Вейдеман преподносит как триединство Абсолюта, в котором заключена высшая общность, раскрываемая категориями качества, количества и отношений. В свою очередь, все эти категории составляли структуру в системе высшего единства – единства естественного (теоретического) Разума, Разума морального (практического), Разума эстетического.

В работе «Мир как понятие» Вейдеман стал утверждать, что любая философская система, отличающаяся цельностью, строгостью, развернутостью способна подвергнуться религиозной интерпретации. Так, систему великого Гегеля вполне допустимо трактовать как пантеистическую, в духе *hen kai pan*. Свою собственную систему тождества мышления и бытия, систему единства наук Вейдеман предпочитал трактовать исключительно как панентеистическую. Панентеизм, как виделось Вейдеману, предполагал единство, но не слиянность, Бога и мира, Абсолюта и конечного, общего и индивидуального,

трансцендентального и эмпирического, родового и экземплярного. «Это не дуализм гетерогенных начал, но единство и единство не в смысле унитарности, но в смысле единства полярностей. И с религиозной точки зрения наша теория есть теория панентеизма. Пантеизм и атеизм – унитарны, теизм – дуалистичен; панентеизм – это теория единства Бога и мира, согласно которой Бог без мира такая же нелепость, как и мир без Бога. Каждый существует только в другом и через другого и лишь через это и в себе самом»¹.

Для Вейдемана было характерно вносить бесчисленные уточнения, дополнения в различные термины и понятия. Особенно тщательно он корректировал термин «панентеизм», последовательно наделяя его в каждой монографии различными смысловыми оттенками. Так, панентеизм, (панентеистический синтез) обозначал не столько философское осмысление отношений Бога и мира (мир в Боге), сколько приравнивался к консенсусу, разумному компромиссу двух диаметрально противоположных воззрений, положений, утверждений. Наконец, он означал единство противоположностей, в том числе единство разнообразного, единство разнообразного научного знания. (Вейдеман не принимал гегелевскую борьбу противоположностей, где одна из позиций все же утрачивает значимость). В панентеизме, по Вейдеману, несомненно присутствовала своего рода диалектика тезиса и антитезиса: то, что тезис утверждает, должно утверждаться; то, что тезис отрицает, должно отрицаться; то, что антитезис утверждает, должно утверждаться; то, что антитезис отрицает, должно отрицаться.

Панентеизм, понятый в смысле «систематического единства разнообразного», высшего единства, возводящего противоположности на новую качественную ступень, был свойствен Вейдеману не только при обосновании системы научного знания. В духе панентеизма осмысливались история, религия и даже политика. Христианству философ предначертал путь последовательного избавления от теистического начала – от понимания Бога как нормирующего и обосновывающего действительность, но никогда в ней не воплощающегося. Теизм представлялся исключительным порождением семитского духа, образом трансцендентного еврейского Бога. Подозревать юдофобию в рационалистически-секулярном подходе Вейдемана к осмыслению Бога не приходится вовсе, ибо Бог для него прежде всего «рабочий принцип». И поэтому «Канто-Когеновская

¹ Вейдеман А.В. Мир как понятие (Мышление и бытие). – Рига, 1931. С. 223.

теория Богопонимания», выраженная термином «теизм», была неприемлема для Вейдемана, равно как и пантеизм философской системы Гегеля.

В третьей монографии «Трагика как сущность искусства, религии и истории» философ сделал новый поворот в осмыслении панентеизма. Вейдеман направил усилия на создание развернутого историсофского полотна. Теперь уже идея панентеизма рассматривалась сквозь призму страданий Абсолюта, или Всеединого. Делалась попытка переосмыслить историю христианства, для чего нужно было убедительно формулировать условия предполагаемого разрыва христианства с неоплатонизмом. Философ преследовал, как ему казалось, благую цель – он пытался уложить развитие христианства в русло обоснованного имманентного теизма, понятого как тождество Логоса – воплощенного Слова и человека. Одновременно Вейдеман предполагал умозрительное, а в дальнейшем, возможно, и реальное осуществление панентеистического синтеза культур – античной (пантеистической) и христианской (теистической). И он настойчиво искал культуру, достойную подобного синтеза.

В последней монографии «Оправдание зла» притягательность идеи панентеизма уже несколько отошла на второй план. К тому времени философ увлекся идеей «христианизирования мира», т. е. идеей Богочеловечества, воспринятой и повторенной вслед за Соловьевым. Вейдеман, не единожды категорически отвергавший апофатизм мистического богословия восточной церкви, словно прозрев, заговорил о «божественной основе христианства», сохраненной только православием.

Однако если Вейдеман только на излете своей жизни пришел к осознанию богатств и глубин православия, то религиозно-философские поиски Карсавина и Франка возможности сформулировать идею всеединства питались духовным опытом православия (при известной нетрадиционности понимания этого опыта). При этом каждый из них шел своим путем: в постижении мира как единого живого целого, в осмыслении того, что есть идеальная основа мира, тайна человека и его духа, сопряженная с природой и Всевышним. Они искали свои, неповторимые интонации в размышлениях о «божественной» стороне, связывающей идеальную сферу в мире с тем, что находится «по ту сторону бытия»¹.

Что ж, при всей философской несхожести Карсавина, Франка и Вейдемана их сближала плененность идеей всеединства.

¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. – Париж, 1989. С. 380.

Так, на искания Карсавина наложили отпечаток глубокие знания средневековой религии, культуры, философии, истории Западной Европы. Философ широко использовал их в разработке метафизики любви, антропологии, историософии, представив на суд читателей философские работы «Noctes Petropolitanae», «Философия истории», «О началах», «О личности». Ведущая установка карсавинских построений всеединства – утверждение стойкого холизма, примата целого над частями. В центре его конструкции всеединства находится почерпнутое именно у Николая Кузанского, а не у Платона понятие «стяженного», передающего «взаимосвязь, диалектику части и целого», вводящего «представление о некоем умаленном, но все же еще целом, целостном присутствии целого в своей части, и всякой части – во всякой другой, если это целое – всеединство»¹. Все тот же холизм был положен в основу осмысления социального бытия, антропологии, в основу учения о симфонической личности. Позицию Карсавина позволительно охарактеризовать как отход от православной догматики ради «стихий свободных богословских исканий». Им владела убежденность, что вера должна подвергать себя самоосмыслению, дабы не впасть в религиозные стереотипы и суеверия, не замертветь. Более того, он сумел подчинить богословие философии, преодолев внутренний конфликт и в религиозном, и в философском сознании. Напротив, А. А. Ванеев оправдывал учителя, отводя обвинения в самопротиворечивости, в балансировании между теизмом и пантеизмом. Ванеев писал о Карсавине как о человеке, в котором была свободная от всякого одеревенения, живая, индивидуальная и внутри себя несравнимо более подлинная религиозность².

Франк тоже осознавал себя не церковным догматиком, а свободным философом. И все же он наставлял на веру, предупреждал об опасности, грозящей вере со стороны рационалистического осмысления, далекого от постижения ее живого опытного корня. Плененность идеей всеединства неминуемо предполагала отказ от теизма и приятие панентеизма, присутщего и Вейдеману, и Карсавину, и в известной мере Франку. Последний не нашел адекватных слов, чтобы выразить мысль о соотношении «всеобъемлющего единства и мирового бытия». И его учение так и осталось как бы посередине, между эманацией

¹ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – С. 147.

² См.: Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. – Брюссель, 1990.

и творением, между религиозной философией и православной догматикой.

Если говорить о внешнем сходстве Вейдемана и Франка, то позволительно привести в пример гносеологию, к которой они относились особо пристрастно. Карсавин некогда назвал гносеологию «лженаукой», предпочитал размышлять о метафизике познания, основанной на рационально выражаемом и частью рационально доказуемом богознании. Находясь уже в лагере в Абези, где продолжал свою работу, не переставал творить, он настаивал на признании тождества понятия и бытия, понимании теории познания как самосознания, в духе знаменитого Дельфийского речения «Познай самого себя».

Философию Франка отличают наибольшая цельность, последовательность, системность. Он сумел наполнить идеей всеединства и гносеологию, и логику, и этику, и антропологию, разрабатывая их в духе метафизики всеединства. Пожалуй, только эстетика и история философии остались вне его философских исканий. От анализа того, что есть знание в «Предмете познания», Франк протянул нить идеи всеединства через свои последующие труды «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Непостижимое», «Свет во тьме», «С нами Бог». Центральным, ключевым понятием в построениях всеединства стало для Франка «непостижимое», находящееся «позади всего предметного мира – того, что наше трезвое сознание называет *действительностью*, – но и в самих его неведомых глубинах – мы чуем *непостижимое*, как некую *реальность*, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир»¹ (выделено Франком. – С.К.). Религиозная тема, вдохновляемая идеей всеединства, вовсе не затушевывалась в мирозерцании Франка, напротив, ей отводилось центральное место. Но многое из христианской догматики Франк предпочитал, подобно Карсавину, трактовать достаточно вольно или не принимать вовсе. Так, глубочайшая идея христианской антропологии, «о первородном грехе», и тема зла предстали перед Франком «абсолютно неразрешимой тайной». Решением этой тайны стало ее объяснение как «надтреснутости» эмпирического плана бытия. Бердяев же, размышляя об этом в рецензии на книгу «Непостижимое», предпочел оценить проблему зла и ее решение (в рамках конструкций всеединства) как своего рода «надтреснутость», т. е.

¹ Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. С. 192.

нецелостность и несовершенство самих конструкций всеединства, философии всеединства вообще.

Пожалуй, на этом остановимся и мы, не дерзая приблизиться к порогу непознаваемого Единого Бога, о котором писал В. Н. Лосский. Ибо у философии и богословия свои принципиально отличные пути Его постижения: если философия стремится рационально познать, объективировать, определить «единство единствующего единого», всеединящего единого, то богословие, согласно православной исихатской традиции, должно молчать о Нем.

Вместо заключения. Общались ли вдали от родины в Риге столь непохожие студенты профессора А. И. Введенского? Увы, мною не найдены свидетельства общения Вейдемана и Жакова. Но вот М. Д. Вайнтроб и А. В. Вейдеман были знакомы, какое-то время вместе преподавали в частном высшем учебном заведении – Русских университетских курсах, которые основал в Риге профессор К. И. Арабажин. Вайнтроб оказался отзывчивым человеком и с присущим ему глубиной мысли, изящным слогом исправно писал рецензии на книги Вейдемана.

Вайнтроб – выпускник Московского университета, знаток средневековой философии, почитатель А. С. Пушкина¹. Он также испытал влияние идей Канта, скорее всего через их интерпретацию И. Ф. Гербартом. Вайнтроб был погружен в еврейскую стихию, в философское осмысление национальной специфики и судьбы своего народа. В трудах Гербарта ему была близка интерпретация феномена бессознательного, которое он использовал для оригинального осмысления понятий «нация», «национальное сознание». Из современных ему философских направлений он проникся идеями так называемой философии жизни, обретшей широкую популярность в России. Лидеры философии жизни – А. Бергсон, О. Шпенглер, В. Дильтей, Г. Зиммель, их философские построения подпитывали, поддерживали Вайнтроба в его желании сформулировать специфические черты в социально-психологическом портрете евреев. Особое отношение у Вайнтроба было к автору «Заката Европы» О. Шпенглеру. Споря, и не соглашаясь с ним, все же идеями Шпенглера он вдохновлялся, находя объяснение живучести, стойкости феномена еврейской культуры, ее специ-

¹ Перечислю несколько значительных публикаций М. Вайнтроба: История средневековой философии. Ч. 1. – Рига, 1928; К проблеме национального творчества. В 2 ч. – Рига, 1921–1922; Очерк философии Анри Бергсона. – Рига, 1927; Душа голусного еврея: опыт социально-психологического исследования. – Рига, 1932.

фических черт, наконец, своеобычия национального сознания в наличии особой универсальной характеристики – метафизическо-психологической «апперцепирующей массы», невидимо единящей весь еврейский народ¹.

Упоминаний о Жакове, Вайнтробе, Вейдемане не найдем в капитальных трудах по истории русской философии, например Зеньковского или Лосского. (Только в воспоминаниях С. Гессена, Лосского, как говорилось выше, можно встретить имена Жакова и Вейдемана). Кстати, еще в 90-е гг. прошлого века можно было встретить детей Жакова, Вайнтроба, записать воспоминания рижан, лично их знавших. Память о многочисленных публикациях моих героев сохранили рижские библиотеки. И тем не менее, с грустью приходится заключить: русской философской школы в Латвии 20–30 гг. XX в. на карте философии нет. Но что-то было...

Только в середине 60-х гг., с открытием философского отделения на историко-философском факультете Латвийского государственного университета и сектора атеизма в Институте истории АН ЛССР, стало возможным проявить научное дарование русским философам, выпускникам столичных вузов. Ведь в марксистском идеологическом пространстве была позволительна известная степень свободы, что использовали наиболее талантливые рижские русские философы. Их реальный вклад в развитие латвийской философии, воспитание научных кадров, увы, пока еще по достоинству не оценен.

Назову три самых ярких имени в русском философском пространстве Латвии. Многолетний заведующий кафедрой диалектического материализма, профессор, утонченный кантианец Юрий Петрович Ведин (1925–1985)². Он занимался вопросами диалектической логики, анализом сущности познания и структурой познавательной деятельности.

На протяжении десятилетий в латвийской философской среде особенно выделялась Лариса Алексеевна Чухина (1913–2002) – выпускница университета Стефана Батория в Вильнюсе, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и социологии АН Латвии. Но творческий путь складывался сложно, пришлось преодолевать многочисленные преграды: Чухина была вынуждена повторно в 1964 г. экстерном окончить философский факультет, но уже в Ленинграде. Через три года в ленинградском университете бле-

¹ Ковальчук С. Романтическая душа Марка Вайнтроба // Евреи в меняющемся мире. – Рига, 1998. С. 113–211.

² Ведин Ю.П. Познание и знание. – Рига, 1983.

стояще защитила диссертацию «Феноменологическая аксиология М. Шелера»¹. В многочисленных статьях, монографиях она предлагала свою авторскую интерпретацию близких ей по духу русских и европейских религиозных мыслителей – Ф. Достоевского, П. Флоренского, Аврелия Августина, Б. Паскаля, К. Барта, Ж. Маритена, М. Бубера, С. Кьеркегора, Г. Марселя, К. Ранера и многих других. При этом оставалась всегда верной главной проблеме своего философского творчества – проблеме человека².

Наиболее творчески долго из этой замечательной плеяды русских философов проработал доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и социологии АН Латвии Валерий Александрович Марков (1924–2006). Но самыми плодотворными годами стали последние полтора десятилетия, когда каждый год Валерием Александровичем выпускалась монография³. Глубокий знаток теории познания, философии науки, философской антропологии, философии языка Марков не академично, а скорее эпатажно, под несомненным влиянием французской современной философии осмысливал состояние науки, человека, религии и философии. Предрекая падение интереса к философии в наш электронно-компьютерный век, он видел выход в необходимости культивировать произрастание новой элиты («постметафизической»), чтобы «свеча горела». «Кстати, – писал Марков, – философия столь же наука, сколько искусство (искусство мыслить и создавать Тексты, значимые)»⁴. И поставленную перед другими и собой задачу интеллектуала по созданию значимых текстов Валерий Александрович выполнял неукоснительно.

¹ Макс Шелеру Лариса Алексеевна посвятила на протяжении своей жизни не одну публикацию. Перечислю хотя бы некоторые из них: Чухина Л.А. Феноменологическая аксиология М. Шелера // Проблема ценности в философии. – М.; Л., 1966; Чухина Л.А. Проблема личности в аксиологии Макса Шелера // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Труды по философии. 1968. № 11; Чухина Л.А. Макс Шелер: Онтология трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988; Чухина Л.А. Концепция эмоционального априори в феноменологической философии М. Шелера // Феноменология в современном мире. – Рига, 1991; Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Макс Шелер Избранные произведения. – М., 1994.

² Перечислю название двух монографий Чухиной Л.А.: Человек и его ценностный мир в религиозной философии. – Рига, 1980; Человек в религиозной философии. – Рига, 1996.

³ Последние монографии Маркова В.А.: Логос (Этюды к философии языка). – Рига, 2000; Ego et mundis (Синкрета. Псевдоморфоз. Мистерия). – Рига, 2001; Философия жизни (Сказы о несказуемом). – Рига, 2002; Единое и многое (Абракас. Сфарагмос. Горизонт). – Рига, 2003; Мир как текст (Вербальный универсум. Опыт-предел. Археписьмо). – Рига, 2005.

⁴ Светлана Ковальчук – Валерий Марков. Где Запад сходится с Востоком. Опыт интервью – рецензии // Даугава. 2000. № 2. С. 131–139.

В заключение приходится с грустью повторить: вне России, в иноязычной среде не складывается традиция. Ситуация первой половины XX столетия повторяется в Латвии вновь в XXI. Как философские тексты на русском языке, написанные латвийскими русскими философами, так и академические курсы по истории русской философии остаются знанием, востребованным в очень узком кругу специалистов.