

го направления университетского философского образования; определение ее места, роли и эвристических функций в контексте вызовов современной цивилизации; 2) Осмысление основных этапов и направлений исторической эволюции философских интерпретаций политики и права, особенно в аспекте взаимодействия этих двух феноменов общественной жизни; 3) Анализ онтологических, гносеологических, аксиологических, антропологических, социокультурных и прогностических проблем философии политики; 4) Анализ онтологических, гносеологических, аксиологических, антропологических, культурологических и праксиологических проблем философии права; 5) Исследование философских проблем взаимодействия политики и права, к числу которых можно отнести такие как норма и нормативность в политике и праве, взаимовлияние и взаимоограничение политики и права в современном общественном развитии; взаимосвязь политического и правового факторов в минимизации и разрешении национальных, региональных и глобальных проблем современного общества.

Именно над решением обозначенной задачи в настоящее время и работает, созданная в 2008 году в составе философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, кафедра философии политики и права.

Список литературы

1. Алексеева Т. А. Политическая философия: От концепций к теориям. М., 2007.
2. Политическая философия в России. Настоящее и будущее (Материалы «круглого стола», проведенного журналом «Вопросы философии» совместно с факультетом политологии МГИМО и журналом «Полис») // ПОЛИС. 2002. № 4. С. 3–30.
3. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики. М., 2013.
4. Гобозов И. А. Философские проблемы политики. М., 2014.
5. Демидов А. И. Учение о политике: философские основания. М., 2001.
6. Новгородцев П. Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1914. Вып. 1.
7. Панарин А. С. Философия политики. М., 1996.
8. Панарин А. С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе. М., 1999.
9. Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. М., 1972.
10. Сморгунув Л. В. Философия и политика. Очерки современной политической философии и российская ситуация. М., 2007.
11. Федорова М. М. Классическая политическая философия. М., 2001.
12. Философия и политика (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1996. № 1. С. 3–41.
13. Шамшурин В. И. Философия и теория политики и права. Тула, 2012.

References

1. Alekseeva T. A. *Politicheskaya filosofiya: Ot kontseptsiy k teoriyam*. Moscow, 2007.
2. *Politicheskaya filosofiya v Rossii. Nastoyashchee i budushchee* (Materialy “kruglogo stola”, provedennogo zhurnalom “Voprosy filosofii” sovmestno s fakultetom politologii MGIMO i zhurnalom “Polis”). *POLIS*, 2002, no. 4, pp. 3–30.
3. Badyu A. *Zagadochnoe otnoshenie filosofii i politiki*. Moscow, 2013.
4. Gobozov I. A. *Filosofskie problemy politiki*. Moscow, 2014.
5. Demidov A. I. *Uchenie o politike: filosofskie osnovaniya*. Moscow, 2001.
6. Novgorodtsev P. *Politicheskie idealy drevnego i novogo mira*. Moscow, 1914, vol. I.
7. Panarin A. S. *Filosofiya politiki*. Moscow, 1996.
8. Panarin A. S. *Politologiya. O mire politiki na Vostoke i na Zapade*. Moscow, 1999.
9. Pento R., Gravitts M. *Metody sotsialnykh nauk*. Moscow, 1972.
10. Smorgunov L. V. *Filosofiya i politika. Ocherki sovremennoy politicheskoy filosofii i rossiyskaya situatsiya*. Moscow, 2007.
11. Fedorova M. M. *Klassicheskaya politicheskaya filosofiya*. Moscow, 2001.
12. *Filosofiya i politika* (Materialy “kruglogo stola”). *Voprosy filosofii*, 1996, no. 1, pp. 3–41.
13. Shamshurin V. I. *Filosofiya i teoriya politiki i prava*. Tula, 2012.

ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА КАК РАЗРЕШЕНИЕ АНТИНОМИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ДИФФЕРЕНЦИИ БОГА И МИРА В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Глазков Александр Петрович, доктор философских наук, доцент, Астраханский государственный университет, 414056 Россия Астрахань, ул. Татищева, 20а, E-mail: alpglazkov@yandex.ru

В статье рассматривается проблема ключевой для понимания типологии эсхатологической историософии представления о различии двух природ – божественной и сотворенной. Авторский вклад состоит в обосновании отдельного типа эсхатологической историософии, который можно выделить через критерий – понятие богочеловечества. На примере историософских концепций С. Л. Франка, Л. П. Карсавина и С. Н. Булгакова рассматривается, каким образом идея богочеловечества позволяет примирить антиномию единства и различия Бога и мира в рамках эсхатологической историософии метафизики всеединства.

Ключевые слова: эсхатологическая историософия, философия всеединства, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, С. Н. Булгаков, сотворение мира, богочеловечество

THE IDEA OF GODMANHOOD AS THE RESOLUTION OF THE ANTINOMY
OF ONTOLOGICAL DIFFERENTIA OF GOD AND THE WORLD
IN THE ESCHATOLOGICAL HISTORIOSOPHY OF ALL-UNITY

Glazkov Aleksandr P., D.Sc. (Philosophy), Associate Professor, Astrakhan State University, 20a Tatishcheva Str., Astrakhan, 414056, Russian Federation, E-mail: alpglazkov@yandex.ru

The article deals with the key problem for the understanding of the types of eschatological historiosophy views about the distinction of the two natures – the divine and the created. Author's contribution consists in the justification of a particular type of eschatological historiosophy that can be selected using criterion – the concept of God-manhood. For example historiosophical concepts S. L. Frank, L. P. Karsavin and S. N. Bulgakov describes how the idea of God-manhood allows to reconcile the antinomy of oneness and difference of God and the world in the eschatological framework of the historiosophy of the metaphysics of all-unity.

Keywords: philosophical falsification, eschatology, utopianism, values, consciousness, worldview, culture, historiosophy of culture, philosophy of history

Эсхатологическая историософия всеединства зародившись в трудах В. С. Соловьева, продолжила свое развитие затем в творчестве его учеников и последователей. Особое значение для определения типологического очертания эсхатологической историософии всеединства представляют труды С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, С. Н. Булгакова. Для этих выдающихся представителей метафизики всеединства историософия являлась одним из основных элементов их философских систем.

Для прояснения самой антиномии божественного и сотворенного в философии всеединства обратимся вначале к характеру интерпретации таких ключевых моментов метафизического основания эсхатологической историософии как творение мира и человека, а также грехопадение и его преодоление. Эти концептуальные представления мы рассматриваем как ключевые для типологии эсхатологической историософии.

Представители философии всеединства, критически относясь к пантеизму, в то же время признает свою принадлежность к панентеизму. Панентеизм предполагает сочетание двух антиномичных положений: признание онтологического единства творящей (Бога) и тварной (мира) природы и в то же время их различие. Признание онтологического единства Бога и мира закономерно будет формировать и особое представление о творении мира. Это представление о сотворении мира должно вводить различие божественной природы и природы сотворенной в границы единого онтологического целого. Творческое божественное первоначало, и производное этого первоначала должно быть включено в целостное единство. Это предполагает их «совечность», что, однако, исключает возникновение мира из ничего, как нечто совершенно иного по своей природе. С. Л. Франк, отмечая эту особенность, пишет, что то, что «мир «сотворен Богом», не значит (как это, невольно упрощая, мыслит популярное сознание), что некогда ... мир по повелению Бога внезапно «возник»; это значит, напротив, нечто совершенно очевидное – именно, что мир не только по своему содержанию, но и по самому своему бытию произведен от некоей абсолютной, уже внемирной или надмирной инстанции; мир не «был сотворен» «когда-то» хотя бы уже по той причине, что «до» его сотворения не могло быть никакого «когда-то», так как само время принадлежит к составу сотворенного бытия ... мир *есть* «тварное», производное, зависимое бытие» [6, с. 269]. Сотворенный мир мыслится не как нечто иное, а как производное абсолютного первоначала. Л. П. Карсавин также сочетает различие творящего Бога и творение с их онтологическим единством. Русский философ пишет: «Тварь становится из небытия как нечто иное, чем Бог, в том и тем, что она становится вторым субстратом Божественности, осваивает Божественность, обожаётся» [2, с. 187]. И в то же время: «Она – неопределимый второй субстрат Божественности, истинный субстрат и субъект которого Бог и которая и есть Бог, ибо не станем же мы в Боге отличать Бога от Божественности» [2, с. 187]. Это противоречие Л. П. Карсавин решает в рамках представления творения как сложного двуединого процесса: «Один и тот же акт является, если рассматривать его со стороны Бога, актом творения Богом мира и человека из ничто, а если рассматривать его со стороны мира и человека – свободным актом приятия ими завоевываемого ими Бога. Лучше всего этот двуединый акт, неотличный, конечно, от совершающих его Бога и космоса (человека) назвать термином теофания» [3, с. 76–77]. Таким образом, Л. П. Карсавин говорит о принципиальном двуединстве как об онтологическом соотношении, в котором состоят Бог и мир. Бог «творчески полагает природу», «вызывает к бытию ничто» [1, с. 182], мир, таким образом, есть тварное, производное, зависимое бытие, но при этом он состоит в онтологической связи с первичным, абсолютным началом. Мир является сотворенным, но его творение происходит в рамках двуединства мира и Творца. С. Н. Булгаков таким образом выражает эту мысль о совечности творения Творцу: «Господь есть творец всегда, ныне, и присно, и во веки веков. Следовательно, в каком-то смысле и *тварь совечна Творцу*, как свет соприусу солнцу, хотя для нее вечность осуществляется во временности» [1, с. 181].

В философской системе всеединства признается трансцендентность и имманентность Бога и мира, «*трансцендентность* Бога не противоречит его *имманентности*, его непосредственному присутствию в самой интимной близости, в глубинах нашего духа, в составе нашего внутреннего опыта» [6, с. 250]. Основанием для такого действительно панентеистического по своей сути понимания творения является видение особого онтологического положения человека в сотворенном мире. Как пишет С. Л. Франк: «Человек, внутренне, субстанциональными корнями своей личности утверждённый в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к «миру», к сфере предметно-космического бытия» [5, с. 84]. Внутреннее существо человека соединено с Богом, а его внешняя принадлежность к сотворенному миру отдаляет его от него: «Это предметно-космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля» [5, с. 84].

Абсолютное начало является трансцендентным по отношению к сотворенному миру. В человеке же абсолютное начало имманентно сотворенному природному миру. В рамках присущего философии всеединства панентеистического подхода рассматривается и ключевая для эсхатологической историософии проблематика грехопадения. С. Л. Франк замечает, что существо догмата о грехопадении («есть простое описание двух непосредственно очевидных опытных знаний – опыта реальности (укорененной в человеческой природе) силы зла или греха и одновременно опыта святости и совершенства первоосновы человеческого существа – человеческой личности, т.е. опыта ее укорененности в Боге, ее характера и предназначения как “образа Божия”; сочетание этих двух опытов дает самоочевидное знание, что человек (и весь мир) по своей эмпирической природе *не таков*, каков он есть по своему первозданному существу; и в этом и состоит сознание, что человек и мир “пали”») [6, с. 270] Таким образом, по мысли этого, одного из видных представителей метафизики всеединства, «грехопадение» – это обозначение, прежде всего, онтологически понимаемого несовершенного состояния мира. Словом «грехопадение», в философии всеединства обозначается разделение целостного единства. Грех есть разделение целостного единства. В этом смысле понимание сущности зла как «отторженности от всеединства» [1, с. 228], идет еще от создателя метафизики всеединства Владимира Соловьева. Всеединная полнота онтологически «первичнее» возникновению тварного мира, и, соответственно, она предшествует «грехопадению» сотворенного мира, (т.е. отъединению его от первоначальной божественности полноты). Как пишет Л. П. Карсавин: «При конкретном понимании твари очевидно, что полнота ее содержания первее ее возникновения, становления, погибания и что погибание ее может быть основанием ее становления. Полнота же тварного содержания или конкретной твари онтически первична уже потому, что она – Божественность, которая вся и целиком тождественна Своему творческому акту, т.е. началу твари» [2, с. 188–189]. Как добавляет дальше этот русский философ: «...Божий “замысел” первее его тварного самоосуществления» [2, с. 189].

Представление грехопадения как отпадения от всеединства предполагает понимание человечества как всеединой целостности. Эта целостность имеет различные наименования в метафизике всеединства, у Франка – это соборное единство человечества, у Л. П. Карсавина – это всеединая симфоническая личность. Отпадение от всеединства происходит как обусловленное онтологически проявление свободной воли всего человечества как всеединого целого. Свободная воля есть природное качество человека, как всеединой личности, и получается, что «Бог исполнил нелепое хотение твари» [2, с. 205]. Как замечает Л. П. Карсавин: «Так возник величайший и основной парадокс, называемый нашим несовершенным миром, нашею несовершенною личностью» [2, с. 205]. По С. Н. Булгакову, «возможность зла и греха как актуализация *ничто*, была заранее дана в мироздании» [1, с. 226] Он пишет, что «стихия ничто, прорвавшись в мир, окружила всякую тварь ледяным холодом одиночества, разъединила всеединое и центростремительную силу превратила в центростремительную» [1, с. 227]. Действие греха и путь его преодоления Л. П. Карсавин описывает следующим образом: «Индивидуальная личность, будучи свободно самоиндивидуацией социальной, осуществляет ее как бы по двум направлениям. Или, исходя из социального и своего первоединства, она отрывается от других же личностей и устремляется по прямой линии вниз, в себя как индивидуальную, в себе разъединяется на свои моменты и воссоединяется; или она, исходя оттуда же, движется по горизонтали к другим таким же личностям и в них переходит, их вбирает и воссоединяется с ними, поднимаясь вверх, в социальную личность» [2, с. 106].

Концепция всеединой симфонической личности, как и в целом, философия всеединства, предполагает определенную закономерность «греховного» движения разъединения и последующего соединения в рамках единого целого. Разъединение целого необходимо для самоутверждения социальной личности: «Это и есть самоутверждение личностей-моментов, а как самоутвержденность их – их непреодолимая взаиморазъединенность, их роковая, обличающая ложь самоутверждения и все же не полная взаимоотдача» [2, с. 108]. В отличие от христианского вероучения, которое мыслит грехопадение как свободный волевой акт личности, философия всеединства представляет разъединение всеединой человеческой целостности как необходимое действие. Как пишет Л. П. Карсавин: «Саморазъединение тварной симфонической личности обусловлено, во-первых, Саморазъединением Божества в Логосе и в качестве Логоса, каковое Саморазъединение тварь осуществляет в себе, как во втором субстрате Божественности, и, во-вторых, отъединением твари от Бога и ее Ему противостоянием» [2, с. 115–116]. В дальнейшем «отъединение твари от Бога восполняется (в несовершенстве – относительным) воссоединением с Ним» [2, с. 116].

Целостное единство предполагает соотнесение как бы двух полюсов: совершенство – несовершенство. Грехом в таком случае будет считаться состояние несовершенства, сопряженное с нежеланием быть совершенным: «Недостаточное хотение тварью Богобытия, бытия и совершенства мы называем *грехом-виною* твари; осуществленность этого хотения, т.е. непреодолимое несовершенство, – (грехом)-карою. Онтически вина существует лишь потому, что силою Божьею существует кара; но лишь только кара начала существовать, как оказалось, что ей в качестве ее основания предшествует словно получившая бытие чрез нее вина» [2, с. 205–206].

Природа человека мыслится двойственной и обозначается в метафизике всеединства, вслед за В. С. Соловьевым, как богочеловеческая. Это предполагает центральное положение человека в сотворенном мире. Концепт «богочеловечество» есть отличительная черта философии всеединства. Мир сотворен, и, соответственно, человек как часть мира сотворен, но в тоже время, так как он человек, то он богоподобен, и поэтому в нем еще подразумевается и божественность. Такое природное, сущностное двуединство тварного и божественного в человеке схватывается термином «богочеловечество». Как замечает Л. П. Карсавин: «Богочеловечество – истинное и совершенное двуединство Бога и человека» [2, с. 202]. Термин этот метафизический, т.е. рационалистический, и соответствует панентеизму. Мир в Боге, но он в Боге через человека. Человек является, таким образом, связующим онтологическим звеном мира с Богом, так как он, получается, имеет тварно-божественную природу. Существо Бога и существо человека, как

пишет С. Л. Франк, «вообще не существует отдельно, а существует лишь в неразрывном единстве Бого-человечества. Нравственное сознание человека есть вообще не что иное, как практическая сторона сознания его богочеловеческого существа» [5, с. 24]. Или, как пишет С. Н. Булгаков: «Человек есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие» [1, с. 242]. Человек по С. Н. Булгакову потенциально божественен: «Как образ Божий, он имеет формально природу Божества, есть бог *in potentia* и только в силу этой божественной потенциальности способен к “обожению”» [1, с. 242–243]. Человек является большим, чем просто сотворенное существо. Он потенциально божествен. Как замечает С. Л. Франк: «Это единственное здоровее и нормальное человеческое самосознание упирается в конечном итоге в сознание столь интимно-неразрывной связи человека с Богом, что эта связь становится неким *двуединством*. Это значит: богоподобие и богосродство человека, в сочетании с необходимым различием между Богом и человеком, предполагает идею *богочеловечности*. Исторически в христианском сознании идея богочеловечности открылась конкретно в личности Иисуса Христа и была фиксирована в христологическом догмате» [5, с. 314]. Таким образом, центральное, высшее положение человека в мире связано с личностью Иисуса Христа. Как пишет С. Н. Булгаков: «Христос есть Небесный Человек» [1, с. 248]. А так как, замечает далее русский философ: «Человек в своей причастности Человеку Небесному объемлет в себе *все* в положительном всеединстве. Он есть организованное все или всеорганизм» [1, с. 248]. В связи с тем, что Иисус Христос мыслится одновременно и Богом, и человеком, т.е. Богочеловеком (термин, который встречается еще у Оригена [4, с. 295]), и, соответственно, признается две природы божественная и человеческая, то философия всеединства «соединяет» их в единое природное целое, и создает новое метафизическое понятие единой богочеловеческой природы – «богочеловечества», которая по аналогии с Иисусом Христом распространяется на все человечество. Словом «богочеловечество», таким образом, обозначается особая природа человека, его качественная, а также само все единое человечество в целом. Мир сотворен, а человек по природе (пусть и потенциально) богочеловечный, то есть представляет собой нечто особое по природе. Соотношение внутри богочеловечности – мера, которая может варьироваться, не отмечая самой его богочеловечности в принципе. В результате в метафизике всеединства мы видим, своего рода, антиномизм. С одной стороны признается различие природ, с другой стороны они должны быть едиными, то есть слитными. Понятие богочеловечности позволяет метафизике всеединства примирить в рамках панентеизма, в какой-то степени, это противоречие на философском концептуальном уровне.

Список литературы

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
2. Карсавин Л. П. О личности // Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. Т. 1. С. 1–232.
3. Карсавин Л. П. Философия истории. СПб.: Комплект, 1993. 351 с.
4. Элен Петер. Идея Богочеловечества в философии Владимира Соловьева // В. С. Соловьев и его философское наследие. М.: Феноменология – Герменевтика, 2001. С. 295–317.
5. Франк С. Л. Духовные основы общества // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
6. Франк С. Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.

References

1. Bulgakov S. N. *Svet nevechernij: Sozercanija i umozrenija* [The Light unfading: Contemplation and speculation]. Moscow, Respublika Publ., 1994, 415 p.
2. Karsavin L. P. O lichnosti [About personality]. *Religiozno-filosofskie sochinenija* [Religiose-philosophical works]. Moscow, Renessans Publ., 1992, vol. 1, pp. 1–232.
3. Karsavin L. P. *Filosofija istorii* [Philosophy of history]. St. Petersburg, Komplekt Publ., 1993, 351 p.
4. Jelen Peter. Ideja Bogochelovechestva v filosofii Vladimira Solov'eva [The idea of Godmanhood in the philosophy of Vladimir Solov'ev]. *V. S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie* [V. S. Solov'ev and his philosophical legacy]. Moscow, Fenomenologija – Germenevtika Publ., 2001, pp. 295–317.
5. Frank S. L. *Duhovnye osnovy obshhestva* [The spiritual foundations of society]. *Duhovnye osnovy obshhestva* [The spiritual foundations of society]. Moscow, Respublika Publ., 1992, pp. 13–146.
6. Frank S. L. *S nami Bog* [God is with us]. *Duhovnye osnovy obshhestva* [The spiritual foundations of society]. Moscow, Respublika Publ., 1992, pp. 217–404.

СМЫСЛ «ДЕЛИБЕРАТИВНОГО ПОВОРОТА» В ТРАКТОВКЕ ДЕМОКРАТИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Сытин Андрей Георгиевич, кандидат философских наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, г. Москва, ГСП-1, Ленинские горы, E-mail: a_syтин@mail.ru

Статья посвящена развитию идей коммуникативной модели демократии и явлению в западной политической мысли и отчасти – политической практике, возникшему на рубеже XX и XXI веков и получившему название «делиберативного поворота». Показывается генетическая связь между этим явлением и существовавшими ранее коммуникативными трактовками демократического политического процесса. Анализируются причины, которые привели к качественному развитию коммуникативной модели в указанный период. Показывается, что в контексте современных идей развития демократии идеи делиберативного характера политического процесса являются скорее относительно умеренными и занимают промежуточное положение между максималистскими (республиканскими) и минималистскими