

науке), четкой границы между этими уровнями нет. Но различие это существенно, поскольку позволяет уточнить сферу применения прикладной логики (методологии) – изложение, закрепление знания. Эвристический же процесс, как утверждает Г.Г. Шпет, направляется определенными предметными принципами познания, совокупность которых в каждой специальной науке составляет ее методикку. Так, например, в математическом естествознании логика идет вслед за наблюдением и экспериментом, руководимыми гипотезой, или за математическим умозрением с его методикой аналитического исследования. Соответственно в гуманитарных науках логика идет вслед за пониманием. Если для математических и естественных наук прикладная логика есть логика анализа и предвидения, то для филологических и исторических наук таковой является логика интерпретации, или герменевтическая логика. Таким образом, Г.Г. Шпет вписывает понимание в ряд таких универсальных компонентов познавательной деятельности, как смотрение, слушание, внимание, память<sup>5</sup>. Принципиальный анализ понимания как такого компонента, выполняющего роль усмотрения идеального смысла на «эвристическом» уровне формирования научного знания, анализ, требующий также отличия понимания и от различных исследовательских методик интерпретации, является следующей фундаментальной проблемой, формулируемой Г.Г. Шпетом в рамках исследования специфики методологий социогуманитарных наук.

Итак, занимаясь вопросами методологии исторической науки, Г.Г. Шпет эксплицировал исходную проблему: нарушение генетической связи онтологии и логики вследствие потери онтологического статуса слова, что в конечном счете привело к господству методологии математического естествознания. Отстаивая тезис о том, что слово является действительным орудием познания, Г.Г. Шпет разработал «органическую» структуру слова, вскрывающую идеальную предметность смысла на уровне корреляции онтологических и логических форм слова. Та же связь логики и онтологии, рассматриваемая Г.Г. Шпетом в контексте оформления научного знания как такового, позволяет уточнить структуру этого процесса. В частности, дифференциация методического и методологического уровней научного познания приводит Г.Г. Шпета к определению статуса понимания как универсального компонента познавательной деятельности, требующего своего принципиального анализа с целью обоснования «герменевтической» логики как основы методологий социогуманитарных наук.

<sup>1</sup> См.: Шпет Г.Г. Введение. История как проблема логики: В 3 т. (Т. 2.) // Антология феноменологической философии в России. М., 2000. Т. 2. С. 57.

<sup>2</sup> Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 416.

<sup>3</sup> См.: R undell J. F. Origins of modernity. Oxford, 1991. P. 15.

<sup>4</sup> Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 400.

<sup>5</sup> См.: Шпет Г.Г. История как проблема логики. Т. 2. Гл. 7 // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 85.

*Игорь Викторович Макаров* – аспирант кафедры философии и методологии науки. Научный руководитель – кандидат философских наук, доцент Е.В. Хомич.

П. ПОЛОНСКИЙ

### РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ РАВВИНА А.-И. КУКА И ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.

В современном мире сочетаются весьма противоречивые мировоззренческие системы. Особое значение приобретают религиозные учения, под



знаменем которых в настоящее время выстраивается весь спектр социально-политических направлений: от пацифизма и толерантности до крайнего фанатизма и экстремизма. На этом фоне особый интерес представляют социально-философские идеи, которые высказывались в конце XIX – начале XX в. философами и теологами, предвосхищавшие многие трагические события прошедшего столетия. В этой связи особый интерес представляют научные концепции социально-философского характера, разработанные теологами и теологически мыслящими философами. К таковым можно отнести раввина Авраама-Ицхака Кука и некоторых русских религиозных философов.

А.-И. Кук родился в г. Грива в Литве в 1865 г. Его отец принадлежал к течению «минтагдим» (т. е. к нехасидам – последователям литовского направления в иудаизме), мать была дочерью хасида-хабадника, поэтому на его воспитании сказались влияние обеих этих иудейских тенденций.

После учебы в хедере (начальная еврейская школа) и в иешиве (среднее учебное заведение) А.-И. Кук поступил в 1884 г. в Воложинскую иешиву, которая в конце XIX в. представляла интеллектуальный центр белорусско-литовского еврейства. Организованная учеником Виленского Гоана раввином Хаимом Воложинским, эта иешива функционировала вплоть до Второй мировой войны и была самой большой в этом регионе, выделяясь высоким уровнем преподавания.

Поскольку Воложинская иешива была основана учениками и последователями Виленского Гоана, то естественно, что его идеи о «динамике еврейского народа в новую эпоху» и о «функционировании еврейского народа как единого целого», о «проявлении человеческой активности внутри традиционной культуры и религии» определяли дух воспитательной работы, оказав свое глубокое воздействие на формирование мировоззрения А.-И. Кука, послужив отправной точкой развития его собственных социально-религиозных идей. После окончания Воложинской иешивы он работал раввином в небольших литовских городах. Таким образом, религиозные и социокультурные идеи А.-И. Кука формировались в период учебы и работы в местечковых общинах Литвы и Белоруссии, что сказало на его религиозных и социально-философских идеях зрелого периода, который приходился на начало XX в., и работе раввином в палестинском городе Яффо, а затем и в Иерусалиме. До Первой мировой войны Яффо стал центром «Нового Ишува», а Иерусалим – центром «Старого Ишува». Отношения между людьми этих центров носили достаточно напряженный характер, причем в начале XX в. «Новая Ишува» постоянно пополнялась переселенцами, представителями второй алии.

Сферой деятельности А.-И. Кука стало налаживание отношений между евреями разных периодов переселения. Его активное участие в общественной жизни еврейского населения Палестины, интенсивные контакты с приверженцами и последователями различных политических взглядов и религиозных течений (социалисты, марксисты, антимарксисты, ревизионисты, религиозные и нерелигиозные сионисты, традиционные и нетрадиционные иудаисты и т. д.) позволили ему накопить большой социально-политический и теологический материал, обработка которого способствовала формированию собственных философских, религиозных и социально-политических идей, в совокупности составивших суть его учения. Анализируя его теорию, отметим наличие определенных параллелей между учением равва А.-И. Кука и идеями некоторых русских религиозных мыслителей, в частности С. Булгакова и Н. Бердяева. При этом надо иметь в виду то обстоятельство, что они не были знакомы ни лично, ни с работами друг друга. Речь скорее идет о схожести позиций, отражающих социальное состояние российского общества в начале XX в.

В ситуации, особенно ярко проявившейся в жизни белорусских евреев в конце XIX – начале XX в., когда большие социальные группы, движимые высокими идеалами общественного развития (социальной справедливости, свободомыслия, построения многонационального государства с учетом интересов и еврейского населения, гуманного отношения к людям разных национальностей и конфессий и т. д.), уходят из сферы религии и становятся носителями новых социальных ценностей, возникает необходимость обобщить эти устремления в новых социально-философских и теологических концепциях. А.-И. Кук, основываясь на четком различии между традиционным иудаизмом и его житейским толкованием некоторой частью еврейского населения, выдвинул концепцию исправления ошибок, допускаемых разными толкователями религии. Отход значительных групп еврейского населения от традиционного иудаизма он истолковал как недостаток существующей религиозной концепции, который можно исправить через возрождение аутентичных, но несколько подзабытых элементов традиционной религии. Таким образом, он выдвинул идею обновления религии и сближения на этой основе позиций различных религиозных групп. Обновление предлагалось осуществить путем выделения сущности идеологий («искры») этих групп и ее внешнего проявления или («скорлупы»). Эта методологическая установка для мыслителей Восточной Европы оказалась универсальной. Они стремились с этих позиций осмыслить старые религиозные идеи, позитивизм, марксизм и на этой основе показать (а по возможности и предупредить людей) трагический разрыв человеческой мысли, противостояние в ней позитивного и мистического, научного и мифического начал.

Отмечая сходные мотивы в теоретических концепциях А.-И. Кука и российских религиозных философов, необходимо очертить некоторые общие рамки духовного развития российского общества в начале XX в., которое все более и более поляризовалось в связи с распространением марксизма и позитивизма. Напомним о таком явлении, как «одомашнивание» кабалистики. Уже на рубеже XVII–XVIII вв. в работах Г. Сковороды, ориентированного на еврейскую и германскую мистику, прослеживается идея перехода из мира «пустых тел» в сущность человеческого «Я», т. е. проводится классическая кабалистическая идея о родстве души человека и мирового духа<sup>1</sup>. Заимствуя их, В. Соловьев в работе «Оправдание добра» развивает учение об этическом абсолюте, присутствии «добротного промысла» в наличествующем опыте людей. Таким образом, понятие «духовный израильтянин» у Г. Сковороды и В. Соловьева исследуется в духе кабалистического учения о праведности, что было родственно ранним хасидам.

Подобное «одомашнивание» кабалистической мысли прослеживается и в работах П. Флоренского. В книге «Столп и утверждение истины» применен не только метод адаптации еврейской мысли к православной теодицее, но и используются основные кабалистические понятия для осмысления духовной реальности. Для П. Флоренского важна сама возможность опереться на еврейскую мистику для создания «очищенной» православной догматики. В приложении к данной работе легко обнаружить опыты кабалистической нумерологии, а также номенологии в соединении с аналогией триединства. В его работе «Антиномия слова» четко прослеживается попытка построения оригинальных православных гностических систем этики и социологии. Интересна в этом плане и позиция русского философского символизма, также опиравшегося на учения германских мифов и кабалистическую традицию. Так, А. Белый (в работе «Символизм») подвергает специальному анализу еврейское мифическое учение об иерархии имен Горного Мира. В. Иванов также создает свою концепцию о мифическом сознании первобытного человека и предпринимает попытку перенесения мистических установлений античного мира в актуальную действительность человека символического.

К. Бальмонт, опираясь на учение В. Соловьева об эманациях, используя понятия Логоса и Софии, создает свое учение о поэзии как теургии<sup>2</sup>. Он, в частности, интересуется кабалистической нумерологией и прослеживает пути основных кабалистических чисел от основания религии до современного ему поэтического теургизма.

Особым и отличительным признаком авангардного мышления следует признать практическую теургию, связанную с идеологией революции и опытом мировой войны. В этом плане наиболее ярким образцом авангардного мышления в области социально-политической проблематики представляют манифесты, публичные выступления и теоретические труды В. Хлебникова. В своих ранних работах (например, «Учитель и ученик») о числовых зависимостях в истории народов он обращается к традиции кабалистической нумерологии и стремится найти ответы на трагические события общественной жизни в мистике имен и чисел. Поразительно созвучными хасидским мифическим настроениям являются идеи В. Хлебникова о «внутреннем человеке» и о «конгруэнтности Вселенной». В его недавно изданной работе «Доски судьбы» обнаруживается прямое воздействие учения «о Божественных искрах» и «собираении первоначальной гармонии усилиями праведного человека».

Этот идеологический фон помогает понять определенную схожесть идей равва А.-И. Кука и русских религиозных философов С. Булгакова и Н. Бердяева в условиях, когда происходили глубокие мировоззренческие трансформации в российском общественном сознании, когда большая часть общества просто разочаровалась в традиционно-религиозных установках и откликнулась на призывы марксизма и позитивизма, когда официальный религиозный истеблишмент оказался беспомощным и стал утрачивать одну социальную позицию за другой. Именно эта ситуация и стала объектом изучения как ряда еврейских религиозных деятелей (к которым относился и А.-И. Кук), так и некоторых религиозно мыслящих философов российского общества. Например, Н. Бердяев утверждал, что сегодня дело Христа творится не церковью, а мирянами. Со своей стороны, С. Булгаков отмечал, что могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие его волю. На этом фоне понятно, почему побеждает экономический материализм, на что и обращает внимание этот мыслитель. «Та особая и неотразимая жизненная правда, – пишет он, – что приоткрылась и интимно почувствовалась с такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью, делает экономический материализм в известном смысле неопровержимым. Он не может быть просто отвергнут или опровергнут как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован не только в своих явных заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое через него просвечивает. Он должен быть отвергнут, но *внутренне превзойден*»<sup>3</sup>. Этот тезис С. Булгакова приобретает характер общеметодологического принципа позитивной критики любого мировоззренческого учения.

Это внутреннее преодоление марксизма шло через анализ его мировоззренческих принципов, через те модели устройства общества, которые отвергали полностью религию и заменяли ее еще более жесткой политико-тоталитарной системой, которая сама приобретала черты новой религиозной (а точнее, полицейской) идеологии. Спасение общества виделось не в традиционной религии и не в новой идеологии, а в концепции Софийности, которая хотя и не была принята официально богословием, тем не менее наложила свой отпечаток на дальнейшее развитие русской религиозной мысли. Таким образом, сложилась сложная идеологическая ситуация, в рамках которой противоборствовали идеи христианства, с одной стороны, идеи марксизма и позитивизма – с другой, их внешней критики с позиции фило-

софско-религиозного сознания с выделением «искры» и «скорлупы» в любой мировоззренческой системе и пониманием того, что именно наличие «искры» обеспечивает новой идеологии ее жизненную силу, а обществу гарантирует новую консолидацию. В сущности, это была попытка идеологического примирения религиозного сознания с некоторыми светскими идеями экономизма и сциентизма.

Указанные противоречия, разрывавшие российское общество, по-своему отразились на судьбе евреев России и стимулировали появление новых модернизаций в рамках иудаизма. Именно эта модернизация и прослеживается в творчестве равва А.-И. Кука. Констатируя факт отхода многих евреев (живущих в Литве и Белоруссии) от религии, он полагал, что данную ситуацию можно объяснить не ошибками отдельных индивидов, а наличием «дефекта» в самой религии, который не ставит под сомнение сам иудаизм, а выносит на повестку дня необходимость его модернизации за счет возрождения аутентичных элементов, которые оказались порядком подзабытыми.

В своей работе «К вопросу борьбы вер и мнений» А.-И. Кук рассматривает динамику социальных групп еврейского населения параллельно развитию и обновлению самой религии. Прежде всего он констатирует исторический факт массового отхода евреев от иудаизма, причину которого усматривал не в позиции «ищущих», а в «дефектах» самой религии, которая на официальном уровне не могла дать ответ возросшим культурным потребностям еврейского общества, живущего в условиях быстро меняющегося социального мира. Выход из сложившегося положения А.-И. Кук видел не в открытой борьбе ортодоксальных иудеев с теми, кто от него отошел, а в интеллектуальном диалоге этих групп населения, что и должно было примирить их, с одной стороны, на почве возрождения религиозности, а с другой стороны, путем модернизации самой религии за счет активизации ее внутренних резервов, которые содержатся в самом иудаизме, не исключая элементов кабалистики и хасидской мистики. При этом нельзя, по мнению А.-И. Кука, противопоставлять иудаизм современной науке и культуре. Необходимо терпимо (толерантно) относиться к взаимодействию этих духовных сфер. В 1924 г. А.-И. Кук основал в Иерусалиме собственную иешиву, в которой смог активно пропагандировать свои идеи. Она резко отличалась от других иешив подходом к изучению религии и сионизма, в ней отчетливо проступали морально-правовые и социальные мотивы иудаизма, идеология социально-религиозного равенства и толерантности.

Умер А.-И. Кук в 1935 г. Грандиозная похоронная процессия прошла по улицам Иерусалима, люди высоко оценили его заслуги перед израильским обществом. Однако от признания основных положений учения до понимания его сущности иногда проходят годы и десятилетия, что и имело место с творческим наследием А.-И. Кука. В настоящее время научная и религиозная общественность вновь обращается к его идеям, стремясь найти в них ответ на далеко не простую ситуацию, сложившуюся в современном израильском обществе и в целом на Ближнем Востоке.

Для белорусского, как в равной мере и для русского читателя, его судьба и учение представляют интерес в том плане, что А.-И. Кук корнями связан с белорусско-литовским обществом и в своем учении специфически отразил ту непростую социальную ситуацию, которая сложилась в Европе, в России и в Палестине в конце XIX – начале XX в.

<sup>1</sup> См.: Пятьсот лет гнозиса в Европе. Амстердам, 1996.

<sup>2</sup> См.: Бальмонт К. Поэзия как волшебство. М., 1906.

<sup>3</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 54.

**Пинхас Полонский** – соискатель кафедры социологии. Научный руководитель – доктор социологических наук, профессор О.Т. Манаев.

